

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

საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია

როლანდ თოფჩიშვილის საერთო რედაქციით



გამომცემლობა „ანკვარსალი“
თბილისი 2010

UDC(უაკ) 39(479.22)
ს—323



ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების
ფონდი
რუსთაველის ფონდი

Rustaveli Foundation

for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences

აღნიშნული პროექტის დაფინანსება დაიწყო ეროვნულ სამეცნიერო ფონდში და დასრულდა ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდში (რუსთაველის ფონდი). წინამდებარე პუბლიკაციაში გამოთქმული ნებისმიერი მოსაზრება ეკუთვნის ავტორს და შესაძლებელია, არ ასახავდეს ქართველოლოგიის, ჰუმანიტარული და სოციალური მეცნიერებების ფონდის (რუსთაველის ფონდის) შეხედულებებს.

The designated project was launched at the Georgian National Science Foundation and was accomplished by the financial support of the Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences (Rustaveli Foundation). Any idea in this publication belongs to the author and may not represent the opinion of the Foundation for Georgian Studies, Humanities and Social Sciences itself.

www.rustaveli.org.ge

Ethnography/Ethnology of Georgia
Editor Roland Topchishvili

რეცენზენტები:

როინ მალაყმაძე
ნოდარ შოშიტაშვილი

© რ. თოფჩი შვილი,

© ავტორთა ჯოთექტივი, 2010

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2010

თბილისი, 0179, ი. ჯანაშიას გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge

ISBN 978-9941-12-882-0

შესავალი

ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებას, რომელსაც მეცნიერული საფუძვლები აკადემიკოსმა გიორგი ჩიტაიამ ჩაუყარა, მნიშვნელოვანი წარმატებები აქვს მოპოვებული. XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან დღემდე არაერთი საყურადღებო ნაშრომი გამოქვეყნდა, რომლებიც საქართველოსა და კავკასიის ეთნიკური კულტურის ყველა სფეროს — მატერიალურ და სულიერ კულტურას, სამეურნეო ყოფასა და სოციალურ ურთიერთობებს — ეხება. სამწუხაროდ, ქართულ ეთნოლოგიაში შემაჯამებელი, განმაზოგადებელი ნაშრომები არ იქმნებოდა, არადა შესანიშნავ მეცნიერთა მთელ ჯგუფს ეს ხელეწიფებოდა. ამასაც თავისი ობიექტური მიზეზები ჰქონდა. ერთ-ერთი ის იყო, რომ ეთნიკურ ტრადიციებს ახალ დროში სასწრაფოდ ნოვაციები ცვლიდა. მოსასწრები იყო ქართველი ხალხის მიერ საუკუნეების განმავლობაში შექმნილი და თაობიდან თაობაზე გადმოცემული კულტურის ყველა ელემენტის ფიქსაცია და მათი მეცნიერული ანალიზი, განზოგადება. როგორც აღინიშნა, რამდენიმე თაობამ ეს ტვირთი სათანადოდ ასწია. სხვათა შორის, ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურის შესწავლაში მნიშვნელოვანი წვლილი დიდ ივანე ჯავახიშვილსაც აქვს შეტანილი. რომ არაფერი ვთქვათ „საქართველოს ეკონომიური ისტორიის“ ორტომეულზე, ივანე ჯავახიშვილის მეთაურობითა და მის მიერვე შედგენილი კითხვარებით საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში ახალგაზრდა მეცნიერთა მიერ ბრწყინვალე ეთნოგრაფიული მასალები შეიკრიბა.

ეთნოლოგიას გარდა თეორიულ-შემეცნებითი მნიშვნელობისა, ცნობილია, რომ პრაქტიკულ-გამოყენებითი, აღმზრდელობითი და პროგნოსტიკული ფუნქციებიც აქვს. ქართული ეთნოლოგია თავიდანვე ისტორიული მიმართულების მეცნიერებად ჩამოყალიბდა, მაგრამ უნდა ითქვას, რომ მას თანამედროვეობასთანაც ბევრი საერთო აქვს — ის ხომ ეთნოსთა შორის ურთიერთობებსაც იკვლევს. დღევანდელ დღეს ეთნოლოგიური მეცნიერების მნიშვნელობა იმიტომაც იზრდება, რომ საქართველოს დამოუკიდებლობა მოდერნიზაციისა და გლობალიზაციის გარდუვალობას დაემთხვა. დასავლეთის მიერ შემოთავაზებული ტრადიციული საზოგადოებების მოდერნიზაცია ჩვენს ქვეყანასაც ეხება. თუმცა არ შეიძლება არ ითქვას, რომ ქართული საზოგადოებისათვის მოდერნიზება არასდროს უცხო არ ყოფილა — ჩვენში დასავლური კულტურის ელემენტები ყოველთვის იწერებოდა. გარკვეულად ხელისშემშლელი ძირითადად ის იმპერია იყო, რომლის შემადგენლობაშიც ვცხოვრობდით. რამდენადაც ეთნიკური კულტურის ცოდნა ქართული ეთნიკური ცნობიერებისა და მენტალობის შენარჩუნების უცილობელი რამაა, ამდენად ტრადიციების, წეს-ჩვეულებების ცოდნა ყველა ჩვენთაგანის მოვალეობაა. ამის გამო საქართველოს ეთნოლოგია არა მარტო უმაღლეს სასწავლებლებში, არამედ საჯარო სკოლებშიც კი უნდა ისწავლებოდეს. ამით მხოლოდ ქართველთა წინა თაობების შექმნილ ეთნიკურ კულტურას კი არ მივაგებთ პატივს და თეორიულ ცოდნას ვიმაღლებთ, არამედ ქართული ეროვნული ცნობიერების სიმტკიცესაც სათანადო ბალავარი ჩაეყრება.

2006 წელს ამ წიგნის რედაქტორმა „საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია: მოკლე სალექციო კურსი“ დაბეჭდა, რომელიც კონსპექტურ კურსს წარმოადგეს. საჭირო გახდა მისი გაფართოვება და 2008 წელს დღის სინათლე იხილა ამავე ავტორის „საქართველოს ეთნოლოგიის“ სახელმძღვანელომ. ბუნებრივია, ისინი ვერ აკმაყოფილებს საზოგადოების მოთხოვნილებას, რადგან მათში ყველა პრობლემა ერთნაირი სიღრმით არაა დაწერილი. ამის გამო, ავტორთა კოლექტივმა დაგეგმა „საქართველოს ეთნოლოგიის“ ვრცელ წიგნზე მუშაობა, რომელიც რუსთაველის ფონდის ხელშეწყობითა და ფინანსური დახმარებით 2006—2009 წლებში იწერებოდა. „საქართველოს ეთნოლოგიის“ წინამდებარე წიგნი, ზემოხსენებული წიგნებისაგან განსხვავებით, სახელმძღვანელო არაა, მაგრამ ის დამხმარე სახელმძღვანელოდ სტუდენტებსაც გამოადგებათ, განსაკუთრებით მათ, ვისაც აღნიშნული საკითხები უფრო ვრცლად აინტერესებს. ამავე დროს, ავტორები და რედაქტორი შორს არიან იმ აზრისაგან, რომ სა-

ქართველოს ეთნოლოგიის ესა თუ ის პრობლემა ამომწურავად წარმოადგინეს, რადგან აბსოლუტურად სრულყოფილი და ყოვლისმომცველი ნაშრომი საერთოდ არც არსებობს. ყველა ავტორს პრობლემისადმი მიდგომის თავისებური ხედვა აქვს. ესეც ბუნებრივია — ჩვენ აღარ ვცხვოვრობთ ისეთ ეპოქაში, რომელშიც ყველა ერთნაირად აზროვნებდა. მეცნიერებაშიც ასე იყო, განსხვავებულ აზრს იშვიათად ეძლეოდა გასაქანი. იმასაც მოვესწარით, რომ ერთი მკვლევარი თუ მუშობდა გარკვეულ პრობლემაზე, სხვა მეცნიერისათვის ამ პრობლემას ტაბუ ჰქონდა დადებული. ამის თქმა იმიტომაც დაგვჭირდა, რომ მომავალში სხვა მკვლევარებს და მკვლევართა ჯგუფებს საქართველოს ეთნოლოგიის ანალოგიურ პროექტებზე მუშაობის ხელისშეწყობა ჰქონდეთ.

ავტორთა კოლექტივი დარწმუნებულია, რომ საქართველოს ეთნოლოგიის სხვადასხვა საკითხების წარმოჩენას მეტ-ნაკლები სისრულით გაართვა თავი, ყოველ შემთხვევაში, მათ წინაპართაგან შექმნილი ტრადიციების სიყვარული ამოძრავებდათ. ავტორები თავს ვალდებულად თვლიან გაიხსენონ წინამორბედი მკვლევარები, რომლებიც ეთნოლოგიის როგორც მეცნიერების ჩამოყალიბებისა და ფორმირების სათავეებთან იდგნენ. ყველას ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს, მაგრამ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ *გიორგი ჩიტაია*, *სერგი მაკალათია*, *ვერა ბარდაველიძე*, *ალექსი რობაქიძე*, *რუსუდან ხარაძე*, *მიხეილ გეგეშიძე*, *გიორგი ჯალაბაძე*, *ლუბა ბოჭორიშვილი*, *გერცელ ჩაჩაშვილი*, *ანდრია ლეკიაშვილი*, *ილია ჭყონია*, *ირაკლი სურგულაძე*. ჩვენ მხოლოდ გარდაცვლილი ეთნოლოგების ნაწილი ჩამოვთვალეთ. უფროსი თაობის ეთნოლოგთაგან დღესაც არაერთი წარმატებით აგრძელებს მოღვაწეობას, რომელთაგან *თინათინ ოჩიაურის*, *ჯულიეტა რუხაძის*, *ნელი ბრეგაძის*, *ნოდარ კახიძის*, *ვახტანგ შამილაძის*, *სოსო ჭანტურიშვილის*, *მარინა კანდელაკის* და სხვათა დასახელებაც საკმარისია. პროექტის ავტორები იმასაც იმედოვნებენ, რომ ახალ საქართველოში ეთნოლოგიური კვლევა-ძიება უფრო გაფართოვდება, მას შემდგომი გასაქანი მიეცემა, მით უმეტეს, რომ მომავალში ეთნოლოგიური მეცნიერების კვლევის ახალი ასპექტები იჩენს თავს და იმის შესაძლებლობაც იქნება წინაპართა დატოვებული მდიდარი მემკვიდრეობა ახლებურად იქნეს გააზრებული.

ქართველთა განსახლების არეალი[©]

ქართველები მსოფლიოს ერთ-ერთ უძველეს ეთნოსთა რიცხვს მიეკუთვნებიან. კავკასიის მრავალრიცხოვან ეთნოსთაგან მხოლოდ ცოტამ შექმნა თავისი სახელმწიფოებრიობა, მათ შორის ქართველებიც არიან. ამასთანავე ქართველი ხალხი შეიძლება დახასიათდეს როგორც განსაკუთრებული ეთნიკური კულტურის, დიდი მატერიალური და სულიერი კულტურის შემქმნელი ხალხი. ევროპისა და აზიის მიჯნაზე მდებარე საქართველო არაერთი დამპყრობლის აგრესიის მსხვერპლი ხდებოდა. მიუხედავად ამისა, ამ ტერიტორიის ბინადრებმა თავი გადაირჩინეს და დღემდე მოაღწიეს. სხვათა შორის, გარკვევით უნდა ითქვას, რომ ქართველთა გადარჩენის საქმეში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მის განსახლების არეალს, იმ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოს, რომელშიც ისინი მკვიდრობდნენ და მკვიდრობენ.

ქართული კულტურასთან ერთად ქართველმა ხალხმა ქართული ცივილიზაციაც შექმნა. ქართული კულტურა და ცივილიზაცია არასოდეს არ ყოფილა საკუთარ თავში ჩაკეტილი. ის ყოველთვის იზიარებდა მსოფლიოს ხალხთა მიღწევებს და თავისებურად გადაამუშავებდა მათ.

ქართული ტომების თავდაპირველი განსახლების არეალი სამი მდინარის — მტკვრის, რიონის და ჭოროხის — აუზი იყო. აქვე მოხდა ქართული სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბება, ერთიანი ქართული მონარქიის შექმნა. ეს სახელმწიფო მის მიმდებარე ტერიტორიებსაც მოიცავდა. გვიან შუა საუკუნეებში საქართველომ მისი ტერიტორიის დიდი ნაწილი — ჭოროხის აუზი და მტკვრის ზემო წელის მიმდებარე ტერიტორიები (სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო) დაკარგა. პოლიტიკურად ჩამოსცილდა ქვეყანას უკიდურესი აღმოსავლეთი ნაწილი — კაკ-ენისელი, ანუ აღმოსავლეთი კახეთი, რომელიც დღეს საინგილოს სახელითაა ცნობილი. მაჰმადიანური გარემოცვის გამო, საქართველოს ამ ძირძველმა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულმა მხარეებმა დეეთნიზაცია განიცადა. დღეისათვის აქ ქართული ეთნოსი ზოგიერთ ადგილას, აქა-იქა არის შენარჩუნებული.

ქართველები დღეს ძირითადად საქართველოს სახელმწიფოში ცხოვრობენ, რომლის ფართობი 69.700 კვ. კმ-ია. **ისტორიულად კი საქართველოს ტერიტორია და ქართველთა განსახლების არეალი თითქმის ორჯერ მეტი იყო — I—IV საუკუნეებში ის 134,2 ათას კვ. კმ.-ს შეადგენდა, IX—X საუკუნეებში — 131,0 ათას კვ. კმ.-ს, XIII საუკუნის დასაწყისში — 205,3 ათას კვ. კმ.-ს, XVII საუკუნის მეორე ნახევარში — 133,1 ათას კვ. კმ.-ს, XIX საუკუნის ბოლოსათვის (1886 წლის მიხედვით) — 102,0 ათას კვ. კმ.-ს.** გეოგრაფიული თვალსაზრისით, საქართველო ორ ნაწილად იყოფა: აღმოსავლეთი საქართველო და დასავლეთი საქართველო, რომელთა გამყოფი დიდი კავკასიონის და მცირე კავკასიონის შემაერთებელი სურამის ქედია. როგორც აღინიშნა, ისტორიულად საქართველოს მესამე გეოგრაფიული ერთეული სამხრეთ საქართველო (სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო) იყო, რომლის მხოლოდ მცირე ნაწილი (სამცხე, ჯავახეთი და აჭარა) შედის თანამედროვე საქართველოს ფარგლებში.

საქართველოს სახელმწიფო ევროპისა და აზიის მიჯნაზე — ევროპისა და აზიის სასაზღვრო არეალში, კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის სამხრეთით მდებარეობს. მას სამხრეთ კავკასიის, ანუ როგორც ადრე უწოდებდნენ ამიერკავკასიის, დასავლეთი და ცენტრალური ნაწილები უკავია. ვახუშტი ბაგრატიონის ზოგადგეოგრაფიული ატლასის მიხედვით, საქართველოს აღმოსავლეთ ნაწილში უკიდურესი ნერტილი მდებარეობდა ცაილახანის მთაზე (3546 მ.) — ჩ. გ. 41° 12' 30", ა. გრ. 47° 21' 30", უკიდურეს ჩრდილოეთით — აუზბაშის უღელტეხილზე — ჩ. გ. 43° 47', ჩრდილოეთით — ნიკოფსიზე — ჩ. გ. 43° 58', ა. გრ. 39° 13' (კეკელია 1996; სგ 2000). ქართველთა

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

თანამედროვე სახელმწიფოს — საქართველოს გეოგრაფიული კორდინატებია: ჩრდილოეთით — ჩ. გ. 43°35' 25" და ა. გრ. 40°23' 32", სამხრეთით — ჩ. გ. 41°02' 58" და ა. გრ. 46°30', დასავლეთით — ჩ. გ. 43°23' 31" და ა. გ. 40°00' 30", აღმოსავლეთით — ჩ. გ. 41°17' და ა. გრ. 46°44' 32".

„საქართველოს ტერიტორიის დაახლოებით შიგა ზოლი ემთხვევა ამიერკავკასიის მთათაშორისი ბარის დასავლეთ ნაწილს და შემოფარგლულია აღმოსავლეთიდან პირობითი ხაზით, რომელიც მ. ტინოვროსოდან მდ. ალაზნისაკენ ეშვება და შემდეგ ამ უკანასკნელს გაუყვება თითქმის მინგეჩაურის წყალსაცავის შესართავამდე.

სამხრეთი ნაწილი, რომელიც დასავლეთით შავი ზღვის ნაპირზე იწყება სოფელ სარფთან, კვეთს ჯერ პონტოს, ანუ ჭანეთის ქედის ჩრდილო-აღმოსავლეთურ ბოლოს და ჭოროხის ქვემო ნელის ხეობას; მიუყვება შავშეთის ქედის თხემს, გადაკვეთს არსიანის ქედს, მდ. ფოცხოვისწყლით ერუშეთის მაღლობზე ადის, გადაკვეთს მდ. მტკვარს და თურქეთთან საზღვრის ხაზი მთავრდება მ. ერაკატარზე (3008). შედეგ ესაზღვრება სომხეთს; მ. ოკუსდაღის (1 441 მ), ახჭალას (3 196 მ), მ. ლოქისა და მგლისჭისკარის უღელტეხილების გავლით იგი მთავრდება ბაბაკიარის ქედზე. აქედან საქართველოსა და აზერბაიჯანის საზღვრის ხაზი გადაკვეთს ჯანდარის ტბას, დავით გარეჯს უვლის სამხრეთიდან, მიემართება მინგეჩაურის წყალსაცავისაკენ და მდ. ალაზნისა და მდ. მანისწყლის ხეობებით ადის მ. ტინოვროსამდე (3 374)“ (სგ 2000: 14).

მოსახლეობა არათანაბრადაა განაწილებული. მჭიდროდ მხოლოდ ინტენსიური მიწათმოქმედების რაიონებია დასახლებული. თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიის ზედაპირის საშუალო სიმალლე ზღვიდან 1 230 მეტრია. მთებს მთელი ქვეყნის 53,6% უკავია, მთისწინეთს — 33,4%, დაბლობს — 13%. ყველაზე მჭიდროდ ეს უკანასკნელია დასახლებული. ქვეყნის ჩრდილოეთი საზღვარი კავკასიონის მთავარ ქედს გასდევს, თუმცა ზოგიერთი მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე მთავარი ქედის ჩრდილოეთითაა (პირიქითა ხევსურეთი, თუშეთი, ხევი. მთავარ ქედსა და პირიქითელ ქედებს შორის იყო დვალეთი, რომელიც 1858 წლიდან საქართველოს ჩამოაჭრეს. მისი ფართობი 3581 კვადრატულ კილომეტრს შეადგენდა). გეოგრაფიულად ესაა მდინარეების თერგის (თრუსო, ხევი), ასას, არღუნის (პირიქითა ხევსურეთი და არხოტი) და სულაკის (ანდის ყოისუს) ანუ პირიქითა ალაზნის სათავეები. თანამედროვე ნომენკლატურით დვალეთის ისტორიულ-გეოგრაფიული | ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი მოიცავდა მდინარეების არღონისა და ფიაგდონის სათავეებს. საქართველოს აღმოსავლეთი საზღვარი აზერბაიჯანთან აქვს, სამხრეთით მას სომხეთი და თურქეთი ესაზღვრება, დასავლეთიდან შავი ზღვა აკრავს.

რელიეფით საქართველოს მთიან, მთისწინა და ბარის რეგიონებად ყოფენ. ცალკე გამოყოფენ სამხრეთ მთიანეთს. მთავარი კავკასიონის ქედის მთიან მხარეებს გვერდითი განშტოებები აქვს. ესენია: გაგრის, კოდორის, სვანეთის, სურამის, ქართლის, ცივ-გომბორის ქედები და სხვ. საქართველოს ფარგლებში მთავარი კავკასიონის ქედი მარადთოვლიანია. აქაა ისეთი მწვერვალები, როგორებიცაა: უშბა (4 710 მ.), თეთნულდი (4 852 მ.), შხარა (5 201 მ.), მყინვარწვერი (5 043 მ.), ბრუტსაბძელი, ბორბალო, თებულის მთა. საქართველოს ბარს უჭირავს ვრცელი სივრცე დიდ კავკასიონსა და სამხრეთ მთიანეთს შორის, რომელთაგანაც აღსანიშნავია კოლხეთის დაბლობი (ზღვის დონიდან 0-360 მ-მდე), ქართლის დაბლობი მტკვრის შუა დინებაზე (ზღვის დონიდან 500 - 700 მეტრზე) და კახეთის ველი, რომელიც მდ. ალაზნისა და მდ. იორს შორისაა მოქცეული ზღვის დონიდან 200—400 მეტრზე.

სამხრეთ მთიანეთის მხარე აღნიშნული დაბლობების სამხრეთით მდებარეობს. მესხეთის ქედსა და შავ ზღვას შორის აჭარის მაღლობია, რომელიც ზღვასთან კახაბერისა და ქობულეთის დაბლობით მთავრდება. აღმოსავლეთით ახალციხის ქვაბულია. ის ზღვის დონიდან 1000 მეტრს ზემოთ მდებარეობს. უფრო აღმოსავლეთით ახალქალაქის და თრიალეთის უტყეო ველებია (ზღვის დონიდან 1200—1600 მმ).

თავისებური, განსხვავებული მათაა სისტემაა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. აქ ქოროხისა და მტკვრის აუზებს არსიანის ქედი ყოფს. ამ წყალგამყოფი ქედის სიგრძე 150 კილომეტრია და მისი სამხრეთი და შუა ნაწილები თანამედროვე თურქეთის სახელმწიფოშია. მხოლოდ ჩრდილო ნაწილია საქართველოში. არსიანის ქედის საშუალო სიმაღლე 2000-დან და 2500 მეტრამდე მერყეობს (უმალესი წერტილია მწვერვალი არსიანი — 3165 მ). ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მიწათმოქმედების ინტენსიური წარმოებისათვის დაბლობები ფაქტობრივად არაა. მიუხედავად ამისა, აქ ქართველ გლეხს მინის ყოველი მტკაველი გამოყენებული ჰქონდა. ამის დასტურია საუკუნეების წინ ამენებული ურიცხვი ტერასები და სარწყავი სისტემები.

მტკვარს სათავე დღევანდელ თურქეთში, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში — კოლაში აქვს (ზღვის დონიდან 2720 მეტრზე). საქართველოს ტერიტორიაზე მისი სიგრძე 351 კილომეტრია (საერთო სიგრძე 1364 კილომეტრი). ის შეიერთებს ლიხვს, ფრონეს, ქსანს, არაგვს, ალაზანს, იორს, ალგეთს, ხრამს (ქციას) და არაერთ სხვა შედარებით პატარა მდინარეს. რიონი კავკასიონის ქედიდან, ფასის მთიდან გამოედინება. რიონი ყველაზე წყალუხვია და სათავეს კავკასიონის სამხრეთ კალთაზე, ფასის მთაზე (2 620 მეტრი) იღებს. მისი სიგრძე 335 კილომეტრია. მისი შენაკადებია: ყვირილა, ცხენისწყალი. ენგური, ხობი, ლალიძგა, კოდორი, ბზიფი პირდაპირ შავ ზღვაში ჩაედინებიან, რომლებსაც სათავე ასევე მთავარი კავკასიონის ქედიდან აქვთ. პირდაპირ შავ ზღვას ერთვიან აგრეთვე სუფსა, ნატანები და ჩოლოქი. მათ სათავე აჭარა-ახალციხის ქედზე აქვთ. ძველი წყაროებით რიონი და ქოროხი სანაოსნო მდინარეები იყო. ამ მდინარეებზე ნაოსნობა ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი პერიოდისთვისაც ხდებოდა. კავკასიონის ქედის ჩრდილოეთ კალთებზე გაედინება თუშეთის ალაზანი, თერგი, არხოტისწყალი, არღუნი. ტბებით საქართველო მდიდარი არაა. შეიძლება დავასახელოთ: თავფარავანი, ტაბანყური, სალამოს ტბა, ბაზალეთი, რინა, პალიასტომი.... სარკის ფართობით ყველაზე დიდია ფარვანის ტბა (37,5 კვ. კმ.), თუმცა მისი სიღრმე 3,3 მეტრს არ აღემატება. თითქმის ამავე სიღრმისაა ზომით მეორე პალიასტომის ტბა (18,2 კვ. კმ.). ყველაზე წყალტევადი ტბა კი ტაბანყურია, რომლის სარკის ფართი 14, 2 კვ. კმ.-ია, მაგრამ ორჯერ მეტ წყალს შეიცავს, ვიდრე ფარვანა და ოთხჯერ მეტს, ვიდრე პალიასტომი. ტაბანყურის სიღრმე 40,2 მეტრია. ყველაზე ღრმა ტბა კი დიდი რინაა აფხაზეთში — 101 მეტრი. ტბების სიმრავლე სამხრეთ საქართველოს მთიანეთშია (ფარვანი, ტაბისყური, ხანჩალი, კარნახი, სალამო და სხვა.). ეს აქ განსაკუთრებულ ისტორიულ-გეოგრაფიულ გარემოს ქმნიდა. თითქმის მთელი საქართველოსათვის დამახასიათებელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულების — „ხევეთის“, „ხეობების“ სისტემა აქ შეცვლილი იყო — აქაური მიკროქვეყნები ტბების ჩამავალ პატარა მდინარეთა აუზებს წარმოადგენდნენ. ასე რომ, ქართველთათვის საუკუნეთა განმავლობაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა წყლებს; ქვეყანას დასავლეთიდან შავი ზღვა აკრავს. მდიდარია შიგა წყლებით. საქართველო წყლის რესურსებით საერთოდ მდიდარია. გარდა მდინარეებისა წყლის რესურსებში იგულისხმება ტბებიც, მყინვარებიც, ჭაობებიც და მიწისქვეშა წყლებიც. თანამედროვე საქართველოში 26 060 მდინარეს ითვლიან, საიდანაც 99,4 % მცირე მდინარეა, რომელთა სიგრძე 25 კილომეტრს არ აღემატება. საქართველოს ტერიტორიაზე ორი ათასამდე მინერალური წყაროა აღრიცხული. მათ სამკურნალოდ იყენებენ (ბორჯომი, საირმე, ნაბეღლავი, ჯავა, სქური, ზვარე, ლუგელა, ძულური...).

კლიმატური პირობებით თანამედროვე საქართველოს ტერიტორია ფრიად მრავალფეროვანია. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვნად განსხვავდება ერთმანეთისაგან დასავლეთ საქართველო და აღმოსავლეთ საქართველო. პირველ მათგანში ზღვის სანაპირო ზოლში თუ სუბტროპიკული ჰავაა, მეორე მათგანში უდაბნოც გვხვდება. საქართველოში მცენარეულობა ძირითადად ვერტიკალური ზონალობის მიხედვით იცვლება. მთისა და ბარის გამყოფად ვახუშტი ბაგრატიონი (XVIII საუკუნის I ნახევარი)

მცენარეულ საფარს მიიჩნევდა. მისი აზრით, სადაც ვაზის კულტურა აღარ ხარობდა, იქ უკვე მთა იყო.

თანამედროვე საქართველოს ჩრდილოეთით რუსეთის ფედერაცია ესაზღვრება, აღმოსავლეთით — აზერბაიჯანი, სამხრეთით — სომხეთი და თურქეთი. დასავლეთით საქართველოს შავი ზღვა აკრავს. შავ ზღვაზე გასასვლელი სანაპირო ხაზის სიგრძე 316 კილომეტრია (აქედან აფხაზეთზე 202,5 კილომეტრი ანუ 64 % მოდის). თურქეთთან სახმელეთო საზღვრის მთელი მონაკვეთი 240,8 კილომეტრია, სომხეთთან სასაზღვრო ხაზის სიგრძე 206,8 კილომეტრია, აზერბაიჯანთან — 402,2 კილომეტრი, რუსეთის ფედერაციასთან — 741,4 კილომეტრი (კრასნოდარის მხარესთან საზღვარი 73,3 კილომეტრს შეადგენს, ყარაჩაი-ჩერქეზეთთან — 173,5 კილომეტრს, ყაბარდო-ბალყარეთთან — 120 კილომეტრს, ოსეთთან — 170 კილომეტრს, ინგუშეთთან — 36,5 კილომეტრს, ჩაჩნეთთან — 98,4 კილომეტრს, დაღესტანთან — 143 კილომეტრს). რუსეთის სახელმწიფოსთან საქართველოს საზღვარი კავკასიონის ბუნებრივ ზღუდეებზე გადის. მიუხედავად ამისა, გეოგრაფები საზღვრის ამ მონაკვეთზე 43 გადასასვლელს ითვლიან, რომელთა ფუნქციონირება მხოლოდ ზაფხულში, ძირითადად სამი თვის განმავლობაში, არის შესაძლებელი. მთლიანად თანამედროვე საქართველოს საზღვრების საერთო სიგრძე 1 665,6 კილომეტრია. ზემოთ აღინიშნა, თუ როგორ ცვლილებებს განიცდიდა დროთა განმავლობაში საქართველოს ტერიტორია, ქართველების განსახლების არეალი. საუკუნეთა განმავლობაში ის საკმაოდ შემცირდა. გეოგრაფიული თვალსაზრისით დღევანდელ ქართველებს აღარ ეკუთვნის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ის ტერიტორიები, რომლებზედაც მდინარეები ჭოროხი და მტკვარი მიედინებიან. საქართველოსი აღარაა მდინარე მტკვრის ზემო წელი (კოლასი და არტნის ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარეები) და თითქმის მთლიანად — ჭოროხის ხეობა (ამ ხეობის მხოლოდ ბოლო მონაკვეთია საქართველოს შემადგენლობაში), რომელიც შეიძლება ქართული კულტურისა და ცივილიზაციის ჩასახვის კერად მივიჩნიოთ და სადაც ისეთი ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულები მდებარეობდა, როგორებიც იყო: კლარჯეთი, შავშეთი, ტაო, რომელიც თავის მხრივ თორთომის, ოლთისის, პარხლის მომცველი იყო; კლარჯეთის შემადგენელი ნაწილი იყო ლიგანი (ლივანი). ე. ი. ქართველთა განსახლების არეალების შემცირება, უპირველეს ყოვლისა, სამხრეთით მოხდა: მტკვრის სათავე და ჭოროხის აუზი გვიან შუა საუკუნეებამდე საქართველოს ფარგლებში შემოდიოდა. ქართველთა პირველი გაერთიანების დროს, მეფე ფარნავაზის დროს, სამხრეთი საზღვარი მტკვარ-არაქსის წყალგამყოფ ქედზე გადიოდა, ხოლო უკიდურესი სამხრეთ-დასავლეთით — ჭოროხ-ვეფრატის წყალგამყოფზე (მუსხელიშვილი 1977: 60).

ამა თუ იმ ხალხის ყოფის, ტრადიციების, წეს-ჩვეულებების ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა განსახლების არეალს, ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოს. იგივე შეიძლება ითქვას ქართველი ხალხის შესახებაც. არა მხოლოდ ხალხის სამეურნეო ტრადიციებს, მატერიალურ კულტურას, არამედ სოციალურ ურთიერთობებსაც და სულიერ კულტურასაც ბევრად ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო პირობები განსაზღვრავდა. ხალხთა ეთნიკურ ხასიათსაც და, მათ შორის, ქართველებისასაც მნიშვნელოვანწილად ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობები განაპირობებდა. ძალიან ხშირად გარეშეთა გაკვირვებას იწვევს ქართველთა ტრადიციების მრავალფეროვნება, ტერიტორიულად პატარა ქვეყანაში მკვიდრი მცირერიცხოვანი ეთნოსის ეთნოგრაფიულ მხარეთა სიმრავლე, რაც ქართველი ხალხის განსახლების არეალის ბუნებრივ-გეოგრაფიულმა მრავალფეროვნებამ განსაზღვრა.

მეცნიერებს შენიშნული აქვთ, რომ კლიმატური პირობების და ნიადაგის მრავალფეროვნება განაპირობებდა ტერიტორიის სხვადასხვაგვარ ათვისებას და ერთმანეთის მეზობლადაც კი სოფლის მეურნეობის სხვადასხვა დარგების განვითარებას. ამ თვალსაზრისით პირველი მიგნებები და დაკვირვებები XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის გამოჩენილ ისტორიკოსსა და გეოგრაფს ვახუშტი ბაგრატიონს ჰქონდა. მისი გეობოტანიკური კონცეფცია დღესაც საყოველთაოდ აღიარებულია. ვახუშტი

მკვეთრად მიჯნავდა ერთმანეთისაგან საქართველოს, ანუ ქართველთა განსახლების არეალს მთად და ბარად, რასაც სრულიად იზიარებდა ივანე ჯავახიშვილი. ვახუშტისათვის მთისა და ბარის გამმიჯნავი ვაზის უკუდურესი გავრცელების საზღვარი იყო: „უძველესი დროიდან საქართველოში მიღებული ქვეყნის ორად დანაწილება, ბარად და მთად, გეოგრაფიულ თვისებებთან ერთად, იმავე დროს ორ ბოტანიკურ და სასოფლო-სამეურნეო ზოლად გაყოფასაც გულისხმობდა. მთის ზოლის თვისებას ამ მხრივ უვენახობა, უხილობა და მარცვლეულის მოსავლის სიმცირე წარმოადგენდა, ბარის ზოლისას-კი სწორედ ვენახიანობა, ხილიანობა და „მოსავლიანობა“ (ჯავახიშვილი 1930: 294).

საქართველოს ბუნებრივ-გეოგრაფიული, ბოტანიკური თვალსაზრისით ერთი მნიშვნელოვანი გარემოებაც ახასიათებდა. ესაა მთისა და ბარის ზოლების ერთმანეთთან დაახლოება. ვახუშტის სიტყვებით ძალიან ხშირად „მთა-ბარი ახლორებს ესრეთ“, რომ „ჟამისა, ანუ ნახევარ-ჟამისა სავალთა არს თოვლი და ბართა ნარინჯ-თურინჯი, ზეთისხილი და ყოველნი ნაყოფნი“. მოგვიანებით ქართველმა ეთნოლოგებმა (გ. ჩიტაია) სამართლიანად შენიშნეს, რომ ზოგან მთა და ბარი ერთმანეთთან გარდამავალი ზოლით — მთისწინეთით ანუ ზეგანითა დაკავშირებული, სადაც ასევე განსხვავებული აგრობოტანიკური ვითარება და აქედან გამომდინარე ეთნოგრაფიული თავისებურებები გვქონდა.

გეოგრაფიული თვალსაზრისით კიდევ ერთი თავისებურება ახასიათებდა ქართველთა განსახლების არეალს (საქართველოს). ესაა ხეობა ანუ ერთი ხევის (მდინარის) გასწვრივი ზოლი. ქართველ მეცნიერთა სამართლიანი დაკვირვებით, „ხევი“ და „ხეობა“ არა მხოლოდ გეოგრაფიულ-ტერიტორიული ერთეული, არამედ ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული ერთეულიც იყო (მუსხელიშვილი 1977: 39—41). ხევებისა და ხეობების სახით ცნოვრება ქართველთა მნიშვნელოვანი ნაწილისათვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო. „ხეობაში“ სულხან-საბა ორბელიანი „ერთ წყალზედ მრავალ მოსახლეს“ გულისხმობდა. აქ ცხადია იგულისხმება საზოგადოება, რომელიც გაერთიანებულია ერთ სარწყავ სისტემაზე დამოკიდებული მეურნეობით და ამ ეკონომიკურ ურთიერთობებს ეწოდება „ხეობა“, რაც სწორედ ფიზიკურ-გეოგრაფიული ფაქტორებით იყო განპირობებული.

ქართველების განსახლების არეალი (საქართველო) მინერალური წიაღისეულით ლარები არ ყოფილა. სასარგებლო წიაღისეული (მადნეული, არამადნეული, საწვავი, მინერალური, თერმული და მტკნარი წყლები, სამშენებლო მასალები) ასევე გავლენას ახდენდა ქართველი ხალხის ყოფასა და კულტურაზე. უძველეს ქართულ ტომებში მეტალურგიის ფართოდ გავრცელება საყოველთაოდ აღიარებულია. ქვეყანაში საკმარისი რაოდენობით არის აგრეთვე ფერადი ლითონები: სპილენძი, ტყვია, თუთია და დარიშხანი. როგორც საისტორიო, ისე არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ქართველებს ოქროს მომპოვებლობა და დამუშავების ხელოვნება მაღალ დონეზე ჰქონდათ აყვანილი. „ოქრო თანამგზავრი კომპონენტების სახით გვხვდება სხვადასხვა ტიპის გამადნებებში. ამ მხრივ აღსანიშნავია ბოლნისის მადნეული რაიონის პოლიმეტელური საბადო, ხრამის მასივი, ადიგენისა და ლართის მადნეული კვანძები. კავკასიონის სამხრეთ ფერდობის თიხაფიქალებთან დაკავშირებულია ცანისა და ლუხუმის საბადოები. გარკვეულ ყურადღებას იმსახურებს ოქროს ქვიშრობული დაგროვებები მდინარე ენგურის აუზში“ (სგ 2000: 23). ცნობილია, რომ ქართველი მთიელები — სვანები ბოლო დრომდე ტრადიციული მეთოდით მოიპოვებდნენ ამ ძვირფასს ლითონს.

მდიდარია საქართველო მოსაპირკეთებელი და სამშენებლო ქვებით. ქართული კულტურის თითქმის ყველა არქიტექტურული ძეგლი ადგილობრივი სამშენებლო ქვითაა ნაგები, რომლებიც, ამასთანავე, ქვითხურობის მაღალ ტრადიციებზე მიუთითებენ.

ქართველთა ეთნოგრაფიულ ყოფას დიდად განსაზღვრავდა გეოთერმული წყლების დიდი რაოდენობა. აქ საკმარისია თბილისის აბანოები გავისხენოთ, რომლებიც

ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ქალაქის ყოფისა და კულტურის განმსაზღვრე-
ლნიც კი იყვნენ.

საქართველოს ტერიტორიისათვის დამახასიათებელია მეტად რთული და მრავალფეროვანი რელიეფი, რასაც ქმნის მთათა სისტემები, ვაკე-დაბლობები, ზეგნები, პლატოები, ღრმად ჩაჭრილი ხეობები. კონტრასტულ რელიეფს და ეგზოტიკურ ბუნებრივ ლანდშაფტებს ქვეყნის ერთ-ერთ უმთავარეს ბუნებრივ სიმდიდრედ თვლიან. საქართველოს რელიეფის თავისებურებაა კავკასიონის, მცირე კავკასიონის და მათ შორის ჩანოლილი ბარის ერთობლიობა. საქართველოს ტერიტორია მოიცავს კავკასიონის მთიანეთის სამივე მონაკვეთს: დასავლეთი მონაკვეთი იალბუსის დასავლეთით მდებარეობს, შუა ანუ ცენტრალური მონაკვეთი იალბუსის მთისა და მყინვარწვერის მთას შორისაა, აღმოსავლეთი კი — მყინვარწვერიდან აღმოსავლეთით. მთავარი წყალგამყოფი ქედი ყველაზე მაღალი სვანეთის ფარგლებშია. აქ თექვსმეტი მწვერვალია, რომელთა სიმაღლე 3 700 მეტრზე ზემოთაა. სვანეთის კავკასიონის აღმოსავლეთით რაჭისა და დვალეთის კავკასიონია, რომელიც მდინარე რიონის აუზის ზემო დინებას, მდინარეების დიდი ლიახვის, პატარა ლიახვის, ქსნისა და ლეხურის სათავეებს მოიცავს. ისტორიული დვალეთის ფარგლებში კავკასიონის ქედი შედარებით დაბალია. ჩადაბლებულია კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედი ჯვრის უღელტეხილზე (2 347 მეტრი), რომელიც ამავე დროს მთიულეთისა და ხევის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების საზღვარია. ამ მონაკვეთში მთავარ წყალგამყოფ ქედზე უფრო მაღალია გვერდითი ანუ პირიქითელი ქედი, რომელზედაც მყინვარწვერი მდებარეობს. კახეთის კავკასიონი ბორბალოს მთიდან ტინოვროსის მთამდე მონაკვეთს მოიცავს. ამ მონაკვეთში თანამედროვე მყინვარები ფაქტობრივად არაა.

საქართველოს სამხრეთი ნაწილი უკავია ანტიკავკასიონის მთიანეთს, რომელიც რთული ოროგრაფიული აღნაგობისაა. მისი გარეგანი ნაწილი ცნობილია მცირე კავკასიონის, ხოლო შიდა — სამხრეთ საქართველოს მთიანეთის სახელწოდებით. „მცირე კავკასიონს ქმნის მესხეთის (აჭარა-იმერეთის), თრიალეთისა და ლოქის (სომხეთი) ქედები, თურქეთთან სახელმწიფო საზღვრის გასწვრივ განედურად განოლილი შავშეთის (უმალლესი მწვერვალი ხევა, 2 810 მეტრი), სუბმერიდიანული არსიანის ქედი, შუა ქციის მთათა კვანძი, ახალციხის (სამცხის) ქვაბული და სხვ. ამ მთიანი სისტემის მწვერვალები იშვიათად აღწევენ ზღვის დონიდან 3 000-ზე მაღლა. ამ მხრივ გამონაკლისია არსიანის ქედზე, სახელმწიფო საზღვართან აღმართული ყანლის მთა (2987 მეტრი), რომელიც მთიანი აჭარის უმაღლესი წერტილია. ოროგრაფიული ერთეულებთაგან გამოიყოფა საკუთრივ მესხეთის (ბათუმიდან ქვიშხეთამდე) და თრიალეთის (სოფელ მინაძიდან თბილისამდე) ქედები“ (სგ 2000: 45). პირველი ქედის სიგრძე 150, ხოლო მეორისა — 170 კილომეტრია.

სამხრეთ საქართველოს მთიანეთი ამიერკავკასიის ვრცელი ზეგანის ნაწილია და საქართველოს ფარგლებში მოიცავს: ერუშეთის მაღლობს, ჯავახეთის ზეგანს, სამსარის ქედს, ნალკისა და ხრამის ლავურ პლატოებს (სგ 2000: 46).

საქართველოს მთათაშორისი ტექტონიკური ოლქი კახეთის დაბლობის, იმერეთის პლატოს და ივრის ბარისაგან შედგება. იმერეთის მაღლობი დამაკავშირებელი ოროგრაფიული რგოლია კავკასიონისა და მცირე კავკასიონის მთიანეთს შორის და იმავე დროს კასპიისა და შავი ზღვების აუზების მდინარეთა სისტემების წყალგაყოფია. აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორია ალაზნისა და ივრის ზეგნით მთავრდება.

საქართველოსათვის უცხო არაა სტიქიური ბუნებრივი მოვლენები, რითაც მისი ყველა ლანდშაფტურ-კლიმატური ზონა ხასიათდება. სტიქიური მოვლენები განაპირობებს ისტორიული განსახლების ადგილებიდან მოსახლეობის აყრას. დროთა განმავლობაში ამ მოვლენებს ათეულობით სოფლის დაცარიელება მოჰყვა, მაგრამ გარემოზე ადამიანის გონივრული მოქმედების გამო, მათი უარყოფითი ზემოქმედება შეზღუდული იყო.

საქართველოს თავისებურებაა ის, რომ მისი კლიმატი მრავალფეროვნებით ხასიათდება — აქ გავრცელებულია როგორც შავი ზღვის სანაპიროს ნოტიო და აღმო-

საველეთ საქართველოს მშრალი სუბტროპიკული კლიმატი, ისე მარადი თოვლისა, მყინვარებისა და ნახევრად უდაბნოს კლიმატი. კლიმატის მსგავსი ნაირგვარობა თითქმის სხვა არც ერთი ქვეყნისთვის არაა დამახასიათებელი.

საქართველოში განვითარებულია როგორც სუბტროპიკული, ისე ზომიერი სარტყლის მცენარეულობა. კოლხეთის დაბლობზე და მთისწინეთში ბუნებრივი მცენარეულობა შემორჩენილია ლოკალურად, მეტნაკლებად მომცრო კორომების სახით. უმეტესი მათგანი კულტურულ ლანდშაფტადაა ქცეული. არაერთ ადგილზე გვხვდება რელიქტური ტყეები. მაღალმთიანი ტყეების უსისტემო ჭრისა და შინაური პირუტყვის ზღვარგადასული ძოვების გავლენით ტყის ზემო (ალპური) საზღვარი დასავლეთ საქართველოში ხელოვნურად დაწეულია 2000—2200 მეტრამდე. ტყე მხოლოდ ლოკალურად, ადამიანისა და ცხოველისათვის ძნელად მისაწვდომ ადგილებში, აღწევს გავრცელების ბუნებრივ საზღვარს, 2400—2450 მეტრს. აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მცენარეული საფარი ერთმანეთისაგან არსებითად განსხვავდება. აღმოსავლეთ საქართველოში ჭალის ტყეები და მათი ფრაგმენტები თითქმის ყველა დიდსა თუ მცირე მდინარის სანაპირო ზოლშია. საქართველოში სტეპის მცენარეულობაცაა; ის წარმოდგენილია ივრის ბარში (დიდი შირაქის ვაკე, უდაბნოსა და ყაჯირის ვაკეები...). ივრის ბარის ყველაზე მშრალ რეგიონში — ელდარის ვაკეზე განვითარებულია ნახევრადუდაბნოს მცენარეულობა. ნახევრადუდაბნოს მცენარეულობა გვხვდება აგრეთვე ალაზნის ვაკეზე, შიდა და ქვემო ქართლის ბარში. დასახელებულ ვაკეებზეა ძირითადი საზამთრო საძოვრები, სადაც ათეულ ათასობით პირუტყვი იზამთრებდა და იზამთრებს. მცენარეულის ამ ტიპზე საუბარი იმიტომ დაგვჭირდა, რომ ის მეურნეობის განსაკუთრებული დარგის — გადარეკვითი (მთა-ბარული) მეცხვარეობის განვითარების საშუალებას იძლევა. ქართველი ხალხი კი მეურნეობის ამ სფეროშიც დახელოვნებული იყო.

საქართველო არა მარტო ბუნებრივი ლანდშაფტებით გამორჩეული ქვეყანაა, ის ფაუნისტური რესურსების სიმდიდრით და მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. აქ ბევრია ენდემური და რელიქტური სახეობები. ამჟამად საქართველოში ძუძუმწოვართა 100, ფრინველთა 330, ქვეწარმავალთა 48 და ამფიბიების 11 სახეობა ბინადრობს. ზოგიერთი სახეობა მხოლოდ ნაკრძალებშილა შემორჩა (ირემი, შველი, ჯიხვი, არჩვი, კვერნა).

ქართულთა ეთნოგენეზი[©]

ეთნოლოგიის ერთ-ერთი კარდინალური საკითხია ხალხთა წარმოშობა, ანუ ეთნოგენეზი. ბუნებრივია ქართველი მეცნიერებისთვისაც ქართველთა ეთნოგენეზი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და ამასთანავე ურთულესი პრობლემათაგანია. ჰუმანიტარული მეცნიერების სხვადასხვა დარგის წარმომადგენლები — ისტორიკოსები, არქეოლოგები, ეთნოლოგები, ენათმეცნიერები, ფიზიკური ანთროპოლოგები დიდი ხანია უტრიალებენ ქართველთა წარმომავლობის საკითხს. ჩამოთვლილი მეცნიერებიდან ცალკე ვერც ერთი მათგანი პრობლემას ვერ წყვეტს, ალბათ, ვერც გადანყვეტენ. საჭიროა აღნიშნული ჰუმანიტარული დარგების მონაცემთა ერთ კომპლექსში გააზრება, ქართველთა ეთნოგენეზის საკითხს არაერთი მეცნიერი შეეხო. ვფიქრობთ, უფრო მნიშვნელოვანია ამ თვალსაზრისით გიორგი მელიქიშვილის ნაღვანი.

ვინ ვართ? საიდან მოვდივართ? ვინაა ქართველთა მონათესავე ეთნოსი? ვინ ლაპარაკობს ქართული ენის მონათესავე ენაზე? ვინ ჰგავს ქართველებს გარეგნულად? ეს კითხვები ქართველ ხალხს ძველთაგანვე ანუხებდა და თანამედროვე ქართველისთვისაც ჩვეულებრივ კითხვებს წარმოადგენს. ქართველები ეძებდნენ თავიანთ მონათესავე ეთნოსებს, რადგან ახლომახლო ასეთს ვერ ხედავდნენ. მათ არ ჰყავთ ენობრივად მონათესავე ცოცხალი ეთნოსი. კაცობრიობის არსებობის მთელ მანძილზე ეთნოსები წარმოიქმნებოდნენ და ქრებოდნენ, რადგან ისინი ხშირად მოძრაობდნენ, ერთმანეთს ერეოდნენ, გადასცემდნენ ლექსიკურ ერთეულებსა და კულტურის ელემენტებს. ჩვენამდე ძველი ეთნოსების მხოლოდ უმნიშვნელო რაოდენობამ მოაღწია. ქართველები კი სწორედ ძველი ეთნოსების წარმომადგენლები არიან. როგორც ჩანს, მათი მონათესავე ხალხები გაქრნენ, სხვას შეენივთნენ, რადგან იმ არეალში, სადაც ქართველები (და მათი მონათესავე ხალხები) წარმოიშვნენ, ხალხთა ხშირი მოძრაობა, ადგილგადასაცვლება ხდებოდა.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ბოლო ორი ათასწლეულის განმავლობაში წარმოქმნილი ეთნოსების და მათი ეთნოგენეზის კვლევა შედარებით ადვილია, რადგან შუა საუკუნეებიდან და ახალი ისტორიიდან ბევრი საისტორიო წყარო თუ ენობრივი ფაქტი გვაქვს შემორჩენილი. რაც უფრო ისტორიის სიღრმეში ვიხედებით საისტორიო წყაროების, ენობრივი ფაქტების რაოდენობა სულ უფრო მცირდება და ბევრი რამ ბურუსითაა მოცული. ქართული ეთნოსიც ისტორიის სიღრმეშია წარმოქმნილ-ჩამოყალიბებული და ამიტომაც მისი ეთნოგენეზის პრობლემებზე მუშაობა რთულია და ბევრი მოსაზრებაც მხოლოდ სამეცნიერო ვარაუდის, ჰიპოთეზის დონეზეა გამოთქმული. სირთულის მიუხედავად, მეცნიერები ქართველთა ეთნოგენეზის პრობლემებზე მაინც მუშაობდნენ, რომელთა მიერ საყურადღებო დასკვნებიცაა მიღებული.

ზემოთ აღინიშნა, რომ ეთნოგენეზის პრობლემის კვლევა რამდენიმე მიმართულებით ხდება. მკვლევარები, უპირველეს ყოვლისა, არკვევენ ისეთ სამ უმნიშვნელოვანეს საკითხს როგორცაა: *ენის მონათესაობა, ანთროპოლოგიური ტიპი და განსახლების უძველესი არეალი*. მანამ, სანამ ამ სამ პრობლემურ საკითხს ცალ-ცალკე შევხებით, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველთა ეთნოგენეზის საკითხებით ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების ქართველები დაინტერესდნენ. შუა საუკუნეების ავტორებიდან კი შეიძლება „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი და ლეონტი მროველი დავასახელოთ. ამ უკანასკნელს შექმნილი აქვს საკუთარი, გარკვეული კონცეფცია, რომელიც არა იმდენად ისტორიული ფაქტებით, ენათა ნათესაობით, არამედ მისი დროის ინტერესებით არის გაჯერებული. ლეონტი მროველამდე უპრიანი იქნება უცხოელ მწერალთა ცნობებს შევხებით, რომლებიც ქრონოლოგიურად წინ უსწრებენ ქართულ წყაროებს. ეს წყაროები ძველ ბერძენთა და რომაელთა ცნობებია. მათ თვალსაწიერში კავკასია და ქართველებიც შედიოდნენ. ისინი კარგად ცნობდნენ დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართვე-

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ლოს მკვიდრ ქართველებს — *კოლხებს (შემდეგ ლაზებს) და იბერიელებს*. „ისტორიის მამამთავრად“ აღიარებული ჰეროდოტე წერდა, რომ „კოლხები ეგვიპტელები არიან. ამას მე თვითონ მივხვდი უნინ, ვიდრე მოვისმენდი სხვათაგან და ისე ვიტყვი. და რადგანაც ეს მე ფიქრებში მქონდა, შევეკითხე ორივეს. კოლხებს უკეთ ახსოვდათ ეგვიპტელები, ვიდრე ეგვიპტელებს კოლხები. ეგვიპტელები ამბობენ, რომ მათ მიაჩნიათ, რომ კოლხები არიან სესოსტროსის ლაშქრიდან“ (ყაუხჩიშვილი 1960: 71). თანამედროვე მეცნიერებაში კოლხთა ეგვიპტური წარმომავლობის მტკიცება მხოლოდ ლიმილის მომგვრელია; ის გულუბრყვილო მსჯელობადაა მიჩნეული. არც საისტორიო, არც ენობრივი და არც ანთროპოლოგიური მონაცემებით საქართველოს დასავლეთ ნაწილში მცხოვრები ქართველების, რომლებსაც ძველი ბერძნები კოლხებს უწოდებდნენ, და ეგვიპტელების ნათესაობა არ დასტურდება. თუმცა ერთი რამ მაინც უნდა აღინიშნოს: ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ქართველებს არაერთი სხვა ეთნოსის წარმომადგენელი შეერია. დასაშვებია ეგვიპტელთა რაღაც მნიშვნელოვანი ნაწილი ჩვენს ტერიტორიაზე მოსულიყო და აქ ქართულ ეთნოსში გათქვეფილიყო. მეცნიერები სემიტურსა და ქართველურს შორის ლექსიკურ პარალელებს პოულობენ. სავარაუდოა, რომ ეს სემიტურ-ქამიტური ენათა ოჯახის ლექსიკური ერთეულები საქართველოს ტერიტორიაზე რომელიღაც ძველი დროის ეგვიპტელთა ერთი ჯგუფის მიგრაციის შედეგი იყოს. ასეთ მიგრაციას რეალურ ფაქტადაც მიიჩნევენ: „სესოსტროსი და ე. წ. კოლხთა გადმოსახლება ძვ. წ. XIV საუკუნის მიწურულით უნდა დავათარილოთ“ (გორდეზიანი 1993: 24). „როგორც ჩანს, ჰეროდოტეს ცნობაში კოლხთა წარმომავლობაზე უნდა დავინახოთ ეგვიპტიდან გვიანბრინჯაოს ხანაში ხალხთა რაღაც ნაწილის კოლხეთისაკენ გადმოსახლების ანარეკლი. ეს ემიგრანტები შეერივნენ კოლხურ მოსახლეობას, თუმცა მათი გადმოსახლების ამბავი კიდევ დიდხანს ახსოვდათ ფასისის მკვიდრთ“ (გორდეზიანი 1993: 25).

ზემოთ აღვნიშნეთ და საყოველთაოდ ცნობილია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მკვიდრთ ძველი ბერძნები და რომაელები იბერებს უწოდებდნენ. იმის გამო, რომ იბერია ევროპაშიც არსებობდა, თანამედროვე ესპანეთის ტერიტორიაზე, გაჩნდა იდეა ქართველთა პირინეის ნახევარკუნძულიდან გადმოსახლების შესახებ. ასეთი ცნობა ძველი წელთაღრიცხვის მესამე საუკუნის ბერძენ მწერალს მეგასტენეს აქვს მოცემული და ის მას ძველი წელთაღრიცხვის მეხუთე საუკუნით ათარილებს. ამ შემთხვევას მომდევნო პერიოდის სხვა ბერძენი და რომაელი მწერლებიც იმეორებენ. არსებობდა სანინაალმდეგო მოსაზრებაც, რომელიც მიუთითებს არა პირინეის ნახევარკუნძულიდან კავკასიაში იბერიელთა გადმოსახლებას, არამედ პირიქით — კავკასიიდან პირინეის ნახევარკუნძულზე. კავკასიელთა და პირინეელთა (იბერების) ნათესაობისა და საერთო წარმომავლობის შესახებ იდეები მოგვიანებით, მეოცე საუკუნეშიც განაახლეს. მაგრამ მეცნიერებმა, განსაკუთრებით ლინგვისტებმა, რაიმე რეალურ ხელშეახებ მასალას ხელი ვერ მოკიდეს, რითაც ქართველთა და ესპანეთში მცხოვრებ ბასკთა (რომლებსაც იბერთა შთამომავლებად მიიჩნევენ) ნათესაობა და, უპირველეს ყოვლისა, მათი ენობრივი სიახლოვე დადგინდებოდა.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს პირველი საუკუნის ებრაელი ისტორიკოსის იოსებ ფლავიუსის თვალსაზრისის შესახებ, რომელსაც ზოგიერთი ბიბლიური ტომი ქართველთა (*იბერთა და მესხთა*) წინაპრებად მიაჩნდა. ასეთებად კი თუბალებსა და *მეშხებს (მოსოხებს)* ასახელებდა: „თობელმა დააფუძნა თობელები, რომლებსაც ახლა იბერები ეწოდებათ. მოსოხენები დაფუძნებული არიან მოსოხის მიერ“. ამ შეხედულებასაც თანამედროვე მეცნიერთაგან ბევრი მიმდევარი ჰყავდა და ჰყავს. მიგვაჩნია, რომ ებრაელი მწერლის ეს ცნობები გარკვეული სინამდვილის ამსახველია. ყოველ შემთხვევაში, ეთნონიმების მსგავსება ამკარაა, განსაკუთრებით ეს შეიძლება მოსოხის და საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში მცხოვრები ქართველების — მესხთა სახელწოდების მსგავსების, იდენტობის შესახებ ითქვას. ამ გარემოებას ხელს ერთგვარად ის უმლის, რომ ბიბლიური *მეშხები (მოსოხები)* თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიიდან საკმაოდ დაშორებით, სამხრეთით ცხოვრობდნენ და ზოგიერთი

ცნობილი მეცნიერის მიერ ისინი ინდოევროპული წარმომავლობის ხალხადაა მიჩნეული. ვფიქრობთ, რომ ანალოგის გავლება მაინც შეიძლება, რადგან ექვს არ ინვესსის გარემოება, რომ ქართველთა წინაპრები და მათი მონათესავე ხალხები (თუ ასეთები მართლაც არსებობდნენ) კავკასიის სამხრეთით, მცირე აზიის ტერიტორიაზეც ცხოვრობდნენ და, მეორე: ქართულ ენაში დადასტურებულია არაერთი ინდოევროპული ლექსიკური ერთეული, რომელთა შემოტანაც შერევის (ასიმილაციის) და მეზობლად ცხოვრების გზით შეიძლებოდა. იქნებ სწორედ *მეშეხები (მოსოხები)* იყვნენ ქართულ ეთნიკურ და ენობრივ სამყაროში ინდოევროპული ლექსიკური ერთეულების და სახელწოდების ერთ-ერთი შემომტანნი. გათვალისწინებული უნდა იქნეს ის გარემოებაც, რომ ძალიან ხშირად ხდებოდა ეთნონიმების ერთი ხალხიდან მეორეზე გადატანაც. ლინგვისტიკაში ამ საკითხის შესახებ არსებული სულ ბოლო შეხედულება ასეთია: „ისტორიულ-მედარებითი მეთოდის განვითარებამ და ახალი ლინგვისტური მასალის გამოვლინებამ ბევრი დაკავშირება თუ ინტერპრეტაცია, რომელიც ედო საფუძვლად ამ კონცეფციებს, ახლებურად გაშუქა ან უარყო. აღსანიშნავია, რომ ზოგი დაკავშირება თუ პარალელი იმთავითვე ვარაუდის სფეროს არ სცილდებოდა. გადაწყდა ზოგიერთი პრინციპული საკითხიც: ამჟამად თუბალებისა (resp. ტიბარელების ბ. გიგინეიშვილი) და მუშქების (ნ. ხაზარაძე, გ. თოფურია, მ. ქურდიანი და სხვ.) კუთვნილება ქართველური სამყაროსადმი საბოლოოდ დამტკიცებულად უნდა ჩაითვალოს“ (ქურდიანი 2002: 59).

თითქმის ყველა ძველი ავტორი ამა თუ იმ ეთნოსის წარმომავლობას ბიბლიურ პერსონაჟებს უკავშირებდა. ბიბლიური პოზიციიდან განიხილავდა ქართველების წარმომავლობის საკითხს ქართველთა ისტორიის მთავარი წყარო და თხზულება „ქართლის ცხოვრება“. ესაა ლეონტი მროველის კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც, ქართველთა წინაპარი (წინაპრები) თანამედროვე და ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე მოსულები, მიგრირებულები არიან სამხრეთიდან, რაც, მოვლენებს თუ გაუხსნრებთ, გაზიარებული იყო (ივანე ჯავახიშვილი) და დღესაც ჰყავს მიმდევრები (გურამ ყორანაშვილი 2002). ქართველთა პირველსაცხოვრისად ანატოლიასაც ასახელებენ, რომელთა ეთნოგენეზს აქ ადრე ბრინჯაოს ხანაში გულისხმობენ (გიორგი ქავთარაძე).

ლეონტი მროველის კონცეფციას უფრო ვრცლად უნდა შევეხოთ. მის მიხედვით, ქართველთა ეთნარქი, მამამთავარი იყო ქართლოსი, რომლისაგანაც ქართველები წარმომავლობენ. ის შვილი ყოფილა თარგამოსისა, რომელიც იყო „ძე თარშისი, ძმისწული იაფეთისი, ძისა ნოესი“ (ქც 1955: 3). ისტორიკოსი შემოსაზღვრავს ქართველთა წინაპრის — თარგამოსის განსახლების ვრცელ არეალს: „და შემდგომად განყოფისა ენათასა, ოდეს აღაშენეს ბაბილონს გოდოლი, და განუყვნეს მუნ ენანი და განიბნინეს მუნით ყოველსა ქვეყანასა. და წარმოვიდა ესე თარგამოს ნათესავითურთ მისითა, და დაემკჯდრა ორთა მათ მათა შუა კაცშეუვალთა, არარატსა და მასისსა“ (ქც 1955: 3). აქ ამ დიდ ტერიტორიაზე, რომლის ჩრდილოეთი საზღვარი კავკასია იყო, დასავლეთით პონტოს (შავი) ზღვა, აღმოსავლეთით გურგანის (კასპის) ზღვა და სამხრეთით ორეთის ზღვა, გამრავლებულან თარგამოსის შთამომავლები, რომლებსაც რვა სხვადასხვა ხალხისათვის მიუციათ დასაბამი: „ხოლო შვილთა შორის მისთა გამოჩნდეს კაცნი რვანი, გმირნი ძლიერნი და სახელოვანნი, რომელთა სახელები ესე არს: პირველსა ერქუა ჰაოს, მეორესა ქართლოს, მესამესა ბარდოს, მეოთხესა მოვაკან, მეხუთესა ლეკ, მეექვსესა ჰეროს, მეშვიდესა კავკას, მერვესა ეგროს“ (ქც 1955: 4). „ხოლო ვერღარა იტყვედა ქუეყანა არარატისა და მასისისა, განუყო თარგამოს ქუეყანა და ნათესავი თჳსი რვათა ამათ გმირთა: ნახევარი ნათესავისა მისისა და ნახევარი და უმჯობესი ქვეყნისა მისისა მისცა ჰაოსს, ხოლო შუდთა ამათ მისცა ხუედრი მათი არძანგებისაებრ მათისა: წარმოიყვანნა იგი ჩრდილოთ კერძო და განუყვნა ქუეყანანი ღირსებისაებრ მათისა. მისცა ქართლოსს და უჩინა საზღვარი: აღმოსავლით ჰერეთი და მდინარე ბერდუჯისი (იგივე დებედა — რ. თ.); დასავლით ზღუა პონტოსი; სამხრით მთა,

რომელი მიჰყვების ბერდუჯის მდინარის თავსა, და მთა, რომელი მიჰყვების დასავლით კერძო, რომლისა წყალი გარდმოდის ჩრდილოთ კერძო და მიერთვის მტკუარსა, რომელი მიჰყვების მთა შორის კლარჯეთისა და ტაოს ვიდრე ზღუამდის (ლეონტი საზღვარს სომხებსა და ქართველებს შორის გარკვევით ავლებს მტკვრისა და არაქსის, ჭოროხისა და ეფრატის წყალგამყოფ ქედებზე — რ. თ.); და ჩრდილოთ ლადო, მთა მცირე, რომელი გამოვლის შტოდ კავკასიისაგან და მოჰკიდავს წუერი დასასრულსა ლადოსა, რომელსა ან ჰქვიან ლიხი. და ამათ საზღვართა საშუალ მისცა ყოველი ქართლოსს“ (ქც 1955: 4—5). ეგრისის (ანუ დასავლეთ ქართველთა) წილხვდომილი კი ყოფილა: „ხოლო ეგროსს მისცა ქუეყანა ზღვს ყურისა, და უჩინა საზღვარი: აღმოსავლით მთა მცირე, რომელსა ან ჰქვიან ლიხი; დასავლით ზღუა: ჩრდილოთ მდინარე მცირისა ხაზარეთისა, სადა წარსწუეთების წუერი კავკასისა“.

ამრიგად, ლეონტი მროველის თვალსაზრისით, კავკასიის ხალხები ერთი წარმომავლობისანი არიან. მათი საერთო წინაპარი იყო ბიბლიური თარგამოსი. „ეს თვალსაზრისი ასახავს შუა საუკუნეების ქართული საზოგადოების წარმოდგენას კავკასიის ხალხთა ერთიანობის შესახებ. ამ თვალსაზრისის თანახმად, ქართველები ადგილობრივი წარმოშობის, ისტორიული საქართველოს უძველესი მკვიდრნი არიან“ (მელიქიშვილი 2006: 29). თუმცა, მოყვანილი ციტატის შემდეგ, ძნელია დაეთანხმო თვალსაზრისს, რომ „ქართველები ადგილობრივი წარმოშობის არიან“. ლეონტი მროველს ქართველები სამხრეთიდან მოჰყავს. მაგრამ ადგილობრივი წარმოშობის, ისტორიული საქართველოს უძველესი მკვიდრნი არიან იმ მხრივ, რომ ქართლოსსა და მის შთამომავლებს, ეგროსსა და მის შთამომავლებს აქ, ადგილზე არავინ არ ხვდებათ. ისინი ამ ტერიტორიის პირველმოსახლენი არიან. რა თქმა უნდა, ლეონტი მროველის კონცეფცია კავკასიელი ხალხების ნათესაობის შესახებ თანამედროვე მეცნიერთა მიერ გაზიარებული, გამართლებული არაა. მან მონათესავეებად გამოაცხადა სრულიად სხვადასხვა წარმომავლობის ეთნოსები, მაგალითად, ქართველები და სომხები, რომელთა ენები სხვადასხვა ენათა ოჯახებს მიეკუთვნება (სომხური ენა ინდოევროპულ ენათა ოჯახში შედის). ქართველთა მონათესავეებად გამოაცხადა ისტორიული ალბანეთის მოსახლეობაც. ჩრდილოეთ კავკასიელთაგან კი მხოლოდ ლეკებისა (დალესტნელებისა) და კავკასიელების (ვაინახების) ნათესაობაზე საუბრობს. ლეონტის სქემაში ვერ მოხვდნენ ოსები და აფხაზები და ეს მეცნიერულადაც გამართლებულია, რადგან ირანული მოდგმის ოსები კავკასიაში ისტორიის ხელმისაწვდომი პერიოდისათვის არიან მოსულნი და აფხაზებიც მხოლოდ ახალი წელთაღრიცხვის პირველი საუკუნეებიდან ჩნდებიან საქართველოს ტერიტორიაზე. თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორია ქართლოსის ძმის — ეგროსის წილი, ე. ი. დასავლეთ ქართველთა განსახლების არეალი იყო. მართალია ლეონტი მროველის კონცეფციაში ბევრი რამ მითოლოგიის სფეროს განეკუთვნება, მაგრამ ავტორის მონათხრობი მხოლოდ მის მიერ გამოგონილი და შელამაზებული არ უნდა იყოს; ვფიქრობთ, რომ ლეონტი მროველს ბევრი რამ სხვა ძველი წყაროებიდან ჰქონდა აღებული. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ნათესაობის, საერთო წარმომავლობის შეგნება (ჩვენშიც და მეზობლებშიც) შეიძლება გაჩენილიყო. ასეთი მითოლოგიის წარმოქმნის წინაპირობა მსგავსი ანთროპოლოგიური ტიპი, ერთიანი ფენოტიპი შეიძლება გამხდარიყო. ლეონტი თუ თვითონ ხელოვნურად ქმნიდა ამ კონცეფციას, მაშინ, სახელმწიფოებრივი ინტერესებიდან გამომდინარე მასში, უპირველეს ყოვლისა, აფხაზები და მათი მონათესავე ადიღური ეთნოსები უნდა შეეყვანა (ჩრდილოეთ კავკასიელებიდან მხოლოდ ვაინახებსა და დალესტნელებს ასახელებს). ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ლეონტის გაგებით, აფხაზურ-ადიღური მოდგმის ხალხები კავკასიაში მოსულები არიან, ისევე როგორც ოსები?

ლეონტის დროს კავკასიაში დომინანტი ეთნოსი ქართველები იყვნენ, პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივი მოთავეობა მათ ხელში იყო და ის ერთიან ქართულ სახელმწიფოებრივ სისტემაში კავკასიის სხვა ეთნოსთა შემოსვლას, თანამედროვე ტერმინი რომ ვიხმართ, ინტეგრაციას ასაფუძვლებდა. რაც შეეხება ქართველთა ორი ეთნარქის, — ქართლოსისა და ეგროსის, — შემოყვანას, ესეც ისტორიული რეალობით

იყო ნაკარნახევი. ცნობილია, რომ *ქართველებმა ჯერ კიდევ ძველი ნელთალრიცხვის პირველი ათასწლეულის შუა ხანებიდან ორი პოლიტიკური წარმონაქმნი — ეგრისის (კოლხეთის) და ქართლის (იბერიის) სამეფოები შექმნეს*. ლეონტი ამ ისტორიულ სიმართლეს ვერ გაეცა და ქართველებს ორი მამამთავარი — ქართლოსი და ეგროსი — გამოუგონა. შემდეგ ქართლოსის შვილებმა და შვილიშვილებმა კი მთელი ისტორიული საქართველოს ტერიტორია ანუ ქართველთა განსახლების არეალი გადაინანილეს, რომელსაც დასავლეთის საზღვარი სპერის (შავ) ზღვაზე ჰქონდა და ის მთლიანად მოიცავდა ჭოროხის აუზსა და მტკვრის ხეობის სათავეებსაც. ლეონტი მროველს არ ავინყდებია იმ ფაქტის აღნიშვნაც, რომ *„ამათ ყოველთა ნათესავთაგან შეიქმნა ენა ქართული“* (ქც 1955: 16). *მან იცის, რომ ეთნოსის ძირითადი ნიშანი ენაა და რომ საერთო (ე. ი. სალიტერატურო) ქართული ენა ქართველთა ყოველმა ნათესავმა (ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის წარმომადგენელმა) შექმნა*. ამ საურთიერთობო, ლიტერატურული, სახელმწიფო ენის წინაპარ ენას, ანდა როგორც დღეს უწოდებენ, კოინეს ქმნის არა მხოლოდ ერთი ვინმე ქართლოსის შვილთაგანი, არამედ ყველა ერთად; ყველას ერთნაირი წვლილი შეაქვს ამ ენის შექმნაში. ლეონტი ქართველთა ერთიანობის ამბავს ამით როდი ამთავრებს. ძველი ნელთალრიცხვის IV—III საუკუნეების მიჯნიდან ხაზს უსვამს ქართლოსისა და ეგროსის შთამომავალთა პოლიტიკურ ერთიანობას, ერთ ეთნიკურობას. ეგროსის მემკვიდრე ქუჯი ქართლოსის მემკვიდრე ფარნავაზს მიმართავს: *„შენ ხარ შვილი თავთა მათ ქართლისათა, და შენ გმართებს უფლობა ჩემი“* (ქც 1955: 22), რის გამოც *„განიხარონ ყოველსა ქართველთა აწყუდილთა მისგან (იგულისხმება აზო — რ. თ.) და მიწყუდილთა“*. ლეონტი მროველი თანამედვერული და ლოგიკურია; ის სვანეთსაც სათანადო ადგილს უძენის და ეგრისში მასაც გულისხმობს. მართალია ეს ამბები ქვეყნის პოლიტიკური თვალსაზრისით მოწყობას უფრო ეხება, ვიდრე ქართველთა წარმომავლობას (ეთნოგენეზს), მაგრამ, ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ მემატიანის პასაჟებში ხაზი ესმის *„ყოველთა ქართველთა“* ერთობას, საერთო წარმომავლობას, რომ გვიანდელი პერიოდის საქართველოს ისტორიულ მხარეებში მცხოვრებ ქართველთაგან უცხო წარმომავლობის არც ერთი არ იყო, რომ ყველა ერთი ძირიდან მოდიოდა და რომ ყველას ერთი საერთო ენა ჰქონდა.

ქართველთა შესახებ უდავოდ საინტერესო და საგულისხმო მონაცემები გააჩნია სხვა ქართულ წყაროს, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ-ს“ სახელით არის ცნობილი. მანამ, სანამ ამ საისტორიო ქრონიკიდან ციტატებს მოვიყვანთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველ ისტორიკოსთა მიერ „მოქცევაის“ ცნობები ალქმული იყო როგორც ქართველთა ისტორიულ სამშობლოში, უფრო ძველი ისტორიული სამშობლოდან მიგრაცია-გადმოსახლებად, რომ ქართველთა ჩამოყალიბება მოხდა არა აქ თანამედროვე და ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე, არამედ სამხრეთით, იქ, სადაც ე.წ. *„არიან-ქართლის“* ქვეყანა არსებობდა. ლეონტი მროველი საქართველოს სამეფოს (მაშინდელი ტერმინოლოგიით — „ქართლის სამეფოს“) შეკვრა-შეკავშირებას ფარნავაზს უკავშირებს. თუმცა იქამდე მისი ფაქტობრივი შემკვრელი იყო არიან-ქართლის მეფის ძე აზო (აზონი). მცხეთაში მისი შემოსვლა ალექსანდრე მაკედონელის ლაშქრობებთანაა დაკავშირებული: *„და შემდგომად რაოდენისამე ჟამისა მოვიდა ალექსანდრე, მეფე ყოვლისა ქუეყანისაი, და დალენნა სამნი ესე ქალაქნი და ციხენი, და ჰონთა დასცა მახვილი. ხოლო სარკინესა ქალაქსა ებრძოლა ათერთმეტ თთუე და დადგა სარკინესა დასავლით კერძო და დაასხა ვენახი და რუი გამოიღო ქსნის, და დასხნა კაცნი მესვეურნი დასტავითა რუისაითა. და მერმე გამოიღო სარკინე. თვით დაყარეს და მეოტ იქმნეს. და თანაყვანდა ალექსანდრე მეფეს აზოი, ძე არიან-ქართლის მეფისაი, და მას მიუბოძა მცხეთაი საჯდომად და საზღვარი დაუდვა მას ჰერეთი, და ეგრისწყალი, და სომხითი და მთა ცროლისაი და წარვიდა. ხოლო ესე აზოი წარვიდა არიან-ქართლად, მამისა თვისისა და წარმოიყვანნა რვაი სახლი და ათნი სახლნი მამა-მძუძეთანი და დაჯდა ძუელ მცხეთას და თანაჰყვანდეს კერპნი ღმრთად*

— გაცი და გა(იმ). და ესე იყო პირველი მეფე მცხეთას შინა აზოი, ძე არიან-ქართველთა მეფისა და მოკუდა“ (შატბერდი 1964: 320; ძველი ქართული 1964: 81—82).

ერთგვარად განსხვავებული ცნობა აქვს „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ ახალი რედაქციის ავტორს არსენ ბერს (XII საუკუნე), რომლის მიხედვით, აზომ არიან-ქართლიდან მოიყვანა არა რვა, არამედ ათასი სახლი „მდაბიოჲ უფლისა“ და ათი სახლი „მთავართაგან“. ნიშანდობლივია, რომ აზოს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან, „არიან-ქართლიდან“ თან მოყავს დასაყრდენი ძალა და მოაქვს სათემო (რეგიონალური, ლოკალური) ღვთაებები გაცი და გაიმ, რომლებიც ანთროპომორფული ღვთაებები იყო: „...ყოველი დაფარულისა გამომძიებელნი, ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გაიმ“. ისინი მალევე საერთო-ქართულ ღვთაებებად იქცევიან, რადგან ფარნავაზი და მისი გუნდი, რომლებიც შიდა ქართლიდან (მცხეთიდან) აზოს და მის მომხრეებს აძევებენ, გაცი და გაიმს ხელს არ ახლებენ, ისევე სტოვებენ. სხვა შემთხვევაში აზოს მიერ მოყვანილ ქართველებთან ეს ერთგვარი დაპირისპირება იქნებოდა. თუმცა ფარნავაზი ახალ კერპს „არმაზს“ ჰქმნის (თუ საერთო-ქართულ ღვთაებად აქცევს მცხეთის სათემო სალოცავს). გ. მელიქიშვილის სიტყვებით რომ ვთქვათ: „ეს ორი ჯგუფი ეროვნული ღმერთებისა (გაცი-გაიმ, არმა-ზადენი), ქართული საისტორიო ტრადიციის მიხედვით, სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა პირველსაცხოვრისიდან მომდინარე ქართველ ტომთა ტალღას შეესაბამება. ამათაგან არმა და ზადენის სახელები აქ, ჩანს, ხეთურ-მცირეაზიული სამყაროდან მოსულმა მუშეებმა (მესხებმა) მოიტანეს (მელიქიშვილი 1970: 675).

ქართველ მეცნიერთა უმეტესობას ისე ესმის, რომ ქართველები სამხრეთიდან („არიან-ქართლის“ ქვეყნიდან) მოვიდნენ საქართველოს ტერიტორიაზე (გ. მელიქიშვილი, ო. ლორთქიფანიძე). „ამ ცნობის მიხედვით, ალექსანდრე მაკედონელმა ქართლის დაპყრობის შემდეგ (სინამდვილეში ალექსანდრე მაკედონელს კავკასია არ დაულაშქრავს, თორემ ალექსანდრე მაკედონელის „ცხოვრებაში“ ეს ფაქტი აუცილებლად აისახებოდა) აქ გამგებლად დატოვა არიან-ქართლის ძე აზო, რომელმაც შემდეგში არიან-ქართლიდან გადმოსახლა თავისი თანამემამულენი. ამ უკანასკნელთა შთამომავალნი არიან ქართველები. ამრიგად, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს ცნობით, ქართველები ავტოქტონური მოსახლეობა კი არ ყოფილა, არამედ გადმოსახლებული სხვა საქართველოდან — „არიან-ქართლიდან“. აქ, როგორც ჩანს, იგულისხმება სამხრეთ-ქართული რაიონები, მოქცეული აქემენიანთა ირანის ბატონობის ქვეშ“ (მელიქიშვილი 2006: 26). ქართველ ისტორიკოსთაგან ზოგიერთი „არიან“ სახელწოდებას ხურიტებს — ძველი აღმოსავლეთის ერთ-ერთ უძველეს მოსახლეობას უკავშირებდა (ჯანაშია 70—71). არის მოსაზრება არიან-ქართლის გვიანხეთური სახელმწიფოს ერთ-ერთ მხარესთან გაიგივებისა და აზოს მესხებთან დაკავშირებისა (შ. გაბესკირია, ტ. ფუტკარაძე). უფრო შორსაც კი მიდიან და აზოს სკვითთა მიერ ძვ. წ. VII—VI საუკუნეებში ასურეთისა და მიდიის საზღვარზე შექმნილ სახელმწიფოს ბელადად აცხადებენ (მ. სანაძე).

ვფიქრობთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში არავითარ სამხრეთიდან ჩრდილოეთით, კავკასიაში გადმოსახლებაზე და ქართველთა პირველსაცხოვრისს ქვეყანაზე არაა საუბარი. წყაროს ავტორი არსად ამბობს, რომ „არიან-ქართლი“ ერთადერთი ქართლი იყო, რომ სხვა ქართლი არ არსებობდა. მოსულ აზოს აქაც ქართველები ხვდებიან. ჩვენ გასაზიარებლად მოგვაჩნია თვალსაზრისი, რომ „ძვ. წ. IV—III სს. მიჯნაზე აღმოსავლეთ საქართველოს მიწა-წყალზე ორი დიდი პოლიტიკური გაერთიანება არსებობდა. ერთი, როგორც ქართული წყარო „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ უწოდებს, იყო „არიან-ქართლი“, ხოლო მეორე — ცენტრალური ქართლი, რომელიც მცხეთის შემოგარენში მდებარეობდა. რაც შეეხება „არიან-ქართლს“, იგი ისტორიული საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთ მიწებს მოიცავდა; „არიანი“ ძველ სპარსულად „ირანს“ ნიშნავდა და ამდენად „არიან-ქართლი“ უნდა გავიგოთ, როგორც „ირანის ქართლი“. სრულიად სამართლიანად ვარაუდობენ, რომ „არიან-ქართლი“ ისტორიული საქართველოს ის ტერიტორია უნდა იყოს, რომელიც აქემენიანთა იმპერიის შემადგენლობაში შედიოდა. ზემოთ ჩვენ უკვე ვახსენეთ, რომ აქემენიანთა მეფის დარიოსის (ძვ. წ. 521—485 წ.წ.)

დროს, ჰეროდოტეს თქმით, იმპერიის მე-18 და მე-19 სატრაპიებში შედიოდნენ ქართველური ტომები: *სასპერები, მოსხები, ტიბარენები, მაკრონები* და *მოსინიკები*. დასახელებული ტომები ისტორიული საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთში სახლობდნენ და მათ შორის წამყვან ძალას, უთუოდ, მესხური მოდგმის მოსახლეობა წარმოადგენდა“ (ვაშაქიძე, პაიჭაძე 1990: 21—22). *თვალსაზრისი, რომ „არიან-ქართლში“ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო იგულისხმება გ. მელიქიშვილს ეკუთვნის; ის მასში კონკრეტულად კლარჯეთს გულისხმობდა. ჩვენ კი მიგვაჩნია, რომ „არიან-ქართლში“ მთელი სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო — ჭოროხის აუზი მთლიანად და მტკვრის ხეობის სათავეები (კოლა, არტაანი, ჯავახეთი, სამცხე) იგულისხმება. „არიან-ქართლი“ სხვა არაფერია თუ არა იგივე „არსიან-ქართლი“.* არსიანის ქედი, რომლის სიგრძე 150 კილომეტრია, მთავარი წყალგამყოფი ქედია სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ჭოროხისა და მტკვრის აუზებისა. არსიანის გრძელი ქედიდან, რომელიც სამხრეთიდან ჩრდილოეთის მიმართულებითაა გადაჭიმული, თითქმის მთელი სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო კონტროლდება. თავდაპირველად წყაროში სწორედ *„არსიან-ქართლი“* უნდა ყოფილიყო, რომელიც ფონეტიკური ცვლილების ანდა გადამწერის უნებლიე შეცდომით *„არიან-ქართლად“* გაფორმდა. ეს განაპირობა იმ გარემოებამაც, რომ *„არსიან-ქართლი“* ირანის (არანის, არიანის) იმპერიის შემავლენლობაში აღმოჩნდა. ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კლარჯეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, ხატილას წყალზე (ართვინთან ახლოს) დღესაცაა სოფელი *ქართლა*, რომლის მკვიდრნიც დღესაც ქართულად მეტყველებენ. ეს იმის დამადასტურებელი უნდა იყოს, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოსაც ოდესღაც ქართლი ეწოდებოდა. სხვათა შორის, აქვე ერთ-ერთი სოფლის სახელწოდება კლარჯეთიც იყო; თვით ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარის სახელწოდება — კლარჯეთი კი აღარავის ახსოვს.

ჩვენი დასკვნა ასეთია: *„მოქცევა ქართლისაში“* ქართველთა არავითარ წარმომავლობაზე, ეთნოგენეზზე არაა ლაპარაკი. იმ დროისათვის — ძვ. წ. IV საუკუნისათვის ქართული ეთნოსი უკვე კარგა ხნის ჩამოყალიბებული იყო, ქართველთა ეთნოგენეზიც შესაბამისად დიდი ხნის წინ იყო მომხდარი. როგორც სამართლიანადაა შენიშნული (გ. ქავთარია), საქმე გვქონდა მხოლოდ პოლიტიკურ ფაქტთან. ესაა პირველი ცნობა ქართველთა გაერთიანების შესახებ, რომლის ინიციატივა სამხრეთ-დასავლეთით (*„არიან-ქართლი“* ← *„არსიან-ქართლი“*) მცხოვრები ქართველებისაგან მოდიოდა. სხვათა შორის, ერთ-ერთ ნაშრომში გ. მელიქიშვილიც აღნიშნავდა, რომ *„მოქცევა ქართლისაში“*-ში *„ქართლის სამეფოს წარმოქმნის განთიადზე სხვადასხვა ქართულ გაერთიანებათა შორის ბრძოლაზე შეიძლება იყოს ლაპარაკი“* (მელიქიშვილი 1970: 40). ეს იყო ქართველთა შიდა ქართლის გარშემო გაერთიანების პირველი წარმატებული მცდელობა. ამასთანავე ისიც უნდა ითქვას, რომ ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან ქართველთა მოდგმის *„არიან-ქართველთა“* სახით გადმონაცვლების პირველი ფაქტი არ იყო. შენიშნულია, რომ მსგავსი პროცესი აქ უფრო ადრეც მოხდა: *„ძვ. წ. VII—VI საუკუნეთა მიჯნაზე ქართლის ტერიტორიაზე დასტურდება ინტენსიური, მაგრამ მშვიდობიანი ინფილტრაცია სამხრეთიდან, მანამდე ურარტული პოლიტიკურ-კულტურული გავლენის ქვეშ მყოფი, სავარაუდოდ, ქართველივე ტომებისა, რომელთა შედარებით მაღალმა კულტურამ და სოციალურმა დაწინაურებულობამ, უეჭველია, კეთილისმყოფელად იმოქმედა ადგილობრივ მოსახლეობაზე“* (მუსხელიშვილი 2002: 8). ჩვენიც მხრით დავსძენთ, რომ ეს იყო სწორედ მესხთა ანუ სამხრეთ-დასავლეთ ქართველთა გადმოსახლება შიდა ქართლში. ამ დროს უნდა მომხდარიყო ქართლის ცენტრში ტოპონიმის — *„მცხეთა“* გაჩენა. ადრეფეოდალური ტაო-კლარჯეთის ბრძოლა (დასავლეთ საქართველოს, ანუ აფხაზეთის სამეფოსთან ერთად) გასაერთიანებლად სამხრეთ-დასავლელი ქართველების მხრივ მეორე მცდელობა იყო. ბუნებრივია, *„არიან-ქართლის“* (*შემდგომდროინდელი „ზემო ქართლის“*) ანუ *სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ერთ სახელმწიფოში გაერთიანების ინიციატივას ერთი ეთნოსით დასახლებული ტერიტორიების მოსახლეობის გარკვეული ნაწილის მიგრაცი-*

აც მოპყვა, რაც არა ქართველთა ეთნოგენეზის, არამედ ქართველთა შეკავშირების, ეთნიკური კონსოლიდაციის მნიშვნელოვან ფაქტად უნდა განვიხილოთ და რაც ეთნიკური ისტორიის სფეროს განეკუთვნება. ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს და ფრიად ნიშანდობლივია XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში დასავლეთ საქართველოს მეფეთავართა ინიციატივა საქართველოს გაერთიანების შესახებ. ინიციატორად (საქართველოს ისტორიაში უკვე მერამდენედ) არა ქართლი, არამედ სხვა ფეოდალური ერთეულები გამოდიან, რაც კიდევ ერთ მნიშვნელოვან ფაქტად მიგვაჩნია იმისა, რომ ყოველთვის საქართველოს განაპირა მხარეებს უფრო სჭირდებოდათ ქართლი, ვიდრე ქართლის მკვიდრთ განაპირა მხარეები.

ზემოთ ძველ ბერძნულ წყაროებში მოხსენიებული ქართველთა წინაპრები — *კოლხები, იბერიელები, თობალები და მეშხები (მოსოხები)* ვახსენეთ. ქართული მოდემისანი ძველ ბერძნულ და რომაულ წყაროებში სხვებიც მოიხსენიებიან. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ უძველეს ქართულ ტომთა განსახლების არეალი არა მხოლოდ სამხრეთ კავკასია და ისტორიული საქართველოს ტერიტორია იყო, არამედ ისინი მის გარეთაც შორს, სამხრეთით ვრცელდებოდნენ. მხედველობაში გვაქვს მცირე აზიის მომიჯნავე, ჩრდილო-აღმოსავლეთი და შავი ზღვისპირეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთი სანაპირო. ძვ. წ. მეორე ათასწლეულის ბოლოდან ისტორიული და თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიაზე წერილობით წყაროებში მოიხსენიებიან: *დიაოხები, კილხა (კოლხა) და სასპერები*. დიაოხთა ქვეყანა ძვ. წ. XII საუკუნიდან იხსენიება. ასურული წყაროები მას დაიაენის სახელწოდებით მოიხსენიებენ, ხოლო ბერძენი ისტორიკოსი ქსენოფონტე მათ *ტაოხებს* უწოდებს. მეცნიერები სამართლიანად ფიქრობენ, (გ. მელიქიშვილი), რომ *დიაოხელები//დაიახელები//ტაოხები მერმინდელი ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფის — ტაოელების უშუალო წინაპრები არიან*, როგორც იმ განსხვავებით, რომ მათი იმდროინდელი განსახლების არეალი უფრო ვრცელი იყო და ისინი სამხრეთით, არზრუმის მიდამოებშიც მკვიდრობდნენ. დიაოხის მეზობლად ურარტული წყაროები „ზაბახასაც“ იხსენებენ, რაც მერმინდელი ჯავახეთის ფონეტიკური ვარიანტია. დიაოხელთა პოლიტიკური გაერთიანება ძვ. წ. XIII—XII საუკუნეებში შავი ზღვისპირეთში მცხოვრებ სხვადასხვა ქართულ ტომებზეც ვრცელდებოდა (მელიქიშვილი 2006: 35). დიაოხს ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონია ძველი აღმოსავლეთის დიდ სახელმწიფოებთან. ისინი შესანიშნავი მესაქონლეები და მეტალურგებიც ყოფილან. ძვ. წ. VIII საუკუნეში ურარტუმ დიაოხელთა სახელმწიფოებრივი გაერთიანება გაანადგურა, რაშიც მეორე ქართულმა გაერთიანებამ — კოლხამაც მიიღო მონაწილეობა. ძვ. წ. VIII საუკუნიდან ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ქართველ ტომთა პოლიტიკური გაერთიანება *კოლხამ* იკისრა. გ. მელიქიშვილის შეხედულებით, კოლხას (კოლხეთის) გაერთიანება იმ დროს არა ჩრდილოეთით, ფაზისის (რიონის) აუზში, არამედ სამხრეთით მდინარე ჭოროხის ქვემო წელზე იყო. „სწორედ აქ, ჭოროხის აუზში უნდა ვივარაუდოთ გვიანბრინჯაოს განთქმული კოლხური კულტურის სამშობლო“ (მელიქიშვილი 2006: 39). „ამ სამეფოს მოსახლეობა უმთავარესად ქართველური ტომებისაგან შედგებოდა. ამ დროს ქართველთა და მეგრულ-ჭანებს შორის ენობრივი განსხვავება ჯერ თითქმის არ იყო, მხოლოდ სვანური რამდენადმე უკვე დაშორებული იყო საერთო ქართველურს, თუმცა „კოლხური კულტურა“ და ძველი კოლხეთის სამეფო, უეჭველია, მათაც მოიცავდა“ (მელიქიშვილი 2006: 39). *ლოგიკურია მეცნიერთა მიერ კოლხას ძველ ქართულ პროვინცია კოლასთან დაკავშირება*. კოლხური კულტურა არა მხოლოდ დასავლეთ საქართველოს, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს, არამედ აღმოსავლეთ საქართველოს მნიშვნელოვან ნაწილსაც (ქართლი) და ჩრდილოეთ კავკასიასაც მოიცავდა.

ქართველ მეცნიერთა (ჯავახიშვილი 1960: 411—412) ყურადღება მიიქცევს ძველი ბერძენი მწერლის ქსენოფონტეს მიერ მოხსენიებულმა *კარდუხებმა*, რომლებიც ისტორიული საქართველოს ტერიტორიის ფარგლებს გარეთ — ზემო მესოპოტამიაში ცხოვრობდნენ. „კარდუხების სახელი საოცრად ჰგავს ქართველის ადგილობრივ სახელს („ქართუ“). კ. ფ. ლემან-ჰაუფტი თვლიდა, რომ *ქართველი (იბერიელები)* ჩრდილოეთით

მესოპოტამიიდან მოსული კარდუხებისა და მცირე აზიიდან მოსული მესხების შერწყმის შედეგად ჩამოყალიბდნენ“ (მელიქიშვილი 1970: 318). მაგრამ, ცნობილია, რომ *მუშქები* ინდოევროპული მოდგმის იყვნენ, რომლებიც ფრიგიელებადაც მიიჩნევიან. ჩვენ გასაზიარებლად მიგვაჩნია მოსაზრება, რომ *მუშქები* თავდაპირველად არაქართული წარმომავლობის იყვნენ და რომ მათმა გარკვეულმა ნაწილმა ჩრდილო-აღმოსავლეთით წამოიწია და ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ქართულ ეთნოსს შეერია და სახელწოდებაც შეინარჩუნა. ისტორიაში ხომ არაერთი ფაქტია ცნობილი, როდესაც ეთნოსი ენას, ეთნიკურობას იცვლის და სახელწოდებას ინარჩუნებს. თუ *მუშქები* ნამდვილად ინდოევროპული მოდგმის იყვნენ და ისინი გაქართველდნენ, ინდოევროპული ლექსიკის რაღაც ნაწილი ქართულში მათი შემოტანის იქნებოდა უნდა იყოს. მაგრამ ის მოსაზრებაც არის, რომ *მუშქები* ზემო მესოპოტამიაში ისტორიული საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი ოლქებიდან იყვნენ მისული. მეცნიერთა ერთი ნაწილი (ა. სვანიძე, შ. გაბესკირია, ტ. ფუტყარაძე) კარდუხებს ხალებზეთანაც აკავშირებს. ეს უკანასკნელნიც ძველ ბერძნულ წყაროებში ქართველ ტომებად მიიჩნევიან. ქართული მოდგმისანი იყვნენ ტიბარენები, რომლებიც ასევე ძველ ბერძნულ წყაროებში გვხვდებიან მოსხებთან, მაკრონებთან, მოსინიკებთან, მარებთან და სასპერებთან ერთად. ტიბარენებს თანამედროვე ორდუს მიდამოებში უცხოვრიათ. ი. ჯავახიშვილისა და ს. ჯანაშიას გამოკვლევებით ტიბარენები და იბერები ერთიდაგივენი არიან. იბერებს უკავშირენენ სასპერებსაც. ჰეროდოტეს მიხედვით, „კოლხეთიდან მიდიაში გადასასვლელი დიდი არაა, მხოლოდ ერთი ტომია ამ ქვეყნებს შორის, ესაა სასპიერების ტომი“ (ჰეროდოტე 1975: 76). გასათვალისწინებელია ის გარემოება, რომ „ისტორიის მამა“ საერთოდ არ ახსენებს იბერიელებს, რამაც უფრო დამაჯერებელი გახადა მეცნიერთა ვარაუდი სასპერებისა და იბერების იდენტობის შესახებ. სასპერების განსახლების არეალიც ვრცელი იყო. ისინი გარდა ჭოროხის ხეობის ზემო წელისა, არაქსის ხეობისა და ევფრატის სათავეებშიც მკვიდრობდნენ. თუმცა გამოთქმულია სხვა შეხედულებაც: სასპერებისა და ტაოხების (მელიქიშვილი 1959: 268), სასპერებისა და ზანების (მიქელაძე 1967: 129; ლიჩელი 2001: 23) იგივეობის შესახებ. ეს უკანასკნელი შეხედულება (სასპერების ზანებად მიჩნევა) კითხვის ნიშნის ქვეშაა დაყენებული: „შეუძლებელია სპერების მეტყველების გამოცხადება ლაზურ-მეგრულად, რამდენადაც, პირველ რიგში, დასასაბუთებელია, საერთოდ იყო თუ არა ამ დროს მეგრულ-ჭანური“ (ფუტყარაძე 2005: 104). ჩვენ ამ შეხედულებას ვიზიარებთ; ფაქტია, რომ *სასპერები ქართული მოდგმისანი იყვნენ და ნამდვილად უფრო იბერებთან უნდა გავაიგივოთ*. სხვათა შორის, თავის ნაშრომებსა და მრავალრიცხოვან რეცენზიებში გურამ ყორანაშვილი ხშირად სვამს კითხვებს, ქართველთა რომელ წრეს — აღმოსავლურსა თუ დასავლურს მიეკუთვნებოდნენ ძველ არაქართულ საისტორიო წყაროებში მოხსენიებული ქართული წარმომავლობის ტომები. ვფიქრობთ, რომ ასეთი კითხვების დასმას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს, მთავარია დადასტურდეს აღმოსავლურ, ძველბერძნულ და რომაულ წყაროებში მოხსენიებულ ეთნიკურ ერთეულთა ქართველურობა, მით უმეტეს, როდესაც საერთო-ქართველური ენის დიფერენციაციის ადრე მიღებული ქრონოლოგია ერთგვარად გადასინჯულია.

აქვე არ შეიძლება ერთი მნიშვნელოვანი საკითხის შესახებაც არ შევჩერდეთ. საქმე ეხება ქართლელთა გარესახელწოდებას — იბერიელებს. ზოგიერთი მეცნიერი ქართლელებსა (მათებური ტერმინი რომ ვიხმაროთ — ქართველთა) და იბერიელებს (იბერებს) ერთმანეთისაგან მიჯნავს. მათ სხვადასხვა მოდგმის ხალხებად განიხილავს. მთელი გარკვეულობით უნდა ითქვას, რომ ჩვენ ამის დამამტკიცებელი რაიმე წყარო არ გავაჩნია. ამ შემთხვევაში, ჩვეულებრივ, მხოლოდ თვითსახელწოდებასა და გარე სახელწოდებასთან გვაქვს საქმე, ისევე როგორც ეგრისისა და კოლხეთის (შემდეგ კი ლაზიკის) შემთხვევაში. ეთნოლოგიაში ასეთი ფაქტები აუარებელია.

შორს წაგვიყვანს ყველა იმ ქართული მოდგმის ერთეულზე მსჯელობა, რომელიც ძვ. წ. მეორე ათასწლეულის ბოლოდან ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისამდე ისტორიულ საქართველოსა და მის მომიჯნავე რეგიონებში მკვიდრობდა. ამჯერად შეიძლება

მხოლოდ ჩამოთვლით დავკმაყოფილდეთ: *მუშეები (მოსხები), დაიანელები (დიაოხები, ტაოხები), კოლაელები, ტიბარენები, კარდუხები, ხალდები (ქალდები), მოსინიკები, ბიძერები, ძიღრიტები, მაკრონები, ფასიანები, ჰენიოხები, სანები (ჭანები), სანიგები, ლაზები, სვანები, მისიმიანები...* თითქმის ყველა მათგანი უცილობლად ქართული მოდგმისა იყო. მათი ქართული ეთნოსისადმი კუთვნილებას ის ეთნოლოგიური ფაქტიც ადასტურებს, რომელიც ჰეროდოტეს აქვს დაფიქსირებული. *კოლხები, მარები, მოსხები, ტიბარენები, მაკრონები, მოსინიკები, სასპერები ერთნაირი იარაღ-საჭურველით (მუზარადი, ფარი, შუბი, ხელშუბი) იყვნენ აღჭურვილნი: „მოსხებს თავზე ხის მუზარადები ჰქონდათ, ხოლო ფარები და შუბები — პატარა, შუბის წვერები კი გრძელები ჰქონდათ. ლაშქრობდნენ (აგრეთვე) ტიბარენები, მაკრონები და მოსინიკები, რომლებიც მოსხებივით იყვნენ შეჭურვილნი... მარებს ჰქონდათ თავებზე ადგილობრივ მონწიული მუზარადები, ტყავის პატარა ფარები და ხელშუბები, ხოლო კოლხებს თავებზე ხის მუზარადები ჰქონდათ, გამოუქნელი ტყავის პატარა ფარები და მოკლე შუბები, ამას გარდა — დანები... ალაროდელები და სასპერები ლაშქრობდნენ კოლხების მსგავსად შეიარაღებულები“* (ყაუხჩიშვილი 1960: 118). ბუნებრივია, უცხოურ წყაროებში ყველა ქართული ტერიტორიული ერთეულის სახელი ვერ დაფიქსირდებოდა. ისინი ქართული ენობრივ-ეთნიკური ერთობის შემადგენელი ნაწილები, ლოკალური ერთეულები იყვნენ, რომლებიც საკმაოდ ვრცელ ტერიტორიაზე იყვნენ განსახლებულნი. არც ისაა გამორიცხული, რომ ზოგიერთი მათგანი თავდაპირველად ქართული წარმოშობის არ ყოფილიყო და შემდეგ, ეთნიკური პროცესების შედეგად, შესულიყო ქართველთა შემადგენლობაში. ხაზი უნდა გავუსვათ, რომ ამ მონათესავე ქართულ-ქართველურ ერთეულებს, რომლებიც უდავოდ ერთმანეთისაგან გასაგებ დიალექტებზე ლაპარაკობდნენ და რომლებიც საკმაოდ ვრცელ ტერიტორიაზე იყვნენ განფენილი, შესაძლოა საერთო სახელწოდება არც კი ჰქონოდათ. თუმცა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ასეთი საერთო სახელწოდება „მასხი“ უნდა ყოფილიყო (ქურდიანი 2000: 185—191). საერთო სახელწოდება, საერთო ეთნიკური თვითშეგნება ხანგრძლივი ისტორიის შემდეგ, პოლიტიკური თანაცხოვრების შედეგად შედარებით გვიან მოვიდა, როდესაც ერთ-ერთი დანაყოფის სახელწოდება ყველა მათგანზე გავრცელდა, ყველა მათგანმა გაითავისა ის. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ საბოლოოდ ყველა მათგანი არც დარჩა ქართული ეთნოსის, მით უმეტეს, ქართველი ერის შემადგენლობაში, თითოეულმა ქართველი ერის (და არა ქართულ-ქართველური ეთნოსის) წარმოქმნაში სხვადასხვა წვლილი შეიტანა. ამდენად, ჩვენთვის გაუგებარია, როდესაც წერენ, რომ „II—I ათასწლეულებში ძირითადად ამ ტომთაგან იძერწებოდა ქართველური ეთნოსი“ (ფუტკარაძე 2005:159). ქართული ეთნოსი, ქართულად მოლაპარაკე ტომები აღნიშნული დროისათვის უკვე დიდი ხნის გამოძერწილნი, წარმოქმნილნი იყვნენ. ქართველთა ეთნოგენეზი უფრო ადრე, III ათასწლეულში უკვე დასრულებული იყო. თუმცა გათვალისწინებით იმისა, რომ ეთნოსები მუდმივი კატეგორია არ იყო და რომ ისინი მუდმივ ცვლილებებს განიცდიდნენ, ქართული ეთნოსიც მუდმივად ცვლილებას განიცდიდა და დროთა განმავლობაში გარკვეული ერთეულები აკლდებოდა და სხვა ახლებიც წარმოიქმნებოდა.

ზემოთ ქართველთა თანამედროვე საცხოვრისში მიგრაციის შესახებ ვაკვირით ითქვა. ახლა შეიძლება ამ საკითხებზე შედარებით ვრცლად შეჩერება. მანამ, სანამ მიგრაციის თეორიას, ანუ ქართველთა კავკასიაში სამხრეთიდან მოსვლისა და დამკვიდრების შეხედულებებს გავცნობით, ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ ეს მოსაზრება უკვე დიდი ხანია მეცნიერთა მიერ გაზიარებული აღარაა. დასავლეთი და ცენტრალური სამხრეთ კავკასია იყო ის ტერიტორია, სადაც მცირე აზიის ჩრდილო-აღმოსავლეთ და შავიზღვისპირეთის სამხრეთ-აღმოსავლეთ რეგიონებთან ერთად მოხდა ქართველთა ეთნოგენეზი. ამ ვრცელ ტერიტორიაზე ქართული ეთნოსი სხვადასხვა ერთეულების სახით იყო განფენილი. მიგრაციის თეორიას მეცნიერული სახეივანე ჯავახიშვილმა მისცა. ამავე დროს, ის ქართველთა ეთნოგენეზს სხვა კავკასიელ ხალხთა ეთნოგენეზთან მჭიდრო კავშირში განიხილავდა. მისი კონცეფციით ქართული,

ნახურ-დალესტნური და აფხაზურ-ადილეური ენები ერთი საერთო ძირიდან მომდინარეობენ. ივანე ჯავახიშვილის თეორიით, სამხრეთ კავკასია, მანამ სანამ ქართველები მას დაიკავებდნენ, ნახურ-დალესტნური და აფხაზურ-ადილეური ტომების განსახლების არეალი იყო. მისი ვარაუდით, თანამედროვე საქართველოს ტერიტორია თავდაპირველად აფხაზურ-ადილეურ ტომებს ეჭირათ, აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორია კი — ნახურ-დალესტნური მოდგმის ტომებს. ქართველთა სამხრეთიდან მონოლის შემდეგ, აფხაზურ-ადილეური და ნახურ-დალესტნური მოდგმის ეთნოსებმა ჩრდილოეთ კავკასიაში გადაინაცვლეს, ხოლო ქართველებმა მათი ადგილი დაიკავეს. ივანე ჯავახიშვილი საამისოდ ზოგიერთ ტოპონიმიკურ მონაცემს ეყრდნობა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ტოპონიმები ყოველთვის სუბსტრატულ მოვლენას როდი წარმოადგენენ; ისინი შეიძლება სუპერსტრატული და ადსტრატულიც იყვნენ. აღმოსავლეთ საქართველოში ზოგიერთი ტოპონიმი, რომლებიც ნახურ-დალესტნური ენების ნარჩენებდ მიაჩნიათ, სწორედ რომ სუპერსტრატულია — გვიან წარმოქმნილია ჩრდილოეთკავკასიელთა მიგრაციის შედეგად. ასეთი კი ისტორიის განმავლობაში არა ერთი და ორი იყო. იგივე შეიძლება ითქვას დასავლეთ საქართველოს რამდენიმე ტოპონიმის შესახებაც. რაც შეეხება ე. წ. აფხაზურ-ადილეურ ტოპონიმებს დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, კონკრეტულად გურიაში, უკანასკნელი ლინგვისტური გამოკვლევებით სამართლიანადაა უარყოფილი: „აფხაზური მოსახლება არასოდეს ბინადრობდა გურიაში და აკად. ნ. მარის „თეორიას“ მთელ დასავლეთ საქართველოში თავდაპირველად აფხაზთა წინაპრების ცხოვრების შესახებ არა აქვს არც ლინგვისტური და არც ისტორიული საფუძვლები“. იგივე შეიძლება ითქვას დასავლეთ საქართველოში *ფს(ა), ყვა*, რა ელემენტებიანი და ზოგი სხვა ტიპის ტოპონიმების, ჰოდრონიმებისა და სატომო სახელების მცდარი ანალიზის საფუძველზე შექმნილი შეხედულების შესახებ, თითქოს ასეთი ენობრივი ფაქტები ადასტურებენ დასავლეთ საქართველოში წინარე-აფხაზურ-ადილეურ ტომთა ცხოვრებას და მათ შემდგომ ასიმილაციას გვიან მოსული ქართველური მოსახლეობის მიერ. თანამედროვე მკვლევარები უკვე აღარ იზიარებენ ამ დაუსაბუთებელ „თეორიებს“ და ახლებურად ხსნიან ამგვარ ფაქტებს (იხ. ა. ონიანის, ტ. ფუტყარაძის, მ. ჩუხუას და სხვათა ახალი გამოკვლევები)“ (გვანცელაძე 2007 179—180).

ივანე ჯავახიშვილი სამხრეთიდან ჩრდილოეთით ქართველთა წინაპრების მიგრაციას ძვ. წ. XIV—VII საუკუნეებით განსაზღვრავდა. ბოლო დროს ქართველთა სამხრეთიდან ისტორიული სამშობლოს ტერიტორიაზე მიგრაციის თეორიას კვლავ გამოუჩნდნენ მიმდევრები. თ. გამყრელიძისა და ვიარ. ივანოვის მიხედვით, ქართველთა პირველსაცხოვრისი მცირე კავკასიონის დასავლეთ და ცენტრალურ ნაწილში იყო. თ. გამყრელიძემ ქართველთა განსახლების არეალად საერთო-ქართველური ენის დაშლის წინა პერიოდში სამცხე-ჯავახეთი მიიჩნია, საიდანაც, მისი აზრით, მოხდა საერთო-ქართველურ ენაზე მოლაპარაკეთა მიგრაცია ძვ. წ. III ათასწლეულში დასავლეთისა და ჩრდილო-დასავლეთის — კოლხეთის მიმართულებით, სადაც ანუ სამხრეთ კავკასიის დასავლეთ ნაწილში ის ჩრდილოეთკავკასიური ტიპის ენებს დაეფინა, რომლებიც სუბსტრატადაც იქცნენ სვანურის ჯერ დიალექტებისა და შემდეგ ენისათვის. შემდეგ კი სვანური მეტყველება უფრო ჩრდილოეთით განდევნა მომდევნო მიგრაციულმა ტალღამ და აქ მოსულებმა საფუძველი ჩაუყარეს ზანურ (კოლხურ) მეტყველებას. მცირე კავკასიონზე დარჩენილ ქართველთა მეტყველება კი საფუძველად დაედო ქართულ ენას, რომლის მატარებელნიც განსახლდნენ როგორც დასავლეთის, ისე ჩრდილოეთის და ჩრდილო-აღმოსავლეთის მიმართულებით, საიდანაც ქართულმა ენამ აღმოსავლურ-კავკასიური ენები განდევნა. უნდა ითქვას, რომ, ფაქტობრივად, ესაა ივანე ჯავახიშვილის მიგრაციის თეორიის ალორძინება, ოღონდ აქ ლაპარაკია არა ქართველთა უფრო სამხრეთიდან მიგრაციაზე, არამედ თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიიდან — სამცხე-ჯავახეთიდან მიგრაციაზე. ამავე დროს, უნდა აღინიშნოს, რომ ავტორის ეს კონცეფცია არანაირ საარგუმენტაციო მასალას არ ემყარება (გამყრელიძე 2000: 184).

ს. ჯანაშიას კონცეფცია (საქართველოს ისტორია 1943) ქართველებს წინა აზიის ძველ მკვიდრ მოსახლეობად მიიჩნევდა. ძვ. წ. მეორე ათასწლეულში წინა აზიაში მცხოვრები ხეთა-სუბარები მან ქართველთა წინაპრებად მიიჩნია. ხეთები თუ მცირე აზიაში ცხოვრობდნენ, სუბარებს ეჭირათ ტერიტორია ჩრდილოეთ მესოპოტამიიდან კავკასიონამდე. ს. ჯანაშიას კონცეფცია სამხრეთიდან ჩრდილოეთით პოლიტიკური და კულტურული ცენტრების გადმონაცვლებას გულისხმობდა. არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც: „მტკვარ-არაქსის კულტურის ერთ-ერთ მთავარ რეგიონს ქმნიდა საქართველოს ცენტრალური ნაწილი, რომელიც მოიცავდა ლიხს იქითა და აქეთა, შიდა ქართლისა და იმერეთის ზეგნის რაიონებს. როგორც ჩანს, ძვ. წ. IV—III ათასწლეულებში აქ მოხდა საერთო ქართველური ბირთვის ფორმირება“ (გორდეზიანი 1993: 35). ნ. ბერძენიშვილი და ო. ჯაფარიძე ქართველთა პირველსაცხოვრისად ქართლის ტერიტორიას მიიჩნევენ. გ. მელიქიშვილი კი ქართველთა პირველსაცხოვრის ტერიტორიად ჭოროხის აუზს თვლიდა. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ეს ტერიტორია ცალკე არც ქართლი იყო, არც ზემო იმერეთისა და ქართლის ტერიტორია და არც ჭოროხის აუზი. ეს ტერიტორია ერთად მოიცავდა ზემოთ დასახელებულ რეგიონებს: ჭოროხის აუზი მტკვრის სათავეებიანად, ქართლი და დასავლეთ საქართველოს აღმოსავლეთი მონაკვეთი, ანუ ზემო იმერეთის ტერიტორია. კოლხეთის დაბლობი ამ ტერიტორიიდან გამოირიცხება იმის გამო, რომ ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობები ამის საშუალებას არ იძლეოდა. ჩვენს მიერ დასახელებული ქართველთა ეთნოგენეზის ტერიტორია ბუნებრივ-გეოგრაფიული მრავალფეროვნებით გამოირჩეოდა. ლ. გუმილიოვის მიერ შენიშნულია, რომ ახალი ეთნოსები ყოველთვის ორი და მეტი ლანდშაფტის გადაკვეთის ზონაში წარმოიქმნებოდა, მონოტონური ლანდშაფტები კი, ჩვეულებრივ, ეთნოსების განვითარებას არ უწყობს ხელს.

ამის შემდეგ, ფაქტობრივად, გადაისინჯა ქართველთა მოსულობის თეორია. ამ თვალსაზრისმა დიდი გავლენა იქონია შემდეგდროინდელ არქეოლოგიურ, ეთნოლოგიურ და ლინგვისტურ გამოკვლევებზე. სამხრეთ კავკასიაში ქართველთა ავტოქტონურობას არქეოლოგიური მასალებით პირველად ხაზი გაუსვა ბ. კუფტინმა. მან თრიალეთში აღმოჩენილი ბრწყინვალე კულტურის საფუძველზე დაასკვნა, რომ ქართველი ხალხის უძველესი სამშობლო სამხრეთ კავკასია იყო. თუმცა თანამედროვე გამოკვლევები არ გამოირიცხავენ იმას, რომ სამხრეთ კავკასიასთან ერთად, ქართველები სამხრეთითაც ცხოვრობდნენ და მათი ეთნოგენეზის ტერიტორია მცირე აზიაც იყო. ბუნებრივია, ამ ვრცელ სივრცეში განსახლებულ სხვადასხვა ქართული მოდემის ტომებს, დროთა განმავლობაში, ურთიერთობა და კონტაქტი ჰქონდათ სხვადასხვა წარმომავლობის ხალხებთან და ისინი ხშირად ერეოდნენ ქარველ ტომებს. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ესენი იყვნენ ინდოევროპული, სემიტური და ჩრდილოეთკავკასიური მოდემის ხალხები.

მართალია არქეოლოგიურ მასალას დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართველთა წარმომავლობის საკითხის განსასაზღვრავად, მაგრამ როგორც შენიშნავენ, „ეს მასალა ქართველთა წარმომავლობის საკითხს ვერ გადაწყვეტს, მაგრამ ის გვეხმარება ქართველთა ავტოქტონობის, საქართველოს ტერიტორიაზე სხვადასხვა ეპოქაში სხვადასხვა ეთნიკური ერთეულების იმპულსების დადგენაში“ (მელიქიშვილი 2006: 32). ქართველები საქართველოს ისტორიულ და თანამედროვე ტერიტორიაზე რომ ძველი ნელთადრიცხვის მესამე ათასწლეულიდან ნამდვილად ცხოვრობდნენ, ეს სხვა არაერთი არქეოლოგიური გამოკვლევიტაც დასტურდება (ჯაფარიძე 1976; ჯაფარიძე 2006), რადგან საქართველოს ტერიტორიაზე არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე შეინიშნება უძველესი დროიდან უწყვეტი განვითარების ადგილობრივი კულტურა.

ქართულ მეცნიერებაში კარგა ხანია დამკვიდრდა ისეთი ტერმინები, როგორებიცაა „დასავლურქართული ეთნოსი“, „აღმოსავლურქართული ეთნოსი“, „ქართის ეროვნება“. ამ მხრივ განსაკუთრებით არქეოლოგები და ისტორიკოსები გამოირჩევიან. სამეცნიერო ლიტერატურაში „კოლხთა ეთნოსზე“ ლაპარაკობენ, რაც, მარტივად რომ ვთქვათ, ეთნოლოგიური ტერმინების უცოდინარობის შედეგია: „ამრიგად, ძველ

ბერძენ (და აგრეთვე რომაული ხანის) მწერალთა ცნობებით, ძვ. წ. VIII—I საუკუნეებში მთლიანად მთელი დასავლეთ საქართველო წარმოადგენდა მხოლოდ (!) კოლხთა ეთნოსის სამკვიდრებელს და, შესაბამისად, ამ ტერიტორიაზე არქეოლოგიურად წარმოჩენილი მატერიალური კულტურა *a priori* ეთნიკურად კოლხურია, კოლხი ეთნოსის შექმნილია“ (ლორთქიფანიძე 2002: 19). ეს ავტორი უფრო შორსაც მიდის და კითხვას სვამს: „ვინ არიან ეთნიკურად კოლხები? პასუხი: „მეგრელები“ (გვ. 22). უფრო მეტიც: ბრინჯაოს, ადრერკინისა და ანტიკურ ხანებში აფხაზეთის ტერიტორიაზე „**კოლხურ-სვანური ეთნოსის**“ წამყვან როლსაც ადასტურებენ (ლომოური 2008: 62). ამ ტერმინით გამოდის, რომ დასავლეთ საქართველოში მცხოვრები ქართველები სხვა ხალხი იყო და აღმოსავლეთ საქართველოში მცხოვრებნი — სხვანი. აქ ბუნებრივად ისმის კითხვა: ერთ ეთნოსს არ შეეძლო ორი ან რამდენიმე სახელმწიფოებრივი ერთეულის შექმნა? რა თქმა უნდა, შეეძლო. ასე იყო ჩვენს შემთხვევაშიც. ამიტომ არ გვაქვს უფლება კოლხეთის სახელმწიფოში მცხოვრები ქართველები არაქართული ანუ კოლხური ეთნოსის წარმომადგენლებად მოვიჩინოთ. ბერძენებს ერთიანი სახელმწიფო არ ჰქონდათ, ისინი ცალ-ცალკე ქალაქ-სახელმწიფოების (პოლისების) სახით ცხოვრობდნენ. ვინმე ლაპარაკობს იმაზე, რომ ბერძენები ერთი ეთნოსი არ იყო და რომ სპარტელები, ატიკელები, ათენელები და სხვები სხვადასხვა ეთნოსებს წარმოადგენდნენ? მითუმეტეს, რომ მათ შორის ადგილებზე ენობრივ-დიალექტური დაყოფაც შორს იყო წასული. ამდენადვე მიუღებელია ისეთი ტერმინების ხმარება, როგორცაა „ქართიზაცია“ და „ქართველიზაცია“. ამ თვალსაზრისით ტ. ფუტკარაძის შეხედულებას ვიზიარებთ. ტერმინ „ქართიზაციის“ შემოტანით შემდეგ სქემას ვიღებთ: 1. არსებობდა ერთიანი ქართული ეთნოსი; 2. ეს ერთიანი ქართული ეთნოსი იშლება სხვადასხვა ეთნოსებად; 3. ხდება სხვადასხვა ეთნოსებად დაშლილთა „ქართიზაცია“. ქართიზაციის, ანუ სხვათა გაქართველების, ასიმილაციის დამადასტურებელი წყაროები ჩვენ არ გავაჩნია. შენიშნულია, რომ კოლხეთის მოსახლეობა არადიფერენცირებულ (ქართულ-ზანურ) საერთო ენაზე ლაპარაკობდა. შესაბამისად მიღებულია დასკვნა, რომ „ლეგენდარული კოლხეთი მართლაც შეიძლებოდა ყოფილიყო პირველი ქართველური სახელმწიფო გაერთიანება, რომელსაც ქართველური თვითშეგნების ფორმირების პროცესში გადამწყვეტი როლი აქვს შესრულებული“ (გორდეზიანი 1993: 39). აქვე დავსძენთ, რომ ამ მხრივ პრიორიტეტი ტაოხების სახელმწიფოებრივ წარმონაქმნს უნდა ჰქონიყო. თუ კოლხები და იმდროინდელი აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობა საერთო-ქართველურ ენაზე ლაპარაკობდა, მითუმეტეს, ამ საერთო-ქართველურ ენაზე ლაპარაკობდა დიაოხის (დაიანის) მოსახლეობა. საერთოდ, როცა წერენ, რომ დასავლეთ საქართველოში ქართულად მეტყველი მოსახლეობა „ქართიზაცია-ქართველიზაციის“ შედეგია, ვფიქრობთ, რომ ეს მსჯელობა არასწორი და მიუღებელია, რადგან ენობრივი გათიშვა, სვანურ და ზანურ მეტყველებათა ფორმირება (და, შესაბამისად, ქართულისაც) თანდათან მიმდინარეობდა და ეს დიფერენციაცია (ენობრივი) დასავლეთ საქართველოშიც უნდა მომხდარიყო და არა ზანების ქართველიზაცია განხორციელებულიყო. **თუ სადმე ტოპონიმები ზანური მეტყველების საშუალებითაა გამჭვირვალე, ესაა შედეგი არა ძველი ადგილობრივი ზანური მოსახლეობის ქართიზაციისა, არამედ საერთო-ქართული მეტყველების ადგილზე დიფერენციაციისა, დასავლეთ საქართველოში ქართული მეტყველების წარმოქმნისა.** რაც შეეხება იმას, რომ ტოპონიმთა ნაწილი ზანური მეტყველებითაა გამჭვირვალე, ესაა იმის შედეგი, რომ ზანურს უფრო მეტი ჰქონდა საერთო საერთო-ქართველურთან, ვიდრე აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობის მეტყველებას. რით უნდა ავხსნათ, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე მთელი რიგი ტოპონიმები იხსნება თანამედროვე ზანური და სვანური მეტყველებით? მხოლოდ იმით, რომ სადაც ასეთი ტოპონიმებია მაინცდამაინც ოდესღაც ამ ტერიტორიებზე სვანები და ზანები მკვიდრობდნენ? მიგვაჩნია, რომ არა. ასეთი ტოპონიმები უბრალოდ იმდროინდელია, სანამ სვანური და ზანური მეტყველებები ჩამოყალიბდებოდა. უბრალოდ მათი ასახსნელი ლექსიკური ერთეულები, რომლებითაც ისინი გამჭვირვალენი არიან მხოლოდ ზანურსა და სვა-

ნურს შემორჩა. საყოველთაოდ ცნობილია თანამედროვე აფხაზეთის დედაქალაქის სოხუმის ადრინდელი სახელწოდება „ცხუმი“, აგრეთვე „გაგრა“, „ლანჩხუთი“ გურიაში თანამედროვე სვანური მეტყველებით არის გამჭვირვალე. ასეთი ტოპონიმები არა ერთი და ორია აღმოსავლეთ საქართველოში. მაგალითად, თერგის ხეობის სათავეში სოფლის სახელი „გიმარა“ და არაგვის ხეობაში „ჭართალი“ ასევე სვანური მეტყველებითაა გამჭვირვალე, ახსნადი. იგივე შეიძლება ითქვას ოიკონიმ „დილომის“ შესახებ. „დიღვამიც“ სვანური მეტყველებითაა გამჭვირვალე — ის კარგ, ფხვიერ, რბილ მინას აღნიშნავს. სვანური მეტყველებით იხსნება ტოპონიმი „კოჯორიც“ („კოჯ“ კლდეა, „კოჯარ“ — კლდეები). არაგვისავე ხეობაშია „ჟინვანი“, რომელიც ზანურად იხსნება. სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად მიუთითებენ, რომ სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო (ჭოროხის აუზი) ზანებისა და „ქართების“ თანაცხოვრების ადგილი იყო. თუ ეს ასეა, მაშინ რით უნდა აიხსნას, რომ რამდენიმე ტოპონიმი აქ სვანური მეტყველებით იხსნება? მაგალითად, ერთ-ერთი დიდი მთის — „კარჩხალის“ (სადაც სამთო საძოვრები ჰქონდათ, როგორც კლარჯელებს, ისე შავშელებს) და მდინარის „ჭოროხი“ სახელწოდებები შეიძლება დავასახელოთ (სხვათა შორის, „ჭოროხი“ ჰქვია ცხენისწყლის ერთ-ერთ სათავე-მდინარესაც სვანეთში). შავშეთის ერთ-ერთ სოფელს სულ ცოტა ხნის წინათ „გარყლობი“ ერქვა. ეს ოიკონიმი საისტორიო წყაროებშიცაა ფიქსირებული. „გარყლობიც“ სვანური მეტყველებით იხსნება — „გარგლობ“ ლაპარაკს ნიშნავს. გარყლობი შავშელთა შეხვედრების ადგილი იყო, სადაც ისინი ერთმანეთს ხვდებოდნენ და ესაუბრებოდნენ. სხვათა შორის, ასეთი ტოპონიმი — „გარყლობი“ თრიალეთშიც გვქონდა. საერთო ფუძე აქვს სვანეთის მულახის თემის სოფელს „ჟამუშა“ და ქსნის ხეობის ზემო ნელში მდებარე თემს „ჟამურს“. ერთ პატარა მონაკვეთში რით უნდა ავხსნათ ის, რომ ტოპონიმები გამჭვირვალენი არიან როგორც სვანური, ისე ზანური მეტყველებით? მაინცდამაინც იმით, რომ დასავლეთ, სამხრეთ-დასავლეთ და თვით აღმოსავლეთ საქართველოში „ქართის“ ტომმა ზანები და სვანები ჩაყლაპა? იმით, რომ „აღმოსავლურ-ქართული ეთნიკური ელემენტის“ დიფუზია დასავლეთით ხანგრძლივი მიგრაციული პროცესის შედეგად მიმდინარეობდა? იმით, რომ ქართლის „ტომების“ მეგრულ, მესხურ და ჰერულ „ტომებთან“ შერწყმის ძლიერი ტენდენცია არსებობდა უძველესი დროიდანვე? რა თქმა უნდა, არა — ეს ტოპონიმები საერთო-ქართველური ენის ნარჩენებია, იმდროინდელი შექმნილებია.

ისეთი შთაბეჭდილება იქმნება, თითქოს ქართველები (იბერიელები), რომლებსაც ქართველთაგან სოფლის მეურნეობის წარმოებისათვის ყველაზე ვრცელი და ნაყოფიერი მიწები ეკავათ, თითქმის მუდმივად მიგრირებოდნენ საქართველოს ყველა მიმართულებით და სხვათა ჩაყლაპვას ახდენდნენ. საინტერესოა, როდის დავადგინეთ, რომ ქართლი ისტორიულად დემოგრაფიული თვალსაზრისით მოსახლეობის მუდმივ სიჭარბეს განიცდიდა? და ნამატი მოსახლეობა იძულებული იყო, თურმე, სხვაგან, უარეს ბუნებრივ-გეოგრაფიულ არეალებში განსახლებულიყო. კიდევ ერთი ციტატა: „აღმოსავლურქართული ტომების მიერ კოლხეთის აღმოსავლეთ ოლქებში დამკვიდრების შემდეგ, ადგილობრივი მეგრულ-ჭანური (ძველი კოლხური) მოსახლეობის ასიმილაცია ასახულია ქართული ენის იმერულ, გურულ და სხვა კილოკავებში დადასტურებული მეგრულ-ჭანურ ლექსიკითა და გრამატიკული გავლენებით“. ანალოგიური ვითარება გვქონია სამცხე-ჯავახეთშიც (ლორთქიფანიძე 2002: 25).

გაუმართლებლად მიგვაჩნია ისეთი ტერმინის გამოყენება როგორცაა „საკუთრივ ქართველები“. მიგვაჩნია, რომ ქართველების ბრჭყალებში ჩასმაც ვერ შევლის საქმეს, მითუმეტეს, როდესაც საუბარია ქართლიდან ისტორიული და თანამედროვე საქართველოს ტერიტორიაზე ამ „საკუთრივ ქართველების“ ინფილტრაცია-მიგრაციაზე: „უძველესი დროიდანვეა შესაძლებელი საუბარი საკუთრივ „ქართველების“ ინფილტრაციაზე არა მხოლოდ სამხრეთ-დასავლეთის მიმართულებით, არამედ, საერთოდ, დასავლეთისაკენ და აღმოსავლეთისაკენ. კერძოდ, ამის დასტური შეიძლება იყოს ის არქეოლოგიური მასალა, რომელზედაც ზემოთ იყო საუბარი. ასე მაგალითად, სწორედ ბრინჯაოს ზემოსხენებული „ქართლური ცულების“ რაჭის ტე-

რიტორიაზე გავრცელებული ნაირსახეობა აქ აღმოსავლურ-ქართული ეთნიკური ნაკადის შეჭრის საბუთად მიაჩნიათ“ (ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი 2002: 10). საინტერესოა, კულტურის ელემენტების გავრცელებას მაინცდამაინც მიგრაცია-ინფილტრაცია სჭირდებოდა? თან ისეთისას როგორცაა ბრინჯაოს ცული? ბრინჯაოს ცული, როგორც კულტურის გამოხატულება, არ შეიძლებოდა ქართლიდან რაჭაში, ამ ახლოს მდებარე ორი რეგიონის მოსახლეობის კონტაქტების შედეგად გავრცელებულიყო? არავითარი საბუთი არა გვაქვს, რომ მაინცდამაინც განკერძოებით ვისაუბროთ „აღმოსავლურ-ქართულ ეთნიკურ ნაკადზე“, „საკუთრივ „ქართველებზე“ (არასაკუთრივ ქართველებიც არსებობდნენ?). რა უფლება გვაქვს მესხური და მეგრული ერთობები „საკუთრივ „ქართველებად“ არ მივიჩნიოთ? საქართველოს მთელი ხილული ისტორიის მანძილზე რეალურად საქართველოს სხვადასხვა ისტორიული მხარეების მკვიდრნი ქართლისაკენ მოისწრაფოდნენ, რათა სოფლის მეურნეობის ინტენსიური წარმოებისთვის უკეთეს გარემოში დასახლებულიყვნენ („და იყო ქართლსა შინა პური და ღვინო ფრიადი“ — ქც 1955: 309) და რატომ უნდა გაქცეულიყვნენ „საკუთრივ „ქართველები“ თავიანთი საცხოვრისიდან და იქ დასახლებულიყვნენ, სადაც მიწის ნაკლებობა იყო? სადაც ადგილობრივ მკვიდრთ მიწა თვითონ არ ყოფნიდათ? მთელი სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო „ქუეყანა კლდოვანი“ (ჯუანშერი) იყო და შესანიშნავი ბუნებრივი პირობების მიუხედავად (აქ ყველანაირი კულტურული მცენარე მოყავდათ), მეურნეობის განვითარების მასშტაბები შეზღუდული იყო. დასავლეთ საქართველოში გორაკ-ბორცვები და ჭაობიანი ადგილები გვხვდებოდა. ვფიქრობთ, რომ ქართლის ტერიტორიიდან მოსახლეობის მიგრაცია-ინფილტრაციისა და ასიმილაციისა-„ქართიზაციის“ მომხრეებმა ამ კითხვებს პასუხი უნდა გასცენ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ის აზრიც იყო გამოთქმული, რომ საქართველოს თანამედროვე და ისტორიულ ტერიტორიაზე, ქართველ ტომთა გარდა, სხვა არა-ქართული ტომებიც იყვნენ ავტოქტონური. ეს უკანასკნელნიც ქართიზებული იქნენ, ქართველმა ისინი (*ბაზალნი, ჭართალელნი, თრელნი, მარგველნი, კასპნი, ფხოველნი, გოგარნი* და სხვები) ჩაყლაპეს. ეს მოსაზრება დღეს სამართლიანადაა უგულვებელყოფელი (ფუტკარაძე 2005: 224). ჩვენ მის კრიტიკას ვიზიარებთ იმიტომაც, რომ არავითარი დოკუმენტი და წყარო ჩამოთვლილ ტერიტორიულ ერთეულთა არაქართველობის შესახებ არ გაგვაჩნია. არსად არაა ფიქსირებული, რომ აღნიშნული ლოკალური სახელწოდებები ეთნიკური იდენტობის გამომხატველნი იყვნენ. აღნიშნული შეხედულების ავტორთა თანახმად, მართალია, ქართველები ავტოქტონები არიან, აქ საქართველოს მიწა-წყალზე მოხდა მათი ჩამოყალიბება, მაგრამ ქართველებთან ერთად, მათ გვერდით, მეზობლად სხვა ეთნოსებიც მკვიდრობდნენ, სხვებიც იყვნენ ავტოქტონები, რაც ერთ ტერიტორიულ ერთეულზე, ერთმანეთის მეზობლად ორი ან რამდენიმე ეთნოსის ეთნოგენეზს გულისხმობს. ქართველთა გვერდით სხვა ეთნოსებსაც რომ ეცხოვრათ ერთ ტერიტორიაზე, ეს თეორიულად დასაშვებია, მაგრამ მათი შეხვედრა (რამდენიმე ეთნოსისა) ეთნოგენეზის შემდეგ შეიძლებოდა მომხდარიყო. ე. ი. ერთი დამხვდური იქნებოდა, მეორე — მოსული. აღნიშნული მოსაზრების ავტორი გახლდათ ნიკო ბერძენიშვილი, რომელიც წერდა (არ ემხრობოდა რა მოსაზრებას ქართველთა მოსულობის შესახებ): „თუ კუფტინ-მელიქიშვილის აზრს ქართველი ტომების კავკასიაში ავტოქტონების შესახებ გავიზიარებთ (და ეს სწორია), მაშინ ასევე უნდა გავიზიაროთ აზრი სხვა არაქართველი ტომების ავტოქტონების შესახებ: ისტორიულ-გეოგრაფიული დაკვირვებით (ტოპონიმთა) უცილობლად ჩანს, რომ ეს არაქართულენოვანი მოდემის ტომები თუ უწინარესნი არ არიან, არავითარ შემთხვევაში უფრო ნაგვიანედად გაჩენილი არ არიან ამ ტერიტორიაზე. ქართულ-ქართველური სახელები სცვლიან, ან ამოდიფიცირებენ არაქართველურ სახელებს (ადგილთა) და არა გვაქვს არც ერთი შემთხვევა პირუკუ. აქამდე ამას ხსნიდნენ ადრე მოსვლით (არაქართველური) და გვიან მოსვლით (ქართულ-ქართველური), ადრე მოსულის წასვლით და ქართველების აქ დამკვიდრებით... ახლა კი, ქართველი ტომების ავტოქტონობის აღიარებით, უნდა

დავუშვათ არაქართველთა ავტოქტონობაც, ბრძოლა ამ ტომებს შორის და ქართველი ტომების გამარჯვება (ასიმილაცია, განდევნა)“ (ბერძენიშვილი 1975: 363).

ამ მოსაზრების მიმართ ზემოთ უკვე კითხვის ნიშნები დავსვით და კიდევ ბევრიც შეიძლება დაისვას. აღნიშნულ მოსაზრებას უკრიტიკოდ იზიარებენ: „მართლაც ისტორიული საქართველოს ტერიტორიამ და ძველქართულმა წყაროებმა არაერთი ძველად არსებული ქართული თუ არაქართული ტომის სახელწოდება იციან, რომლებიც დღეს აღარ არსებობენ და მხოლოდ ტოპონიმების თუ ხორონიმების სახითა არიან შემორჩენილნი (ბაზალეთი, ჭართალეთი, თრიალეთი, არგვეთი, კასპი, ფხვენისი, ნობენი, გოგარენი და სხვა). ცხადია, ამგვარი ონომასტიკა ოდესღაც არსებულ ბაზალთა, ჭართალთა, თრიალთა თუ თრელთა, მარგველთა, კასპთა, ფხოველთა, გოგართა და კიდევ მრავალ სხვა ტომთა შესახებ გვანვდის ინფორმაციას, რომელთაც სწორედ ეთნოგენეზის ათასწლოვან პროცესში განიცადეს ასიმილაცია და, საბოლოო ჯამში, ქართველი ხალხის წარმოქმნა-ჩამოყალიბებაში მიიღეს მონაწილეობა. ეს პროცესები ათასწლეულთა სიღრმეში მიმდინარეობდა“ (მუსხელიშვილი 2002: 5). კიდევ უნდა გავიმეოროთ: მოყვანილ ფაქტებს ქართველი ხალხის ეთნოგენეზთან, წარმოქმნა-ჩამოყალიბებასთან ნამდვილად საერთო არა აქვს. თუ ასეთი ფაქტები იყო, ისინი მხოლოდ ეთნიკური ისტორიის ჩარჩოებში ექცევიან. ორი ჩამოყალიბებული, სხვადასხვა ეთნოსის ურთიერთშერევა და ერთის მეორეზე გამარჯვება, ეთნიკური ისტორიაა. ანდა ვინ დაადგინა ჩამოთვლილი ტოპონიმების თუ ხორონიმების არაქართულობა? მაგალითად, „არგვეთისა“ და „მარგველნის“, „ფხვენისისა“ და „ფხოველნის“? ანდა სადმე, რომელიმე საისტორიო წყაროში ფიქსირებულია ისეთი არაქართული ტომის არსებობა, როგორიცაა „თრელნი“? სომხური გეოგრაფიის ქართული „ხეყების“ ჩამონათვალში მოხსენიებული „თრელი“ იმისი დამადასტურებელი წყაროა, რომ აქ, ამ ტერიტორიაზე სადღაც თრელთა არაქართული ეთნოსი მკვიდრობდა? რაც შეეხება ჭართლელებს, ქართველი მემატიანე ხომ საზგასმით წერს, რომ ისინი იყვნენ „ჭართალეთს მსხდომნი კავკასიანნი“ და „რომელნი გარდმოვლინებულ იყვნეს საურმაგ მეფისაგან თჳნიერ ჭართალთასა“. ესე იგი ჭართალში იმ დროს მცხოვრები დურძუკები აღმოსავლეთ საქართველოს მთისწინეთში მიგრირებულნი იყვნენ და არა ადგილობრივი მკვიდრნი, ავტოქტონები. აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე (მთასა და კახეთში) თავდაპირველად ნახურ-დალესტნური ეთნოსის მკვიდრობას ვარაუდობენ რამდენიმე ტოპონიმის საშუალებით, რომელთა ეტიმოლოგიაც არადამაჯერებელია. ამასთანავე აღნიშნული ოიკონიმები არავის დაუთარილებია და დათარილების გარეშე კი შორს მიმავალი დასკვნების გაკეთება მიზანშეწონილი არ არის, ანდა რა წყაროების საშუალებით ვადგენთ, რომ თავდაპირველი ჰერები ნახურ-დალესტნურ ანუ ჰერულ-ალვანურ სამყაროს მიეკუთვნებოდნენ? (თუმცა მიმაჩნია, რომ თავდაპირველი ჰერები ქართველური წარმოშობის არ უნდა ყოფილიყვნენ და მათი ქართულ ეთნიკურ სამყაროში შემოსვლა საკმაოდ ადრე უნდა მომხდარიყო). უფრო მეტიც, იმასაც კი უშვებენ, რომ კახები და კუხებიც შესაძლოა ჰერულ-ალვანური ტომი ყოფილიყო და რომელთა ასიმილაცია-გაქართველებაც გაცილებით უფრო ადრე მოხდა. კი მაგრამ რა გვსჯის, ქართულ საისტორიო ტრადიციას მაინც ხომ უნდა გაენიოს ანგარიში — კახოსი და კუხოსი ხომ ქართლოსის შვილები იყვნენ (ქც 1955: 8). რომელიმე არაქართველი ისტორიულ ჰერეთში არსებული ოიკონიმის — კახის საფუძველზე დასკვნას გამოიტანს, რომ ამ ტერიტორიაზე ადრე ქართლოსის მოდგმა მკვიდრობდა? სხვათა შორის, სრულიად სამართლიანია კრიტიკა, რომელიც ამ პრობლემის მიმართ ცოტა ხნის წინ გამოითქვა. ზემოთ დასახელებული ტერმინების (გუგარნი, კახნი, შავშნი, მეგრნი...) მიმართ აღნიშნულია: „მათ ეწოდებათ ქართველური (?) ტომები, ისე რომ მცდელობაც კი არ არის იმის გარკვევისა, თუ რომელი მოდელის ან რა ტიპის იდენტობასთან გვაქვს საქმე, იქნებ ისინი რეგიონალური იდენტობებია და არა ეთნიკური, იქნებ სხვადასხვა სახელის უკან ერთი და იგივე იდენტობა იმალება, ან ერთი და იგივე სახელი არსებითად სხვადასხვა იდენტობას მიემართება... კოლექტიური კულტურული იდენტობის რაიმე კვალი, რომელთაც ეს სახელები მიესადაგებათ, არტეფაქტებში არ დასტურდე-

ბა. ეს ე. წ. ტომები პირწმინდად, ასე ვთქვათ, აკადემიური ფანტაზიის ნაყოფია“ (ჩხარტიშვილი 2006: 212—213). შემდეგ: „რეალურად არტეფაქტებში ჩვენ ყველგან საქართველოს დასავლეთში, თუ აღმოსავლეთში გვეძლევა მხოლოდ ქართული კულტურა, მხოლოდ და მხოლოდ ქართი- იდენტობის კვალი. მაგრამ ეს გარემოება ტომთა აბსურდულ სიმრავლეზე არ ათქმევინებს მკვლევართ უარს. ამის ნაცვლად ისინი საუბრობენ „ტომების“ ასიმილაციაზე ქართის ტომის მიერ“ (ჩხარტიშვილი 2006: 213).

როგორც აღვნიშნეთ, საქართველოს ტერიტორიაზე ძირითადად რამდენიმე არქეოლოგიური კულტურაა აღმოჩენილი. ერთ-ერთია მტკვარ-არაქსის კულტურა, რომლის გაფურჩქვნის ხანა ძვ. წ. III ათასწლეულია. ამ კულტურის გავრცელება მისი სახელწოდებიდანაც კი ჩანს, რომ ძალიან ფართო ტერიტორიას მოიცავდა და საქართველოს ფარგლებს დიდად შორდებოდა სამხრეთით და აღმოსავლეთით. მეცნიერულად დავას არ იწევს, რომ მსგავსი კულტურები შეიძლება რამდენიმე ეთნოსის კუთვნილებაც იყოს. ასეთ შემთხვევაში ძირითადი და განმსაზღვრელი არის ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო, კულტურის ელემენტის თვისება სწრაფად გავრცელდეს ერთი ტერიტორიული ერთეულიდან, ერთი ეთნოსიდან სხვა ტერიტორიულ ერთეულსა და სხვა ეთნოსში. მტკვარ-არაქსის კულტურის სახით ჩვენ ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე: „მტკვარ-არაქსის კულტურის შექმნაში, როგორც ჩანს, სხვადასხვა ეთნიკური და ენობრივი ჯგუფები მონაწილეობდა. მათგან ძირითადი ცენტრალურ და აღმოსავლეთ სამხრეთ კავკასიაში მოსახლე ტომები უნდა ყოფილიყვნენ: ცენტრალურ ნაწილში სავარაუდოა ქართულენოვანი ტომები, სამხრეთით — ხურიტები, ხოლო აღმოსავლეთში ნახურ-დალესტურ ტომები. შესაძლოა, მტკვარ-არაქსის კულტურის ჩამოყალიბებაში გარკვეულად ხურიტული ტომებიც მონაწილეობდნენ“. „თავისი ფესვებით მტკვარ-არაქსის კულტურას უკავშირდება თრიალეთის კულტურა (შუა და გვიანი ბრინჯაოს ხანა — ძვ. წ. II ათასწლეული). ამ კულტურის შესწავლის შემდეგ ასკვნის, მტკვარ-არაქსის კულტურიდან თრიალეთის კულტურაზე გადასვლის პერიოდში არქეოლოგიურ მასალაში შეიმჩნევა წინააზიური ელემენტის გაძლიერება“ (მელიქიშვილი 2006: 33), რაც ხურიტთა გარკვეული მასის ექსპანსიის შედეგად არის მიჩნეული. II ათასწლეულის შუა ხანებიდან თრიალეთის კულტურა ეცემა. მეცნიერები თვლიან, რომ ამ პერიოდის მატერიალური კულტურის მონაცემები და ამის საფუძველზე კოლხური და იბერიული კულტურული არეალების წარმოქმნა ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა ხანებისათვის, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებრივ-გეოგრაფიული სხვაობით იყო განპირობებული და არა ქართველური ენის დიფერენციაციით. როგორც ენათმეცნიერებს დადასტურებული აქვთ, ამ პერიოდში დასავლეთ, აღმოსავლეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა არადიფერენცირებულ ქართველურ ენაზე მეტყველებდა.

როდესაც ამა თუ იმ ეთნოსის ჩამოყალიბებაზე ვსაუბრობთ, როგორც დასაწყისში აღვნიშნეთ, მეცნიერი გვერდს ვერ აუვლის ანთროპოლოგიურ მონაცემებს. საერთოდ, ადამიანები ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ ფენოტიპს (გარეგნობას). მაგალითად, ქართველი ადამიანი თუ რომელიმე ქვეყანაში მისი ფენოტიპის მსგავს ადამიანს შეხვდებოდა, ის მაშინვე მიიქცევდა მის ყურადღებას, შემდეგი ყურადღებამისაქცევი გარემოება კი ენაა, რადგან მსგავსი ანთროპოლოგიური თუ ფენოტიპის ადამიანები შეიძლება სხვადასხვა ეთნოსისანი ყოფილიყვნენ. ქართველები დიდი ევროპეიდული რასის კლასიკურ სახეს (ტიპს) წარმოადგენენ. მაგრამ, როგორც ცნობილია, დიდი ევროპეიდული რასა სამ რასად იყოფა და, უფრო მართალი ვიქნებით თუ ვიტყვით, რომ ისინი დიდი ევროპეიდული რასის სამხრეთული ანუ ინდოხმელთაშუაზღვისპირული რასის ტიპური წარმომადგენლები არიან. ქართულ ანთროპოლოგიურ ტიპში სხვა რასათა წარმომადგენლებიც იყვნენ შემოსული, მაგრამ არა მისი ეთნოგენეზის პერიოდში და ეთნიკური ისტორიის საწყის ხანგრძლივ პერიოდში, არამედ, შედარებით, გვიან, ისტორიისათვის ხელმისაწვდომ პერიოდში. მაგრამ შემოყონილ, განსხვავებულ ტიპებს ვერავითარი დალი ვერ დაუსვამთ ქართველთა ანთროპოლოგიური ტიპისათვის, ის, ფაქტობრივად, ისეთივე დარჩა, როგორც მისი ეთნოგენეზის

ეტაპზე. ანთროპოლოგთა გამოკვლევებითაც, ქართველთა ანთროპოლოგიური ტიპი, რომელიც ხუთი ერთმანეთისაგან მეტ-ნაკლებად განსხვავებული ადგილობრივი ვარიანტის მომცველია, ავტოქტონურია. ეს ვარიანტებია: *შავი ზღვისპირული, დასავლურ-ქართული, აღმოსავლურ-ქართული, სამხრეთ-ქართული და კავკასიონური*. ეს ხუთი ვარიანტი სამ ტიპშია გაერთიანებული: *კოლხური, იბერიული და კავკასიონური*. არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ერთი მნიშვნელოვანი გარემოების შესახებ — ახალი ნელთაღრიცხვის პირველი ათასწლეულის ნახევრიდან საქართველოს ბარის მოსახლეობის ანთროპოლოგიური ტიპი ერთგვარ ცვლილებას განიცდის: ვინროსახიანი (დოლიქოკეფალური) ტიპის ადგილს თანდათან ფართოსახიანი (ბრაქიკეფალური) ტიპი იკავებს. ბრაქიკეფალიზაცია მეცნიერთა აზრით შინაგანი ტრანსფორმაციის შედეგი იყო. მაგრამ, *ჩენი აზრით, არ შეიძლება ანგარიში არ გაენიოს იმ გარემოებას, რომ საქართველოს ისტორიის მთელ მანძილზე მთის ნამატი მოსახლეობის ინტენსიური მიგრაციული პროცესები მიმდინარეობდა. ეს იყო კავკასიონური ვარიანტის მუდმივი მიგრაცია ბარში. სწორედ შინაგან ტრანსფორმაციასთან ერთად, ამ მიგრაციულ ნაკადებსაც უნდა გამოენვია ვინროსახიანობიდან თანდათან ფართოსახიანობაზე გადასვლა*. მიგრირებულ კავკასიონურ ტიპში მხოლოდ ეთნიკური ქართველები არ იგულისხმებიან. უმნიშვნელო რაოდენობით არ იყვნენ მიგრანტები ჩრდილოეთ კავკასიიდან (გავიხსენოთ ჯერ კიდევ მეფე საურმაგის მიერ დურძუკთა ჯგუფური გადმოსახლება აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში), რომლებიც ასევე ძირითადად კავკასიონურ ტიპს მიეკუთვნებიან. ამ უკანასკნელთა შერევა კი ეთნიკური ისტორიის ჩარჩოებში თავსდება.

კრანიოლოგიური მასალების შესწავლის შედეგად ანთროპოლოგებმა გაარკვიეს, რომ „საქართველოს თანამედროვე ლოკალური ტიპები ჩამოყალიბდნენ ადგილობრივი, უძველესი ანთროპოლოგიური ტიპების შინაგანი განვითარების გზით, რაიმე სხვა ელემენტის საგრძნობი ზეგავლენის გარეშე, რომ დღევანდელი ქართველები შთამომავლები არიან დასავლეთ ამიერკავკასიის უძველესი დროის მოსახლეობისა, რომლებმაც შექმნა სპილენძის, ბრინჯაოს და რკინის უმდიდრესი კულტურა, რომ არა ვთქვათ რა მემკვიდრეობითს მონათესავეობაზე უფრო გვიანი ხანის მოსახლეობასთან (ანტიკური და ფეოდალური)“ (აბდუშელიშვილი 1976: 28).

რამდენადაც ეთნოსის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი ენაა, ბუნებრივია, ეთნოგენეზის საკითხიც, პირველყოვლისა, ენობრივი მონაცემებით განისაზღვრება. სამწუხაროდ, იმის გამო, რომ ქართველებს არ ჰყავთ ენობრივად მონათესავე ეთნიკური ერთობა, სწორედაც ამიტომ ქართველთა ეთნოგენეზის საკითხი პრობლემატურია. თუმცა, სავარაუდოა, რომ ასეთი ეთნიკური ერთობა ქართველებს ჰყავდათ, რომლებიც სხვა ეთნოსებს შეერწყნენ, სხვა ეთნოსების ეთნოგენეზში მიიღეს მონაწილეობა. ქართული ენა, ფაქტობრივად, არც ერთ ენათა ოჯახში არ შედის, ის განცალკევებული ოჯახის სახითაა წარმოდგენილი. თუმცა ბევრი მიმდევარი ჰყავს თეორიას, რომ ქართული ენა ჩრდილოეთ კავკასიის (ნახურ-დაღესტნურ და აფხაზურ-ადიღურ) ენებთან ერთად ერთ ჯგუფს ქმნის. ამ თვალსაზრისს ბევრი მიმდევარი ჰყავდა და ჰყავს საქართველოსა და ჩრდილოეთ კავკასიაში. ეს ენათა ოჯახი იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის სახელით იყო და არის ცნობილი. თავის მხრივ, იბერიულ-კავკასიურ ენებს წინა აზიის მკვდარ ენებთან აკავშირებდნენ. დღეს მაინც თვლიან, რომ „ენათმეცნიერების განვითარების თანამედროვე დონე არ გვაძლევს იმის საშუალებას, რომ მეცნიერულად დამაჯერებლად დავასაბუთოთ ქართული ენის ნათესაობა ჩრდილოეთკავკასიურ (ჩაჩნურ-დაღესტნურ და აფხაზურ-ადიღურ) და, აგრეთვე, წინა აზიის მკვდარ ენებთან. ამისათვის არ არის საკმარისი არც ცალკეული ლექსიკური დამთხვევები და არც მსგავსი სუფიქსები. ყოველივე ეს შეიძლება ამ ენების გენეტიკური ერთიანობის შედეგიც იყოს და არც იყოს. თუკი ამ ენების ერთობას მართლაც ჰქონდა ადგილი, ეს უნდა ყოფილიყო დაახლოებით ძვ. წ. V ათასწლეულში. თანამედროვე ენათმეცნიერება კი ჯერჯერობით უძღურია, გაარკვიოს იმ ენების მო-

ნათესაობა, რომლებიც ერთმანეთს გამოეყვნენ ასე შორეულ წარსულში“ (მელიქიშვილი 2006: 31).

ენათმეცნიერთა შორის საერთო-ქართველური ენის დაშლისა და მისგან სვანური, მეგრულ-ჭანური და ქართული მეტყველებების წარმოქმნის დროის შესახებ ერთიანი შეხედულება არ არსებობს, რაც, ვფიქრობთ, იმის შედეგია, რომ ამ პრობლემის კვლევისას მყარი მეთოდოლოგიური მიდგომა არ გააჩნიათ და ეს საკითხი ძირითადად ავტორთა ვარაუდებსა და ნებისმიერობაზე დამოკიდებული. ყველაზე მისაღებად ითვლება ძვ. წ. მეორე ათასწლეულის დასაწყისში საერთო-ქართველური ფუძეენიდან სვანურის გამოყოფა, ხოლო ძვ. წ. VIII—VI საუკუნეებში ქართულისა და მეგრულ-ჭანურის გამოცალკეება. ვარაუდობენ, რომ VIII—VII საუკუნეთა მიჯნაზე კოლხეთში ჯერ კიდევ ქართულ-ზანური საერთო ენა ფუნქციონირებდა, რომელიც შიდაოფიციალური ენის როლს ასრულებდა (გორდეზიანი 1993: 29). ისიც შენიშნულია, რომ, ენობრივ დიფერენციაციასთან ერთად, უკვე ელინისტური ეპოქიდან ქართველურ სამყაროში იწყება ინტეგრაციის საკმაოდ მძლავრი პროცესი, რომელიც ზედარეგიონალური, საერთო-ქართული ოდენობების შექმნის ცდაში გამოიხატება, რამაც „შექმნა ქართველურ გაერთიანებათა სახელმწიფოებრივ კავშირში მოქცევისა და ზედდიალექტური საერთო ენის ფორმირების პირობები“ (გორდეზიანი 1993: 71).

არის შეხედულება რომლის მიხედვითაც, ქართული და მეგრულ-ჭანური მეტყველებების წარმოქმნა (დამორიშორება) ძველი და ახალი ნელთალრიცხვების მიჯნაზე უნდა მომხდარიყო (ტ. ფუტკარაძე). ვფიქრობთ, რომ საერთო-ქართველური ენის დიფერენციაციის ისტორიის სიღრმეში გადატანა მაინცდამაინც მყარ მეცნიერულ არგუმენტებს არ ემყარება. იმის გამო, რომ ზოგიერთი მეცნიერი დასავლურ-ქართულ, აღმოსავლურ-ქართულ, კოლხურ-სვანურ ეთნოსებზე საუბრობს, არ შეიძლება არ გამოვეხმაუროთ მწვავე დისკუსიას, რომელიც ბოლო პერიოდში ლინგვისტთა შორის გაჩაღდა ენისა და დიალექტის პრობლემებზე. ცნობილია, რომ მეგრულ-ჭანური მეტყველება და სვანური მეტყველება საერთო სალიტერატურო ენისაგან დაშორებულია და ისინი ენათმეცნიერთა მიერ, საბჭოთა პერიოდში, ენებად ითვლებოდა. ბოლო დროს გამოითქვა მოსაზრებები, რომ სვანური და მეგრულ-ჭანური არა ენები, არამედ დიალექტებია. ეს განსხვავებული შეხედულებები იმითაცაა განპირობებული, რომ ლინგვისტიკაში, ფაქტობრივად, არ არსებობს ენისა და დიალექტის გამიჯვნის ერთიანი მეცნიერული კრიტერიუმი. მიგვაჩნია, რომ სალიტერატურო ქართული ენისაგან შედარებით დაშორებული მეგრულ-ჭანური და სვანური მეტყველებებისათვის ტერმინ „დიალექტის“ (კილოს) მიღებით ლინგვისტური მეცნიერების პრესტიჟს არავითარი „საფრთხე“ არ შეექმნება და არც მისი პრესტიჟი დაეცემა. მთელი ისტორიის მანძილზე ხომ როგორც სვანურს, ისე მეგრულ-ჭანურს მხოლოდ საოჯახო მეტყველების ფუნქცია ჰქონდა და ისინი გათანაბრებული იყო ქართული ენის სხვა დიალექტებთან. ყოველ შემთხვევაში, ისტორიული და ეთნოლოგიური თვალსაზრისით, მათი მხოლოდ დიალექტებად აღქმა შეიძლება, რასაც ის გარემოებაც უწყობს ხელს, რომ საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე სვანეთსა და სამეგრელოში მცხოვრებნი მხოლოდ და მხოლოდ ქართველებად მიიჩნევდნენ თავს და მათი სალიტერატურო ენისაგან დაშორებული მეტყველებანი ეთნიკურობის საფუძველს არ ქმნიდა.

ჩვენს მეცნიერებაში რატომღაც გაბატონებულია აზრი, რომ ეთნოსის ერთადერთი განმსაზღვრელია ენა. რადგანაც საერთო-ქართული ენა (ის ისეთივე საერთო-სვანური და საერთო-ზანურია) დაიშალა რამდენიმე (ყოველ შემთხვევაში, ჩვენთვის ცნობილ სამ დიალექტად, მეტყველებად, ენად. ჩვენი ღრმა რწმენით მეოთხე ასეთი მეტყველება დვალური იყო) ნაწილად, თურმე ერთიანი-ქართული ეთნოსიც დაიშალა და მის ადგილზე სხვა ეთნოსები წარმოიქმნა: „სავარაუდოა, რომ სწორედ მასხი იყო საერთო-ქართველური ეთნოსის თვითსახელწოდება, რომელიც საერთო-ქართველური ფუძე-ენის დიფერენციაციის შედეგად *მემკვიდრეობით ერგოთ ახალწარმოშობილ ეთნოსებს* (იმ ბგერათმქსატყვისობის მიხედვით გაფორმებული, რომელიც კანონზომიერი და რეგულარულ ხასიათს ატარებდა ქართველურ ენათა შორის) და კიდევ

რამდენიმე ათასწლეულის განმავლობაში, დღევანდლამდე ფუნქციონირებს, როგორც სატომო ან ტომთა გაერთიანების სახელები. დღეს მესხი ქართველის ერთ-ერთი ტომის თვითსახელწოდებაა, ხოლო ქართველთა სხვა ტომს („ტომებს“) — თუშებს („ხევსურებს, ფშავლებს“) ამ სახელით მოსოხ|მოსოქ იცნობენ მეზობელი კავკასიელი ტომები (მაგ. ხუნძები)“ (ქურდიანი 2002: 188). აქ არაფერს ვიტყვით იმაზე, რომ დღევანდელ საქართველოში არც ტომები გვაქვს და არც ტომთა გაერთიანებები (ისე, სხვათა შორის, არც თითქმის 800 ათასიანი ხუნძები წარმოადგენენ „ტომს“). მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ეთნოსის განმსაზღვრელი აუცილებელი კომპონენტი სრულიადაც არ არის ენა. ენის დიფერენციაციასთან ერთად გაქრნენ ეთნოსის განმსაზღვრელი სხვა კომპონენტები? ქართული ეთნოსის ენა იყო ჯერ სასურთიერთო და შემდეგ სალიტერატურო ენა. ეთნოსის ერთობის ერთ-ერთი ძირითადი შემქმნელი ისტორიის მახსოვრობაც იყო, მახსოვრობა საერთო წარმომავლობის შესახებ. *ეთნოლოგიაში ცნობილია, რომ ეთნოსისათვის საოჯახო სამეტყველო ენის ერთობა აუცილებელი არ არის. არსებობენ ორენოვანი და სამენოვანი ეთნოსებიც.* შეიძლება ვინმემ იკითხოს: რა იცოდა დაბალმა ფენამ სამეგრელოსა და კახეთში საერთო წარმომავლობის შესახებ? ჯერ ერთი, რა ვიცით, რომ არ იცოდნენ; მეორე: ეთნოსს ძირითადად ზედაფენა ქმნიდა, რომელშიც გადმოცემები საერთო წარმომავლობის შესახებ ყოველთვის არსებობდა, რომელიც დამწერლობის შექმნის შემდეგ უკვე წერილობითაც იყო ფიქსირებული. ამავე დროს, ეთნოსის ერთ-ერთი ფაქტორთაგანი სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირებიც იყო, რომელიც საქართველოში მხოლოდ ფეოდალიზმის დროს არ წარმოქმნილა.

ქართველთა ეთნოგენეზისათვის მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ ქართულ ენაში მეცნიერები პოულობენ ისეთ ლექსიკურ ერთეულებს, რომლებიც ინდოევროპული საერთო ენიდან არიან შემოსული. მნიშვნელოვანი რაოდენობითაა ქართულ ენაში ლექსიკური ერთეულები აგრეთვე (განსაკუთრებით დიალექტებში) ჩრდილოეთ კავკასიელთა ენებიდან და სხვ. როდესაც უცხოენოვანი ლექსიკური ერთეულების ქართულ ენაში არსებობაზე ვლაპარაკობთ, მთავარია, იმის გარკვევა, როდისაა ის შემოსული — იმ დროს, როდესაც ქართველთა ეთნოგენეზი მიმდინარეობდა, თუ იმ დროს, როდესაც ქართული ეთნოსი უკვე ჩამოყალიბებული იყო. დადასტურებულია, რომ ინდოევროპული ლექსიკა ძალიან დიდი ხნის წინ აქვს მიღებული ქართულ ენას. აქედან გამომდინარე, სავარაუდოა, რომელიღაც ინდოევროპულმა ეთნიკურმა ერთეულმა ქართველთა ეთნოგენეზში გარკვეული წვლილი შეიტანა. ქართული ეთნოსის ფორმირებაში მონაწილე ინდოევროპელთაგან მცირე აზიასა და მესოპოტამიაში მცხოვრებ ხეთებს, ხურიტებს და ურარტელებს გულისხმობენ (მელიქიშვილი 2006: 32; მელიქიშვილი 1970: 340—252). გ. მელიქიშვილი იმასაც ასკვნის, რომ „უძველესი ინდოევროპული ლექსიკა ქართველურში არ ყოფილა შეთვისებული სამხრეთის ინდოევროპულ მასივთან კონტაქტის შედეგად (სპარსული, ბერძნული, სომხური, თრაკიული, ფრიგიული, ხეთურ-ლუვიური). ეს კონტაქტი დაახლოებით ძვ. წ. III ათასწლეულში ყოფილა ჩვენთვის დღემდე უცნობი ინდოევროპულ ტომებთან სამხრეთ კავკასიაში, სადაც ისინი გადასულან ქართველურ მეტყველებაზე. ამ კონტაქტებზე მარტო ლექსიკა კი არ მიუთითებს, არამედ — ენის სტრუქტურაც (მელიქიშვილი 2006: 32). ის უშვებს, რომ მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებელი ტომები შესაძლოა ინდოევროპული წარმოშობის ყოფილიყვნენ, რომლებიც ასიმილირებული იქნენ ქართველურ ტომთა მიერ, რომელთათვისაც ინდოევროპულმა მოსახლეობამ სუბსტრატის როლი შეასრულა და გავლენა მოახდინა ქართულის სტრუქტურასა და ლექსიკაზე (მელიქიშვილი 1965: 165—244).

ამავე თვალსაზრისით უნდა იქნას განხილული შუმერულ-ქართული ლექსიკური თანხვედრები: „შუმერულ და ქართველურ ენათა ლექსიკის შედარებითმა ანალიზმა მკვლევართა ნაწილი (მ. ნერეთელი, ჰ. ფერნიხი, ჯ. შარაშიძე, კ. თოფურია, ნ. ხაზარაძე) იმ დასკვნამდე მიიყვანა, რომ შუმერული ლექსიკა — ორ ასეულზე მეტი ლექსიკური ერთეული — გარკვეულ სიახლოვეს ქართველურ ენათა შესაბამის ლექსიკასთან ავლენს“ (გიორგაძე, ხაზარაძე 2002: 29).

ქართველურ ტომთა და ურარტელთა კონტაქტებსა და არა მხოლოდ კონტაქტებზე, არამედ ქართულ ეთნოსში ურარტელთა შერევის შესახებ მიუთითებს საკმაოდ დიდი ხნის წინ (სვანიძე 1937; მელიქიშვილი 1954: 417). „ქართულში შემოინახა მთელი რიგი გამოთქმები, რომლებიც თვით ქართული ენის მონაცემებით ვერ აიხსნება, სამაგიეროდ, მშვენიერ ახსნას პოვებს ურარტული ენის მასალით, მაგალითად, ქართულ გამოთქმაში თავადყირა, ყირაზე გადასვლა და სხვ. აშკარაა, რომ „ყირა“ მიწას უნდა ნიშნავდეს: ყირა (მინა) მა(ლ)ლა, თავდა (თავით)ყირა (მინისაკენ), ყირაზე (მინაზე) გადასვლა. მაგრამ „ყირა“ ქართველურ ენებში არაფერ მსგავსს არ ნიშნავს, მაშინ როდესაც მიწას ურარტულად სწორედ „ყირა“ (ქირა) ერქვა. ყურადღებას იქცევს აგრეთვე ზოგიერთი ძველი ქართული სიმღერის მისამღერი, სადაც ძველადმოსავლური ღვთაებების სახელები ისმის. ერთ-ერთი მათგანია — არალე, მოსავლის გავრცელებული ღვთაება ძველ აღმოსავლეთში. ამ ღვთაების სახელი ქართული სიმღერების მისამღერებში გვხვდება ასეთ გამოთქმებში: ივრი არალე, თარი არალე, არი არალე. არალეზე დართული ყველა ეს სიტყვა კარგად აიხსნება ურარტული ენით: ივრი — ბატონი, მეუფე, თარი — ძლიერი, ძლევამოსილი, არი — მომეც (მოგვეც!). ასე რომ, ურარტულად ეს გამოთქმები ნიშნავს: „მეუფეო არალე“, „ძლევამოსილო არალე“, „მომეც (მოგვეც) (ღმერთო) არალე“! ამგვარი ფაქტები, უნდა ვიფიქროთ, ქართულ ენაში ურარტულ ენაზე თუ მის დიალექტზე მეტყველი ხალხის შემონახვანია, რომელიც ქართულ მეტყველებაზე გადავიდა, ასიმილაცია განიცადა ქართველ ტომებთან და ქართველი ხალხის შემადგენლობაში შევიდა“ (მელიქიშვილი 1970: 398). *ქართულ ეთნოსში ურარტელთა შესვლა, როგორც ვ. მელიქიშვილს მიაჩნია, იმ დროს უნდა მომხდარიყო, როდესაც ძვ. წ. VI საუკუნეში მიდიელებმა ურარტუ გააანადგურეს და სომეხი ტომების მინოლის შედეგად დიდი ნაწილი სომხებში გაითქვიფა და ნაწილმა ჩრდილოეთსაკენ გადმოინაცვლა და ქართველებს შეერწყა. აღნიშნული ლექსიკური ერთეულები აშკარად მიუთითებს ორ ეთნოსს შორის არა უბრალოდ კონტაქტებზე, არამედ ურარტელთა ინფილტრაციაზე ქართულ ეთნოსში. მეცნიერები წერენ, რომ ქართველთა ეთნოგენეზში ურარტელებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს. ამის დამადასტურებლად გეოგრაფიულ სახელწოდებათა — ხ სუფიქსიც მიაჩნიათ. ეს ფაქტი, ბუნებრივია, ქართველთა ეთნოგენეზის დროინდელი არაა. ძვ. წ. VI საუკუნეში ქართველთა ეთნოგენეზი დიდი ხნის მომხდარი ფაქტი იყო. ქართველთა მიერ ურარტელთა ასიმილაცია მხოლოდ ეთნიკური ისტორიის ჩარჩოებში ჯდება. ის თავისი მასშტაბებიდან გამომდინარე მხოლოდ პირობითად შეიძლება მივიჩნიოთ ეთნოგენეზად. ამასთანავე — ხ სუფიქსი ქართული ეთნოსის წარმომადგენლებს უფრო ადრეც უჩანს. თუ ეს სუფიქსი ქართულში უფრო ადრეა შემოსული, მაშინ უნდა დავასკვნათ, რომ ქართულ ეთნოსს ურარტულ ეთნოსთან ეთნიკური კონტაქტები უფრო ადრეც ჰქონია და არა მხოლოდ ძვ. წ. VI საუკუნეში.*

ამრიგად, ჩამოთვლილი ხალხების გარკვეული ნაწილი შეერია ქართველურ ტომებს და ქართულ ენაში თავისი ლექსიკაც შეიტანა. რაც შეეხება სხვა ენათა ლექსიკურ ერთეულებს, ქართულ ენაში ისინი მხოლოდ სუპერსტრატულ ერთეულებად, ე.ი. ქართული ენისა და ეთნოსის ფორმირებიდან კარგა ხნის გასვლის შემდეგ არის შეთვისებული და ამ ენების მატარებელ ეთნოსებთან ურთიერთობა მხოლოდ ეთნიკური ისტორიის კონტექსტში უნდა განვიხილოთ.

ეთნოგენეზის პრობლემის კვლევის თვალთახედვით, ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანია ენათმეცნიერთა კვლევის ის მეთოდები, რომლის მიხედვითაც ისინი არკვევენ საერთო-ქართველური ეთნოსის პირველსაცხოვრისს. პირველსაცხოვრისი კი, როგორც აღვნიშნეთ, ეთნოგენეზის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორთაგანია. „საერთო-ქართველური ფუძე-ენის დონეზე რეკონსტრუირებადი (ჩიქობავა 1938; კლიმოვი 1964; ფერნიხი, სარჯველაძე 1990 და 2000 და სხვ.) ლანდშაფტის, კლიმატის, ფლორისა და ფაუნის ამსახველი ლექსიკისა და ტომობრიობის ანალიზი ცხადყოფს, რომ საერთო-ქართველური ენის დიალექტზე მეტყველი ტომები ცხოვრობდნენ დიდი კავკასიონის სამხრეთი კალთებიდან მოყოლებული სამხრეთით საკმაოდ ვრცლად

განფენილ ტერიტორიაზე, რომელიც სრულიად მოიცავდა ისტორიულ საქართველოს ტერიტორიასაც. ჩრდილოეთი საზღვარი ქართველთა პირველსაცხოვრისისა იყო დიდი კავკასიონი, დასავლეთ საზღვარს კი ზღვა წარმოადგენდა. ქართველები ავტოქტონები არიან იმ მიწისა, რომელზედაც ამჟამადაც მკვიდრობენ“ (ქურდიანი 2002: 86). ეს ფრიად საყურადღებო დასკვნაა, თუ იმასაც გავიხსენებთ, რომ ანთროპოლოგიური მონაცემები თანხვედბა ენობრივ მონაცემებს. ანთროპოლოგების გამოკვლევებითაც, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ქართველთა ანთროპოლოგიური ტიპი სწორედ ამ ტერიტორიაზე ჩამოყალიბდა და აქვე განიცადა ზოგიერთი ტრანსფორმაცია შინაგანი განვითარების შედეგად (ისევე როგორც ენაც განიცდიდა გარკვეულ ცვლილებებს).

რადგან ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის საკითხებზე ჩამოვარდა მსჯელობა, არ შეიძლება აქვე კიდევ ერთი უზუსტობის შესახებ არ აღვნიშნოთ, რომელიც ქართველთა პირველსაცხოვრისის შესახებ ზემოხსენებულ ლინგვისტურ ნაშრომში გვხვდება: „როგორც საერთო-ქართველური ეთნოსის, ასევე ქართველი ერის ეთნოგენეზი (ხაზი ჩვენია – რ. თ.) ერთსა და იმავე გეოგრაფიულ არეალში და ფაქტობრივად, ერთსა და იმავე ტერიტორიაზე მიმდინარეობდა“ (ქურდიანი 2002: 86). ერის ეთნოგენეზი არ ხდება; ის წარმოუდგენელი რამაა. ეთნოსი (ხალხი) ერთად (ნაციად) იქცევა რიგი კომპონენტების შექმნის შემდეგ (სახელმწიფოებრიობა, ქალაქები, დამწერლობა, საერთო რელიგიის არსებობა...). ერი (ნაცია) ეთნოსის უმაღლესი საფეხურია. ნაცია გარკვეული ეთნოსის საფუძველზეა წარმოქმნილი.

ამრიგად, ქართველთა ეთნოგენეზის შესახებ მოკლედ შეიძლება ითქვას:

I. ქართველები თანამედროვე და ისტორიული საქართველოს ადგილობრივი მოსახლეობაა, მათი ეთნოგენეზი სამხრეთ კავკასიის დასავლეთ და ცენტრალურ ნაწილში და მის მიმდებარე სამხრეთ ტერიტორიაზე მოხდა. ამ გეოგრაფიულ არეალში სხვადასხვა ქართული ტერიტორიული ერთეულები ხშირად მოძრაობდნენ. მიგრაციის მიმართულება, მიზიდულობის ცენტრი იყო ქართლი.

II. ქართველთა ეთნოგენეზში მონაწილეობა აქვთ მიღებული ძველი ცივილიზაციის მქონე ხალხებს (შუმერები, ხურიტები, ხეთები, ურარტელები) და ჩვენთვის უცნობ სხვა რომელიღაც ინდოევროპული მოდგმის ხალხს. ქართველთა ეთნოგენეზის დროს მათ გარკვეულწილად სუბსტრატული ეთნოსების როლი შეასრულეს, ანდა ახლად ჩამოყალიბებულ ქართულ ეთნოსში ინტენსიურად შემოედინებოდნენ. გვიან ქართულ ეთნოსში ჩრდილოეთკავკასიელთა, ალბანელთა და სომეხთა შემოედინება, ინფილტრაციაც მიმდინარეობდა. მაგრამ ეს პროცესი არა ეთნოგენეზის, არამედ ეთნიკური ისტორიის ქრილშია განსახილველი.

III. ძველი ნელთალრიცხვის მესამე ათასწლეულში ქართული ეთნიკური ერთობა უკვე ჩამოყალიბებული იყო. ძველი ნელთალრიცხვის მეორე ათასწლეულის ბოლო მესამედიდან ქართველური მოდგმის ერთეულები უკვე საისტორიო წყაროებში არიან დასახელებულნი.

IV. ქართველებს არ ყავთ ენობრივად მონათესავე ეთნოსი. ვარაუდობენ, რომ შორეულ წარსულში ნათესაური ურთიერთობა უნდა ჰქონოდათ ჩრდილოეთკავკასიის ეთნოსებთან, განსაკუთრებით ნახურ-დაღესტნურ ენებზე მოლაპარაკებთან.

V. ძველი ნელთალრიცხვის პირველ ათასწლეულში უნდა მომხდარიყო საერთო-ქართული ენის დიფერენციაცია, რასაც ხელს უწყობდა ის ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო, რომელზედაც ქართული ეთნოსი იყო განფენილი. ამის შედეგად სალიტერატურო ენისაგან ერთგვარად დაშორებული სვანური და ზანური (მეგრულ-ჭანური) მეტყველებანი წარმოიქმნა. სვანურ და ზანურ მეტყველებებს უფრო მეტი ჰქონდა საერთო საერთო-ქართველურთან, ვიდრე ქართულს. ამ ე. წ. „ენობრივ დიფერენციაციას“ (დიალექტების, მეტყველებების გამოყოფას) ერთიანი ქართული ეთნოსის დაშლა და სამი სხვადასხვა ეთნოსის წარმოქმნა არ გამოუწვევია.

ქართველთა ეთნიკური ისტორია[©]

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქართველთა ეთნოგენეზი დღევანდელი საქართველოსა და მის ისტორიულ სამხრეთ ტერიტორიაზე განხორციელდა; ის საუკუნეთა მიღმა მოხდა. ქართული ეთნოსის წარმოშობის შესახებ მაინც ჯერ კიდევ ბევრ კითხვას აქვს პასუხი გასაცემი.

ქართული საისტორიო ტრადიცია ყოველთვის ხაზს უსვამდა სამივე ქართველურ მეტყველებაზე (თავდაპირველად დიალექტზე) მოლაპარაკე ერთობის საერთო წარმომავლობას. ქართლოსის მოდგმის განსახლების არეალი აღმოსავლეთ საქართველოს მოიცავდა და დასავლეთ საქართველოსაც. ზანურად და სვანურად მეტყველნი კი დასავლეთ საქართველოში ბინადრობდნენ. მიჩნეულია, რომ სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო დასახლებული იყო როგორც აღმოსავლურ-ქართული, ისე დასავლურ-ქართული ერთეულებით. როგორც ყველა ენობრივ-ეთნიკური ერთეულის, ისე ქართველურად მეტყველი მოსახლეობის განსახლების არეალი მუდმივი არ იყო. ის ცვლილებებს განიცდიდა, რაც ძირითადად სხვადასხვა ქართველური ჯგუფების ურთიერთში შერევა-შეღწევით იყო განპირობებული. ასე, მაგალითად, ანტიკური წყაროებითა და ტოპონიმებით აშკარაა, რომ სვანები თავდაპირველად მხოლოდ დასავლეთ საქართველოს მთაში არ მკვიდრობდნენ. მათი განსახლების არეალი უფრო ვრცელ ტერიტორიას მოიცავდა და ისინი კოლხეთის დაბლობსა (მდ. ხობისწყლის ხეობა) და დღევანდელი აფხაზეთის გარკვეულ მონაკვეთშიც ცხოვრობდნენ. უფრო მეტიც: არც თუ ისე დიდი ხნის წინ სვანთა ეთნოგრაფიული ჯგუფი (თემი) ჩრდილოეთ კავკასიაშიც ბინადრობდა. ირკვევა, რომ XIII საუკუნის შემდეგ ჩრდილოეთ კავკასიაში მოსულ ბალყარელთა და ყარაჩაელთა წინაპრებს ისინი აქ დახვედრიან. დასავლეთ საქართველოს მთიელთა ჩრდილოეთ კავკასიაში მკვიდრობის დამადასტურებელია გადმოცემები, ტოპონიმები და მატერიალური კულტურის ძეგლები (გუჯეჯიანი 2007: 45—56). ქართველთა სამ სხვადასხვა მეტყველებაზე გადასვლას ერთიანი ქართული ეთნოსის გათიშვა არ გამოუწვევია. ერთობის შეგნება დიდად განაპირობა საერთო წარმომავლობის შეგნებამ და იმ მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკურმა კავშირებმა, რითაც ისინი ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში ერთმანეთთან იყვნენ დაკავშირებული. ეს იყო განაპირა მხარეების ლტოლვა გეოგრაფიულად ცენტრში მოთავსებული ქართლისადმი. ამ რეგიონს გააჩნდა მნიშვნელოვანი საკომუნიკაციო და სამეურნეო ფუნქცია.

ქართველურად მეტყველმა ტომებმა ქრისტეს დაბადებამდე ორი სახელმწიფოებრივი გაერთიანება — **კოლხეთის (ეგრისის)** და **იბერიის (ქართლის)** სახელმწიფოები შექმნეს. ძვ.წ. VI საუკუნეში კოლხეთი მსხვილი სახელმწიფოებრივი ერთეული იყო, რომელიც მთელ დღევანდელ დასავლეთ საქართველოს და შავი ზღვის სამხრეთ რაიონებსაც მოიცავდა. ზოგიერთი მეცნიერი ფიქრობს, რომ კოლხეთის (ეგრისის) სამეფოს ცენტრი არა რიონის, არამედ ჭოროხის აუზი იყო. იბერიის (ქართლის) სამეფო კი ძვ.წ. IV—III საუკუნეების მიჯნაზე შეიქმნა. ის არა მარტო აღმოსავლეთ, არამედ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოსაც (კოლა, არტაანი, ჯავახეთი, ერუშეთი, სამცხე მტკვრის აუზში და ჭოროხის აუზსაც, რომელსაც ლეონტი მროველი სპერის მდინარესაც უწოდებდა) მოიცავდა. ამ სამეფოს კლარჯეთის პროვინციით გასასვლელი შავ ზღვაზეც ჰქონდა.

ისტორიულად ჩამოყალიბებული ქართველურად მეტყველი სამი კოლექტივის (ერთობის) წარმომადგენლები მუდმივად ერთმანეთთან კავშირში იყვნენ, მუდმივად ერთმანეთს ერეოდნენ და ისტორიულმა მოვლენებმა ისინი ერთ ეთნიკურ ერთეულად (ეთნოსად) დატოვა, არ მოხდა მათი გათიშვა და სხვადასხვა ეთნოსებად ჩამოყალიბება. მიუხედავად იმისა, რომ ზანებმა და სვანებმა დღემდე შეინარჩუნეს საკუთარი

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

მეტყველება, რომლებსაც ქართული ეთნოსის ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე მხოლოდ საოჯახო, საშინაო დანიშნულება ჰქონდათ.

ისევე როგორც ყველა ეთნოსი, ქართული ეთნოსიც ეთნოგენეზის დღიდან მუდმივ განვითარებას განიცდიდა. მას ჰქონდა როგორც აღმასვლის, ისე დაღმასვლის პერიოდები. არაერთხელ იდგა მძიმე განსაცდელისა და გადარჩენა-არგადარჩენის წინაშე. ქართული ეთნოსი გადაურჩა მძიმე ისტორიულ განსაცდელს და თავი დღევანდლამდე მოიტანა. საკუთრივ ქართველური ერთეულების გარდა, ქართველი ხალხის ფორმირებაში მნიშვნელოვანი წვლილი აქვთ შეტანილი არაქართულ ეთნოსებსაც, რომელთაგან შეიძლება დავასახელოთ მცირე აზიური ეთნიკური ერთეულები, მაგალითად, ურარტუელები. მუდმივად შემოედინებოდა ქართულ ეთნიკურ სამყაროში სხვადასხვა ჩრდილოეთ კავკასიური (დაღესტნური, ვაინახური, ადიღეური, ოსური) ეთნიკური ერთეულები, რაც ძირითადად მიგრაციის გზით ხორციელდებოდა. ჩრდილოეთკავკასიელთა მიგრაცია დადასტურებულია როგორც საისტორიო წყაროებით, ისე ეთნოგრაფიული მონაცემებით. ლეონტი მროველს აღნიშნული აქვს, რომ საურმაგ მეფემ კავკასოსის შთამომავალი დურძუკები აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთის რეგიონებში განასახლა. ჩრდილოეთ კავკასიელი ეთნოსების წარმომადგენელთა ინდივიდუალური მიგრაცია ძირითადად მომიჯნავე მთისა და მთისწინა მხარეებში ხდებოდა. არაფერი რომ არ ვთქვათ გვიან შუა საუკუნეებში ადიღეური, ოსური და დაღესტნური ტომების შესაბამისად აფხაზეთში, შიდა ქართლსა და აღმოსავლეთ კახეთში ჩამონოლახე, ინდივიდუალური მიგრაციები მიმდინარეობდა სვანეთში, რაჭაში, შიდა ქართლის მთიანეთში, ფხოვეში (შემდეგ: ხევსურეთსა და ფშავეში), თუშეთში. ამ რეგიონებში მცხოვრებ არაერთ გვარს აქვს გადმოცემა ვაინახური, ოსური თუ დაღესტნური წარმომავლობის შესახებ. ქართულ ეთნოსში დადასტურებულია აგრეთვე ალბანური და სომხური ელემენტის ინფილტრაციაც. სომხები და ალბანელები იყვნენ რა ქართველი ხალხის ისტორიული მეზობლები, მათი შერევა, ქართულ ეთნოსში შემოღობვა იშვიათი არ იყო. მომიჯნავე რეგიონებში ზოგჯერ ეთნიკურად შერეული მოსახლეობაც გვყავდა. სომხებთან მიმართებაში ასეთ მხარეებად შეიძლება ქვემო ქართლი და ტაო დასახელდეს, სადაც ეთნიკურობის განმსაზღვრელი სარწმუნოება იყო ხოლმე. მეზობელ ეთნოსთა ქართულ ეთნოსში შემოღობვა, ინფილტრაცია, მხოლოდ ცალმხრივი პროცესი არ ყოფილა. ქართველებიც, თავის მხრივ, სხვა ეთნოსებში შედიოდნენ, რაც მათ ასიმილაციას ინვეცდა. მაგალითად, დღევანდელი თურქული ეთნოსი გაჯერებულია ქართული წარმომავლობის ჯგუფებით. მთლად ფიზიკურად არ გადაშენებულან შავშელები და კლარჯელები, ერუშეთელები და სამცხელები, ჯავახები და არტაანელები, კოლაელები და ჭანები. ისინი თურქულ ეთნოსში განივთდნენ, ქართული ცნობიერება და მენტალობა თურქული ცნობიერებითა და მენტალობით შეიცვალეს. მეცნიერები თანამედროვე თურქულ ეთნოსში რამდენიმე ანთროპოლოგიურ ტიპს გამოყოფენ და ერთ-ერთ მათგანს რიონულ-ჭოროხულს უწოდებენ, რაც თურქთა მიერ ქართველთა ასიმილაციის დამადასტურებელია. თურქეთის შემადგენლობაში მოქცეული ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მკვიდრთა ასიმილაციის საფუძველსაც რელიგია, ამ შემთხვევაში ისლამი, წარმოადგენდა. აქ ეს პროცესი დღესაც მიმდინარეობს. სხვათა შორის, დღესაც თურქეთში ძალიან ბევრს ახსოვს თავისი ქართული წარმომავლობა. შავშეთის მხარის ქართველობა მთლიანად გათურქებულია და იმერხეველები მეზობელ შავშელებს „გადაბრუნებულ ქართველებს“ უწოდებენ. „გადაბრუნებული“ ქართულში „ასიმილირებულის“ აღმნიშვნელი ტერმინი იყო.

ცნობილია, რომ მარქსისტული მეცნიერება ეთნოსთა (ეთნიკურ ერთობათა) ძირითადად სამ კატეგორიას იცნობდა: **ტომი — ხალხი ანუ ეროვნება („წაროდნოსტ“)** — **ერი (ნაცია)**. დასავლეთევროპულ ენებზე „წაროდნოსტს“ ადექვატური შესატყვისი ტერმინი არა აქვს. ამკარაა, რომ მარქსისტების მიერ შემოთავაზებული ეთნოსის ფორმები ხელოვნურად იყო შექმნილი და რეალურად მხოლოდ ეთნოსის ორი ფორმა ტომი და ერი არსებობდა. დასავლეთის სოციოლოგიურ და ისტორიოგრაფიულ მეცნიერებაში ერის (ნაციის) წარმოქმნა განიხილება, როგორც გვარტომობრივი კავშირების

უშუალო გაგრძელება და განვითარება. ისიც აღსანიშნავია, რომ ეტატისტური თეორია ერის (ნაციის) წარმოქმნას უშუალოდ სახელმწიფოს უკავშირებს (ფილოსოფიური 1989). დღევანდელი დასავლეთის მეცნიერებაში ერებად (ნაციებად) ითვლებიან ის ეთნოსები, რომლებსაც საკუთარი სახელმწიფოებრიობა გააჩნიათ. ამასთანავე ეთნოსი ერად (ნაციად) რჩება სახელმწიფოებრიობის დაკარგვის შემთხვევაშიც. ერთხელ ჩამოყალიბებული ერი (ნაცია) უფრო დაბალი საფეხურის ეთნიკურ ერთობას — ტომობრიობას აღარ უბრუნდება. ეს ტენდენცია მკვეთრად იყო გამოხატული XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ ლიტერატურაში: „ეროვნება ისახება და ჩნდება სწორედ იმ ხანაში, როდესაც საგვარეულო წესს თავს აღწევს და როდესაც მყარდება და მკვიდრდება სახელმწიფო“ (ჯორჯაძე 1990: 7). მარქზიზმის ერთ-ერთი ფუძემდებელი ფ. ენგელსიც წერდა: „Из племен развились нации и государства“. ამავ დროს, ისტორიის თვალთახედვით, ამკარაა განსხვავება ძველ და ახალ ერებს (ნაციებს) შორის, რომელთა გამმიჯვნელად შეიძლება რელიგიური, სოციალური და პოლიტიკური მომენტები მოგვევლინოს (თოფჩიშვილი, ქურდიანი 2000: 68—75). აგრეთვე ერის ჩამოყალიბების მიმანიშნებელია, როდესაც ეთნოსი სახელმწიფოებრიობის შექმნისაკენ ისწრაფვის. ამდენად, ქმნიან რა ძველი წელთაღრიცხვის VI და IV-III საუკუნეებში ქართველთა ერთეულები სახელმწიფოებს (კოლხეთი ანუ ეგრისი და იბერია ანუ ქართლი), ცხადია, რომ მათი მკვიდრნი მაღალი კლასის (საფეხურის) ეთნიკურ ერთობას (ეთნოსს) მიეკუთვნებიან. ბუნებრივია, ამ ეთნოსს ტომობრიობის საფეხური უკვე განვლილი ჰქონდა და იწყებოდა მათი ერებად (ნაციებად) ჩამოყალიბება, რადგან გააჩნიათ სახელმწიფოებრიობა, ერთ ტერიტორიულ ერთეულზე განსახლება და მჭიდრო თანაცხოვრება, საერთო სახელმწიფო ენა, საერთო რელიგია, საერთო ისტორიის მახსოვრობა და რწმენა საერთო წარმომავლობის შესახებ. *ქართველთა მიერ ორი სახელმწიფოს შექმნას შესაბამისად ქართული ეთნოსის ორ ნაწილად გაყოფა არ გამოხვევია*. მსოფლიოს ისტორიაში არაერთი შემთხვევა გვაქვს, როდესაც ერთი ეთნოსი გარკვეული დროით ორ ან რამდენიმე სახელმწიფოს ქმნის (ესპანელთა და გერმანელთა მაგალითების დასახელებაც საკმარისია). ქართული საისტორიო ტრადიციით, ყველა ამ ნიშნის მატარებელნი არიან იბერები, ქართლის სახელმწიფოს მკვიდრნი. ქართლის (იბერიის) მკვიდრნი გარშემო იკრებენ და თავიანთი კულტურული გავლენის ქვეშ აქცევენ სხვადასხვა ქართულ ტერიტორიულ ერთეულებს, როგორც აღმოსავლეთ, ისე სამხრეთ-დასავლეთ და დასავლეთ საქართველოდან. ქართული საისტორიო ტრადიცია ხაზს უსვამს იმას, რომ დასავლეთ საქართველოთა გაერთიანება საერთო ქართულ სახელმწიფოში (ქართლის ანუ იბერიის სახელმწიფოში) მოხდა მათივე ინიციატივით. ეგრისის ანუ კოლხეთის მმართველი ქუჯი მიმართავს ქართლის პირველ მეფეს ფარნავაზს: „*შენ ხარ შვილი თავთა მათ ქართლისათა და შენ გმართებს უფლობა ჩემი. შენ ხარ უფალი ჩუენი და მე ვარ მონა შენი*“. კოლხეთის (ეგრისის) მმართველი ქუჯი თავისი ქვეშევრდომებით აღმოსავლეთ საქართველოს ქართულ სახელმწიფოებრიობაში (ქართლში ანუ იბერიაში) შემოდის სვანეთთან ერთად, რომელსაც მეფე ფარნავაზი გარკვეულ ტერიტორიულ ერთეულზე (ეგრისსა და სვანეთში — რიონსა და ეგრისის წყალს შორის მდებარე ტერიტორიაზე) ერისთავობას უბოძებს. ერთიანი ქართლის სამეფოში შემოდის სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაც. აქ მან სამი საერისთავო შექმნა: ოძრხის, კლარჯეთის და წუნდის. ამ უკანასკნელში ჯავახეთი, კოლა და არტაანი იყო გაერთიანებული, ოძრხის საერისთავო მოიცავდა სამცხეს და აჭარას, ხოლო კლარჯეთისა — ტერიტორიას არსიანის ქედიდან ზღვამდე, ე.ი. ჭოროხის ხეობას შენაკადი ხეობებით. ამ დროს ყალიბდება ერთიანი ქართული ერი (ნაცია). თუმცა ქართული ტერიტორიული ერთეულები ხშირად საგარეო ფაქტორის გამო, საერთო სახელმწიფოში აღარ თანაცხოვრობდნენ, მაგრამ მათ მუდმივად ჰქონდათ მისწრაფება ერთმანეთისაკენ, საერთო სახელმწიფოში ცხოვრებისაკენ, რასაც რეალურად კვებავდა გადმოცემა და საისტორიო ტრადიცია საერთო წარმომავლობის შესახებ. საქართველოს ისტორიიდან კი ცნობილია, რომ ამ სურვილს ერთ ერად ყოფნისა, საერთო სახელმწიფოში თანაცხოვრებისა, უფრო ხშირად იჩენდა არა

ქართლის მოსახლეობა და მისი ხელისუფლება, რომლის გარშემო მოხდა საერთო ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ეროვნების ჩამოყალიბება, არამედ განაპირა მხარეების, ჯერ ეგრისის (კოლხეთის), შემდეგ აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) და ტაო-კლარჯეთის (სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს) მცხოვრებნი და მათი ხელისუფალნი, რის განმაპირობებელ ფაქტორებთან ერთად შეიძლება დასახელდეს სამეურნეო-ეკონომიკური და სოციალური (ქართული ფეოდალური სისტემა) პირობები. საქართველოს სხვადასხვა თემებს, მხარეებს ერთმანეთის გარეშე, ცალ-ცალკე არსებობა უჭირდათ. მათმა განვითარებამ უცილობლად მოითხოვა ეკონომიკურ-სამეურნეო თვალთახედვით მჭიდრო კავშირები. დასავლეთ საქართველოსა და ტაო-კლარჯეთს ბუნებრივ-გეოგრაფიული და ლანდშაფტური ფაქტორებიდან გამომდინარე არ შეეძლოთ დამოუკიდებლად განვითარება. ეს განსაკუთრებით ითქმის როგორც სამეგრელოზე (აქ ქაობები ჭარბობდა), ისე საკუთრივ აფხაზეთზე. აქედან გამომდინარე არაა გასაკვირი, რომ სწორედ აფხაზეთი აერთიანებენ მთელ დასავლეთ საქართველოს (VIII საუკუნის 80-იანი წლები) და მათ აქვთ სწრაფვა ტაო-კლარჯეთთან (სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო) ერთად საქართველოს გაერთიანებისაკენ. ჭოროხის აუზში მცხოვრებ ქართველებს მიწათმოქმედების (მემინდვრეობის, მეხორბლეობის) ინტენსიური განვითარების საშუალებას აქაური ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო არ აძლევდა. ამიტომ იყო, რომ ტაო-კლარჯელმა გლეხმა ბუნებას მიწის ყოველი გოჯი გამოჰგლიჯა და უნიკალური ტერასული მეურნეობა, თავისი სარწყავი სისტემით მოაწყო. ქართლსა და კახეთში კი ვრცელი მინდვრები მემინდვრეობის განვითარების ფართო საშუალებას იძლეოდა. ასე რომ, სხვადასხვა ტერიტორიული ერთეულების პროგრესული განვითარების პირობა გაერთიანებაში და მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკურ კავშირურთიერთობაში იყო. ქართული ეთნოსით დასახლებული ტერიტორიების გაერთიანება ერთ ქვეყნად, როგორც ძვ. წ. IV—III სს. (მეფე ფარნავაზის დროს), ისე X—XI საუკუნეებში (ბაგრატ III-ის დროს) მოხდა არა საქართველოს ცენტრალური პროვინციის — ქართლის სხვა პროვინციების დაპყრობის ხარჯზე, არამედ, პირიქით. განაპირა მხარეები მოისწრაფოდნენ ქართლისაკენ. ეს იყო ეთნიკური ქართველების (და არაეთნიკური ქართველებისაც) სწრაფვა ერთ სახელმწიფოში ცხოვრებისაკენ. ქართული ენის შტო-დიალექტები პრობლემას არ ქმნიდა. პირიქით, შეუძლებელი იყო როგორც მეგრელს, ისე სვანს, აფხაზს და დვალს თავის მეტყველებაზე შეექმნა დამწერლობა. ეს განვითარების ხელშემშლელი იქნებოდა. გაერთიანების, ერთ ერად (ნაციად) ჩამოყალიბების გარეშე, ბუნებრივ-გეოგრაფიული, ლანდშაფტური პირობებიდან გამომდინარე, საქართველოს სხვადასხვა მხარეების ეკონომიკური და კულტურული განვითარება არ მოხდებოდა. *ეთნოსის თეორიის ცნობილი სპეციალისტი ლევ გუმილიოვი აღნიშნავდა, რომ პოლიტიკურ ერთეულებს (სახელმწიფოებს) სიმტკიცისა და აყვავებისათვის სჭირდებოდათ არა ერთფეროვნება, არამედ ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობებისა და, შესაბამისად, მეურნეობის მრავალფეროვნება, სადაც სხვადასხვა ყაიდის სამეურნეო-ეკონომიკური პროვინციები ერთმანეთს ავსებდნენ.* ასევე იყო საქართველოშიც. საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს განვითარებისათვის ერთმანეთი სჭირდებოდათ. მაგალითად, მთას ბარის გარეშე არსებობა ძალიან გაუჭირდებოდა. ამიტომაც ემორჩილებოდნენ მთიელები ცენტრალურ ხელისუფლებას, ამიტომაც შევიდნენ ერთიან ქართულ სახელმწიფოებრივ და ეთნოკულტურულ სისტემაში. საქართველოს განაპირა მხარეებში მცხოვრები ქართველები „ქართლსა ზედა დასაუფლებლად“ იბრძოდნენ იმიტომ, რომ ყველა ამ მხარისათვის ქართლი ცენტრი იყო, რადგან მასზე გადიოდა ყველა მხრიდან მომდინარე ურთიერთდამაკავშირებელი გზები. ქართლიდან მოკლე დამაკავშირებელი ორი გზა ჩრდილოეთ კავკასიაშიც გადადიოდა. გეოგრაფიულ ფაქტორს გარდა, როგორც აღვნიშნეთ, დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ეკონომიკურ ფაქტორსაც. მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის განვითარების საშუალებას სწორედ ქართლის ველი იძლეოდა.

საქართველოს თითოეული ეთნოგრაფიული რეგიონი ძირითადად ერთი სამეურნეო-ეკონომიკური ერთეული იყო. ზოგიერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული (ისტო-

რიულ-გეოგრაფიული) მხარე გამოკვეთილი ბარი იყო, ზოგი მთიანეთი, ზოგიც კი ზეგანს (მთისწინეთს) წარმოადგენდა. ზოგიერთი მათგანი სამივე გეოგრაფიული ნიშნის შემცველი იყო. საქართველოს მთელი ისტორია იმას ადასტურებს, რომ არა მარტო მთიანეთი და ბარის კუთხეები, არამედ ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე ერთმანეთთან იყო დაკავშირებული შესაბამისი გზებით, ბილიკებით და მათ შორის მიმოსვლა, კავშირი ხორციელდებოდა იმ დროისათვის არსებული სატრანსპორტო საშუალებით.

საქართველოს ერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლებს თუ პურეული კულტურები ჰქონდათ მეტი რაოდენობით, სხვებს — მევენახეობის პროდუქტები, ხილეული, მესაქონლეობისა და მეცხვარეობის პროდუქტები. ასე რომ, საქართველოს ეთნოგრაფიული ერთეულები დანაკლის სოფლის მეურნეობის პროდუქტებზე ერთმანეთთან სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირებით ივსებდნენ. საერთოდ „საქართველოს მიწა-წყალი მთლიან ერთეულს წარმოადგენდა, რომელიც ბუნებრივი ზღუდეებითაც (მთებითა და მდინარეებით) არის შემოფარგლული და თანაც, ვითარცა მტკვრისა, რიონისა და ჭოროხის აუზების შემცველი გეოგრაფიულად და ეკონომიურად ურთიერთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული“ (ჯავახიშვილი 1919).

საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს შორის სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირების არსებობის არაერთი მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ (მთიელთა გარე სამუშაოზე სიარული; მთიელ მეცხვარეთა მიერ ბარის საზამთრო საძოვრების გამოყენება და პირიქით; ალებმიცემობა სხვადასხვა რეგიონებს შორის და სხვ). სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები გვიანდელი წარმონაქმნი არ იყო. ასეთი მჭიდრო ურთიერთობა ჯერ კიდევ IV საუკუნის დასაწყისში ჯავახეთსა და ქართლს ჰქონია. ნმინდა ნინოს ჯავახეთში, ფარავნის ტბასთან ქართლელი მწყემსები ხვდებიან: „ზოგნი დაბით და ზოგნი საფურცლით და ზოგნი ქინჯარელნი და რაბატელნი დიდისა ქალაქისა მცხეთისანი“ (ძველი ქართული 1964: 115—116). საამისო ცნობები ვახუშტი ბაგრატიონსაც მოეპოვება. მიუხედავად იმისა, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული) ერთეულები XVI საუკუნის ბოლოდან სხვა სახელმწიფოს შემადგენლობაში აღმოჩნდნენ, ისტორიის სიღრმეში ჩამოყალიბებული სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები თითქმის არ დარღვეულა. ისტორიკოს პაპუნა ორბელიანზე დაყრდნობით ივანე ჯავახიშვილი ხაზს უსვამდა, რომ „XVIII საუკუნეშიაც, როდესაც მესხეთი ახალციხის საფაშოს სახით ოსმალეთის სახელმწიფოს ეკუთვნოდა და საქართველოს პოლიტიკურად ჩამოშორებული იყო, მაშინაც კი მთელ მესხეთს, განსაკუთრებით კი ჯავახეთს და სამცხეს საქართველოსთან ჰქონდა მჭიდრო ეკონომიკური დამოკიდებულება და იქაური სასოფლო-სამეურნეო ნაწარმი, სანოვავე, განსაკუთრებით კი პური ტფილისში და გორში ჩამოჰქონდათ გასაყიდად“. ამავე დროს მთელი საქართველოს საქონელი, ცხვარი, სამხრეთ საქართველოს საზაფხულო საძოვრებზე იყრიდა თავს. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ ეს „მხოლოდ ფეოდალური ხანისათვის კი არ იყო დამახასიათებელი, არამედ ძველი, გაცილებით უფრო ადრინდელი ხანის მოვლენა უნდა ყოფილიყო, უკვე ტრადიციად ქცეულ ფეოდალურ ხანაში“ (მუსხელიშვილი 1980: 208).

ამრიგად, ბუნებრივ-ისტორიული არეების დანაწევრებისა და სხვაობის პირობებში ჩამოყალიბებული ისტორიულ-ტერიტორიული ჯგუფების მჭიდრო კავშირურთიერთობა საქართველოს ერთიან კულტურულ-ეკონომიკურ ორგანიზმს ქმნიდა. მათ სხვაგვარი კავშირებიც ჰქონდათ. თავი რომ დავანებოთ მუდმივ მიგრაციულ კავშირებს, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების წარმომადგენლებს შორის მჭიდრო საქორწინო კავშირებიც არსებობდა. მაგალითად, ასეთი საქორწინო კავშირები ჰქონდა რაჭის მოსახლეობას ზემო იმერეთის, ოკრიბისა და ლეჩხუმის მკვიდრებთან. XVIII საუკუნის ერთ საბუთში საუბარია თრიალეთიდან ჯავახეთში (რომელიც ოსმალეთის შემადგენლობაში იყო) ქალის გათხოვებაზე. საქართველოს ამა თუ იმ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში არსებულ ეკლესია-მონასტრებს ყმა-გლეხები ჰყავდათ სხვა მხარეებში. მაგალითად, XIV საუკუნეში ხაყიგ დადიანმა სამეგრელოს

სოფელ ნოუშხევში მცხოვრები გლეხები სვანეთის სეტის მთავარმონამეს შესწირა. ასე რომ, საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები კარჩაკეტილი არ ყოფილა და მათ ერთმანეთთან მჭიდრო კულტურული, სამეურნეო, ეკონომიკური და სოციალური ურთიერთობანი ჰქონდათ.

მართალია, საქართველოს ისტორიული მხარეების — სამეგრელოსა და სვანეთის მცხოვრებთ საკუთარი საოჯახო მეტყველება ჰქონდათ, მაგრამ ისინი ყოველთვის თავს გაიაზრებდნენ საერთო ქართველი ერის (ნაციის) შემადგენელ ნაწილად. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია და საერთო ქართული ერთობის შეგნების გამომხატველია XI საუკუნის „სვანური ხატის“ ერთი წარწერა: „ადიდენ მეფენი ბაგრა-ტოანნი“. სვანური სოფლის მიერ ამოჭრილი ეს წარწერა სხვა, სვანეთშივე შექმნილ საბუთთან ერთად, რომელშიც ლოცვაა აღვლენილი „ერთობილი საქართველოს“ სიძლიერისა და კეთილდღეობისათვის, საკმაოდ ადრინდელი ტრადიციის მქონეა. უნდა აღინიშნოს, რომ სვანეთის მკვიდრნი უფრო ინტეგრირებულნი იყვნენ ერთიან ქართულ სახელმწიფოებრივ და ეთნიკურ სისტემაში, ვიდრე ქართული ენის სხვადასხვა დიალექტზე მეტყველი ზოგიერთი ერთეული, მაგალითად, ფხოველები. როგორც მეგრელებისათვის, ისე სვანების, დვალეებისა და აფხაზებისათვის სახელმწიფო, სალიტერატურო და საღვთისმეტყველო ენა ყოველთვის ქართული ენა იყო და მათ ისეთივე წვლილი ჰქონდათ შეტანილი საერთო ქართულ კულტურაში, როგორც სხვა ქართული ეთნოგრაფიული მხარეების წარმომადგენლებს. საყურადღებოა, რომ ქართული საისტორიო ტრადიცია ქართლის (ფაქტობრივად სრულიად საქართველოს) სამეფოს შემქმნელ მეფე ფარნავაზს მიაწერს ქართული დამწერლობის შექმნასაც, რომლითაც სარგებლობდნენ ყველა ქართველურად მეტყველნი და რომელზედაც ქრისტიანობის მიღების შემდეგ (IV საუკუნის დასაწყისი) ითარგმნა ქრისტიანული სასულიერო ლიტერატურა. ქართველ მემკვიდრეებს ესმის, რომ მყარი ეთნიკური ერთობის (ნაციის) არსებობისათვის ენასა, სახელმწიფოსა და საერთო ტერიტორიასთან ერთად აუცილებელი ნიშანია რელიგიაც და ამასთან ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ქრისტიანობის მიღებამდე მეფე ფარნავაზმა ქართველებს საერთო რელიგიური სისტემა ჩამოუყალიბა და ასეთ ღვთაებად თავისი სახელმწიფოს მკვიდრთ ის უწესებს არა ქართლის, ან რომელიმე სხვა ეთნოგრაფიული კუთხის ღვთაებას, არამედ უცხო ღვთაებას — არმაზს, რათა ის ეთნოგრაფიული მხარეები, რომლებიც ქართლის სამეფოში შემოდიოდნენ თანაბარ საწყისებზე ყოფილიყვნენ ერთმანეთთან.

ქართლის (იბერიის) სამეფოს მცხოვრებთ ქართველი ენოდებოდათ, მიუხედავად იმისა, ისინი ქართლის (იბერიის) პროვინციიდან იყვნენ, თუ ქართლის სამეფოს სხვა ეთნოგრაფიული კუთხეებიდან. ქართული ეთნოსის სხვადასხვა ერთეულების ერთმანეთისაკენ ბუნებრივმა სწრაფვამ და ეთნოსის განვითარების ბუნებრივმა კანონზომიერებამ მიგვიყვანა ქართველი ერის წარმოქმნამდე. როგორც აღინიშნა, ქართველი ერი ჩამოყალიბდა მაშინ, როდესაც წარმოიქმნა ერთიანი ქართული სახელმწიფო მეფე ფარნავაზის (ძვ.წ. IV—III საუკუნეების მიჯნა) მეთაურობით. მემკვიდრის სიტყვით, „ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა (ქართლოსი — ქართველთა ეპონიმი, ლეგენდარული მამამთავარი — რ.თ.) ნათესავთაგანი. ამან განავრცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა (ამ ქართლში მთლიანი საქართველო იგულისხმება — რ.თ.) თვინიერ ქართულისა და შექმნა მნიგნობრობა ქართული“ (ქც 1955: 26). ამრიგად, ძვ.წ. IV—III საუკუნეების მიჯნაზე ქართველი ერის (ნაციის) ჩამოყალიბება უკვე ფაქტია. „ბარის ქართლი ეროვნულად უკვე ჩამოყალიბებული იყო“ (ბერძენიშვილი 1990: 250). თუმცა, როგორც ცნობილია, ეთნოსები და მათ შორის ერებიც მუდმივ განვითარებას განიცდიან. ნაცია განუწყვეტელ განვითარებაში მყოფი ფენომენია. ამ დროიდან მოყოლებული მუდმივ განვითარებას, თანაც აღმავალი ხაზით, განიცდიდა ქართული ეთნოსიც (ქართველი ერი). ძველი ნელთადრიცხვის IV—III საუკუნეების მიჯნაზე ჩამოყალიბებული ქართველი ერი თავისი განვითარების გზაზე მუდმივად იკრებდა, საკუთარ ეთნიკურ (ეროვნულ) ქვაბში ხარშავდა იმ ქართულ თემებს, რომლებიც ჯერ არ იყვნენ შესულნი ქართვე-

ლი ერის შემადგენლობაში. ამის საილუსტრაციოდ შეიძლება საქართველოს მთის ეთნოგრაფიული მხარეები დავასახელოთ. მართალია, მთიელები ეთნიკურად ქართველები იყვნენ, მაგრამ ერთიან ქართულ სახელმწიფოში მათი ავტონომიური ფუნქციონირება, როგორც სოციალური, ისე რელიგიური თვალსაზრისით, ნაკლებ საფუძველს გვაძლევს, ისინი ქართველ ერში შესულებად ვიგულისხმობთ მთელი ადრე შუა საუკუნეების განმავლობაში. ეთნიკურად ქართველი მთიელები შედარებით გვიან, განვითარებული ფეოდალური პერიოდიდან შედიან ქართველი ერის შემადგენლობაში. საერთოდ, ქართველი ერის (ნაციის) განვითარებაში ორი მნიშვნელოვანი პერიოდი გამოიყოფა. პირველი ესაა ვახტანგ გორგასლის ეპოქა (V საუკუნის II ნახევარი) და მეორე — X—XI საუკუნეების მიჯნა, როდესაც ქართული ფეოდალური სამეფოები ერთ ფეოდალურ მონარქიად გაერთიანდნენ. საგარეო ფაქტორი იძლეოდა თუ არა საშუალებას, დასავლეთი და აღმოსავლეთი საქართველო ერთიანდებოდა. მაგალითად, მეფე მირიანის მეფობა ეგრისზეც ვრცელდებოდა: „მეფობდა ესრეთ მირიან მცხეთის გალმართ ქართლს, სომხითს, რანს, ჰერეთს და ეგრს“ (ქც 1955: 65). VIII საუკუნის დასაწყისშიც დასავლეთი და აღმოსავლეთ საქართველო ერთ პოლიტიკურ ერთეულს წარმოადგენდა, რასაც ატენის სიონის ფრესკული წარწერა გვიდასტურებს. წარწერაში სტეფანოზ III მამფალი (711—739) „ქართველთა და მეგრელთა ერისთავთ ერისთავთა უფალი“—ა. **ქართველი ერის შემადგენლობაში შედიოდნენ აგრეთვე არაქართული ეთნოსების წარმომადგენლებიც და თანდათან ხდებოდა ქართველი ერის თვისობრივი განვითარება, აღმასვლა.** ძვ.წ. IV—III საუკუნეების მიჯნიდან ახ.წ. IV ს-ის დასაწყისამდე პერიოდი ქართლის სახელმწიფოში, ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე, იყო ქართველი ერის დადგინების და განმტკიცების პერიოდი. „ქართველი სრულიად გამოკვეთილი კულტურული ცნება იყო და ამ მხრით ახალი სარწმუნოება „ქართველის“ კულტურულ ჩამოყალიბებაში ახალ მომენტს ვერ შეიტანდა. ქრისტიანობამ მხოლოდ ის ქნა, რომ ქართული წარმართობის ადგილი დაიჭირა“ (ბერძენიშვილი 1990: 383). ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებით საბოლოოდ გამოიკვეთა ქართველი ერის კულტურული იერსახე. ქართველი ერი ახალ თვისობრიობაში გადავიდა და ის უფრო განმტკიცდა. *ქრისტიანობამ ზღვარი გაავლო ძველი და ახალი ტიპის (ფორმაციის) ქართველ ერს შორის.* ამიერიდან ქრისტიანობა ქართველთა ეროვნულ რელიგიად და ქართული ეროვნული ცნობიერების (თვითშეგნების, მენტალობის) ერთ-ერთ მთავარ კომპონენტად იქცა. ქრისტიანობის მიღების შემდეგ, ერთიანი ქართული კულტურა მას დაეყრდნო. ეს იყო ისეთი გარდატეხა, რომლის მსგავსი არც მანამდე და არც მას შემდეგ არ მომხდარა ქართველი ერის ისტორიაში. ამიერიდან ქრისტიანობა (სხვა რელიგიებთან დაპირისპირებაში) ქართველობის ყველაზე დიდი განმსაზღვრელი გახდა. ყველა ის, ვინც აღიარებდა ქრისტიანობას და წირვა-ლოცვას ქართულად ასრულებდა, ქართველად ითვლებოდა მისი ეთნიკური წარმომავლობის მიუხედავად. ქართლად ითვლებოდა ყველა ის „ქვეყანა“, თანამედროვე ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე, სადაც უამი ქართულად შეინირებოდა: **„ქართლად ფრიადი ქუეყანად აღირაცხების, რომელსა შინა ქართულითა ენითა უამი შეინირვის და ლოცვად ყოველი აღესრულების“** — ნერდა X საუკუნის მწერალი გიორგი მერჩულე. უფრო მეტიც: *ეთნიკურად არაქართველი, რომელიც ქრისტიანობას მიიღებდა, ქართველად ითვლებოდა.* VIII საუკუნის მწერალი იოანე საბანისძე თავისი გმირის შესახებ ასეთ სიტყვას ხმარობს: *„აბო ისმაიტელ-ყოფილისა ქართველისა“.* აბო, რომელიც ეთნიკურად არაბი და სარწმუნოებით მაჰმადიანი იყო, ქრისტიანობისათვის ეწამა. თხზულების ავტორისათვის მაჰმადიანყოფილი არაბი უკვე ქართველია მას შემდეგ, რაც მან მიიღო ქართული აღსარება ქრისტიანობისა. აღნიშნული ეპოქა საინტერესოა იმ თვალსაზრისით, რომ არაბთა ბატონობის შედეგად, მართალია, ერთიანი სახელმწიფო მოიშპო და ქვეყანაში ახალი ფეოდალური სამთავროები წარმოიქმნა, მაგრამ ეკლესია ერთიანობას იცავდა, რაც გარანტი იყო ეროვნული მთლიანობისა. ქართული საისტორიო წყაროებით განვითარებული ფეოდალიზმის ეპოქაში ქართველად, ეთნიკურად არაქართველები და არამართლმადიდე-

ბელი სარწმუნოების მატარებელნიც ითვლებოდნენ. მთავარი იყო ესა თუ ის პიროვნება საქართველოს სახელმწიფოს მოქალაქე და ამ სახელმწიფოს სამსახურში ყოფილიყო. „უკვე საკმარისი არ ხდება რელიგიური მომენტი. უფრო მეტია ეროვნული შეგნება“ (ჯანაშია 1988: 179). ასე რომ, *XII საუკუნის საქართველოში ერის (ნაციის) ის გაგება არსებობდა, რაც დღეს დასავლეთის სახელმწიფოებში არსებობს.*

ქრისტიანობის მიღებით დადასტურდა, რომ ქართულ ეთნოსს ტომობრიობის ეტაპი დიდი ხნის განვლილი ჰქონდა. ქრისტიანობა ხომ განვითარებულ საზოგადოებაში ვრცელდებოდა, ისეთ საზოგადოებაში, რომელშიც საზოგადოებრივი წყობილება ნინ იყო წასული, სადაც ერი (ნაცია) იყო ჩამოყალიბებული, ანდა ამის წინაპირობა მომზადებული იყო. ქრისტიანობის გავრცელება და ოფიციალურ კულტად მიღება, შედეგი იყო არა რომელიმე მქადაგებლის მოღვაწეობისა, არამედ ქვეყნის სოციალური, ეკონომიკური და კულტურული განვითარებისა.

ქრისტიანობის მიღებამდე ქართველების ერად ჩამოყალიბება ჩანს იქიდანაც, რომ ქართულ ეროვნულ ორგანიზმში პრობლემას არ წარმოადგენდა უცხო ეთნოსთა მიღება. ქართველად გაიზრებოდა არა მხოლოდ ნათესავით ქართველი (სისხლით ნათესავი), არამედ ნათესავით არაქართველიც, ვინც ქართული პოლიტიკურ-კულტურული ერთობის წევრი იყო. ამიერიდან, „ნათესავით ქართველში“ მხოლოდ სისხლით ქართველი როდი იგულისხმებოდა, არამედ ყველა, ვისი დედაენაც უკვე ქართული იყო და ქართული კულტურის ნაწილად თვლიდა თავს. მკვლევართა სამართლიანი დაკვირვებით, უკვე ადრეული პერიოდიდან ტერმინი „ნათესავი“ დღევანდელ ტერმინს „ერს“ (ნაციას) შეესატყვისებოდა (ბერძენიშვილი 1990: 288—289; მელიქიშვილი 1997). ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ქართული წყაროების მონათხრობი მირიან მეფის შესახებ, რომელმაც 326 წელს საქართველოში ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა. ქართული საისტორიო ტრადიციით, მირიანი სპარსი იყო. ქასრე სასანიანმა „მისცა ქართველთა მეფედ ძე მისი და დასუა მცხეთას“. „და აღიზარდა მირიან მსახურებასა მას შინა შჯდთა მათ კერპთასა და ცეცხლისა. ხოლო შეიყუარნა ქართველნი და დაივინყა ენა სპარსული და ისნავა ენა ქართული“ (ქც 1955: 64—65). ამრიგად, ქრისტიანობამდელი ხანის ქართველი იყო „გამოკვეთილი ეროვნულ-კულტურული მთლიანობა“. „აქედან ქართველი ამ კულტურის მატარებელი ადამიანი. ამრიგად, უცხო, არაქართული ჩამომავლობის ადამიანი შეიძლებოდა გამხდარიყო ქართველი. ასეთი იყო მირიან“ (ბერძენიშვილი 1990: 378). ნიშანდობლივია, რომ სპარსული წარმომავლობის მიუხედავად, მირიანი ქართველად სთვლის თავს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ ის ქართველთა მეფეა და ქართველი ხალხის სამსახურშია, არამედ იმიტიმაც, რომ მას გათვისებული აქვს ის რელიგია და ეთაყვანება იმ ღმერთებს, რომლებსაც ქართველები ეთაყვანებიან. მირიანი აზოს მიერ კლარჯეთიდან მოტანილ სალოცავებს გაცის და გაიმს უწოდებს „ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი“. სისხლერი წარმომავლობის მიუხედავად ის ქართველთა წინაპრების შთამომავლად თვლის თავს.

ქართველთა ეთნიკურ ისტორიაში დამაგვირგვინებელი ფაქტი იყო ქვეყნის აღმნიშვნელი საერთო სახელწოდების „*საქართველოს*“ წარმოქმნა (X საუკუნიდან). უხერხულობას ის ჰქმნიდა, რომ საერთოდ მთლიან ქვეყანასაც და ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარესაც საერთო სახელწოდებით — ქართლი — მოიხსენიებდნენ. შემკრები სიტყვა „საქართველო“ ქართველისაგან წარმოიქმნა. იქამდე ქართველები ერთიან ქართლის სამეფოს, რომელშიც ქართლის გარდა, ბევრი სხვა ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეც შედიოდა, შედგენილი ტერმინით „ყოველი ქართლით“ მოიხსენიებდნენ. შესაბამისად, ქართლის სამეფოს ყველა მკვიდრთ *ყოველთა ქართველთა*“ სახელით აღნიშნავდნენ. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ ქართველებს გაერთიანებამდე დიდი ხნის ჩამოყალიბებული ჰქონდათ ეროვნული თვითშეგნება და რომ ქართველები ყოველთვის ხაზს უსვამდნენ „ყოველთა ქართველთა“ ერთობას. „IX საუკუნეში სინას მთაზე მოღვაწე ქართველი ბერები ლოცულობდნენ „ყო-

ველთა ძმათა ქრისტიანთა... და უფროს ყოველთასა — ყოველთა ქართველთათვის“ (ლორთქიფანიძე 2006: 116).

ქართულ ეთნიკურ სამყაროში განსაკუთრებული ადგილი ეკავათ აფხაზებს. ფეოდალური პერიოდის აფხაზი ისეთივე ქართველად გაიაზრებოდა, როგორც საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში მცხოვრები ქართველები. მათთვის საურთიერთო, სახელმწიფო, საღვთისმეტყველო, კულტურის ენა ქართული ენა იყო. ნაციის აღმნიშვნელ ადრეულ ქართულ ტერმინს თუ მოვიშველიებთ, ისინიც ისეთივე ნათესავით ქართველები იყვნენ, როგორც სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში მცხოვრები ქართლები, კახელები, იმერლები, სამცხელები, ჯავახები, გურულები, კლარჯელები, აჭარლები და სხვ. თავდაპირველად აფხაზები ქართველ ხალხთან იყვნენ ინტეგრირებულნი, მაგრამ გვიანი შუა საუკუნეებიდან, ისტორიული მოვლენებიდან გამომდინარე, ეს ინტეგრაცია შეწყდა და სხვადასხვა ფაქტორების გამოისობით, ისინი დღეს ცალკე, მცირე ეთნოსად არიან ჩამოყალიბებული, რომელთაც აქვთ ტენდენცია ერთად ჩამოყალიბებისა, მაგრამ საამისოდ ამ ეთნოსს რამდენიმე მნიშვნელოვანი კომპონენტი არ გააჩნია.

აფხაზეთში ქართულ ენასა და ქართულ კულტურას თავისი წამყვანი როლი არ დაუკარგავს მაშინაც, როდესაც გაერთიანებული საქართველოს დარღვევის შემდეგ, აფხაზთა სამთავრო წარმოიშვა (XVII საუკუნე). ეკლესიურად აფხაზეთი მთელ დასავლეთ საქართველოსთან ერთად (იმერეთი-სამეგრელო-გურია) ერთ მთლიან ერთეულს წარმოადგენდა ერთი საეკლესიო ქართული ენით. ქართული ენა იყო სამთავრობო დანესებულებათა და მნიგნობრობის ენა. აფხაზეთში შემორჩენილი ფეოდალური ეპოქის ყველა მატერიალური კულტურის ძეგლი ქართულია და ქართული წარწერებით არის დამშვენებული. XIX საუკუნეშიც აფხაზეთის მთავრის კანცელარია ქართულად მუშაობს. ქართული ენა რომ საერთოდ გავრცელებული იყო აფხაზეთში, ამას ადასტურებს ის ფაქტი, რომ 1714 წელს კუნძულ მალტაზე ქართველ მწერალსა და ლექსიკოგრაფს სულხან-საბა ორბელიანს ხვდება აფხაზი ტყვე, რომელიც ქართულად ლაპარაკობდა. ასე რომ, მართალია, აფხაზებს საკუთარი საოჯახო სამეტყველო ენა ჰქონდათ, მაგრამ ქართული მათთვის მეორე, კულტურის ენა იყო. დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზები თანაცხოვრობდნენ ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფის სხვადასხვა წარმომადგენლებთან (მეგრელები, სვანები) ერთად. საკუთრივ აფხაზების განსახლების არეალი ახალი ათონის ჩრდილო-დასავლეთით იყო. ქართველები მათ ყოველთვის ეთნონიმ „აფხაზით“ მოიხსენიებდნენ და აფხაზების ჩამოთვლა ქართულ საისტორიო წყაროებში ხდებოდა ქართველთა სხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფების გვერდით. მაგალითისათვის შეიძლება თამარ მეფის (1184—1213 წწ.) ისტორიკოსის თხზულებიდან ერთი ნაწყვეტი მოვიყვანოთ. თამარ მეფე დიდ დარბაზობას აწყობს. აღმოსავლეთიდან სტუმრები მოდიან და როდესაც ისინი თბილისს უახლოვდებიან, მათ წინ ქართველთა ლაშქარი მიეგება. ქართველთა ამ ლაშქარში ყოფილან „ჰერნი და კახნი, შემდგომად ქართველნი (ე.ი. ქართლები — რ.თ.) და შემდგომად მესხნი და თორელნი, შავშ-კლარჯ-ტაოელნი, შემდგომად სომხითარნი; შემდგომად აფხაზნი და სუან-მეგრელ-გურულნი თანა რაჭა-თაკურ-მარგველითურთ“ (ქც 1959: 65).

ნიშანდობლივია ერთი ფაქტი, გვიან შუა საუკუნეების „ქართლის ცხოვრების“ ერთ-ერთი გადამწერი, იქ, სადაც საუბარია მეფე ლაშა-გიორგიზე, შემდეგ ჩანართს აკეთებს, რომ ლაშა „ითარგმნების აფსართა ენითა“ „ქუყუნის მანათობელად“ (ქც 1959: 151). აქ „აფხაზის“ ნაცვლად ჩნდება ეთნონიმი „აფსარი“ (აფხაზთა თვითსახელწოდება „აფსუა“-დან). ჩანართის ავტორის მიერ „აფხაზის“ ნაცვლად „აფსარის“ ხმარება შემთხვევითი არ იყო, რადგან გვიან შუა საუკუნეებში, კერძოდ, XVI—XVII საუკუნეებიდან აფხაზის შინაარსი შეიცვალა. ისინი კულტურულად უკვე შეცვლილნი იყვნენ. ადრეული აფხაზები ქართული კულტურის ერთ-ერთი შემქმნელი, კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, ქართველები იყვნენ. გვიანდელი აფხაზები კი ამ მხრივ, ადრინდელი აფხაზებისაგან განსხვავდებოდნენ, პირველ რიგში, მათი ქრისტიანობი-

საგან მიქცევის თვალსაზრისით. ადრინდელი აფხაზი თუ მინათმოქმედი და ქრისტიანი იყო, რომლისათვის ქართული კულტურა და ენა სისხლხორცეული იყო, მოგვიანო პერიოდის აფხაზი წარმართი და მეცხოველე გახლდათ, რაც ძირითადად ჩრდილოეთ კავკასიიდან მოსახლეობის ახალი მიგრაციული ნაკადების გადმოსვლის შედეგი იყო. ე. ი. აფხაზეთის მოსახლეობის გაუცხოვება მას შემდეგ მოხდა, რაც მოსახლეობა შეიცვალა. ჩრდილოეთ კავკასიიდან მიგრირებული სხვა კულტურისა და მენტალიტეტის მოსახლეობა დანარჩენ საქართველოსთან ნაცვლად სამეურნეო-კულტურული კავშირებისა მეკობრეობას არჩევდა. გაუცხოებას ხელს უწყობდა აგრეთვე საგარეო ფაქტორი და ფეოდალური სეპარატიზმიც. გვიანდელი პერიოდის ჩანართის ავტორი კარგად გრძნობდა ქართული კულტურული სამყაროსაგან აფხაზეთის გაუცხოებას და სწორედ ამიტომ მათ აღსანიშნავად ხმარობს არა ქართულ ეთნონიმს აფხაზს, არამედ აფხაზთა თვითსახელწოდების აფსუას ვარიანტს — აფსარს.

სულხან-საბა ორბელიანი, როდესაც აღნიშნავდა კუნძულ მალტაზე აფხაზის მიერ ქართულის ცოდნას, აფხაზებსაც ქართველებად თვლიდა მიუხედავად იმისა, რომ მათ თავიანთი საოჯახო სალაპარაკო ენა ჰქონდათ. ავტორი წერს, რომ კუნძულ მალტაზე ოსმალთა ტყვეობიდან განთავისუფლებულთა შორის „ქართველებიც ვნახე: ზოგი აფხაზი, ზოგი იმერელი, გურული, მეგრელი. ენა ისევ კარგად იცოდნენ“. ასე რომ, გვიან შუა საუკუნეებში (XVI—XVII სს-დან) „შეიქმნა ახალი აფხაზეთი“ (ბერძენიშვილი 1990: 610). და ამ ახალ აფხაზეთისა და აფხაზეთის შემადგენლობაში მხოლოდ ძველი აფხაზები როდი შედიან. ლომის წილი ახალ აფხაზეთში ჩრდილოეთ კავკასიიდან მიგრირებულ ადიღურ ტომებს უძევთ და ამ ახალ აფხაზეთში მიგრანტ ჩრდილოეთ კავკასიელებს თავისი წილით არც ქართველები (ძირითადად მეგრელთა ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლები) ჩამორჩებიან. მიუხედავად ახალი აფხაზეთის შექმნისა, „აფხაზი ფეოდალის სახლი „ქართულია“ და ეს ასეა არა მხოლოდ ქრისტიანობის თვალსაზრისით, არამედ საერთო კულტურის თვალსაზრისით. საშუალსაუკუნეების აფხაზეთში არ არსებობდა ფეოდალური კულტურა გარდა ქართულისა, გარდა ვეფხისტყაოსნის კულტურისა...“ (ბერძენიშვილი 1990: 610—611). ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ალექსანდრე შარვაშიძის პროტესტი: „Я не афхазский, а грузинский князь...“ აფხაზი თავად-აზნაურობა ქართველად რომ თვლიდა თავს, ეს მათი გვარსახელების სუფიქსებიდანაც კარგად ჩანს: შარვაშიძე, ანჩაბაძე, ინალიშვილი, მარშანია...

გვიან შუა საუკუნეებამდე ეთნიკური პროცესები საქართველოში აღმავალი ხაზით ვითარდებოდა. ერთიანი ქართული ეთნოსი (ქართველი ერი) ინტენსიურად ისრუტავდა სხვადასხვა ტერიტორიულ და ეთნიკურ ერთეულებს. ის ფართოვდებოდა და თვისობრივად იცვლებოდა: „ქართველი ერი წარმოშობით რთული შემადგენლობისა არის, თავისი ტომობრივი წარმოშობის მიხედვით მასში შედიან არა მარტო ერთი ტომის შვილები, არამედ მონათესავე სხვა ტომის შვილები და გარდა ამისა, აგრეთვე, სხვა ტომის შვილებიც. შეიძლება პირდაპირ ითქვას გადაჭრით იმის შესახებ, რომ ყველა მნიშვნელოვან ერთეულს კავკასიაში თავისი წვლილი უძევს ქართულ ეროვნებაში“ (ჯანაშია 1988: 187).

ეთნიკური ისტორიის თვალსაზრისით უკვე აღარაფერს ნიშნავდა ის, რომ ერთიანი ქართული სახელმწიფო ხშირად იშლებოდა. ეს იყო შედეგი ფეოდალური საზოგადოების განვითარებისა და საგარეო ფაქტორისა. სამეფო-სამთავროებად დაშლილი საქართველო მაინც ერთიანი (ერთი) სამყარო იყო ერთი საღვთისმეტყველო, სახელმწიფო და ლიტერატურული ენით, ერთი კულტურით. „არავითარი ტომობრივი დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლა ფეოდალურმა საქართველომ არ იცოდა. ფეოდალები „საქართველოს“ განსახიერება იყვნენ. ფეოდალი თუ სეპარატისტულად განწყობილი იყო, ის ამოდიოდა არა მისი საფეოდალოს კულტურული (ტომობრივი) თავისებურების ფაქტიდან, არამედ საკუთარი ფეოდალური, სამეურნეო, პოლიტიკური ინტერესებიდან. ამას მოწმობს ის გარემოება, რომ არც ერთი პოლიტიკურად დამოუკიდებლობამოპოვებული ფეოდალი არ ცდილა ქართული ფეოდალური კულტურის უარყოფას და მის ნაცვლად ძველის (წინაფეოდალური კულტურის) აღდგენას, ან

ქართული ენისა და ვეფხისტყაოსნის კულტურის უარყოფას“ (ბერძენიშვილი 1990: 416).

გვიან შუა საუკუნეებში ერთიანი ქართული სახელმწიფოს დაშლამ და საგარეო ფაქტორმა ქართველთა ეთნიკური ისტორიის აღმასვლითი პროცესი შეაჩერა და ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, რამდენიმე ხნის შემდეგ, ნელ-ნელა დაიწყო ქართველი ერის დეზინტეგრაციული მოვლენები. ამ დეზინტეგრაციულმა მოვლენებმა ქართველი ერი საბოლოოდ ვერ აღგავა, რაც ფაქტორთა მთელმა რიგმა განაპირობა. კერძოდ, გეოგრაფიულ ფაქტორთან ერთად გარკვეული როლი ითამაშა იმან, რომ ქართველი ერი უაღრესად მყარი ეროვნული ერთეული (ორგანიზმი) იყო მძლავრი კულტურით. ამ მძლავრი ეთნიკური კულტურის მოშლა არც ისე ადვილად დასაძლევია აღმოჩნდა ქართველთა მტრებისათვის. თუმცა, გვიან შუა საუკუნეებში მას საგარეო ფაქტორის გამო ფრთები აქა-იქ ჩამოემტვრა: „ნაციონალურ-კულტურული ერთობის შეგნება არ გამქრალა საქართველოში გაერთიანებული ქართული სახელმწიფოს დაშლის შემდეგაც, არ გამქრალა იგი ქვეყნის უაღრესი სამეურნეო და პოლიტიკური დაცემის პერიოდშიც კი“ (ჯანაშია 1988: 193).

ერთიანი ქართული ეროვნული ცნობიერება (თვითშეგნება) კარგად ჩანს 1790 წელს ქართველი მეფეებისა და მთავრების მიერ დადებული მოკავშირეობის ტრაქტატიდან: *ჩვენ — ქართლის, კახეთის, იმერეთის, ოდიშის ანუ სამეგრელოს, გურიის, მთელი ზემო და ქვემო ივერიის მფლობელნი, ერთმორწმუნე და ერთ ენაზე მეტყველი*, ერთიანი კათოლიკური აღმოსავლური ეკლესიის შვილნი, მივდით იმ კეთილ აზრამდე, რომ დავამკვიდროთ ჩვენს სამშობლოში მშვიდობა, გავავრცელოთ მასში აღიარებული სარწმუნოება, აღვადგინოთ სიყვარული, რასაც გვიქადაგებს ჩვენ — ქრისტიანული ენა და მჭიდრო ნათესაური კავშირი.

ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ (XV საუკუნის დასასრული) ქართული სამეფო-სამთავროები საქართველოებად იწოდებოდა. პოლიტიკური დაშლის შემდეგ რამდენიმე საქართველო გაჩნდა. „დაშლის შემდეგ საქართველოები დარჩნენ მესხეთსა და კახეთ-ჰერეთში, ქართლში, იმერეთში, გურიაში და ოდიშ-აფხაზეთში. და ეს არა მარტო სახელად, არამედ საქმიან შინაარსიანად“ (ბერძენიშვილი 1990: 190). „მართალია, ყველაზე ადრე ქართლია ძველი საქართველოს მემკვიდრე და ამიტომ უპირატესად მას უნდა ეწოდოს „საქართველო“, მაგრამ სხვა თემებსაც ხომ უძვეთ წილი ამ მემკვიდრეობაში! მაშასადამე, მარტო ქართლი კი არ არის საქართველო, სხვა კუთხეებიდანაც თითოეული საქართველოა. ასეთი „მრავლობის“ შეგნებიდან იბადება უჩვეულო ფორმა: „საქართველონი“ ანუ „საქართველოები“: „როდესაც საქართველონი იყო ხელმწიფის ერთისა“, ამბობს რუსთაველის ეპოქის შესახებ თეიმურაზ მეორე“ (ჯანაშია 1988: 56). 1722 წლის ერთ-ერთ საბუთში კი ვკითხულობთ: „ყოველთა შვიდთავე საქართველოთა მეპატრონენი“. XVIII საუკუნეში საქართველოსა და ქართველების აღსანიშნავად აღორძინებული იქნა ანტიკური ტერმინები **ივერია** და **ივერიელნი**. 1790 წლის ხელშეკრულებას, რომელიც საქართველოს სამეფო-სამთავროების მესვეურებმა დადეს, ეწოდება „ტრაქტატი ივერიელთა მეფეთა და მთავართაგან დამტკიცებული...“ საბუთში ხაზი ესმის *ქვემო ივერიელთა (დასავლეთ ქართველების) და ზემო ივერიელთა (აღმოსავლეთ ქართველების)* ერთმორწმუნეობას, საერთო ენის მქონებლობას, სისხლით ნათესაობას, საერთო ისტორიის ქონას (ისტორიის მახსოვრობას). „ყოველთა ივერიის“ მეფე-მთავრები გამოსთქვამენ წადილს, **„რათა არა განყოფილ იქნას საუკუნოდ ერი“**. ეს სურვილი ერის გაუყოფლობისა თითქმის მუდმივად ახასიათებს საქართველოს ისტორიას.

ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ ქართულ სამეფო-სამთავროებში სალიტერატურო ენას ქართული ენა წარმოადგენდა, მათ შორის, იქაც, სადაც საკუთარი საოჯახო სამეტყველო ენა ჰქონდათ. XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ქართველი ისტორიკოსი ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „ხოლო რაოდენი ქვეყანანი ანუ ადგილნი დავსწერეთ მათა, ბართა ანუ კავკასითა შინანი — საქართველოსანი, გარნა თუ აქუთ ზოგთა ენა სხუა, თჳსნი საკუთარნი, არამედ წიგნი არცა ერთსა რომელსავე აქუს,

თვნიერ ქართულის წიგნისა საკუთრად.“ ვახუშტი იმასაც გვეუბნება, რომ მოუხედავად საქრთველოს სხვადასხვა სამეფო-სამთავროებად დაშლისა და ზოგიერთ მათგანში დამპყრობთა გაბატონებისა, საქართველოს, რომელი კუთხის წარმომადგენელსაც გინდათ კითხოთ რა რჯულისა, ე.ი. რა ეროვნებისა ხარ, გიპასუხებენ, ქართველიო: „პირველი, უკეთუ ჰკითხო ვისმე ქართლსა ანუ იმერსა (იმერში დასავლეთ საქართველოს მცხოვრები ყველა ეთნოგრაფიული ჯგუფი იგულისხმება — რ.თ.), მესხსა და ჰერკახსა რა რჯული ხარ, წამს მოგიგებს: „ქართველი“. მეორედ, არს ამათ ყოველთა წიგნი და ენა ერთი-იგივე ფარნაოზ პირველისა მეფისაგან ქმნული. და ჰკითხო რო წინათქმულთა მათ კაცთა: „რა ენა და წიგნი უნცი, მოგიგებს მყის: „ქართული“. რამეთუ არა იტყვს, არცა რჯულსა, ენასა და წიგნსა იმერთასა, ანუ მესხთა და ჰერ-კახთასა, არამედ ქართულსა“ (ქც 1973: 22). ვახუშტი კარგად ახასიათებს ერთიან ქართულ ხასიათს, ქართულ ბუნებას, თვისებებს (ქართველთა ნათესავის ანუ ქართველი ერის დახასიათება ადრეული პერიოდის არაერთ ქართულ წყაროშიც გვხვდება, მაგალითად, XI საუკუნეში ანტიოქიის პატრიარქთან კამათისას ქართული ეკლესიის ავტოკეფალობის უფლებამოსილებაზე გიორგი ხუცესმონაზონი ეუბნება მას, რომ ქართველთა ნათესავი (ერი, ნაცია) წრფელი და უმანკო ბუნებისა არის. თუმცა, ვახუშტი იმასაც კარგად შენიშნავს, რომ ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ, საგარეო ფაქტორთა ზემოქმედების გამო, შეიცვალა სხვადასხვა კუთხის ქართველთა წესი და რიგი. აქა-იქ ოსმალურმა, ყიზილბაშურმა რიგმა და წესმა დაიწყო დამკვიდრება.

გვიან შუა საუკუნეებში ქართველ ერში მომხდარი დეზინტეგრაციული მოვლენები ძირითადად ორი მიზეზით იყო განპირობებული: ა) ქართველთა შორის სხვადასხვა სარწმუნოების გავრცელებით და ბ) ქართველთა საცხოვრისში (განსახლების არეალში) უცხო ეთნიკურ ერთეულთა ჯგუფური შემოსახლებით და, შესაბამისად, ქვეყნის სხვადასხვა ნაწილში ეთნოდემოგრაფიული სიტუაციის შეცვლით. დეზინტეგრაციული მოვლენები განხორციელდა საქართველოს ჩრდილოეთ ნაწილში, სადაც XVI—XVII საუკუნეებში მოსული უცხო ეთნოსების გარემოცვაში ქართველთა გარკვეული ჯგუფები გააფხაზდნენ (საერთოდ, აფხაზთა ქართველთა კულტურული სამყაროსაგან მიქცევა მოხდა), გაოსდნენ და გალექდნენ. ისტორიაში ცნობილია, აგრეთვე, ქართველთა გათათრება-გათურქების (სამცხე, ჯავახეთი, ტაო, კლარჯეთი, შავშეთი, კოლა, არტაანი, აღმოსავლეთ კახეთი), გაგრიგორიანება-გასომხების (ჯერ ქვემო ქართლი, შემდეგ შიდა ქართლი და კახეთი), „გაფრანგების“ (კათოლიკური სარწმუნოების მიღების) არაერთი შემთხვევა, რისი ძირითადი მიზეზი არამართლმადიდებლურ სარწმუნოებაზე გადასვლა იყო.

შეიძლება ითქვას, რომ მართლმადიდებლური ქრისტიანობა წარმოადგენდა ქართველთა ეროვნულ სარწმუნოებას (თუმცა მას სხვა ხალხებიც აღიარებდნენ) იმ თვალსაზრისით, რომ მისი დროში ჩვენი წინაპრები იცავდნენ ქართულ ენას, კულტურას, ტერიტორიას, ეროვნულ მეობას მტრისაგან. მართლმადიდებლურმა ქრისტიანობამ დააჩქარა ქართველურ ტომთა კონსოლიდაციისა და ქართველი ერის ჩამოყალიბების პროცესი. მაგრამ ცნობილია, რომ საქართველოს ისტორია ია-ვარდით მოფენილი არ ყოფილა, ქართველ ხალხს თითქმის ყოველთვის უხდებოდა თავდაცვა უცხოთა მოძალადეობისაგან. მტერი, უპირველეს ყოვლისა, ცდილობდა ქართული კულტურის საფუძვლის — მართლმადიდებლური ქრისტიანობის — ამოძიკვას, მის ადგილას თავისი რელიგიის დანერგვას, რათა ამ გზით დაესუსტებინა და მოესპო ქართველი ერი და მისი კულტურა.

ისტორიულად ისე მოხდა, რომ ჩვენში ქრისტიანობის დაცვა ქართული ეროვნულობის დაცვას ნიშნავდა. ამიტომ ცდილობდნენ მტრები პირველ რიგში ქრისტიანობისაგან ქართველთა ჩამოშორებით დაესუსტებინათ ქართველთა ერთობა, რასაც, ნაწილობრივ, აღწევდნენ კიდევ. „ქრისტიანობას მიქცეული“, ე.ი. ქრისტიანობის დამთმობი ქართველი კი, ხალხის გაგებით, ქართველი აღარ იყო, რადგან საქართველოში ერთი პერიოდისათვის საბედნიეროდ და მეორე პერიოდისათვის, სამწუხაროდ, ეთნიკურობა და სარწმუნოება არსებითად ერთმანეთთან იყო გაიგივებული. ისტორი-

ული ბედუკულმართობის გამო, გვიან გვიან შუა საუკუნეებში, ქართველ ხალხში სხვადასხვა რელიგიები გავრცელდა. ხდებოდა დიდი ხნის წინ ჩამოყალიბებული ქართული ეროვნული ერთიანობის დასუსტება. მაჰმადიანობის დანერგვას ქართველ ხალხში ძირითადად ეკონომიკური ბერკეტებით ახერხებდნენ, ხოლო ქრისტიანობის შტო-რელიგიების — კათოლიკობისა და გრიგორიანობის — გავრცელებას მშვიდობიანი გზით აღწევდნენ.

1886 წლისათვის ახალციხის მაზრაში 16 სოფლის მკვიდრ მაჰმადიან ქართველთათვის დედაენა ქართული იყო. ამავე მაზრის 51 სოფელში კი მაჰმადიანი ქართველებისათვის დედაენას თურქული წარმოადგენდა. 1886 წლის საოჯახო სიებიდან ისიც ირკვევა, რომ ზოგიერთი სოფლის მოსახლეობა, მართალია, სამცხე-ჯავახეთში ყოველმხრივ თურქებადაა გატარებული (ეროვნება, ენა, სარწმუნოება), მაგრამ, ჩანს, რომ ასეთი „თურქები“ ზოგჯერ ქართველებს წარმოადგენდნენ. ეს შეიძლება ითქვას სოფლებზე: კამზა, მხე, დიდი ხოჰსი... სხვათა შორის, მინერული ქართული გვარები გვაგულისხმებინებს, რომ ამ სოფლების მოსახლეობა ძირადად ქართული იყო. 1886 წლის საოჯახო სიები გვაძლევს საშუალებას გავარკვიოთ, თუ რა გვარებს ატარებდნენ სამცხე-ჯავახეთის ქართველი მაჰმადიანები: ჩხოკოძე, ტატაძე, ცხადაძე, მამუკაშვილი, ბაზაძე, ზეთიაშვილი, თურმანიძე, აბრაზაშვილი, თავდგირიძე, დუნუკაძე, ნულუკიძე, გოლოთიძე, აფაქიძე, დედულაძე, კარნელაშვილი, ჩახოშვილი, გვახიძე, გვარაძე, მაკარიძე, პაიკიძე, საღინაძე, კიკიაძე, მოსიძე, ჯავახაძე, დვალისშვილი, ყიფიანი, ლასურაძე, ბერიძე, ალაფიძე, ბაქრაძე, ლაზიშვილი, მოლოზნიანი, კიკნაძე, ჭუვაძე...

ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ საქართველოს ისტორიული პროვინციის — აღმოსავლეთ კახეთის, დღეს რომ საინგილოს ვეძახით, მაჰმადიან ქართველთა შესახებაც. 1886 წლის საოჯახო სიებით ზაქათალას ოკრუგის სულ ოთხ სოფელში მკვიდრობდნენ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მიმდევარი ქართველები, დანარჩენი ქართული სოფლების მკვიდრნი კი ქართველი მაჰმადიანები იყვნენ. აღმწერებმა ქრისტიანებს ეროვნების გრაფაში „ქართველი“ ჩაუწერეს, მაჰმადიან ქართველებს კი ინგილო. თუმცა დავთრებში ინგილო მაჰმადიანთა ქართველობის მიმანიშნებელი ქართული დედაენაცაა აღნიშნული. აქ „თათრულ“ ეროვნულ სამყაროში ქართველთა გადასვლის პროცესიც მიმდინარეობდა. ერთ-ერთი სოფლის ყორალან-მუსულმანის მკვიდრი ინგილებისათვის მშობლიურ ენას უკვე „თათრული“ წარმოადგენდა.

ხაზი უნდა გაესვას იმასაც, რომ *XIX საუკუნეში ბევრი ქართველი მაჰმადიანი მოლა ქართულად ქადაგებდა*. ამ მხრივ სახელი გაითქვა ახმედ ეფენდი ხალიფაშვილმა. 1860-იან წლებში ის ჯამეში ქართულად ქადაგებდა და ყურანსაც ქართულად უხსნიდა მრევლს, რის გამოც სტამბულში ჩაიყვანეს და სამართალში მისცეს.

ისტორიული ბედუკულმართობის გამო, ქართველთა ნაწილი სხვა სარწმუნოებაზე, ქრისტიანობის სხვა შტო-რელიგიებზე გადადიოდა. ქრისტიანული რელიგიის ერთმანეთისადმი მტრულად განწყობილი განშტოებები ხომ მკაცრად ემიჯნებოდნენ ერთმანეთს. გარკვეულ პერიოდში ქართველთა ნაწილმა, ევროპასთან დაახლოების და ამგვარად თავის გადარჩენის ერთ-ერთ გზად კათოლიკობა მიიჩნია. ქართველთა შორის გაჩნდნენ ამ სარწმუნოების მიმდევრები. კათოლიკობას საქართველოში ძირითადად იტალიელი მისიონერები ავრცელებდნენ. კათოლიკე მისიონერთა საშუალებით, ევროპისაგან მოწყვეტილ გვიანფეოდალურ საქართველოში, ვრცელდებოდა იმდროინდელი ევროპული სიახლეები. მაჰმადიან ქართველებს თუ „თათრებს“ უწოდებდნენ, კათოლიკე ქართველებს — „ფრანგებს“. სხვადასხვა რელიგია (თვით ქრისტიანობის შტო-რელიგიები) მკაცრად კრძალავდა სხვა სარწმუნოების ადამიანებთან ქორწინებას. ასე ეთიშებოდნენ ერთმანეთს ქართველი მართლმადიდებლები, ქართველი კათოლიკეები, ქართველი მაჰმადიანები და ქართველი გრიგორიანები. შემდეგ ისე მოხდა, რომ ქართველი კათოლიკეების („ფრანგების“) ნაწილი სომხებად მიიჩნის, ისევ და ისევ ისტორიასა და ერის წარსულში ჩაუხედავმა ადამიანებმა. ქართველ კათოლიკეთა სომხებად მიჩნევა იმიტომ მოხდა, რომ რომის პაპმა ისინი სომხურ-კათოლიკურ

ეკლესიას დაუქვემდებარა. მასში, წირვა-ლოცვა და საქმის წარმოება სომხურ ენაზე მიმდინარეობდა, ქართველი კათოლიკეებისათვის ეს ენა გაუგებარი იყო. ქართველ კათოლიკეებს გაუჩინეს სომხურფუძიანი ახალი გვარსახელები (თუმცა უმეტესობას თავიანთ ძველი ქართული გვარები კარგად ახსოვდა). გაჩნდა ეჭვი ქართველი კათოლიკეების არაქართველობის შესახებ. ზოგიერთი მეცნიერი დღესაც ცდილობს ქართველ კათოლიკეთა სომხური წარმომავლობა „დაამტკიცოს“, თუმცა მათი არგუმენტები წინასწარ აკვიატებულ აზრებზეა დაფუძნებული.

საქართველოში დასახლებული სომხები თავიანთი ეროვნული სარწმუნოების ერთგულნი რჩებოდნენ. რელიგია კი სომხთათვის სახელმწიფოებრიობის არარსებობის პირობებში, ეროვნულობის შენარჩუნების ერთადერთი გზა იყო. გრიგორიანულმა ეკლესიამ ქართველ მართლმადიდებელთა გარკვეული ნაწილი რელიგიურად გადაიბირა, ხალხის თქმით, „გაასომხა“. ამის თქმის საშუალებას გავძლევს მოსახლეობის კამერალური აღწერის მასალები, რომლებიც XIX საუკუნეში არაერთხელ ჩატარებულა, აგრეთვე, XVIII საუკუნის დემოგრაფიული ძეგლები. მაგალითების მოტანა შორს წაგვიყვანდა. არაერთი გვარი, რომელთა წარმომადგენლები ადრე მართლმადიდებელი ქართველები იყვნენ, მომდევნო პერიოდში გრიგორიანული სარწმუნოების მიმდევრებად და სომხებად გვევლინებიან. თავდაპირველად ქართველი გრიგორიანები ქვემო ქართლში მკვიდრობდნენ, რაც აშკარად ჩანს XVIII საუკუნის მოსახლეობის აღწერის მასალებიდან და რასაც უთუოდ ხელს უწყობდა სომხებთან მოსახლვრეობა, მეზობლობა. ვახუშტი ბაგრატიონიც ხომ წერდა, რომ ქვემო ქართლში ძირითადად სომხური სარწმუნოების ქართველები მოსახლეობენო. სხვა აზრი არ შეიძლება გამოვიტანოთ მისი სიტყვებიდან: „ამ ადგილთა შინა მოსახლენი არიან სარწმუნოებით სომეხნი და მცირედად ქართლის სარწმუნოებისა, არამედ ქცევა-ზნითა ქართულითა“. 1721 წლის ქვემო ქართლის მოსახლეობის აღწერის დავთარი სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ აქ მოსახლეობის გარკვეული ნაწილი ქართველი გრიგორიანები იყვნენ. მათში გავრცელებული იყო ძირითადად ქართულძირიანი, აგრეთვე თათრულ და სომხურძირიანი გვარები. არაქართულძირიანი გვარების გაჩენა ფეოდალური პერიოდის საქართველოში ჩვეულებრივი მოვლენა იყო, რაც გამომწვეული ჩანს ჩვენში ძირითადად არაქართული სახელების გავრცელებით. მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი ქვემო ქართლის აღწერის დავთარში გვარებითაა ჩანერილი. გვარსახელები კი ქართველ ხალხში ადრეული ხანიდან ჩნდება. იმავე დავთრით ადვილი გასარკვევია ქვემო ქართლის რომელ სოფლებში მოსახლეობდნენ სომხები. მათი პროცენტი, წინასწარი გამოთვლით, 10-ს არ აღემატებოდა. ქართველი გრიგორიანები აქ თუ გვარებით არიან ჩანერილი, სომხები მხოლოდ სახელებით, გვარების გარეშე. ეს ბუნებრივია: სომხებს ხომ XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე გვარსახელები არ ჰქონდათ.

XIX საუკუნის დასაწყისიდან ქართველ გრიგორიანთა კონფესიური ჯგუფები ჩნდებიან შიდა ქართლში, კახეთში. ალბათ, ინტერესმოკლებული არ იქნება ქართველთა გრიგორიანულ (მონოფიზიტურ) სარწმუნოებაზე გადასვლის მიზეზების დასახელება. პირველ ყოვლისა, თავისი სამწყსოს გამრავლებით დაინტერესებულნი იყვნენ სომხური ეკლესიის მესვეურნი, რომლებიც მისიონერული მოღვაწეობით ცდილობდნენ მართლმადიდებელი ქართველების გადაბირებას. ქართველთა გაგრიგორიანება-გასომხების ერთ-ერთი გზა იყო, აგრეთვე, ქართველ მეფეთა მიერ ეჩმიაძინისა და ახპატის მონასტრებისათვის გლეხთა შეწირვა.

ქართველ გრიგორიანებს შორის გამოიყოფა კიდევ ერთი ჯგუფი მოსახლეობისა, რომლებიც საქართველოში ხანგრძლივად ცხოვრობდა და ქართულ ეროვნულ სამყაროსთან კულტურულ-ისტორიული, ყოფითი ურთიერთობის კვალობაზე გაქართველებულნი არიან. ასეთია ეთნიკური ისტორიის ბუნებრივი კანონი. თავისი თავდაპირველი სინმინდით არც ერთ ეთნოსს არ მოუღწევია ჩვენამდე, არც ქართველი ერია ამ მხრივ გამოაკლისი. ერთი ქვეყნიდან მეორეში გადასახლებულთა ეთნიკურ პროცესებში ჩართვა გარდაუვალი მოვლენა იყო და არის. ნ. ბერძენიშვილი წერდა კიდევ: „ეთნიკურად საქართველოს არ მოუღწევია ჩვენს დრომდე უცვლელად, ერთხელ მო-

ცემული სახით. იმ მუდამ იცვლებოდა მეტის თუ ნაკლების ინტენსივობით, ომით თუ მშვიდობიანი შემოთესლებით, ერთიანი შემოსახლებით თუ თანდათან, ყოველდღიურ-რი, კოლექტიური თუ ერთპიროვნული შემოღწევით“.

საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე „გასომხებაში“ ჩადებული იყო მხოლოდ რელიგიური შინაარსი. ქართული სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში რელიგიურად გასომხებულნი კვლავ ქართული ეროვნული ორგანიზმის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდნენ, კულტურულ-ისტორიული, ენობრივი, ყოფითი, ფსიქიკური, ტერიტორიული თვალსაზრისით. XIX საუკუნიდან „გამოსხებაში“ ახალი შინაარსი შეიძინა და იგი ეროვნულ-ეთნიკური რაობის რანგში იქნა აყვანილი, რაც სომხურ-გრიგორიანული ეკლესიის მესვეურთა და ცარიზმის ნაციონალური პოლიტიკის უშუალო შედეგი იყო.

ქართველი ერის დეზინტეგრაციული მოვლენები, რომლებიც გვიან შუა საუკუნეებში დაიწყო, XIX საუკუნეშიც გრძელდებოდა. ეს პროცესი ემთხვევა საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს დაშლას, ქვეყნის დაქუცმაცებასა და სახელმწიფოებრიობის დაკარგვას. XIX საუკუნეში მეფის რუსეთი ქართველი ერის (ნაციის) სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს ცალკე ხალხებად („ნაროდნოსტებად“) აცხადებდა. 1886 წელს შედგენილი საოჯახო სიების მიხედვით ასეთ ცალკე „ნაროდნოსტებად“ არიან გამოცხადებული: მეგრელები (მეგრელები და ლაზები), სვანები, აჭარლები, გურულები, ფშაველები, თუშები, ხევსურები, მთიულები. ნიშანდობლივია, რომ დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრები მეგრელები ცალკე „ნაროდნოსტად“ — სამურზაყანოელებად არიან ჩანერილი. მართალია, რუსეთის იმპერიაში საქართველო ტერიტორიულად გაერთიანდა, მაგრამ ხდებოდა ქართველი ხალხის ეთნიკურად, სულიერად გათიშვა. ოფიციალურად აღარსად არ იხსენიებოდა ქვეყნის სახელი „საქართველო“. ქართულ ეკლესიას ნაერთვა ავტოკეფალია (1811 წელი) და აიკრძალა ქართული წირვა-ლოცვა. ქართული მართლმადიდებელი ეკლესია რუსული მართლმადიდებელი ეკლესიის ნაწილად იქცა. სკოლებიდან განიდევნა ქართული ენა. ქართველი მაჰმადიანები არაქართველებად გამოცხადდნენ. ცარიზმს მათდამი ჰქონდა დიფერენცირებული მიდგომა. აჭარასა და ართვინის მხარეში მცხოვრები ქართველი მაჰმადიანები 1886 წლის საოჯახო სიებში თუ „ნაროდნოსტის“ გრაფაში ქართველებად არიან ჩანერილი, სამცხე-ჯავახეთის მაჰმადიანი ქართველები — თურქებად. XIX საუკუნეში ეს უკანასკნელნი საბოლოოდ ჩამოშორდნენ ქართულ ეთნიკურ სამყაროს და მიკუთვნებული იქნენ თურქული ეთნოსისადმი. თუმცა ისინი თურქებად არ გაიზარებდნენ თავს და მათგან გასამიჯნავად თავის თავს, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, „იერლის“ (ადგილობრივს) უწოდებდნენ. ისინი ის მაჰმადიანი ქართველები არიან, რომლებიც ახლა „თურქი-მესხის“ ეთნონიმით არიან ცნობილი. ამავე დროს, ხელი ეწყობოდათ მაჰმადიან ქართველებს, რომ დაეტოვებინათ საქართველო და თურქეთში გადასახლებულიყვნენ. საბჭოთა ხელისუფლების დროს (XX საუკუნის 30-იანი წლები) სამცხე-ჯავახეთის მაჰმადიანი ქართველები თხოულობდნენ მათთვის ქართული სკოლები გაეხსნათ მაგრამ მათ, უარი ეთქვათ. ამ ფონზე კი ფრიად ალოგიკურია იოსებ სტალინის და საბჭოთა მეცნიერების მტკიცება, რომ ქართველი ერი (ნაცია) რუსეთის იმპერიაში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში წარმოიქმნა, მაშინ, როდესაც მას ნაერთვა ერისათვის (ნაციისათვის) დამახასიათებელი ისეთი მახასიათებლები, როგორცაა ტერიტორია, სახელმწიფოებრიობა, სახელმწიფო ენა და ეთნიკურად აჭრელდა საქართველო. ქართველ ერში დეზინტეგრაციული პროცესები ძირითადად XX საუკუნეში მას შემდეგ შეწყდა, რაც საქართველომ სახელმწიფოებრიობის რალაც ფორმა მიიღო ფაქტიური ავტონომიის სახით საბჭოთა რუსეთის იმპერიაში. XX საუკუნეში საქართველოში თავი იჩინა ეთნიკური პროცესებისათვის დამახასიათებელმა აღმავალმა ხაზმა — ინტეგრაციულმა მოვლენებმა. ამდენად, ქართული ეთნოსის (ქართველი ერის) პროგრესული განვითარების ძირითადი პირობა სახელმწიფოებრიობაა.

სახელმწიფოებრიობას და საზღვრების მტკიცედ დაცვას თუ რაოდენ დიდი მნიშვნელობა აქვს ეთნოსის ერთიანობისა და სიმტკიცისათვის, ეს კარგად ჩანს სა-

ქართველოში ოსთა მიგრაციის მაგალითზე. ვახუშტი ბაგრატიონი მკაფიოდ მიუთითებდა, რომ შიდა ქართლის მთასა და დვალეთში მოსახლე ოსების ადგილას თავის დროზე ქართველები ცხოვრობდნენ, რომლებიც ერთობლივად ბარში გადასახლდნენ, რადგან მტერთა ხშირი შემოსევების გამო დაბლობში მოსახლეობა ფაქტობრივად განყდა. მთაში ჩაკეტილ ოსებს ჩრდილოეთ კავკასიის ველებში, საიდანაც ისინი იყვნენ შემოსული, გადასახლების საშუალება არ ჰქონდათ. სამაგიეროდ მათ გამოსასვლელი ნახეს საქართველოში. ოსთა მეკობრეობისაგან შენუხებული ერთ-ერთი ძველი ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენელი დვალეები საქართველოს სხვადასხვა მხარეში გაიფანტნენ. ადგილზე დარჩენილები კი, აქ XVI საუკუნიდან შემოსული ოსების ენობრივ-ეთნიკურ გარემოში, გაოსდნენ. ასე თანდათან დაკარგა ქართულმა ეთნიკურმა ერთობამ დვალთა ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფი და ცარიზმის დროს მათი განსახლების ტერიტორიაც (1858 წელს ცარიზმა უცერემონიოდ საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარე — დვალეთი, რომლის საერთო ფართობი 3. 581 კვ. კმ.-ს შეადგენდა, თერგის ოლქს გადასცა). *დვალეები ისეთივე ქართველი მთიელები იყვნენ, როგორც ფხოველები, თუშები, გუადამაყრელები...* ისინი საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე აქტიურად მონაწილეობდნენ საერთო ქართული კულტურის შექმნაში. გვიან რუსეთის იმპერიის ხელშეწყობით, ოსური ეთნოსის წარმომადგენლებმა ქართველთა ისტორიული განსახლების მნიშვნელოვანი არეალი — შიდა ქართლის მთისწინა და მთის მონაკვეთიც მიითვისეს.

საქართველოსათვის მთელი გვიანი შუა საუკუნეები ეთნიკური ტერიტორიების დაკარგვის პერიოდიც იყო. იქ, სადაც, თავის დროზე, ქართული ეთნოსის წარმომადგენლები მკვიდრობდნენ დღეს სხვა ეთნოსები არიან განსახლებულნი. მხედველობაში გვაქვს, როგორც თანამედროვე, ისე ისტორიული საქართველოს ტერიტორია. მაგალითად, ქვემო ქართლი სომხების, თურქების და სხვათა განსახლების არეალებად, თრიალეთი კი ბერძნების სამკვიდრებლად იქცა. ბუნებრივია ამის უმთავარესი მიზეზი იყო ის, რომ ამ გეოგრაფიულ ერთეულებში საგარეო ფაქტორის გამო ქართული მოსახლეობა აწყდა. თავისუფალ ტერიტორიებზე ჯერ თურქული მოდგმის ტომები დაასახლეს ირანელებმა და შემდეგ კი რუსეთის იმპერიამ სხვადასხვა ხალხები დაასახლა და ეთნიკურად ააჭრელა საქართველო. ყველაზე დიდი ეთნიკური მასების შემოყვანა საქართველოს ტერიტორიაზე რუსეთის იმპერიამ განახორციელა. ეს არსებითად ქართველთა მიერ ეთნიკური ტერიტორიების დაკარგვა და ქართველთა დეეთნიზაციისაკენ მიმართული ქმედება იყო.

გვიან შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, საქართველოს ზოგიერთ მხარეში ქართველთა განსახლების არეალების დაკარგვისა და დეეთნიზაციის მიუხედავად, კომპაქტურად განსახლების რეგიონებში კვლავ გრძელდებოდა ეთნიკური შეკავშირება და კონსოლიდაცია, სხვა ეთნოსთა წარმომადგენლების ქართულ ეთნოსში შემოსვლა. მაგალითად ზემოთ დასახლებული ოსებიც შეიძლება მოვიყვანოთ. არაკომპაქტურად, ქართულ სოფლებში დასახლებულების სწრაფი გაქართველების პროცესიც კი მიმდინარეობდა. XIX საუკუნეშიც ქართულ სოფელში დასახლებული ოსები მალევე გადადიოდნენ ქართულ ენაზე და ამასთანავე იცვლიდნენ ცნობიერებას. ქართულ ეთნოსში მათი შესვლის მთავარი პირობა მართლმადიდებლური სარწმუნოების მიღება იყო. XVIII—XIX საუკუნეებში არავინ არ ყოფილა ქართულ ეთნოსთან ისე ინტეგრირებული როგორც ოსები. ამის მონაწილეა ხშირი საქორწინო ურთიერთობა და მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები, რომლებიც ამა თუ იმ ხეობაში მცხოვრებ ქართველებსა და ოსებს ჰქონდათ. საქართველოში არაქართული ეთნიკური ერთეულების ქართველებთან ინტეგრაციას XIX—XX საუკუნეებში რუსეთის იმპერიის მიზანმიმართული ქმედებები უშლიდა ხელს. ქართულ ეთნოსში სხვა ეთნოსების შემოდინების არა ერთი ფაქტი შეიძლება მოვიყვანოთ. არაერთი აფხაზური წარმომავლობის გვარია დამადასტურებელი აფხაზთა ქართულ ეთნოსში შესვლისა. თუმცა პირიქითა პროცესები — ქართველების აფხაზურ ეთნოსში შესვლა — უფრო ინტენსიური იყო. ინტეგრაციას ხელს რუსეთის იმპერია მიზანმიმართულად უშლიდა; ყვე-

ლაფერი კი კეთდებოდა არაქართული ეთნოსების რუსულ ეთნოსთან ინტეგრაციისა და ასიმილაციისათვის.

დღეს თითქმის რეალური სახელმწიფოებრიობის პირობებში, თავი იჩინა რამდენიმე საშიშმა მოვლენამ, რამაც შეიძლება სერიოზული ზიანი მიაყენოს ქართულ ეროვნულ ორგანიზმს. ესენია: ა) საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის დროებით დარღვევა, რასაც იმავდროულად ერთიანი კულტურული სივრცისა და პროცესის რღვევაც მოჰყვა; ბ) ქართველთა ინტენსიური ემიგრაცია; გ) სხვადასხვა რელიგიური სექტების სწრაფი გავრცელება და დ) ზოგიერთი უცხოური (დასავლური) ცხოვრების წესის დაუბრკოლებელი დანერგვა, რამაც შეიძლება საუკუნოვანი ქართული ტრადიციების და წეს-ჩვეულებების (ეთნიკური კულტურის) ტრანსფორმაცია გამოიწვიოს. ერის ერთად, კომპაქტურად ერთ სახელმწიფოში ცხოვრება, საერთო რელიგია და ტრადიციები კი ეთნოსის (ერის) დამახასიათებელი კომპონენტებია.

ქართველთა ეთნონიმაჰი და ეთნოგრაფიულ ერთეულთა აღმნიშვნელი ტერმინაჰი[©]

ეთნოგენეზსა და ეთნიკურ ისტორიასთან მჭიდროდაა დაკავშირებული ეთნოსის სახელწოდება, ანუ მეცნიერული ტერმინი რომ ვიხმაროთ, ეთნონიმი, რომელიც ორი კატეგორიისა: *თვითსახელწოდება (ენდოეთნონიმი)* და *გარესახელწოდება (ეგზოეთნონიმი)*. ეთნონიმი ეთნიკური იდენტობის გამომხატველი ტერმინია. ეთნონიმს ეთნოსის ერთ-ერთ ნიშნადაც მიიჩნევენ, ე. ი. ყოველი ეთნონიმის ქვეშ გარკვეული ეთნიკური ერთობა იგულისხმება.

ქართველთა აღმნიშვნელი თვითსახელწოდებაა *ქართველი* (მხ. რ.) და *ქართველები* (მრ. რ.). ამ ეთნონიმით ქართველ ხალხს, აფხაზებს გარდა, სხვა არავინ არ იცნობს. აფხაზები ქართველებს *აქართუას* უწოდებენ. ქართველთა აღმნიშვნელი ენდოეთნონიმი საქართველოს ერთ-ერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარესთან — ქართლთანაა დაკავშირებული, მისგან მომდინარეობს. *ქართული საისტორიო ტრადიციით ქართლის სახელწოდება კი ქართველთა ლეგენდარული მამამთავრის — ქართლოსის სახელიდან წარმოსდგება*. „ქართლი“ ჯერ ეწოდებოდა მთას, რომელზედაც სახლობდა ქართველთა ეთნარქ-ეპონიმი. ლეონტი მროველის მიხედვით, „და ესე ქართლოს მოვიდა პირველად ადგილსა მას, სადა შეერთვის არაგვ მტკუარსა, და განვიდა მთასა მას ზედა, რომელსა ეწოდების არმაზი. და პირველად შექმნა სიმაგრენი მას ზედა, და იშენა მუნ ზედა სახლი, და უწოდა მთასა მას სახელი თავისა თუხისა ქართლი. და ვიდრე აღმართებამდე მუნ-ზედა კერპი არმაზისი ერქუა მთასა მას ქართლი, და მის გამო ეწოდა ყოველსა ქართლსა ქართლი, ხუნანიტგან ვიდრე ზღუამდე სპერისა“ (ქვ 1955: 8). ქართულ ისტორიოგრაფიაში (მელიქიშვილი 1965: 237-238) ამ პუნქტის სახელწოდება დაკავშირებულია დასავლურქართულ ტერმინთან „ქართა“ (მოლობილი ადგილი). ქართას კი ეთნონიმ „ქართს“ უკავშირებენ. ბუნებრივია, *ქართველი* თავდაპირველად, მართლაც, ქართლის მკვიდრ მოსახლეობას აღნიშნავდა, რომელიც შემდეგ თანდათან გაერთიანებული საქართველოს მთელ მოსახლეობაზე გავრცელდა. სხვა შეხედულებით, იმის გამო, რომ ეთნონიმი „*ქართი*“ არც ერთ წყაროში დადასტურებული არ არის, „სინამდვილეში უნდა არსებულიყო ეთნონიმი „*ქართუ*“ (უმარცვლო უ-ნით), რასაც ამონიშნებს მეგრელთა მიერ აღმოსავლელ-ქართველთა სახელწოდება — „*ქორთუ*“ (მუსხელიშვილი 1993: 338). ამდენად, ქართველთა თავდაპირველი თვითსახელწოდება „*ქართუ-ელ-ი*“ იყო. დასახლებული პუნქტის სახელწოდების (ტოპონიმის) ქვეყნის სახელწოდებაზე გავრცელება გასაზიარებელია, რადგან ანალოგიური შემთხვევები მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის ეთნიკური ისტორიიდან საყოველთაოდ ცნობილია. რაც შეეხება ტოპონიმის — „ქართა“ თუ „ქართუ“ საერთო-ქართველური სიტყვით ეტიმოლოგიზირებას, იგი დამაჯერებლობას მოკლებული არაა. ივანე ჯავახიშვილის მიხედვით ქართლი კარდუდან (ქალდიდან, ხალდიდან) მომდინარეობს, რაც მხოლოდ ფონეტიკურ მსგავსებას ემყარება. ამ შეხედულებას მეცნიერთა გარკვეული ნაწილი დღესაც იზიარებს, უფრო მეტიც — მი-აჩნიათ, რომ „ქართლი“ და „ქართუელი“ ურარტულ-კავკასიური ღვთაების ქალდის (ხალდის, ქართუს, კარდუს) სახელიდან არის მიღებული (ფუტკარაძე 2005). მაგრამ, უნდა აღინიშნოს, რომ ეთნონიმის და ქვეყნის სახელწოდების ღვთაების სახელიდან წარმოება-მიღების ანალოგიური შემთხვევა სხვაგან დადასტურებული არ არის.

გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ქართლელთა თავდაპირველი განსახლების არეალი დღევანდელი ქვემო ქართლის ტერიტორია იყო, რომ რეალურ-ისტორიულად ქართლი საქართველოს ეს ისტორიული მხარე იყო, ხოლო „სხვა დანარჩენი ქართლი ეს იყო პოლიტიკური ქართლი, საკუთრივ ქართლის ტომის ინიციატივით კლარჯეთ-სამცხე-ჯავახეთის და კახეთ-კუხეთის ტომთა ქართიზაცია-ასიმილაციის შედეგი“ (ბერძენიშვი-

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ლი 1990: 240-241). ბუნებრივია, ტერმინის — ქართლი განვრცობა პოლიტიკურ მომენტებთან იყო დაკავშირებული, სხვადასხვა ქართული (ქართველური) მოდემის მოსახლეობის ერთ სახელმწიფოში გაერთიანება-თავმოყრასთან (სხვაგანაც ერთი მოდემის, ეთნოსის წარმომადგენლები ტომობრივ სახელწოდებებს ატარებდნენ). მაგრამ არავითარი საფუძველი არა გვაქვს კლარჯელების, სამცხელების, ჯავახების, კახების და კუხების არაქართული წარმომავლობა ვამტკიცოთ. იგივე შეიძლება ითქვას დასავლეთ საქართველოში მცხოვრები სხვადასხვა ქართული და ქართველური ტერიტორიული ერთეულის შესახებ. საისტორიო ლიტერატურაში ხშირადაა საუბარი ქართველის (ქართველების) მიერ ზანების (მეგრელ-ჭანების) და სვანების ქართიზაციის შესახებ. მეცნიერის მიერ მოხმობილი სიტყვები „ქართიზაცია-ასიმილაცია“ კი სწორედ ამას გულისხმობს. საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე ყველა ქართული ტომი, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეული, ტერიტორიული დანაყოფი არა მარტო ენობრივი, კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, არამედ წარმომავლობითაც ერთიანი ქართული ეთნოსის შემადგენელი ნაწილი იყო. (1815 წელს შავი ზღვის გარშემო — ტრაპიზონიდან ანაპამდე სომეხმა მინა მედიჩმა იმოგზაურა. *ის კოლხეთის მკვიდრებს ივერებს და მეგრელებს ერთ, მთლიან ხალხად თვლის, რომლებსაც ერთი ენა, ერთიანი ყოფა და ერთი რელიგია აქვთ.* იხ. — მედიჩი 1950: 167). საუკუნეების განმავლობაში მთელ ქვეყანას „ქართლი“ ეწოდებოდა, მის მკვიდრ ყველა ეთნიკურ ქართველს — ქართველი. თუმცა ერთგვარ უხერხულობას ის ჰქმნიდა, რომ ქართლის სახელწოდებას პარალელურად ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეც ატარებდა. ამ უხერხულობის მოხსნის შედეგი ის იყო, რომ ერთიან ქვეყანას (X საუკუნის დასაწყისიდან. შესაძლოა უფრო ადრეც) მისმა მკვიდრებმა, სრულიად ბუნებრივად, **საქართველო** უწოდეს. *ქვეყნის ახალი სახელწოდება კი ეთნონიმიდან — ქართველი წარმოიქმნა.* „ქართველი“ ხომ ყველას — საქართველოს ნებისმიერ მხარეში მკვიდრის აღმნიშვნელი იყო. ხოლო ვინც თავდაპირველად ქართლის მკვიდრი ანუ „ქართველი“ იყო, მას ყველა ქართველისაგან, საქართველოს სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ და გეოგრაფიულ ერთეულებში მკვიდრი ქართველების გასამიჯნავად *ქართლეელი* ეწოდა. სამართლიანადაა შენიშნული მეცნიერთა მიერ, რომ ეს ტერმინი შედარებით გვიანდელი წარმონაქმნია. თუმცა აღნიშნული ორი სახელწოდების — „ქართველი“ და „ქართლეელი“ — არც ერთმანეთისაგან სინონიმურ გამოყენებას გამორიცხავენ (მუსხელიშვილი 1993: 364). ბუნებრივია, საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის წარმომადგენელს კვლავ შენარჩუნებული ჰქონდა ადრინდელი სახელწოდება (თემონიმი). ეს ბუნებრივია, რადგან შუა საუკუნეების ტრადიციული ყოფა ისტორიულად ჩამოყალიბებული ეთნოგრაფიული თავისებურებების ნიველირებას არ იწვევდა. ეთნოგრაფიულ და დიალექტურ სხვაობას, თავისებურებებს, უპირველეს ყოვლისა, ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო განაპრობებდა.

ქართულ საისტორიო წყაროებში სახელწოდება „ქართლის“ შესახებ ზემოთ აღნიშნულისაგან განსხვავებული ცნობაცა გვაქვს დაცული. ესაა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორის შემდეგი სიტყვები: ალექსანდრე მაკედონელს ქართლში ლაშქრობისას თან ჰყოლია **არიან-ქართლის** მეფის ძე აზო, რომელსაც იმპერატორმა საჯდომად მცხეთა უბოძა.

ჩვეულებრივ, ქვეყანას გამაერთიანებელ სახელწოდებას ის მხარე აძლევს ხოლმე, რომელიც გამაერთიანებლის როლში გამოდის. მაგრამ, ჩვენს შემთხვევაში, X საუკუნის ბოლოს, გამაერთიანებელი ქართლი არ ყოფილა. ინიციატივა გაერთიანების შესახებ აფხაზთა სამეფოსაგან (დასავლეთი საქართველო) და ტაო-კლარჯეთის სამეფოსაგან (სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო) მოდიოდა. ისინი „ქართლსა ზედა“ დასაუფლებლად იბრძოდნენ. გაერთიანებული ქვეყნის სახელად ქართლის გამოყენება კი იმას უნდა განეპირობებინა, რომ ქართული საისტორიო ტრადიციის თანახმად ქართლში საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები ჯერ კიდევ მეფეების აზოსა და ფარნავაზის დროს (და შემდგომ პერიოდებშიც, მაგალითად, ვახტანგ გორგასლის ეპოქაში) შედიოდნენ და იმ პოლიტიკური ერთეულის მკვიდრნიც „ქართვე-

ლებად“ ინოდებოდნენ. აქ არ შეიძლება არ გავიხსენოთ დავით მუსხელიშვილის მიერ შემჩნეული სტრაბონის ერთი სტრიქონი, „ზოგიერთნი მათ (სვანებს — რ. თ.) იბერებს უწოდებენ“. თუმცა X საუკუნეში გამაერთიანებელი აფხაზების (დასვლეთ ქართველების) სახელი ეგზოთნონიმში (გარესახელწოდებაში) მაინც აისახა. ეთნონიმის — ქართველი შესახებ აუცილებლად უნდა აღინიშნოს შემდეგი: თავდაპირველად ის საქართველოს ყველა იმ მკვიდრს აღნიშნავდა, რომელიც წარმოშობით, სისხლით ანუ „ნათესავით“ ქართველი იყო. შემდეგ ქართველად ჩაითვალა ყველა, ვინც ქრისტიანი იყო. წარმოშობით ეთნიკური არაქართველი ქართველად ითვლებოდა, თუ ის ქრისტიანობას აღიარებდა. ამ თვალსაზრისით ტიპური ქართველი იყო ეთნიკური არაბი აბო. მაგრამ უკვე მალევე, XII საუკუნიდან ეთნონიმი „ქართველი“ საქართველოს სახელმწიფოს ყველა მკვიდრს ეწოდებოდა. ეთნონიმ ქართველის შესახებ არსებობს სხვა შეხედულებაც, რომელიც უარყოფს „ქართულის“ „ქართლისაგან“ წარმომავლობას. თავდაპირველად „ქართლი“ ყოფილა არა ქვეყნის, არამედ ხალხის სახელი. „იყო ქვეყანა ქართუ და მასზე მოსახლე კოლექტივს ეწოდებოდა ქართლი“ (ჩხარტიშვილი 2006: 210). აღნიშნული მოსაზრებით, თავდაპირველად „ქართული|ქართველი“ არა ეთნიკურ ერთიობას, არამედ ქართველების მიერ კონტროლირებადი ტერიტორიის მოსახლეებს, ზოგჯერ არაქართსაც მიესადაგებოდა.

დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობა კი თავდაპირველად *ეგრისელებად* იწოდებოდა, რომელსაც ძველი ბერძნული *კოლხიდელები* შეესაბამებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს (აგრეთვე სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს) კი იგივე ძველი ბერძნები *იბერიას* და მის მკვიდრებს *იბერებს (იბერიელებს)* უწოდებდნენ, რომელიც გვიან XVIII საუკუნეში ქართველებმა *ივერიის* სახით გააცოცხლეს. 1790 წლის ხელშეკრულებას, რომელიც საქართველოს სამეფო-სამთავროების შესვენებას დადეს, ეწოდება „ტრაქტატი ივერიელთა მეფეთა და მთავართაგან დამტკიცებული“.... საბუთში ხაზი ესმის ქვემო ივერიელთა (*დასვლეთ ქართველების*) და *ზემო ივერიელთა (აღმოსავლეთ ქართველების)* ერთმორწმუნეობას, საერთო ენის მქონებლობას, სისხლით ნათესაობას, საერთო ისტორიის მქონებლობას (ისტორიის მახსოვრობას). ტერმინები — *იბერია და იბერები და კოლხიდა და კოლხები* ადრებიზანტიური ხანის საისტორიო ლიტერატურაშიც იხმარება. თავდაპირველად *კულხა (კოლხა)*, ურარტული წყაროების მიხედვით, ჭოროხის აუზსა და კოლა-არტაანის მხარეში ჩამოყალიბებულ პოლიტიკურ გაერთიანებას ეწოდებოდა. ძვ. წ. VIII საუკუნისათვის „კულხას“ გაერთიანება შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთის გარდა, მის აღმოსავლეთ სანაპიროსაც მოიცავდა (ინაძე 1993: 43). ბერძნულ წყაროებში კოლხეთის ქვეყანა პირველად ძვ. წ. VIII საუკუნეში მოიხსენიება. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ კოლხეთი შემკრებლობითი ისტორიულ-გეოგრაფიული ცნება იყო. კოლხების ქვეშ ანტიკური ავტორები არა მხოლოდ დიოსკურია-ცხუმსა და აფსაროს-ჭოროხს შორის მკვიდრ მოსახლეობას გულისხმობდნენ, არამედ მათ ჩრდილოეთითა და სამხრეთით განსახლებულ მრავალტომს: *ჰენიოხებს, კოლებს, სანიგებს, სანებს/ჭანებს, კორაქსებს, ბეჩირებს, ბიძერებს, მარებს* და სხვა. სხვადასხვა ავტორთა ცნობით, კოლხები აფსაროს-ჭოროხის სამხრეთ-დასავლეთით ვრცელ ტერიტორიაზე — ტრაპეზუნტის იქითაც მკვიდრობდნენ. შემდეგდროინდელ — გვიანანტიკურ და ბიზანტიურ ლიტერატურაში დასავლეთ საქართველოს *ლაზიკის* სახელით იცნობენ, ხოლო მის მცხოვრებთ, *ლაზებს* უწოდებენ. IV—V საუკუნეების ავტორებთან ლაზები ზოგადად დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაა. ფლავიუს არიანეს სიტყვებით, „*ლაზები*“ „*კოლხთა*“ *მერმინდელი სახელწოდებაა*. დღეს *ლაზების* პარალელურ ტერმინად *ჭანებიც* გამოიყენება, მაგრამ როგორც ამჟამად ირკვევა, თავდაპირველად *ჭანები* სხვანი იყვნენ და ისინი ლაზების სამხრეთით მკვიდრობდნენ. ლაზებთან ერთად ბიზანტიურ წყაროებში დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე იხსენიებიან: *აფსილები* (ქართული წყაროების — *აფშილები*), *აბაზგები* (ქართული წყაროების — *აფხაზები*). ესენი თუ ზღვის სანაპიროს მკვიდრნი იყვნენ და კოდორის ჩრდილოეთით ცხოვრობდნენ, ზღვიდან მოშორებით *მისიმიანები, სვანები* და *სკვიმნიელები* არიან მოხსენებულნი. მეცნიერებს დადგენილი

აქვთ, რომ მისიმიანელები კოდორის ხეობაში მცხოვრები სვანები არიან (*მისიმიანი* სვანთა თვითსახელწოდების *მუშვანის* ბერძნული ფორმაა). რაც შეეხება „სკვიმნიას“, ის დღევანდელი ლეჩხუმის ბერძნული სახელწოდება იყო.

IX საუკუნიდან კი დასავლეთ საქართველოს ბიზანტიური წყაროები *აბასგიას* და მის მკვიდრთ *აბასგებს* უწოდებენ. დასვლეთ საქართველოს აფხაზეთად სახელდება იმან განაპირობა, რომ მის გამაერთიანებლად აფხაზთა სამეფო გამოვიდა. „IX-X საუკუნეების ბიზანტიურ წყაროებში დასვლეთ საქართველო ფიგურირებს აბაზგიის სახელწოდებით და როდესაც ამ წყაროებში გვხვდება ტერმინი აბაზგია და ეთნონიმი აბაზგი, უნდა გვახსოვდეს, რომ აქ საკუთრივ აფხაზეთი, ე. ი. კოდორის ჩრდილოეთით მდებარე ოლქი კი არ იგულისხმება, არამედ აფხაზთა ქართული სახელმწიფო“ (ლომოური 1993: 82). ხოლო XI საუკუნიდან ბიზანტიური წყაროები ტერმინ *აბაზგიას* მთელ საქართველოს და ეთნონიმ *აბაზგს* გაერთიანებული ქართული სამეფოს ყველა მცხოვრებს უწოდებდნენ. ამ ეთნონიმით ქართველები ბიზანტიურ წყაროებში იმპერიის დაცემის ბოლომდე — XV საუკუნემდე მოიხსენიებდნენ. მხოლოდ VIII საუკუნის წინააღმდეგობა ამბების თხრობისას ეთნონიმ აბაზგში ეთნიკური აფხაზი იგულისხმება, რომლებიც დღევანდელი აფხაზეთის უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ მონაკვეთში მკვიდრობდნენ. შემდეგ კი მხოლოდ და მხოლოდ ქართველების აღმნიშვნელი იყო. ამკარაა, რომ ეთნონიმი *აბაზგი* (*აფხაზი*) დროის სხვადასხვა მონაკვეთში შინაარსს იცვლიდა — ჯერ გაფართოვდა მისი მნიშვნელობა, შემდეგ კი გვიან შუა საუკუნეებში კვლავ დავიწროვდა. იგივე მდგომარეობა გვაქვს სპარსული წყაროების მიხედვითაც. „ერთხანს მთელი საქართველოს მომცველმა ტერმინმა „აფხაზეთმა“, ჯერ ლიხის მთის გადაღმა, ხოლო შემდეგ იქიდან კიდევ უფრო შორს, ერთიანი საქართველოს უკიდურეს დასავლეთისაკენ გადაინაცვლა“ (ტაბატაძე 1993: 251). სხვათა შორის, XVI საუკუნის ოსმალური წყაროებითაც „აფხაზეთის ქვეყანად“ სოხუმს იქით ტერიტორია იწოდებოდა. აღნიშნული დროიდან კი აფხაზთა სახელს თურქულ დოკუმენტებში ეთნონიმი *აბაზა* ცვლის. XIX საუკუნის დასაწყისის ავტორი მინა მედიჩი დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფხაზებს საერთოდ არ ასახელებს. ის მათ აბაზგებს უწოდებს და ქართველებსა და აბაზგებს შორის საზღვრად მდინარე კოდორს ასახელებს.

თუმცა XIII—XV საუკუნეებში ბიზანტიურ ლიტერატურაში საქართველოს მკვიდრნი კვლავ იბერებადაც იწოდებიან.

ქვეყნის სახელწოდება „იბერია“ ძველ ბერძნულ წყაროებში აღმოსავლეთ საქართველოს ანუ ქართული წყაროების ქართლს მიესადაგებოდა. შესაბამისად იგივე ითქმის იბერიელისა და ქართლელის ურთიერთმიმართებაზე. „კავკასიელი იბერების პირველი ხსენება ძვ. წ. IV—III საუკუნეების ავტორის მეგასტენეს „ინდიკაში“ გვხვდება“ (ვაშაქიძე 1993: 58). მართალია, *იბერია* და *იბერიელები*, ისევე როგორც *კოლხი* და *კოლხები* ქართველთა ძველი ეგზოეთნონიმები ანუ გარესსახელწოდებები იყო, მაგრამ ქართულ მეცნიერებაში სხვა შეხედულებაც არსებობს, რომლის მიხედვითაც ის შეიძლება მდ. იორს (ივრის ხეობას) უკავშირდებოდეს (დავით მუსხელიშვილი). ჩვენ უფრო გასაზიარებლად მიგვაჩნია ის მოსაზრება, რომ ქართველთა ეს ოდინდელი აღმნიშვნელი ეგზოეთნონიმი, რომელიც ჩვენთვის ბერძნული და რომაული წყაროებით არის ცნობილი, თავდაპირველად ძველ სემიტურ ენებში, უფრო კონკრეტულად ფინიკიელებში უნდა გაჩენილიყო, რაც მდინარის, ზღვის გადაღმა ქვეყანას, ადგილს ნიშნავდა (სარჯველაძე 1989: 118—123). ბიზანტიურ წყაროებში ზოგჯერ *იბერია* მხოლოდ ტაო-კლარჯეთს აღნიშნავდა. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან საქართველოს სამხრეთ-დასავლეთი მონაკვეთი ხომ ქართველთა სახელმწიფოებრიობის, კულტურისა და ცივილიზაციის ერთ-ერთი უმთავარესი კერა იყო. შემდეგ კი *იბერია* და *იბერიელები* ერთიან საქართველოს და მის მკვიდრ ეთნოსს აღნიშნავდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ძველი ბერძნები და რომაელები კავკასიის იბერებს აღიქვამდნენ არა მხოლოდ ეთნიკურ-ტომობრივი, არამედ ეთნოკულტურულ და პოლიტიკურ ერთობადაც; ხანდახან ამ ტერმინით იბერიის სამეფოს სახლის წარმომადგენელს, ან კიდევ უმაღლეს სასულიერო პირებსაც მოიხსენიებდნენ“ (გ. ჭიეშვილი). სრუ-

ლიად სამართლიანად ბიზანტიურ წყაროებში საქართველოს სხვადასხვა სახელწოდებებით მოხსენიება იმ პოლიტიკური ცვლილებებითაა ახსნილი, რომლებიც დროთა განმავლობაში საქართველოს ტერიტორიაზე ხდებოდა.

არაბებისათვის ქართველები *ჯურზანის* ეთნონიმით არიან სახელდებულნი, რაც, თავის მხრივ, სირიული *ჯურზანიდან* მომდინარეობს. სპარსულად საქართველოს აღმნიშვნელი სახელწოდებები — *ვრკან* და *ჯურგან* „მგლის ქვეყანას“ ნიშნავდა, რაც გმირობისა და სიძლიერის სიმბოლო იყო. შუა საუკუნეების არაბულ ნარატიულ წყაროებში ქართველები *აბხაზის* სახელწოდებითაც არიან სახელდებული. იგივე შეიძლება ითქვას იმავე პერიოდის სპარსულ ლიტერატურაზეც, რაც, თავის მხრივ, განპირობებული იყო იმით, რომ ქართველ მეფეთა ტიტულატურა იწყებოდა ასე: „მეფე აფხაზთა (ე.ი. დასავლეთ ქართველთა), ქართველთა“... *ჯურზანიდან* გაჩნდა *ქურჯი*, *ქურჯიდან* — *ჯურჯი*, რითაც დღეს ქართველები მახლობელი აღმოსავლეთის მუსლიმურ ქვეყნებში არიან ცნობილნი, მაგალითად, თურქეთში (ჯაფარიძე 1993: 121-145). საინტერესოა, რომ ქართველთა აღმნიშვნელი ეთნონიმიდან — *ქურჯი* არის მიღებული მამაკაცისა და ქალის საკუთარი სახელები *ქურჯი* და *ქურჯია*, რაც ლამაზის სინონიმაც იყო. მეცნიერებს ისიც შენიშნული აქვთ, რომ საქართველოს თანამედროვე სახელწოდება „*ჯურჯია*“ გეორგია-ს არაბულ ფორმას წარმოადგენს (ჯაფარიძე 1993: 143).

ძველი სომხებისათვის ქართველები *ვირკები* იყვნენ, ხოლო თანამედროვე სომხები *ვრაცს* უწოდებენ.

X—XV საუკუნეების სპარსული საისტორიო წყაროები საქართველოს *გორჯესთან* უწოდებენ, ხოლო ქართველებს — *გორჯიანს*. თურქებისთვის საქართველო *ჯურჯისტანი*, ხოლო ქართველები *ჯურჯები* არიან. ამასთანავე, თურქული წყაროებისათვის არც საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სახელწოდებებია უცხო. მაგალითად, ქართლს ისინი *ქაირთილს* უწოდებდნენ, კახეთს — *ქიახეთს*, *ქახთის*, იმერეთს — *აჩიკბაშს* ან *ბაშიაჩუკს*, სამეგრელოს — *მეგრისს*, *ოდისს*. *ჯურჯიდან* არის მიღებული რუსული *ვრუზინ*, რომელიც თავდაპირველად გამოითქმოდა როგორც *ჯურზი*. ეს ტერმინი რუსულ მატრიანეებში XVI საუკუნიდან ჩნდება, უფრო ადრე კი ისინი ქართველთა აღსანიშნავად *ობეზს* გამოიყენებდნენ. სრულიად სამართლიანად შენიშნულია, რომ „რუსული ტერმინი *ობეზ* ეტიმოლოგიურად უკავშირდება *აბაზგს*, *აფხაზს* სახელწოდებას, სავსებით შესაძლებელია, რომ იგი *აბაზა*-საგან ან *აბაზინი*-საგან წარმოიშვა, მაგრამ შინაარსობრივად საქართველოსა და ქართველებს აღნიშნავდა“ (პაიჭაძე 1993: 286). თუმცა XV—XVI საუკუნეების რამდენიმე ნუსხაში *ივერ*, *ივერსკაია ზემლია* და *ივერსკიც* გვხვდება. „1406 წლის ხელნაწერში კი ტერმინი „*ავერ*“ განმარტებულია როგორც „ობეზ“-ის იდენტური ტერმინი“ (პაიჭაძე 1993: 288). ეთნონიმი „*ვრუზია*“, „*ვრუზინი*“ სხვადასხვა ხალხებში, განსაკუთრებით სლავურ ენებში, რუსული ენიდან გავრცელდა.

გერმანულ წყაროებში საქართველოს „*გეორგიენ*“-ს უწოდებენ, ინგლისურენოვანში — *ჯორჯიან*, ფრანგულენოვანში — *ჟეორჯი*, იტალიურში — *ჯორჯა*, ხოლო ესპანურში — *ხეორხეია*. ამის შესაბამისად ქართველებს გერმანულად ეწოდებოდათ *გეორგიერ*, ინგლისურად — *ჯორჯიანზ*, ფრანგულად — *ჟეორჯიენ*, იტალიურად — *ჯორჯანი* და ესპანურად — *ხეორხიანოს*. ქართველების და საქართველოს აღმნიშვნელი ახალი ევროპული ტერმინები *გეორგიან* და *გეორგია-ს* წარმოშობა სპარსულ-ირანულ *ჯურჯი* და *ჯურჯი*-საგან დღეს საყოვეთაოდ აღიარებულია. ისინი ევროპის ქვეყნებში XIII საუკუნიდან უკვე მყარად იყო ფეხმოკიდებული (გელაშვილი, მაგალობლიშვილი, პაიჭაძე 1993: 194-309).

უნდა აღინიშნოს, რომ მეცნიერები ქართველთა აღმნიშვნელ ევროპულ ეთნონიმებს ბერძნულ სიტყვას „*გეორგიოს*“ უკავშირებენ, რაც მიწის მუშაკს, მიწათმოქმედს აღნიშნავს. ამტკიცებენ, რომ ეს გამოიხატება იმაშიც, რომ საქართველო წმინდა გიორგის ქვეყანაა, სადაც ეს წმინდანი ყველაზე პოპულარულია და რომ წმინდა გიორგი საქართველოს მცველია. ასეთი ეტიმოლოგია პირველად დე ვიტროს აქვს მო-

ცემული: „ამ ხალხს ქართველები (გეორგიანი) ჰქვია, ვინაიდან, სხვა წმინდანებზე მეტად, უდიდესი მონივნებით ეთაყვანებიან, აღმერთებენ და ღირს ყოფენ წმინდა გიორგის, რომელსაც მიიჩნევენ მცველად და მფარველად თავიანთ ბრძოლაში ურწმუნოთა წინააღმდეგ, მსგავსად ბაირალისა.“ ეს მოსაზრება XVIII საუკუნის დასაწყისში დააყენეს ეჭვსქვეშ.

ფერდინანდ დე ტროლოს მოსაზრებით, ქართველებს ეს სახელწოდება წმინდა გიორგიმდე ადრე ჰქონდათ. მან თავის მხრივ ეთნონიმი ბერძნულ სამყაროს დაუკავშირა — ცნობილია, რომ „გეორგიოს“ მინათმომომქმედს აღნიშნავს (გელაშვილი, მაგლობლიშვილი, პაიჭაძე 1993: 300). მართალია, წმინდა გიორგის კულტი საქართველოში მართლაც ყველაზე პოპულარულია, საქართველო უძველესი და განვითარებული მინათმომქმედების ქვეყანაა, მაგრამ მეცნიერები ამ შეხედულებას დღეს ფაქტობრივად არ იზიარებენ. ქართველებისა და საქართველოს აღმნიშვნელი ახალი ევროპული ტერმინების *გეორგიან* და *გეორგია-ს* წარმოშობა სპარსულ-არაბულ *გურჯი* და *ჯურჯი*-საგან დღეს საყოველთაოდ აღიარებულია.

მეზობელი ჩრდილოეთ კავკასიელი ხალხები ქართველებს უპირატესად „გურჯიდან“ მიღებული ეთნონიმებით მოიხსენიებენ. მაგრამ, როგორც ირკვევა, ხუნძები თავდაპირველად ქართველ მთიელებს „*მოსოქს*“, „*მოსოხს*“ უწოდებდნენ. ეს საყურადღებო მონაცემია, რაც მეცნიერებს შორს მიმავალი და საყურადღებო დასკვნის გამოტანის საშუალებას აძლევს. „მოსოხ“ ხომ ერთ-ერთი სამხრეთ-დასავლური დიდი ქართული ერთობის „მესხების“ სახელი იყო. ჩაჩნებისათვის ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფები ფშავლები და ხევსურები „*შო*“-დ და „*ფხიე*“-დ არიან სახელდებულნი, ხოლო იგივე ჩაჩნები მოხვევებს „*ბენოი*“-ს სახელით მოიხსენიებენ. ყარაჩაელებისათვის სვანების აღმნიშვნელი ტერმინი „*ებ ზელი*“ იყო, ბალყარელებისათვის — „*ტაუ-ებ ზე*“. საერთოდ, ბალყარელები ქართველებს „*ებ ზეს*“ უწოდებდნენ, ყაბარდოელები კი — ეთნონიმს „*სონას*“. „*სონა*“ „*სვანი*“-დან არის მიღებული.

თანამედროვე ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფების სახელწოდებებს სანამ შევეხებით, მოკლედ შეიძლება იმ ტომობრივი ერთეულების შესახებ ვისაუბროთ, რომლებიც ძველ საისტორიო წყაროებში არიან დასახელებულნი. ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე ძვ. წ. XII საუკუნის ასურულ და VIII საუკუნის ურარტულ ლურსმნულ წყაროებში მოხსენიებული არის *დაიაენის* და *დიაოხის* ქვეყნები. მეცნიერთა სამართლიანი დასკვნით, დაიანელები და *დიაოხები* იგივე ძველბერძნულ წყაროებში მოხსენიებული *ტაოხები* არიან. *ტაოხები* კი სხვა არაფერია თუ არა შუასაუკუნეების სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტაოს მკვიდრნი — *ტაოელები*. ასურულ და ურარტულ ლურსმნულ წარწერებში არის დასახელებული „*კილხის*“ — „*კულხას*“ („*კოლხას*“) ქვეყანა. ამ სახელწოდებებსაც ბერძნულ-რომაულ წყაროებში მოხსენიებულ *კოლხებისა* და *კოლხეთის* სახელწოდებებთან აიგივებენ. კულხა-კოლხა დაიანი-დიაოხის ჩრდილოეთით, შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ მხარეში მდებარეობდა (ასათიანი 1993: 10-20).

ურარტულ წყაროებში დასახელებულ „*ზაბახას*“ შუა საუკუნეების ქართული ეთნოგრაფიული მხარის *ჯავახეთის* სახელთან აიგივებენ, რომელიც საქართველოს ამ პროვინციის სამხრეთით მდებარეობდა. ძველ ბერძნულ წყაროებში არაერთგზის დასახელებული *მოსხების* სახელწოდებას უშუალო კავშირი აქვს სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე განსახლებულ *მესხებთან* (ხაზარაძე 1993: 21—42). საყურადღებოა, რომ ანტიკურ ავტორთა მონაცემებით, *მოსხები* არა ცალკე ეთნოსი, არამედ იგივე იბერები, მათი განუყოფელი ნაწილია: „*მოსხები* არა მხოლოდ პოლიტიკურად, არამედ კულტურულადაც იბერები არიან, იბერთა ეთნოკულტურულ არეალში შემოდიან“ (გ. ჭეიშვილი).

ზემოთ არაერთგზის მოხსენიებული კოლხეთისა და კოლხელების ქართული სახელწოდება *ეგრისი* და *ეგრისელები* იყო, რომლისაგანაც მიღებულია ტერმინები *სამეგრელო* და *მეგრელები*. უფრო ადრე კი წერილობით ძეგლებში *სა-ეგრო* და *მ-ეგრი* გვხვდება. ეგრისი (ეგრი) ანტიკურ წყაროებში *ლაზიკად* იწოდებოდა. ისევე როგორც

სხვა არაერთ გეოგრაფიულ სახელწოდებას, ეგრისსაც ვინრო და ფართო მნიშვნელობა ჰქონდა. ვინრო მნიშვნელობით ის მდინარეების რიონსა და ეგრისწყალს შორის მოქცეულ ტერიტორიას ეწოდებოდა, ხოლო ფართო მნიშვნელობით მთლიანად დასავლეთ საქართველოს მიესადაგებოდა. VIII საუკუნიდან ფართოდ გაგებულ ეგრისს აფხაზეთი ჩაენაცვლა, რაც როგორც ზემოთაც აღინიშნა, პოლიტიკური ფაქტორით იყო გამოწვეული. უფრო მოგვიანებით აფხაზეთს დასავლეთ საქართველოს მნიშვნელობით *იმერეთი* ჩაენაცვლა, რომელსაც ასევე ორგვარი — ვინრო და ფართო გაგება ჰქონდა. ვახუშტი ბაგრატიონი ამის შესახებ წერდა: **„ქვეყნისა ამის სახელნი არიან საერთოდ სამი: პირველად ეგრისი, მეორედ აფხაზეთი, მესამედ იმერეთი“**. (XX საუკუნის ეთნოგრაფიული მონაცემებით, მთლიანად დასავლეთი საქართველო აღმოსავლეთ საქართველოს მკვიდრთათვის იმერეთი იყო, ხოლო აქ მცხოვრები ქართველები იმერლებს წარმოადგენდნენ. XIX საუკუნის დასაწყისის ავტორი მინა მედიჩი აღნიშნავდა, რომ მეგრელების ქვეყანა იმერეთია, რომელიც გადაჭიმულია ფაზისიდან დიდ კავკასიონამდე. საერთოდ, თავდაპირველად საქართველო იმიერ და ამიერ მხარეებად იყოფოდა. იმერნი თუ დასავლეთ საქართველოს ყველა მკვიდრს ეწოდებოდა, ამერნი აღმოსავლეთ საქართველოს ყველა ეთნოგრაფიული ჯგუფის აღმნიშვნელი იყო). შუა საუკუნეების ქართულ წერილობით ძეგლებში სამეგრელოს ნაცვლად ძირითადად ტერმინი *ოდიში* გამოიყენებოდა. ოდიშის მკვიდრნი კი *ოდიშართა* სახელით მოიხსენიებოდნენ. ვახუშტი ბატონიშვილი ერთ ადგილას ქართველთა ამ ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლებს ორმაგი სახელწოდებით — *„ოდიშარნი მეგრელები“* მოიხსენიებს. გვიან შუასაუკუნეებში *ოდიშის (სამეგრელოს)* საზღვრები თანდათანობით შეიკვეცა. ჩრდილო-დასავლეთის მხრიდან საზღვარმა ჯერ კოდორიდან კელასურზე გადმოინაცვლა, შემდეგ — ლალიძგაზე და ბოლოს — ენგურზე. ენგურსა და ლალიძგას შორის ტერიტორიას *სამურზაყანოს* სახელი საკმაოდ გვიან — XVIII საუკუნის დასაწყისიდან ეწოდა. თუმცა, გვიან შუა საუკუნეებში აფხაზეთა და ჩრდილოეთ კავკასიელთა თარეშის მიუხედავად, სამურზაყანოს ტერიტორიაზე ქართული მოსახლეობა არასოდეს არ შეცვლილა. საყურადღებოა, რომ მეგრელთა სვანური სახელწოდება არის *ზანარ*. ხოლო მეგრულ-ჭანებს ბერძნული წყაროები *სანებსაც* უწოდებენ. *სანი* სწორედ ზანარის შესატყვისი სახელწოდებაა. *სანები ხშირად გაიგივებულნი არიან, როგორც მაკრონებთან, ასევე ჭანებთან*. არნოლდ ჩიქობავას სამართლიანი შენიშვნით, „ზანი“ მეგრელსაც მიესადაგებოდა და ჭანსაც. მეცნიერებაში გამოთქმულია საყურადღებო მოსაზრება, რომ „ჰენიოხი არის იგივე ჭანი (ტომობრივადაც და ენობრივადაც), ჰენიოხთა ტომის მეგრულ-ჭანურ სახელწოდებას „ჭანი“ ენობრივი კანონზომიერებით შეესაბამებოდა სვანური „ჰენი“ და ქართული „ნენი“ (გიგინეიშვილი 1975: 115—124). ტრაპიზონის იმპერიის მოსახლეობის დიდ ნაწილს ჭანები შეადგენდნენ. გვიან ტერმინ *„ჭანს“ „ლაზი“* ჩაენაცვლა. საყურადღებოა, რომ „ქართლის ცხოვრების“ ჩანართში, რომელიც ანდრია მოციქულის ქადაგებას ეხება ტრაპიზონი მეგრელთა სოფლადაა მოხსენიებული: „მოვიდა ... ანდრია ქალაქად ტრაპიზონად, რომელ არს სოფელი მეგრელთა“ (ქც 1955), ე. ი. ქართული წყაროები ფაქტობრივად ლაზ-ჭანებსა და მეგრელებს ერთმანეთისაგან არ ანსხვავებდნენ.

ერთ-ერთი უძველესი ქართველური ტომი იყო *სასპერების* ტომი. სასპერები, გარდა ჭოროხის ხეობისა, მდ. ეფრატის სათავეებშიც ცხოვრობდნენ. ზოგიერთი მეცნიერი სასპერებს ტაოხებთან აიგივებს. სხვა შეხედულებით სასპერები მეგრულ-ჭანურ ერთობასთან იყვნენ დაკავშირებულნი. ტ. ფუტკარაძის შეხედულებით, რაც ჩვენ უფრო გასაზიარებლად მიგვაჩნია, სასპერები კოლხებისაგან განსხვავდებოდნენ და ისინი უფრო იბერებთან იყვნენ დაკავშირებულნი (ფუტკარაძე 2005).

II საუკუნის ავტორი კლავდიოს პტოლემეოსი დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე *„სუანოკოლხებს“* ასახელებს. მათი განსახლების არეალი დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიის ჩრდილო-დასავლეთი მონაკვეთი იყო. ივანე ჯავახიშვილის მოსაზრებით, სუანოკოლხები სვანებისა და მეგრელების შერევის შედეგად წარმოქმნილი ქართველური ერთობა იყო.

საქართველოს ან გამქრალ ეთნოგრაფიულ ერთეულებს შორის შეიძლება დავასახელოთ:

I. **ჰერები**, რომლებიც საქართველოს უკიდურეს აღმოსავლეთ პროვინციაში — ჰერეთში იყვნენ განსახლებულნი. დღეს ჰერეთი ძირითადად საინგილოსთან ასოცირდება, მაგრამ X—XV საუკუნეებში ჰერეთი თანამედროვე შიდა კახეთსა და გაღმა მხარის ტერიტორიებსაც მოიცავდა. XV საუკუნემდე კახელები და ჰერები ხშირად ერთი სახელწოდებით — *ჰერკახნი* — მოიხსენიებიან. XV საუკუნიდან *ჰერეთი* და *ჰერები* საერთოდ აღარ იხსენიებიან. ორივე ტერმინი კახეთმა და კახელებმა გადაფარეს.

II. **ნანარები** აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თერგის ხეობაში, თანამედროვე ხევის ტერიტორიაზე მკვიდრობდნენ. მათი უშუალო მემკვიდრეები ქართველთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ჯგუფი *მოხევეები* არიან. ნანარებმა დიდი როლი ითამაშეს VIII—IX საუკუნეებში კახეთის სამთავროს წარმოქმნაში. კახეთის სამთავროს წარმოქმნის შემდეგ ნანარები ისტორიის სარბიელიდან ქრებიან. ისინი კახეთის მთისწინეთსა და ბარში ესახლებიან. ნანართა ჯგუფური გადმოსახლება რომ მოხდა კახეთის მთისწინეთ-ბარში ამის მაჩვენებელია ისიც, რომ როგორც ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ჯგუფი ქრებიან ისტორიის სარბიელიდან. დღევანდელი თერგის ხეობა რომ ისტორიული ნანარეთია ჩანს იქიდანაც, რომ ოსები მოხევეებს „შანას“ უწოდებენ. ჯ. გვასალიას სამართლიანი შენიშვნით „შანა“ გამოძახილია სწორედ „ნანა-სანასი“. „მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ნახმარია ტერმინი „ნანარეთისა კეცვა“. დროთა განმავლობაში „ნანარეთის კევი“-დან „ნანარეთი“ დაიკარგა და მივიღეთ „ხევი“. ისტორიოგრაფიაში მიჩნეულია, რომ ნანარები სვანებთან ახლოს მდგომი ქართველური ერთობა იყო.

III. **დვალეები** ქართლის მთიანეთში მკვიდრობდნენ. „ისტორიანი და შარავანდედთანის“ ავტორი დვალეებს სხვა ქართველ მთიელებთან ერთად (მოხევეები, ცხრაზმელები, ხადელები, ცხავატელები, ჭართალელები, ერნოთიანელები) მოიხსენიებს. დვალეებით განსახლებული ტერიტორია ახლა საქართველოს ფარგლებს გარეთაა. ის რუსეთის ფედერაციაში შედის. ქართლის ლიახვის ხეობიდან და მთის რაჭიდან დვალეთში თერთმეტი შესასვლელი იყო. გვიან შუა საუკუნეებში დვალეების დიდი ნაწილი საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში გადასახლდა, ადგილზე დარჩენილები კი აქ ოსთა მიგრაციის გამო ოსურ ეთნიკურ გარემოში გაოსდა. დვალეები განსახლებულნი იყვნენ აგრეთვე ლიახვის ხეობის სათავის ცხრა მთურ პატრა სოფელში, რომელსაც ქართული წყაროები *მალრან-დვალეთს* უწოდებენ. დვალეები პირველად ანტიკურ წყაროებში I—II საუკუნეებში არიან მოხსენიებულნი.

IV. დვალეების მსგავსად აღარ არსებობს *თრიალელთა* ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ჯგუფი, რომლებიც თრიალეთში (დღევანდელი ნალკის რაიონი) მკვიდრობდნენ. თრიალეთი მოსახლეობისაგან XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში დაიცალა.

V. გვიან შუა საუკუნეებიდან წერილობით ძეგლებში აღარც *ფხოველები* გვხვდებიან. *ფხოვი* შემდგომდროინდელი ფშავისა და ხევსურეთის ერთობლივი სახელწოდება იყო. საქართველოს ეს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე ფშავად და ხევსურეთად XIII საუკუნეში დაიშალა. თამარ მეფის ეპოქაში, XIII საუკუნის ათიან წლებში ფხოველები ცენტრალურ ხელისუფლებას აუჯანყდნენ. მთაში წესრიგის დასამყარებლად სამეფო ხელისუფლებას სამი თვე დასჭირდა. ივანე მხარგრძელმა (ამირსპასალარ-ათაბაგმა) აჯანყება სასტიკად ჩაახშო. ჩვენი თვალსაზრისით, სწორედ აღნიშნული დროიდან — XIII საუკუნიდან უნდა მომხდარიყო ფხოვის ფშავისა და ხევსურეთის რეგიონებად განცალკევება. ვფიქრობთ, სამეფო ხელისუფლებამ ბართან უფრო ახლოს მდებარე შემდეგდროინდელი ფშავის ნაწილი დაიმორჩილა, ხევსურეთისა კი — ვერა. ამის დამადასტურებელი უნდა იყოს ფშავში ცენტრალური სალოცავების — „ლაშარის ჯვრისა“ და „თამარის ხატის“ გამართვა (გაჩენა). ხევსურეთში მსგავსი სახელწოდების სალოცავი არ არის. ამავე დროს, ერთიანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის ორ ნაწილად გათიშვაში დიდი როლი ითამაშა სოციალური განვითარების სხვადასხვაობამ. ბართან შედარებითი სიახლოვის გამო, ფშავში სოციალური და რე-

ლიგიური თვალსაზრისით ნოვაციები ინერგებოდა. ხევესურეთი კი ამ თვალსაზრისით უფრო კონსერვატიული იყო.

VI. ხადელები თეთრი არაგვის ხეობის ზემო წელში — ხადას ხეობაში ცხოვრობდნენ.

VII. ცხავატელების სამკვიდრებელი თეთრი არაგვის ხეობა იყო. ის შავი და თეთრი არაგვის შეერთების ადგილიდან (დღევანდელი ფასანაური) ხადამდე ვრცელდებოდა. შუა საუკუნეებში ხადისა და ცხავატის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების გაერთიანების შედეგად *მთიულთა* ეთნოგრაფიული ჯგუფი ჩამოყალიბდა.

VIII. თორელები თორში, დღევანდელი ბორჯომის რაიონში ცხოვრობდნენ. ქართულ წყაროებში თორელნი ხშირად მესხებთან და „შავმ-კლარჯ-ტაოელებთან“ ერთად არიან მოხსენიებულნი. ისტორიული ბედუკუღმართობის გამო, თორელები ფაქტობრივად გაქრნენ. **XIX** საუკუნიდან თორი ძირითადად ზემო იმერეთიდან გადმოსახლებულმა მოსახლეობამ მოაშენა.

IX. თაკვარელები თაკვერის მკვიდრნი იყვნენ. თავდაპირველად მოიცავდა დღევანდელ რაჭასა და ლეჩხუმს, შემდეგ კი — მხოლოდ ამ უკანასკნელს. ასე რომ, თაკვარელები შემდგომდროინდელი ლეჩხუმელების ადრინდელი სახელწოდებაა. **VI** საუკუნეში პროკოპი კესარიელი ლეჩხუმს სკვინიას უწოდებდა.

X. კამბეჩოვანელები — თანამედროვე ქიზიყის ძველი სახელი კამბეჩოვანია. ბუნებრივია, თავის დროზე კამბეჩოვანში მოსახლე ქართველები კამბეჩოვანელებად მოიხსენიებოდნენ. კამბეჩოვანი უაღრესად გამჭვირვალე ქართული ტოპონიმი. ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვებით, „ამას ეწოდა პირველ კამბეჩოვანი, კამბეჩთა სიმრავლისათვის“. სტრაბონი კამბეჩოვანს კამბისენეს ფორმით იხსენიებს. მხარის სახელწოდება პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ ის თავიდანვე, ყოველ შემთხვევაში, ძველი და ახალი წელთაღრიცხვების მიჯნაზე ქართული „ქვეყანა“ იყო. ძველი კამბეჩოვანელები ანუ თანამედროვე ქიზიყელები, როგორც ჩანს, ცალკე ეთნოგრაფიული ჯგუფი იყო, რომლებიც ჰერების მსგავსად კახელებთან იქნენ ასოცირებულნი. ერთგვარი ეთნოგრაფიული თავისებურება ქიზიყელებს დღემდე აქვთ შენარჩუნებული.

XI. სუჯები ივრის ხეობაში დღევანდელ გარე კახეთში ცხოვრობდნენ. ადრე შუა საუკუნეებიდან სუჯები უკვე აღარ იხსენიებიან.

XII. ნილკნელები — მოხსენიებულნი არიან ქართლის გაქრისტიანების ამბებთან დაკავშირებით. მიაჩნიათ, რომ ნილკანი შემდეგდროინდელი ხადაა. ეს მოსაზრება დამაჯერებლობას მოკლებულია. მიგვაჩნია, რომ ნილკანელები ფშავის არაგვის ხეობაში, თანამედროვე წინაფშავში მოსახლეობდნენ.

XIII. მარგველნი არგვეთის ანუ მარგვეთის ისტორიული მხარის მკვიდრნი იყვნენ, რომელიც მოიცავდა დღევანდელი ზემო იმერეთის, ოკრიბის, თერჯოლის და ბაღდადის რაიონებს. მარგველებსა და თაკუერის მოსახლეობას ვახტანგ გორგასლის დროს ცალკე ერისთავი ჰყოლიათ. **VIII** საუკუნეში მარგველთა ერისთავები იყვნენ დავით და კონსტანტინე.

XIV. ყვარელები ივრის ხეობაში მოსახლე ქართველ მთიელთა სახელწოდება იყო. მოხსენიებულნი არიან „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში: „და მოუწოდა მთეულთა, ჭართალელთა და ფხოველთა და ნილკანელთა და უქადაგა სარწმუნოება ქრისტიისი. ხოლო მათ განუყარეს თავი და ერისთავმან მცირედ წარჰმართა მახვილი, და შიშითა მოსცნეს კერპნი მათნი დალენად. და გარდავიდა ერწუდ და დადგა ჟაღეთს, დაბასა ედემს, და ნათელ-სცა ერწუ-თიანელთა. და ყუარელთა ესმა ესე და გარდაკრბეს თოშთა, რომელნი უკანაისკნელ იპოვნეს“. „ყუარელთა“ თემი და „ქვეყანა“ სრულიად სამართლიანად ლოკალიზებულია ივრის ხეობის ზემო წელში, თიანეთიდან ჩრდილო-აღმოსავლეთით, სადაც დღესაც არსებობს სოფელი (**XX** საუკუნის 40-იანი წლებიდან — ნასოფლარი) ყვარა, რომელიც აღნიშნული „ყუარელთა“ „ქვეყნის“ ცენტრი უნდა ყოფილიყო. ივრის ხეობაში ყვარელთა ეთნოგრაფიული ჯგუფი სოფელ ლიშოდან ზემოთ ივრის „კუდებამდე“ მოსახლეობდა.

XV. ცხრაზმელებად შუა საუკუნეების საისტორიო წყაროებში ქსნის ხეობაში მცხოვრები მთიელები მოიხსენიებოდნენ. X საუკუნიდან ცხრაზმისხეველებად გარდა ქსნისხეველებისა, ლეხურას, მეჯუდას და პატარა ლიახვის ხეობათა მკვიდრნიც იწოდებოდნენ.

XVI. სომხითარნი გვიანდელი შუა საუკუნეების ქვემო ქართლელთა პარალელური სახელწოდება იყო, თუმცა სომხითი ქვემო ქართლს მთლიანად არ მოიცავდა. სომხით-საბარათიანოდ ბარათაშვილთა სათავადოს მოიხსენიებდნენ. სამართლიანად მიიჩნევენ, რომ გვიან შუა საუკუნეებში „სომხითისა“ და „სომხითართა“ ცნებების დავინროვება ქვემო ქართლის პოლიტიკურ ვითარებაში მომხდარმა ცვლილებებმა განაპირობა. ქვემო ქართლელებისათვის სომხითართა სახელწოდების გადატანა იმასაც უნდა განეპირობებინა, რომ საქართველოს ეს ძირძველი მხარე გვიან შუა საუკუნეებში მონოფიზიტი ანუ სომხურ-გრიგორიანული სარწმუნოების ქართველებით იყო დასახლებული. სომხითარებს პირველად XIV საუკუნის ისტორიკოსი ჟამთააღმწერელი იხსენიებს. **ქვემო ქართლის აღნიშნულ ტერიტორიას ანუ სომხური წყაროების გუარქს სომხური წყაროები „ვრაც-დაშტს“ (ქართველთა ველი) უწოდებდნენ.**

თანამედროვე საქართველო ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებად იყოფა, შესაბამისად ამ მხარეების მოსახლენი, როგორც ერთიანი ქართველი ერის წარმომადგენლები ეთნოგრაფიული ჯგუფის ამა თუ იმ სახელწოდებას ატარებდნენ. ეს ეთნოგრაფიული ჯგუფებია: **ქართლები; კახელები** (ადრე შუა საუკუნეებში ცალცალკე მოიხსენიებოდნენ „კახები“ და „კუხები“), **ქიზიყელები** (ჩვეულებრივ მათ კახელთა ლოკალური ჯგუფის წარმომადგენლებად განიხილავენ, თუმცა გარკვეულწილად, მათ ყოფითი და დიალექტური თავისებურებები ახასიათებთ); **ერწო-თიანელნი** (ლეონტი მროველი პირველად იხსენიებს ქრისტიანობის გავრცელებასთან დაკავშირებით); **ფშაველები; ხევსურები; თუშები; მოხევეები; მთიულეები; გუდამაყრელები** (ზოგჯერ შეცდომით გუდამაყრელებს მთიულეებს მიათვლიან. ჭართალებთან, ფხოველებთან, ნილკანელებთან ერთად პირველად მოხსენიებული არიან ქრისტიანობის გავრცელებასთან დაკავშირებით. გუდამაყრელებს VII საუკუნის „სომხური გეოგრაფიაც“ მოიხსენიებს); **იმერლები; რაჭველები; ლეჩხუმელები; სვანები; მეგრელები; გურულები; აჭარლები** (ჟამთააღმწერელი ერთ ადგილას აჭარელებს „მაჭარელნის“ სახელით მოიხსენიებს. შდრ.: „მდვალი“, „მრაჭველი“, „მსვანი“, „მეგრნი“-„მეგრელნი“, „მარგუელი“); **ჯავახები; მესხები** (სხვათა შორის, სახელწოდებას „მესხნი“ ვინრო და ფართო მნიშვნელობა ჰქონდა. ვინრო მნიშვნელობით ის მხოლოდ სამცხის მკვიდრთ აღნიშნავდა, ფართო გაგებით კი — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყველა ეთნოგრაფიული ჯგუფის მომცველი იყო ანუ ისტორიული ზემო ქართლის მკვიდრებს მიესადაგებოდა. ამას ვახუშტი ბაგრატიონიც ხაზგასმით აღნიშნავდა — „ამ ადგილებთა და ქუეყანათა კრებით ეწოდა მესხნი“). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ცხოვრობდნენ და ცხოვრობენ **ხანდოელები** და **ჭართალები**. შეცდომით ხანდოელებსა და ჭართალებს მთიულეებს მიაკუთვნებენ, რაც არც ეთნოგრაფიული მონაცემებით და არც საისტორიო წყაროებით დასტურდება. XVII—XVIII საუკუნეების დოკუმენტებში „ხანდო“ და „ხანდოელები“, „ჭართალი“ და „ჭართელნი“ ცალკე-ცალკე არიან მოხსენიებული.

XVI საუკუნიდან თანამედროვე საქართველოს საზღვრებს გარეთ — თურქეთის სახელმწიფოს ტერიტორიაზე მოექცნენ: **შავშელები; კლარჯელები** (კლარჯეთი და კლარჯელები ლეონტი მროველთან უკვე ფარნავაზის მეფობისას იხსენიებიან); **ტაოელები; ერუშეთელები; არტაანელები** (არტაანი თავის მხრივ ორ ნაწილად — „ზენა არტაანად“ და „ქუენა არტაანად“ იყოფოდა); **კოლაელები**; თურქეთის სახელმწიფოს ტერიტორიაზე მკვიდრობენ **ლაზებიც (ჭანები)**. ლაზების მხოლოდ მცირე ნაწილი ცხოვრობს საქართველოს ტერიტორიაზე. ქართველთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ჯგუფები თურქეთის სახელმწიფოს ტერიტორიაზე დღეისათვის ფაქტობრივად დეთნიზებული არიან. ეთნიკური ქართველობა და ქართული ენა აქა-იქ კუნძულებობრივად არის შემორჩენილი. მაგალითად **იმერხევი** და **ლივანა (ლივანა)** შეიძლება დავასა-

ხელოთ. იმერხევი ისტორიულ შავშეთში შედიოდა. აქ დღეს ქართულად დაახლოებით ოცი სოფლის მოსახლეობა ლაპარაკობს. რაც შეეხება ლივანას (*ლივანი, ნიგალი*) ის *ჭოროხის ხეობის ქვემო დინებაზე მდებარეობს და კლარჯეთის ნაწილი იყო*. მხოლოდ ლივანას მცირე ნაწილია დარჩენილი საქართველოს შემადგენლობაში. სხვათა შორის, შავშეთ-იმერხევი შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალებით, ქალაქ ართვინის თავდაპირველი სახელწოდება „ლივანა“ ყოფილა. გარკვეულ ტერიტორიულ ერთეულებად იყოფოდა ტაოც. ესენი იყო *იმიერ-ტაო, ამიერ-ტაო, თორთომი* (აქ არის თორთუმის შთამბეჭდავი ციხის ნანგრევები, ოშკისა და ხახულის ტაძრები), *პარხალი*, რომელსაც ვახუშტი ბაგრატიონი სხვანაირად ტაოს-კარსაც უწოდებდა. პარხალი „ტაოს-კარად“ ლაზეთის მხრიდან უნდა ყოფილიყო. კოლას ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის შესახებ უნდა ითქვას, რომ ის მტკვრის სათავეებში მდებარეობდა. სახელწოდება „კოლა“ „კოლხადან“ მიღებულად მიაჩნიათ. საქართველოს საზღვრებს გარეთ აზერბაიჯანის სახელმწიფოში ცხოვრობენ *ინგილოები (ძველი ჰერების შთამომავალი)*, ირანში — *ფერეიდნელი ქართველები*, რომლებიც XVII საუკუნის დასაწყისში კახეთიდან იძულებით გადასახლებულთა შთამომავლები არიან.

ეთნოდეამოგრაფიული ვითარება ისტორიულ და თანამედროვე საქართველოში[©]

ქართული ეთნოსის თითქმის მთელი ისტორია იყო ბრძოლა იმ ტერიტორიების შესანარჩუნებლად, სადაც ის ჩამოყალიბდა, განსახლდა და შექმნა თავისი სახელმწიფოებრიობა და ეთნიკური კულტურა. ეს ბრძოლა, რა თქმა უნდა, პირველ რიგში, გულისხმობდა საკუთრივ ეთნოსისა და ეთნიკური კულტურის გადარჩენისათვის ბრძოლას. ქართველ ხალხს იშვიათად ეძლეოდა მშვიდობიანი ცხოვრების შესაძლებლობა. საქართველოს მხოლოდ ერთხელ — XI-XII საუკუნეებში დაუდგა ასეთი პერიოდი და შესაბამისად დემოგრაფიული განვითარების ხელსაყრელი პირობები შეიქმნა. საგარეო ფაქტორთა ზემოქმედების გამო, ქართველებმა თავიანთი ტერიტორიის ერთ მესამედზე მეტი დაკარგეს და დაკარგულ ტერიტორიებზე ქართული ეთნოსი ქრებოდა, ანდა დეეთნიზაციის ნელი და ხანგრძლივი პროცესები ხორციელდებოდა. დეეთნიზაციის პროცესები კი, უპირველეს ყოვლისა, ეროვნული რელიგიის — მართლმადიდებლური ქრისტიანობის შეცვლის შედეგად ხდებოდა.

როგორც აღვნიშნეთ, ქართულ ეთნოსს (ქართველ ხალხს) ნორმალური დემოგრაფიული განვითარების საშუალება ერთიანი საქართველოს ფეოდალური მონარქიის აყვავების ხანაში, XI—XII საუკუნეებში მიეცა. შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს ტერიტორია, თუ არ ჩავთვლით მის განაპირა არაქართული ეთნიკური ერთეულებით დასახლებულ მხარეებს, აღნიშნულ პერიოდში, ძირითადად ქართული ეთნოსით იყო დასახლებული. ამავე დროს, ქართულ ეთნოსს თავისი განსახლების არეალი თითქმის მაქსიმალურად ჰქონდა ათვისებული. მაგრამ საგარეო ფაქტორთა ზემოქმედების გამო, ძალიან ხშირად ქართველი ხალხის რაოდენობა მინიმუმამდე მცირდებოდა და დემოგრაფიული მრუდის უკიდურესად დაბლა დაშვების შემდეგ, რაღაცნაირად ხდებოდა ეთნოსის გარკვეული რაოდენობის შენარჩუნება, რომელიც მას საბოლოოდ გაქრობის საშუალებას არ აძლევდა.

ქართველ ხალხს დემოგრაფიული განვითარების საშუალება მეტ-ნაკლებად XIX—XX საუკუნეებში მიეცა. რუსეთის მიერ საქართველოს სამეფო-სამთავროების დაპყრობისა და ანექსიის ერთი დადებითი შედეგი მოსახლეობის რაოდენობის მატება იყო, რადგან მუდმივი საგარეო საფრთხე და თავდაცვითი ომები ისტორიას ჩაბარდა.

მართალია, საქართველოში მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე შვიდ წელიწადში ერთხელ ხდებოდა მოსახლეობის აღწერა, მაგრამ ამ აღწერებმა ჩვენამდე ვერ მოაღწიეს. მხოლოდ XVII—XVIII საუკუნეთა სხვადასხვა აღწერების ნაწილია მკვლევართა განკარგულებაში. მოსახლეობის აღწერათა ეს ფრაგმენტები კი სრულ სურათს ვერ გვიქმნის საქართველოს მოსახლეობის რაოდენობისა და საერთოდ, დემოგრაფიული სურათის შესახებ.

ქართველთა რაოდენობამ, როგორც ჩანს, მაქსიმუმს XII საუკუნეში მიაღწია. ამ დროისათვის საქართველოს მთელი ტერიტორია (მისი ისტორიული ტერიტორიების ჩათვლით) მაქსიმალურად იყო ათვისებული. ეს ეხება როგორც ბარს, ისე მთისწინეთსა და მთას. საყურადღებო ცნობა აქვს დაცული XIV საუკუნის ქართველ ისტორიკოსს — ჟამთააღმწერელს. 1254 წელს მანგუ ყაენის დროს მონღოლებმა საქართველოს მოსახლეობა აღწერეს. მონღოლებს, რა თქმა უნდა თავისი ინტერესი ჰქონდათ: განესაზღვრათ ლაშქრად გასაყვანი ადამიანების რიცხვი და დაედგინათ გადასახადი. სომეხი ისტორიკოსის კირაკოზ განძაკეცის ცნობით, მონღოლებს აღურიცხავთ 10-დან 60 წლამდე ასაკის მამრობითი სქესის მოსახლეობა. ქართველი ისტორიკოსი ჟამთააღმწერელი კი აღნიშნავს, რომ მონღოლებმა „ინყეს აღწერად კაცთაგან პირუტყუთამდე, ყანით ვენაჭამდე, წალკოტით ბოსტნამდე“ (ქც 1959: 235). ლაშქრად გამსვლელთათვის კი ნორმა ყოფილა: „ცხრასა გლესსა, სრულისა მიწისა მქონებელსა,

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ერთი ლაშქარს წარმავალი კაცი შეაგდიან. და გამოჰდა სამეფოსაგან დავითისა ცხრა დუმანი მკვდარი, თათართა თანა წარმავალი, რომელი არს ცხრა ბევრი“ (ქც 1959: 235). ადრე თუ ლაშქრად გასვლა მხოლოდ აზნაურ-მსახურებს ევალებოდათ, ახლა მონღოლებმა ეს გლეხებსაც შეანერეს, რომელთა ძირითადი მოვალეობა აქამდე „სოფლად მუშაობა“ — სოფლის მეურნეობის წარმოება იყო. საქართველოს სამეფოდან მონღოლთა ლაშქარში „ცხრა ბევრი“ კაცი უნდა წასულიყო. ძველ ქართულში „ბევრი“ „ათი ათასს“ ნიშნავდა (სულხან-საბა 1991: 100), ე.ი. ქართველებს მონღოლთა ლაშქარში 90. 000 მეომარი უნდა გამოეყვანათ გლეხობისაგან. რადგან ცხრა კომლიდან ერთი მოლაშქრე გაჰყავდათ, ჩვეულებრივ, ანგარიშობენ XIII საუკუნის საქართველოს კომლთა რაოდენობას: $90.000 \times 9 = 810.000$. ე.ი. იმ დროს საქართველოში რვაას ათი ათასი სრულფუძიანი მოსახლე (კომლი) ყოფილა. ზოგიერთი მეცნიერი ერთ კომლზე 5 სულს ანგარიშობს და 810. 000 კომლის ხუთზე გამრავლებით საქართველოს მოსახლეობას განსაზღვრავს 4 მილიონ 50 ათასი კაცით (გვრიტიშვილი 1962: 207). მაგრამ მიგვაჩნია, რომ ეს გამოანგარიშება სრულყოფილი არაა, რადგან, როგორც ცნობილია, მონღოლები ლაშქრობებისაგან ათავისუფლებდნენ საეკლესიო ყმებს. მათი რაოდენობა კი XIII საუკუნის საქართველოში უმნიშვნელო არ იყო. ამავე დროს, მიუხედავად იმისა, რომ მონღოლები ცდილობდნენ ზუსტად აღენერათ მოსახლეობა, ჩვეულებრივ, ფეოდალური პერიოდის საქართველოში გამორჩებოდათ ხოლმე არა მარტო ცალკეული კომლები, არამედ მთელი რიგი სოფლები. მონღოლებმა ვერ აღნერეს საქართველოს მაღალმთიანეთის მოსახლეობა. ყოველივე ამის გათვალისწინებით, XIII საუკუნის საქართველოში არა 810 ათასი, არამედ დაახლოებით 900 ათასი ოჯახი უნდა ყოფილიყო. ამ რიცხვით განსაზღვრავს სრულფუძიან ოჯახთა რაოდენობას საქართველოში ზოგი სხვა მეცნიერიც (თოთაძე 1993: 15). მაგრამ ოჯახის წევრთა რაოდენობის ხუთი სულით განსაზღვრაც შეცდომაა. ხუთ სულს ანგარიშობდა დ. გვრიტიშვილი; ასევე ანგარიშობს ა. თოთაძე, რასაც ვერ გავიზიარებთ. XVIII საუკუნის მოსახლეობის აღწერის დავთრებზე დაკვირვება იმ დასკვნის გაკეთების საშუალებას გვაძლევს, რომ ამ პერიოდში საქართველოში ბევრი დიდი ოჯახი (გაუყრელი ოჯახები) იყო და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონების მიხედვით, ერთი ოჯახის წევრთა რაოდენობა საშუალოდ შვიდიდან რვაამდე შერყვობდა. რა თქმა უნდა, გაუყრელი (დიდი) ოჯახები XIII საუკუნის საქართველოშიც იყო. XIII საუკუნის საქართველოსთვისაც თუ ერთ კომლზე შვიდ სულს ვიანგარიშებთ, მივიღებთ რომ მაშინდელ საქართველოში 6 მილიონ 300 ათასი კაცი მოსახლეობდა. ხაზი უნდა გავუსვათ იმას, რომ იმდროინდელ საქართველოში არაქართველებიც ცხოვრობდნენ. საქართველოს სამეფოში შემოდიოდა ჩრდილოეთ სომხეთის გარკვეული ნაწილიც. სომხური მოსახლეობის რაოდენობას თუ მილიონნახევრით განვსაზღვრავთ, გამოდის რომ 1254 წელს საქართველოში ქართველების რაოდენობა ხუთ მილიონამდე უნდა ყოფილიყო. მეცნიერებაში გამოთქმულია ის ვარაუდიც, რომ XIII საუკუნეში საქართველოში 2,4—2,5 მილიონი კაცი მკვიდრობდა (ახლანდელ საზღვრებში ამ ციფრს 1,8 მილიონს ანგარიშობენ) (ს. კაკაბაძე). დაახლოებით ამდენივეს ანგარიშობს ვ. ჯაოშვილიც (1984: 51), რომლის ძირითადი არგუმენტი 600 წლის მანძილზე (XIII საუკუნიდან XVIII საუკუნის ბოლოსათვის) მოსახლეობის ასეთი მკვეთრი შემცირების შეუძლებლობაა. ვ. ჯაოშვილის გამოანგარიშებით XII საუკუნეში საქართველოს მოსახლეობის წილი მსოფლიოს მოსახლეობის 1,43%-ს შეადგენდა (შესადარებლად: XX საუკუნეში ეს მაჩვენებელი 0,154%-ს უდრიდა). მაგრამ მხედველობაში თუ მივიღებთ იმ საერთაშორისო მდგომარეობას, რომელშიც საქართველო იმყოფებოდა მონღოლთა შემოსევების შემდეგ, ქართული მოსახლეობის 5 მილიონით განსაზღვრა და შემდეგი კატასტროფული შემცირება რეალურად მიგვაჩნია. საქართველოს ტერიტორია თითქმის მთელი ექვსი საუკუნის მანძილზე მუდმივი შემოსევების ასპარეზს წარმოადგენდა, რასაც ქვეყნის მოსახლეობის საუკეთესო ნაწილი ეწირებოდა. მთელ რიგ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონებში საერთოდ გაქრა ქართული მოსახლეობა. ზოგან გვიან შუა საუკუნეებში, განსაკუთრებით სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში აღმოსავლეთ კახეთში, ქვემო ქართლ-თრია-

ლეთში, შიდა ქართლის მთიანეთში ქართული ეთნოსის და დეეთნიზაციის პროცესებს ჰქონდა ადგილი. განსაკუთრებით კატასტროფული იყო თემურ-ლენგის (1386—1402 წწ.) რვაგზის შემოსევა, რომელმაც მინასთან გაასწორა ათასობით დასახლებული პუნქტი, მოსპო კულტურული მემკვიდრეობის ისეთი სახეობანი, როგორცაა ვაზი (ვენახი), დაანგრია სარწყავი არხები, რომელთაგან ბევრის აღდგენა ვეღარ მოხერხდა. თემურ-ლენგი ერთადერთი დამპყრობელი იყო, რომელმაც საქართველოს მთიანეთშიც კი შეაღწია. თემურ-ლენგის შემოსევების შემდეგ მრავალი სოფელი სამუდამოდ გაუკაცრიელდა. ამ დანაკლისის შევსება მხოლოდ დროსა და მშვიდობიან ცხოვრებას შეეძლო. მაგრამ როგორც ივ. ჯავახიშვილი (1919: 394) აღნიშნავდა, თემურ-ლენგის შემდეგ საქართველოს მშვიდი ცხოვრება აღარასოდეს ღირსებია.

საქართველოს ხან ერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი დგებოდა დემოგრაფიული კატასტროფის წინაშე და ხან მეორე. ზოგიერთი ნასოფლარის აღორძინება საერთოდ ვეღარ მოხერხდა. არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ის აუნაზღაურებელი დანაკლისი, რომელიც საქართველოს მოსახლეობამ შაჰ-აბასის შემოსევების დროს განიცადა. ძველ საბუთებში მოხსენიებულ სოფელთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა ჩვენამდე აღარ მოაღწია. XVII—XVIII საუკუნეებში აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობას დიდი ზიანი მიაყენა ლეკიანობამ, დასავლეთ საქართველოს კი — ტყვეთა სყიდვამ. არანაკლებ ზიანს აყენებდა აგრეთვე საქართველოს მოსახლეობას ოსთა წვრილ-წვრილი თავდასხმები. ოსთა მეკობრულმა თავდასხმებმა, ლაშქრობებმა აიძულა ერთ-ერთი ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონის — დვალეთის მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი აყრილიყო მამა-პაპათა სამკვიდრებლიდან და საქართველოს სხვადასხვა მხარეში გადასახლებულიყო. XVII საუკუნის შუა ხანების ერთი საბუთი პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ ლიხვის ხეობაში (შიდა ქართლი) „ამონყდა ზემო ჯავა და გაუკაცურდა ოსთაგან. ასრე ამონყდა, რომ კაცის ნაშენები აღარა იყო რა“ (დოკუმენტები 1949: 364). ტყვეებით ვაჭრობის გამო ყოველწლიურად ათასობით ჯანმრთელი და ლამაზი ახალგაზრდა თურქეთის ბაზრებზე გაჰყავდათ გასაყიდად. უარყოფითი და კატასტროფული დემოგრაფიული სურათი კარგად ჩანს XVII—XVIII საუკუნეების მოსახლეობის აღწერათა შედარებიდან. თუ თვალს გადავავლებთ 1715 წლის რუისის სამწყსოს დავთარს, ვნახავთ, რომ ამ სამწყსოში შემავალი სოფლები შედარებით კარგად ყოფილა დასახლებული, მაგრამ XVIII საუკუნის ბოლოსათვის ამ მოსახლეობის მხოლოდ უმნიშვნელო ნაწილია დარჩენილი ადგილზე. 1715 წლის რუისის სამწყსოს დავთარში შეტანილია შიდა ქართლის ფრონების ხეობის მთისა და ბარის სოფლები. აღწერილი გვარები XVIII საუკუნის ბოლოს აქ აღარ ცხოვრობდნენ. 1794-1799 წლებში ქართლ-კახეთის სოფლები იოანე ბაგრატიონს აღუწერია, საიდანაც ირკვევა, რომ დასახლებული ხეობის მხოლოდ ბარის ნაწილში იყო შემორჩენილი მოსახლეობის მცირე ნაწილი. იოანე ბაგრატიონი, რომელ სოფელშიც იყო მოსახლეობა, სოფლის დასახელების შემდეგ, იქვე მიაწერდა „მოსახლე“, „მოსახლენი“, ხოლო ნასოფლარებს ამ მინაწერის გარეშე ტოვებდა. ფცის ფრონეზე მის მიერ 46 სოფელია აღწერილი, რომელთაგან მხოლოდ ცხრა სოფელს აქვს „მოსახლე“ მიწერილი. დანარჩენი 37 სოფელი „მოსახლენის“ გარეშეა დასახლებული, ე.ი. ისინი ნასოფლარებს წარმოადგენდნენ. ჩვენ აქ არ შევეუდგებით იოანე ბაგრატიონის მიერ აღწერილ სოფელთა ჩამოთვლას, რომლებშიც XVIII საუკუნის ბოლოსათვის მოსახლეობა შემორჩენილი იყო და რომლებიც ნასოფლარებს წარმოადგენდნენ. მხოლოდ რამდენიმე რეგიონის შესახებ აღვნიშნავთ; იოანე ბაგრატიონს თორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონში 53 სოფელი აქვს აღრიცხული, რომელთაგან მის დროს მხოლოდ ერთშილა იყო მოსახლეობა. ამ მხარეში კატასტროფული დემოგრაფიული ვითარება ჯერ კიდევ XVI საუკუნის ბოლოს გვქონდა. 1595 წლის გურჯისტანის ვილაიეთის დავთრის თანახმად პეტრეს ლივამი, რომელიც თორის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონს მოიცავდა, დასახლებული 48 სოფლიდან მხოლოდ შვიდში იყო მოსახლეობა, 41 სოფელი კი „ცარიელი იყო რეჰაიასაგან“ (ე.ი. გლენისაგან). სხვათა შორის, გურჯისტანის ვილაიეთის დავთარი, რომელიც თურქების მიერ იყო შედგენილი, გვიჩვენებს თუ რა მდგომარეობა

იყო დემოგრაფიული თვალსაზრისით მთელ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (ანუ სამცხე-საათაბაგოში) აღრიცხული 1. 160 სოფლიდან 364 სოფელი დაცარიელებული იყო მოსახლეობისაგან და ბევრ სოფელშიც მხოლოდ რამდენიმე ოჯახი ცხოვრობდა. ასეთივე კატასტორფული დემოგრაფიული სურათი გვექონდა თრიალეთის ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიულ ერთეულშიც. აქ 68 სოფელი ნასოფლარად იყო ქცეული. მსგავსი ვითარება გვექონდა მთელ ქვემო ქართლშიც.

ისმის კითხვა: რამ გადაარჩინა საქართველოს მოსახლეობა, როგორ დაძლია ქართველმა ხალხმა საუკუნეების მანძილზე არსებული მძიმე დემოგრაფიული ვითარება, როგორ ხდებოდა ქართული მოსახლეობის აღწარმოება იმ დროს, როდესაც ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონში ამის საშუალება ფაქტობრივად აღარ იყო. თავიდანვე უნდა ითქვას, რომ შიდა მიგრაციულმა პროცესებმა საქართველოს ისტორიასა და კონკრეტულად ქართული ეთნოსის გადარჩენის საქმეში დიდი და მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა. თუმცა იმასაც უნდა გაესვას ხაზი, რომ გადარჩენისა და ქართველი ერის ჩვენამდე მოღწევის საქმეში შიდა მიგრაციული პროცესები ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო და არა ერთადერთი.

წინასწარი დასკვნა, თეზისი საქართველოს შიდა მიგრაციული პროცესების მნიშვნელობის შესახებ ასეთია: 1) შიდა მიგრაციულმა პროცესებმა გარკვეული როლი ითამაშეს ადრე ფეოდალურ პერიოდში სხვადასხვა ქართული (და არაქართული) ტერიტორიული ერთეულების ინტეგრაციაში და აქედან გამომდინარე ქართველი ერის ჩამოყალიბებაში და 2) გვიან ფეოდალურ პერიოდსა და XIX საუკუნეში საქართველოს მოსახლეობის შიდა გადასახლებები ხშირად ერთადერთი საშუალება იყო ზოგიერთ ქართულ ისტორიულ-გეოგრაფიულ მხარეში მოსახლეობის აღწარმოებისათვის; რომ არა საქართველოს ერთი კუთხიდან მეორეში მოსახლეობის ჭარბი ნაწილის გადასახლება, მიტოვებულ, გაპარტახებულ რეგიონებში ქართული ეთნოსი აღარ იცხოვრებდა.

მანამ, სანამ ვისაუბრებთ მოსახლეობის მიგრაციის ამსახველ კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტებზე, მოკლედ უნდა აღვნიშნოთ, თუ რა წყაროების საშუალებით ხდება ამ სოციალური მოვლენის შესწავლა: 1) პირდაპირ და არაპირდაპირ მონაცემებს ვხვდებით ქართულ საისტორიო წყაროებში, ძველ ქართულ მწერლობაში; 2) მნიშვნელოვანი ჩვენამდე მოღწეული ქართული საისტორიო საბუთები; 3) აურაცხელი მასალა მოსახლეობის შიდა მიგრაციული პროცესების შესახებ დაცულია XIX საუკუნის მოსახლეობის კამერალური აღწერის დავთრებსა და საოჯახო სიებში. აგრეთვე მნიშვნელოვანია ჩვენამდე მოღწეული XVII—XVIII საუკუნეების მოსახლეობის აღწერის დავთრები; 4) პროცესის აღდგენა ხერხდება აგრეთვე ეთნოგრაფიული მონაცემებით და კერძოდ, გადმოცემებით გვართა სადაურობა-წარმომავლობის შესახებ. ამ მონაცემებს ხშირად უტყუარს ხდის მოსახლეობის XVII—XVIII საუკუნეების და XIX საუკუნის აღწერის დავთრებთან შედარება; 5) მნიშვნელოვანი წყაროა აგრეთვე სალოცავები და 6) ტოპონიმიკური მონაცემები. საქართველოს ერთი კუთხიდან მეორეში გადასახლებულ მოსახლეობას თან მიჰქონდა მამა-პაპათა სალოცავის ნიში. ისინი ახალ საცხოვრისში იმავე სალოცავების ნიშებს აგებდნენ ანდა მიგრანტების შთამომავალნი გადმოსახლებიდან ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში სალოცავად წინაპართა თავდაპირველ საცხოვრისში დადიოდნენ. საქართველოს რუკას, ანდა სოფლების ჩამონათვალს თუ თვალს გადავაკლებთ, ვნახავთ, რამდენი წყვილი, ერთმანეთის მსგავსი ოიკონიმების (სოფელთა სახელწოდებანი) გვაქვს, რაც, ხშირ შემთხვევაში, მაჩვენებელია იმისა, რომ ჯგუფურად აყრილ მოსახლეობას, როდესაც ის გადასახლდებოდა ერთი რეგიონიდან მეორეში, თან მიჰქონდა თავისი სოფლის სახელი. ხშირად მიგრაცი-აქმნილი ტოპონიმები – ელ სადაურობის მანარმოებელი სუფიქსითაა ნაწარმოები; მაგალითად: ფხოვი>ფხოველი, ფშავი>ფშაველი, მთიულეთი>მთიული, ახადი>ახადელი, მუქუ>მუქუელი, ხორხი>ხორხელი, ყვარა>ყვარელი, დვალეთი>დვალთა, გუდანი>გუდანიელები, ხევსურეთი>ხევსურთსოფელი, ხადუ>ხადუელები, ლული>ლულელები... გვაქვს ორი და მეტი მაღარო, ბუშატი, ოკამი, ბოჭორმა, გომენარი, წყნეთი, ინრია, წი-

ფორი, რეხა, ერწო, ოძისი, რუისი, არმაზი, მაჩხაანი, თვალი, გომი, მეტეხი, ბაგრანეთი, ბიეთი, მძორეთი, სხლები, წრომი, მინობი, გომარეთი, ქსოვრისი, ლოში, ჭართალი, ინაური, ხანდო (ხანდოეთი), ჯილაური და სხვა მრავალი.

ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ მოსახლეობის შიდა მიგრაციული პროცესების — გადასახლების ფორმათა შესახებ. როგორც თავის დროზე სამართლიანად შენიშნა გ. ჩიტაიამ, ეს გადასახლებანი იყო ორი ფორმის: ინდივიდუალური ანუ გაჟონვითი და ჯგუფური. მიგრაციის ორივე ეს ფორმა ხორციელდებოდა საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე. ჯგუფური გადასახლებანი ისტორიის სხვადასხვა მონაკვეთში, შეინიშნება, იმ დროს, როდესაც უმეტესად მთის რეგიონებში ჭარბი მოსახლეობა რაოდენობის გარკვეულ ზღვარს მიაღწევდა და საქართველოს ესა თუ ის რეგიონი (უმეტესად მთისწინეთი და ბარი) მოსახლეობისაგან ამოვარდებოდა. გაჟონვითი ანუ ინდივიდუალური გადასახლებანი კი მუდმივად ხდებოდა, რომლის მიზეზი კლასობრივ-სოციალური დაპირისპირება, მესისხლეობა, ეკონომიკური პირობები და სხვა მთელი რიგი გარემოებები იყო.

საქართველოში მოსახლეობის შიდა მიგრაციული პროცესები საკმაოდ ადრე დაიწყო. ჯერ კიდევ ადრეფეოდალურ პერიოდში და უფრო ადრეც ხდებოდა სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ ერთეულთა შორის მოსახლეობის ხშირი გადაადგილება-გადმოადგილება, ერთმანეთში შერევა, ერთ ეთნიკურ ქვაბში გადახარშვა. მხოლოდ ნ. ბერძენიშვილს (1964: 238) დავესხსებით: „საქართველოს აწინდელი მოსახლეობა მის ძველ მოსახლეობასთან შედარებით დიდად შეცვლილია, რომ ძველი ტომურ-ნათესაური სინამდის დღემდის არც ერთ კუთხეს არ მოუღწევია“. „ჩვენი დროის კახეთში, მაგალითად, მცირე ვინმეა ძველ კახთა და ჰერთა ჩამომავალი. ჩვენი დროის კახელს მცირე რამ აქვს საერთო ძველ კახთან და ჰერთან“.

მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობის ცვლა არანაკლება თვალსაჩინოა საქართველოს ცენტრალურ რაიონში — ქართლში. ქართლის აწინდელ ქართველებში ძველი ქართვებიდან ცოტა ვინმეს თუ იპოვით...

ასეთივე მოვლენა აღინშნება, მეტი თუ ნაკლები ოდენობით, საქართველოს სხვა მხარეებშიც: ეგრის-აფხაზეთში, გურია-ფერსათში, არგვეთ-იმერეთში, რაჭა-ლეჩხუმსა თუ მესხეთ-ჯავახეთში. ყველგან თავდაპირველი მოსახლეობა სახეშეცვლილია და ვინ იცის, რამდენი „ნათესავის“ შერწყმის ნაყოფია თითოეული მათგანის აწინდელი აბორიგენი“.

პროცესი საქართველოს მოსახლეობის შიდა მიგრაციული ადგილმონაცვლეობისა, საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე გრძელდებოდა. რაც აქეთ მოვდივართ, ეს მოვლენა უფრო ხელშესახებია. მაგრამ მიგრაციული პროცესების ამსახველი ნყაროები ისტორიის სიღრმეშიც გაგვაჩნია. მიჩნეულია, რომ ქართლიდან ინტენსიურად ხდებოდა მოსახლეობის გადასახლება არაბობის დროს, VII საუკუნის შუა ხანებიდან, დასავლეთ საქართველოში. საერთოდ, ასეთი მიგრაციული გადასახლებანი უფრო ადრეც იყო და ეს პროცესი ჯერ კიდევ ძვ.წ.-ით თარიღდება. პარალელურად ხორციელდებოდა მოსახლეობის გადაადგილება სამხრეთ საქართველოდან როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს მიმართულებით. საქართველოს ისტორიაში ცნობილია აგრეთვე, თუ როგორ მოაშენეს მურვან-ყრუს მიერ 735—736 წლებში მოსახლეობისაგან ამონყვეტილი სამხრეთ საქართველო (შავშეთ-ტაო-კლარჯეთი) ქართლიდან გადმოსახლებულმა მოახალშენებმა. „კონსტანტი კახის წამება“ გვამცნობს, თუ როგორ ილტვოდნენ შიდა ქართლის გაღმა მხარის კონსტანტი კახას საუფლოში VIII—IX საუკუნეებში სხვადასხვა მხრიდან მოსული მოახალშენეები („მრავალნი მიივლტოედ მისა შორით ქვეყნით ლტოლვილნი თანამდებთა თვისთაგან, ხოლო მან მხიარულებითა დიდითა გარდაჰხდის თანამდები იგი მათი“). იმავე დროს არგვეთისა და სამცხის მცხოვრებნი მკვიდრდებოდნენ ადგილობრივი მოსახლეობისაგან შეთხლებულ ფერსათში, გურიაში, ქვემო აჭარაში.

IX საუკუნეში სხვა მნიშვნელოვანი მიგრაციული მიმართულებებიც რომ ხორციელდებოდა, ამის დამადასტურებლად შეიძლება მოვიყვანოთ შიდა ქართლის მთიელთა

— წანართა ინტენსიური აყრა-გადასახლება კახეთში. წანართა ერთდროულმა გადასახლებამ ამ ქართული ეთნოგრაფიული ერთეულის გაქრობაც კი გამოიწვია, რამაც, თავის მხრივ, საშუალება მისცა სხვა ქართველ მთიელებს — დვალეებს მათ ნამოსახლარებზე დაფუძნებულიყვნენ (მხედველობაში გვაქვს თერგის სათავე — თრუსო). XIII საუკუნის დასასრულს გაჭირვებაში ჩავარდნილი ქართლის გლეხობის გარკვეული ნაწილი სამცხეში გადასახლდა. მნიშვნელოვანი ღონისძიებები განუხორციელებია ამ მხრივ XV საუკუნის პირველ ნახევარში ალექსანდრე I-ს. მან მთის ნამატი მოსახლეობა კახეთში (ყვარელში, მალაროში და სხვა სოფლებში) ჩაასახლა, ნასოფლარები აალორძინა. 1470 წლის საბუთით „გუჯარი ქსნის ერისთავის ქვენიფნეველის შალვასი, ბოძებული ლარგვისის მონასტრისადმი“ ირკვევა, რომ ამ პიროვნებამ ხელახლა მოაშენა მეჯუდასა და ქსნის ხეობის რიგი სოფლები, სადაც „მურვანის უამსა უკანით კაცი არ სახლებულიყო“. ქსნის ერისთავების მიერ გაპარტახებული მთისწინეთისა და ბარის სოფლების მოშენება საერისთაოსივე მთის სოფლების მოსახლეობის მიგრაციის ხარჯზე ხდებოდა. ქვემო ქართლის თავადს, ყაფლან ორბელიშვილს, მოუხერხებია 40 წლის განმავლობასი მოსახლეობის დასხმა აოხრებულ სოფლებში. მისი საფლავის ეპიტაფია (გარდაიცვალა 1671 წელს) გვამცნობს: „...ბარსა და მთაში მტრისაგან გაოჭრებული მკვიდრი მამული ჩემი აღვაშენე სოფელი ა(61)“ (ჩიტაია 2000: 315).

XVII საუკუნიდან საქართველოს ერთი მხრიდან მეორეში მოსახლეობის გადასახლება აშკარად ხელშესახებია. ამ პერიოდიდან მიგრაციათა შესწავლა გადმოცემებითა და გვართა სადაურობა-წარმომავლობის ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც შეიძლება. XVII—XVIII—XIX საუკუნეებში მთის ნამატი მოსახლეობა მთისწინეთისა და ბარის ნასოფლარებში ეფუძნება (თოფჩიშვილი 1984). ასე იქნა მოშენებული აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელების მიერ ქართლისა და კახეთის მთელი რიგი ადგილები (მთლიანად ერწო-თიანეთი), მაგრამ საქართველოს ისტორიაში მთიელთა მთლიანად აყრამ მამა-პაპათა საცხოვრისიდან და მტრებისაგან გავერანებულ ბარში დასახლებამ დვალეთის, დიდი და პატარა ლიახვის ხეობათა მთიანი ნაწილის ქართული მოსახლეობისაგან დაცლა გამოიწვია. მთიელთა ამ გადასახლებას შედეგად ბარში თუ ქართულ მოსახლეობის კვლავ დამკვიდრება და მატება მოჰყვა, მთაში ეთნიკური სურათი მალე შეიცვალა; ქართველ მთიელთა ნასახლარებზე ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსახლებული უცხო ეთნიკური ერთეულის წარმომადგენლები — ოსები დაფუძნდნენ.

მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობა როდი მიგრირდებოდა მთისწინეთსა და ბარში. მსგავსი სურათი გვექონდა დასავლეთ საქართველოშიც. დიდი რაოდენობითაა დასახლებული სვანური ელემენტი ლეჩხუმში, რაჭაში, სამეგრელოსა და იმერეთში. ლეჩხუმელები და რაჭველები, თავის მხრივ, იმერეთში სახლდებოდნენ. აფხაზეთიდან, სამურზაყანოდან მიგრირებული არაერთი გვარი მკვიდრობს ენგურს გამოღმა სამეგრელოში, იმერეთში. ზემო იმერლები და რაჭველები გაპარტახებული შიდა ქართლის ამალორძინებლები იყვნენ XVI-XVII და შემდეგ საუკუნეებში. შიდა ქართლის მოსახლეობის XVII საუკუნის აღწერის დავთრების ნაწყვეტებს თუ თვალს გადავავლებთ, ვნახვთ, წარმომავლობით თუ რამდენი იმერული და რაჭული გვარი მკვიდრობდა აქ (საამისოდ საკმარისია 1715 წლის რუისის სამწყსოს დავთარში ჩახედვა). შიდა ქართლის ეს მოსახლეობაც XVIII საუკუნეში აღიგავა, რისი მიზეზიც ლეკიანობა, ყიზილბაშობა და ოსმალობა იყო. ბევრი კახეთს შეეხიზნა და „გაკახელდა“. XVIII საუკუნეში უკვე მერამდენედ დაიცალა ქვემო ქართლი მოსახლეობისაგან. მათმა გადარჩენილმა ნაწილმა კახეთს შეაფარა თავი. XVIII საუკუნის მეორე ნახევრიდან ქართველი თავად-აზნაურები და მეფეები კვლავ ცდილობენ აალორძინონ როგორც შიდა, ისე ქვემო ქართლი. მთიელებთან ერთად მათ უცხო ტომელებიც მოჰყავთ. XIX საუკუნეში დასავლეთ საქართველოს ნამატი მოსახლეობა ინტენსიურად ესახლება აღმოსავლეთ საქართველოში, როგორც ქართლში, ისე კახეთში. იმერეთისა და რაჭის მოსახლეობამ იხსნა შიდა ქართლის ბარი. დღევანდელი ბორჯომის რაიონი (ისტორიული თორი) თითქმის მთლიანად ზემო იმერეთის მოსახლეობამ მოაშენა. XIX საუკუნის და-

საწყისში ქართველები აქ თითქმის თითებზე ჩამოსათვლელები იყვნენ. დასავლეთ საქართველოდან მიგრირებული მოსახლეობის დიდი პროცენტია შიდა ქართლის — ხაშურის, ქარელისა და გორის რაიონებში, ასევე მრავლად ვხვდებით მათ კახეთში.

ინტენსიური იყო მოსახლეობის გაცვლა-გამოცვლა სამხრეთ საქართველოსა და აღმოსავლეთ-დასავლეთ საქართველოს შორის. ზემოთ აღვნიშნეთ: როცა საჭირო იყო, სამხრეთ საქართველოში აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობა მკვიდრდებოდა; შავშელ-კლარჯელები გურია-აჭარაში მიგრირდებოდნენ, სამცხელები — გურიასა და იმერეთში, ჯავახები — ქართლში. ჯავახთა ქართლში გადმოსახლების დამადასტურებელი უნიკალური მასალაა დაცული 1818 წლის გორის მაზრის აღწერის დავთარში. ამ საარქივო დოკუმენტში დაფიქსირებულია მოსახლეობის მიგრაცია ჯავახეთიდან. მთელ რიგ გვარებსა და ოჯახებს მიწერილი აქვს, რომ „წინაპრები გადმოსახლდნენ ჯავახეთიდან ასი წლის წინ...“, „...70 წლის წინ“ და ა.შ. ამ მიგრაციულ მიმართულებებს გვიდასტურებს XVII და XVIII საუკუნეების ქართული საისტორიო საბუთებიც. ჯავახეთიდან ქართლში მირბოდნენ, მიგრირდებოდნენ არა მარტო ქრისტიანი ქართველები, არამედ გამაჰმადიანებულნიც, რომლებიც ხელახლა იღებდნენ მამა-პაპათა მართლმადიდებლურ სარწმუნოებას. დღევანდელ შიდა ქართლში თითქმის არ არის სოფელი, რომელშიც ორი-სამი გვარი მაინც არ ცხოვრობდეს ჯავახეთიდან მიგრირებული. ქვემო ქართლში ჯავახები ჯგუფურადაც გადმოსახლებულან და სოფლები — გომარეთი, ყალამშია და სხვ. აულორძინებიათ. ჯავახთა ქართლში გადმოსახლებამ ქართლის დემოგრაფიული ვითარების გამოსწორებას კი შეუწყო ხელი, მაგრამ სავალალო შედეგი გამოიღო ჯავახეთისათვის. იმავე დროს მაჰმადიან ჯავახთა თურქეთში გადასახლებაშიც თითქმის მთლიანად ამოაგდო საქართველოს ეს კუთხე ქართული მოსახლეობისაგან (თოფჩიშვილი 2000). ასევე ინტენსიური იყო სამცხელთა მიგრაცია მოსაზღვრე იმერეთის რაიონებში.

XIX საუკუნე მთიულეებისა და გუდამაყრელების ქართლის გაღმამხარში ჩამოსახლების პერიოდი იყო. XX საუკუნის დასაწყისში ქართველმა მთიელებმა შირაქის ველიც აითვისეს. XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში კახეთში, ალვანის მიწებზე, თუშები დაფუძნდნენ.

მსგავსი სხვა მაგალითი არაერთი შეიძლება მოვიყვანოთ საქართველოს ისტორიიდან. შეიძლებოდა კონკრეტულად მრავალი მიგრირებული გვარის დასახელება, არაერთი სალოცავის, რომლებიც სწორედ მოსახლეობის მიგრაციის შედეგად არიან წარმოქმნილი.

ამრიგად, მოსახლეობის შიდა მიგრაციების შედეგად ხდებოდა მტრისაგან გავერანებულ, მოსახლეობისაგან ამოვარდნილ ქართულ პროვინციებში ქართველი ხალხის აღწარმოება. ასეთი მიგრაციების შედეგად დარღვეული ეთნოდემოგრაფიული სიტუაციის აღდგენა მალე ხდებოდა. ამ თვალსაზრისით გადამწყვეტი და მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს საქართველოს მთიანეთის პროვინციებმა, რადგან მთაში მოსახლეობის რაოდენობა ლიმიტირებული იყო და ნამატი ყოველთვის ბარში გადადიოდა საცხოვრებლად.

ცნობილია, რომ საქართველო გეოგრაფიული თვალსაზრისით ძირითადად სამი ერთეულის: მთის, მთისწინეთისა და ბარის ერთობლიობას წარმოადგენდა. ამ თვალსაზრისით, ვერტიკალური ზონალობის მიხედვით მოსახლეობის სიმჭიდროვე მნიშვნელოვან სხვაობას იძლევა. მოსახლეობის დიდი ნაწილი ბარში ცხოვრობდა. მთაში კი ყველაზე მცირე რაოდენობით იყო მოსახლეობა. მაგრამ დემოგრაფიული თვალსაზრისით მთა მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა ბარსა და საერთოდ ქვეყანაზე. მოსახლეობის ნამატი აქ დიდი იყო და ის მთისწინეთსა და ბარში ინაცვლებდა.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ XIII საუკუნეში ქართველთა რაოდენობა ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე 5 მილიონამდე იყო. XIV—XVII საუკუნეებში ქართველთა რაოდენობის შესახებ სტატისტიკური მონაცემები არ გავაჩნია. მხოლოდ ცალკეული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონების შესახებ შეიძლება მეტ-ნაკლები სურათის

აღდგენა. რაც შეეხება XVIII საუკუნეს, ქართველთა საერთო რაოდენობა და საერთოდ საქართველოს მოსახლეობის რაოდენობა ზოგიერთი პირდაპირი და არაპირდაპირი მონაცემების მიხედვით დადგენილია. თითქმის სრული სახით მოაღწია ჩვენამდე 1721 წლის ქვემო ქართლის აღწერამ (თაყაიშვილი 1907). მნიშვნელოვანია 1770 წლის 5 აპრილის დემოგრაფიული ნუსხა (ქსძ 1965). ეს ძეგლი საყურადღებოა იმ თვალსაზრისით, რომ კომლთა რაოდენობა დადგენილია სამეფოში შემავალი ისტორიული პროვინციების მიხედვით, მოცემულია სოფლისა და ქალაქის მკვიდრთა მაჩვენებლები; ამასთანავე მოსახლეობა აღწერულია ეთნიკური ნიშნის მიხედვით. გასაზიარებელია შეხედულება, რომ „აღნიშნულ დემოგრაფიულ ძეგლში დასახლებული მოსახლეობის რაოდენობა მეტისმეტად დამრგვალებულია. ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ოლქში თუ მოსახლეობის რაოდენობა 1767 წლის აღწერის მონაცემებს ეყრდნობა, ზოგიერთ მხარეში (განსაკუთრებით მთაში) ასეთი აღწერა არ ჩატარებულა და რაოდენობრივი მონაცემები მხოლოდ სავარაუდო ციფრებს ეყრდნობა“. ერთი რამ ცხადია, ოდესღაც 5 მილიონიანი ქართველი ერი XVIII საუკუნისათვის მეტისმეტად შემცირდა, თანაც ბევრად მცირე ტერიტორიაზე. საქართველოს მოსახლეობის რაოდენობის საკითხს და სხვა დემოგრაფიულ მახასიათებლებს არაერთი მეცნიერი (ს. კაკაბაძე, პ. გუგუშვილი, კ. ანთაძე...) შეეხო. ჩვენ მიგვაჩნია, რომ ამ მხრივ უფრო ზუსტი დაანგარიშებისა და მონაცემების ავტორი ვ. ჯაოშვილია (1968; 1984).

არაერთი ჯგუფური სახის გადასახლება განხორციელდა საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დროს. ძირითადად ეს იყო ორგანიზებული მიგრაციები. უმეტეს შემთხვევაში ეს ორგანიზებული გადასახლებანი მოსახლეობის ინტერესებს არ ითვალისწინებდა და იგი იძულებით ხორციელდებოდა. ორგანიზებული გადასახლების შედეგად იქმნებოდა ახალი სასოფლო დასახლებანი როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს დაუსახლებელ აგილებში. ორგანიზებული მიგრაციები ძირითადად მთის მოსახლეობას შეეხო. ბარში მთიელთა ორგანიზებული ჩასახლებების მასობრივი ხასიათი იწვევდა მთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონების სამეურნეო, სოციალურ-კულტურული ტრადიციული სისტემების რღვევას, დემოგრაფიული სტრუქტურებისა და განსახლების სისტემის დეფორმაციას. მთიელთა ადაპტაცია მტკიცეულად მიმდინარეობდა იმიტომაც, რომ მათ ასახლებდნენ სრულიად განსხვავებულ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოში (უდაბნო, ჭაობიანი ადგილი). იმდროინდელმა ხელისუფლებამ არ გაითვალისწინა ის გარემოება, რომ მთიდან მუდმივად მიმდინარეობდა მიგრაცია და საჭირო იყო ამ სტიქიური მიგრაციებისათვის მიმართულების მიცემა და არა ძალადობრივი აყრა. „ჯარის ნაწილებმა ბარში ჩამოსახლებულ ხევსურებს ხევსურეთში სახლები დაუნგრის, რომ უკან დაბრუნება არავის ეფიქრა. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ეს უკანასკნელნი ფარულად დაბრუნდნენ და ტყეებში ცხოვრობდნენ, ემალებოდნენ ოფიციალურ ხელისუფლებას“ (კაცაძე 1993: 64).

ორგანიზებული გადასახლებანი განხორციელდა აგრეთვე სამცხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონში, საიდანაც 1944 წელს საბჭოთა ხელისუფლებამ იძულებით აყარა თურქებად გამოცხადებული ქართველი მაჰმადიანები. სამცხეში 6.495 ოჯახის (25.707 სულის) ჩასახლება მოხდა რაჭიდან, ზემო იმერეთიდან, მთიულეთ-გუდამაყრიდან...

საყურადღებოა ისიც, რომ 1944—1950 წლებში ქართველი მთიელები იძულებით ჩაასახლეს ყარაჩაიში (ქლუხორის რაიონი). ქართველი ხალხისათვის უარყოფითი შედეგების მომტან ამ ორგანიზებულ გადასახლებას უარყოფითად შეხვდნენ, მაგრამ მაშინ ხალხს არაფერს ეკითხებოდნენ. 1957 წელს ყარაჩაიში უკვე დამკვიდრებული და მეურნეობამონყობილი ქართველები (669 ოჯახი, 3. 532 სული) კვლავ უკან გადმოასახლეს საქართველოში და უმეტესად არა იქ, საიდანაც გადასახლებულები იყვნენ, არამედ საქართველოს სხვადასხვა რაიონებში. „იძულებით გადასახლების გამო, დიდი ტანჯვის გზა გაიარეს ქართველმა მთიელებმა — რაჭველებმა, სვანებმა, ხევსურებმა, მოხვევებმა. ფაქტობრივად ეს იყო მუშა-ძალის გადარეკვისა და გადმორეკვის უგუნური პოლიტიკის შედეგი“ (კაცაძე 1993: 59). სტატისტიკურ-დემოგრაფიული მაჩვენებლები

ნებლები ძირითადად დასახლებულ ავტორს ეკუთვნის. XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის შუა წლებში საქართველოს მოსახლეობას დღევანდელ საზღვრებში 761 ათასით ანგარიშობენ (კომლთა რაოდენობა 88.875 X კომლის საშუალო სულადობაზე — 7,6). აქედან ქალაქების მოსახლეობის რაოდენობა მხოლოდ 5%-ს შეადგენდა. რადგან XVIII საუკუნის ბოლოს მსოფლიოს მოსახლეობა 952 მილიონი იყო, საქართველოს მოსახლეობის ხვედრითი წილი თანამედროვე საზღვრებში 0,08% ყოფილა. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით 1770 წელს თანამედროვე საზღვრებში საქართველოს მოსახლეობა პროცენტულად შემდეგნაირად ნაწილდება: ქალაქებში მკვიდრობდა მთელი მოსახლეობის 4,8%, ქართლ-კახეთის ჩრდილოეთ მთიანეთის სხვადასხვა კუთხეში ერთად 3,8%, ქართლ-კახეთის ბარში — 29,20%, იმერეთში — 15,7%, სამეგრელოში — 9,9%, აფხაზეთში — 8,4%, აჭარაში — 4,9%, რაჭაში — 4,5%, სამცხე-ჯავახეთში — 4,5%, გურიაში — 4%, ლეჩხუმში — 2,2%, სვანეთში — 2%.

XIX საუკუნის დემოგრაფიული ვითარების შესახებ უკეთესი მონაცემები გვაქვს. XIX საუკუნეში საქართველოს მოსახლეობის რაოდენობა შეიცვალა. მან მატება დაიწყო და ეს გამოწვეული იყო როგორც ბუნებრივი, ისე მექანიკური მოძრაობით. გარეშე მტრის მოძალების ერთგვარი შესუსტებით ქართველი მოსახლეობის რაოდენობამ აშკარად მატება იწყო. ამასთანავე, ცარიზმის პოლიტიკის შედეგად, არაერთი არაქართული ეთნიკური ერთეულის შემოსახლება და კომპაქტური დასახლება მოხდა საქართველოს ამა თუ იმ ისტორიულ-ტერიტორიულ ერთეულში. 1800 წლისათვის საქართველოს დღევანდელ ფარგლებში მოსახლეობის რაოდენობა 675 ათასზე მეტი იყო. აქედან „აღმოსავლეთ საქართველოში ცხოვრობდა მთელი მოსახლეობის 45,6%, დასავლეთ საქართველოში კი 54,4%. პირველ მათგანში 1 კვ. კმ-ზე მოდიოდა 9,5, მეორეში — 13,2 მცხოვრები“ (ჯაომვილი 1984: 68).

საქართველოს მოსახლეობის დინამიკა XIX საუკუნეში შემდეგ სურათს იძლევა. 1800 წლისათვის ის თუ 675.000 სულს შეადგენდა, 1832 წელს 840.000-მდე გაიზარდა, ხოლო 1865 წელს მისმა რაოდენობამ 1 მილიონ 289.200 გადააჭარბა (ჯაომვილი 1984: 73). ე. ი. 1800 წლიდან 1865 წლამდე მოსახლეობა 504.500-ით გაიზარდა. 1800—1832 წლებში მოსახლეობის აბსოლუტური ნამატი 107 ათასს უდრიდა, რომლის 25% მექანიკურ შევსებაზე მოდიოდა. 1926 წ. საქართველოს დედაქალაქში მთელი მოსახლეობის 11% ცხოვრობდა. შესაბამისად ქართლში — 19,23%, იმერეთში — 18,39%, კახეთში — 10,87%, სამეგრელოში — 10,13%, აფხაზეთში — 7,86%, აჭარაში — 4,93%, გურიაში — 4,24%, სამცხეში — 3,82%, ჯავახეთში — 2,68%, რაჭასა და ლეჩხუმში ერთად — 3,78%, სვანეთში — 0,70%, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიულ ერთეულებში ერთად აღებული — 2,39%. 1939 წლისათვის მოსახლეობის რაოდენობრივი კლება მხოლოდ რაჭისა და ლეჩხუმის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს შეეხო, საიდანაც ინტენსიური მიგრაციული პროცესები ჯერ კიდევ საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე დაიწყო. მატება განპირობებული იყო არა ბუნებრივი მოძრაობით, არამედ ქვეყნის გარედან მოსახლეობის შემოსახლებით, რადგან ამ პერიოდში მოსახლეობის გარე მიგრაციას საქართველოსათვის დადებითი სალდო ჰქონდა. კვლავ იმატებდა საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში. 1865 წელს მისი მოსახლეობა თუ 1 მილ. 289 ათასზე მეტი იყო, 1897 წელს მან 1 მილიონ 919 ათას 400 შეადგინა, 1914 წელს კი 2 მილ. 600 ათას 400. ერთი საუკუნის განმავლობაში საქართველოს მოსახლეობა 3,4-ჯერ გაიზარდა. თუ მანამდე, თითქმის 6 საუკუნის მანძილზე, საქართველოს მოსახლეობა კატასტროფულად მცირდებოდა, XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში — პირიქით, იზრდებოდა. 1800-1864 წლებში საქართველოს მოსახლეობის ნამატი წლის განმავლობაში საშუალოდ 7,76 ათასს შეადგენდა, 1865-1913 წლებში ეს მაჩვენებელი 27,32 ათასი იყო (ჯაომვილი 1984: 109). თუ XIX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს მოსახლეობის ხვედრითი წონა მსოფლიოს მთელ მოსახლეობაში შეადგენდა 0,08%, XIX—XX საუკუნეების მიჯნისათვის ეს მაჩვენებელი 0,12%-მდე გაიზარდა.

პირველი მსოფლიო ომის დროს და 1918—1921 წლებში საქართველოს მოსახლეობის რაოდენობა კვლავ შემცირდა. 1914 წელს ის თუ 2 მილ. 600 ათასს ითვლიდა, 1921 წლისათვის ეს მაჩვენებელი 2 მილ. 410 ათასამდე დავიდა. მოსახლეობის კლება თითქმის 200 ათასი კაცით გამოწვეული იყო როგორც პირველ მსოფლიო ომში დაღუპულთა დიდი რაოდენობით, ისე მოსახლეობის ქვეყნიდან გადასახლებით. 1926 წელს საქართველოში ცხოვრობდა 2 მილ. 677 ათას 200 კაცი; 1939 წელს 3 მილიონ 540 ათასი; 1959 წელს — 4 მილ. 44 ათას 045; 1970 წელს — 4 მილიონ 686 ათას, 358; 1979 წელს — 5 მილ. 14 ათას 800; 1989 წელს — 5 მილ. 400 ათას 800 კაცი.

მართალია, XIX საუკუნესა და XX საუკუნეში ქართველთა საერთო რაოდენობა იზრდებოდა, მაგრამ საქართველოში ქართველთა ხვედრითი წილი, პროცენტული რაოდენობა, მუდმივად კლებას განიცდიდა. XVIII საუკუნის 70-იან წლებში დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე ქართველები მოსახლეობის 90%-ს შეადგენდნენ. პ. გუგუშვილის (1963: 74) გამოთვლით 1800 წელს ქართველების რაოდენობა 89%-ს შეადგენდა. შესაბამისადაც, არაქართველები 11% იყვნენ. საქართველოში ქართველების პროცენტული რაოდენობა მინიმუმამდე 1939 წელს დავიდა. ამ დროს ქართველები ქვეყნის მოსახლეობის 61,4%-ს შეადგენდნენ.

ქართველების რიცხოვნობის დინამიკა საქართველოში 1800-1989 წლებში

წლები	სულ მთელი მოსახლეობა	ქართველი მოსახლეობის რაოდენობა	ქართველების ხვედრითი წონა მთელ მოსახლეობაში %	დანარჩენი მოსახლეობის რაოდენობა	დანარჩენი მოსახლეობა %	ქართველების საშუალო წლიური მატება %	დანარჩენი მოსახლეობის წლიური მატება %
1800	675.000	610.000	89,0%	70.000	11%	—	—
1832	840.000	630.000	75%	210.000	25%	0,26	0,89
1865	1.327.000	953.000	72%	354.000	28%	1,05	1,42
1886	1.661.240	1.178.870	71%	482.369	29%	1,07	1,41
1897	1.929.049	1.337.300	69,4%	597.749	30,6%	1,04	2,38
1926	2.677.200	1.788.200	67%	889.000	33%	1,00	1,42
1939	3.540.023	2.173.600	61,4%	1.366.101	38,6%	1,64	3,69
1959	4.044.000	2.600.600	64,3%	1.443.000	35,7%	0,90%	0,27
1970	4.686.400	3.130.800	66,8%	1.555.600	33,2%	1,70%	0,68
1979	4.993.200	3.433.000	68,8%	1.560.200	31,2%	1,03%	0,03
1989	5.400.800	3.787.400	70,1%	1.613.400	29,9%	0,93%	0,33

ამრიგად, XIX საუკუნის დასაწყისიდან 1940 წლამდე ქართველების აბსოლუტური რაოდენობის ზრდასთან ერთად ხდებოდა მთელ მოსახლეობაში მათი ხვედრითი წონის თანდათან შემცირება, რადგან სისტემატურად იზრდებოდა გარედან მოსული მოსახლეობის როგორც აბსოლუტური, ისე ფარდობითი რაოდენობა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდა 1921-1940 წლები. აღნიშნულ პერიოდში ქართველების ბუნებრივმა მატებამ მაქსიმალურ დონეს მიაღწია, მაგრამ ასევე გახშირდა არაქართველების ჩამოსვლა საბჭოთა კავშირის სხვა რესპუბლიკებიდან, რის შედეგადაც ქართველების ხვედრითი წონა მთელ მოსახლეობაში მინიმალური იყო 1939 წელს (61,4%). არც მანამდე და არც ამის შემდეგ მოსახლეობის საყოველთაო აღწერებს არ დაუდგენიათ ქართველების ასე მცირე ფარდობითი რაოდენობა საქართველოს მთელ მოსახლეობასთან მიმართებით.

ქართველების საშუალო წლიური მატების ყველაზე დაბალი მაჩვენებელი (0.90%) 1959 წლის აღწერამ დააფიქსირა, რაც ძირითადად გამოწვეული იყო იმ დიდი მსხვერპლით, რომელიც მათ გაიღეს მეორე მსოფლიო ომში. ამ ომმა საქართველოდან განვეული (უმეტესად ახალგაზრდა მამაკაცები) 300 ათასი ადამიანი შეინირა. ამავდროს ომის შემდგომ დემოგრაფიულ პროცესებზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა

1944 წელს თურქეთის სასაზღვრო ზოლიდან, ისტორიული სამცხედან და ჯავახეთიდან მაჰმადიანი ქართველების (რომლებიც საბჭოთა ხელისუფლებამ თურქებად ჩაწერა) დეპორტაციამ. დეპორტირებულთა შორის 69.869 კაცს ითვლიან (ნათმედაძე 1993). ომის დროს ასევე გაასახლეს საქართველოში მცხოვრები გერმანელები.

მოსახლეობის გარედან შემოსახლების ინტენსიური პროცესის პარალელურად XIX საუკუნეში მოსახლეობის მიგრაცია საქართველოდან საზღვარგარეთაც ხდებოდა. აქ შეიძლება 30.000-მდე აფხაზის თურქეთში გადასახლება გავიხსენოთ. ამავე პერიოდში 6-დან 8 ათასამდე მაჰმადიანი ქართველი გადასახლდა თურქეთში აჭარის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პროვინციიდან. ასევე ინტენსიური იყო ქართველი მაჰმადიანების თურქეთში გადასახლება სამცხიდან და ჯავახეთიდან.

საყურადღებოა, რომ 1800 წლიდან მოყოლებული, პირველი 90 წლის მანძილზე (1800—1890 წლები), ქართველების რიცხვი თითქმის ორჯერ გაიზარდა, შემდეგი 90 წლის განმავლობაში (1890—1980 წლები) ქართველების რაოდენობა კი თითქმის გასამკეცდა. მთლიანად 180 წლის მანძილზე (1860—1980 წწ.) ქართველების რაოდენობა საქართველოს ტერიტორიის დღევანდელ ფარგლებში 5,5-ჯერ გაიზარდა. საქართველოს მთელი მოსახლეობის რიცხოვნობის დინამიკაზე მნიშვნელოვან გავლენას ახდენდა მიგრაციული პროცესები, მაგრამ იმავეს ვერ ვიტყვით საკუთრივ ქართველთა რაოდენობრივ ცვლილებებზე. საქართველოს ქართველი მოსახლეობის გამრავლებაში გადამწყვეტი როლი ბუნებრივმა ტემპმა ეკუთვნის (ჯაოშვილი 1984).

ქართველები საქართველოს გარდა ცხოვრობენ თურქეთში, ირანში, აზერბაიჯანში, რუსეთში და სხვ. თურქეთსა და ირანში მცხოვრები ეთნიკური ქართველების რაოდენობის შესახებ ზუსტი მონაცემები არ ვაგვაჩნია. რაც შეეხება ყოფილ საბჭოთა კავშირს, აქ მცხოვრებ ქართველთა რაოდენობის შესახებ სტატისტიკური მონაცემები ხელთა ვვაქვს. 1926 წელს საბჭოთა კავშირის სხვადასხვა რესპუბლიკაში 33 ათასი ქართველი მკვიდრობდა, 1939 წელს — 65 ათასი, 1959 წელს — 91 ათასი, 1970 წელს — 115 ათასი, 1979 წელს — 138 ათასი, 1989 წელს — 194 ათასი. ასე რომ, ქართველების რაოდენობამ 1989 წელს ყოფილ საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე ოთხ მილიონს მი-აღწია.

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყო ის გარემოება, რომ საქართველოს არაქართული მოსახლეობიდან როგორც XVIII, ისე XIX და XX საუკუნეების საქართველოში ყველაზე მეტი რაოდენობით სომხები მოსახლეობდნენ. 1800 წელს სომხების პროცენტული რაოდენობა თუ 4% იყო, 1832 წელს ამ პროცენტულმა მაჩვენებელმა 9,4%-ს მი-აღწია. 1865 წელს ისინი საქართველოს მთელი მოსახლეობის 9,5% იყვნენ, 1886 წელს — 10,5%, 1897 წელს — 10,3%, 1926 წელს — 11,0%, 1970 წელს — 9,6%, 1979 წელს — 9%, 1989 წელს — 8,1%. 1970 წლიდან სომხების პროცენტული რაოდენობის კლება საქართველოს მთელ მოსახლეობაში ძირითადად გამოწვეული იყო მათი მიგრაციით რუსეთის ფედერაციაში და სომხეთში. ისინი ამ რესპუბლიკებში ძირითადად სასწავლებლად და სამუშაოდ მიდიოდნენ და შემდეგ იქვე რჩებოდნენ. რუსულ სკოლადათავრებულთა მიგრაციები ძირითადად რუსეთისაკენ იყო მიმართული, სომხურსკოლადათავრებულები კი სომხეთში მიგრირდებოდნენ. რაც შეეხება რუსებს, მათი ხვედრითი წილი 1832 წლამდე უმნიშვნელო იყო, 1865 წელს ისინი მთელი მოსახლეობის 2,0%-ს შეადგენდნენ. მომდევნო წლებში ეს პროცენტული მაჩვენებელი შემდეგნაირად იცვლებოდა: 1886 წელს — 2,6%, 1897 წელს — 5,3%, 1926 წელს — 3,6%, 1939 წელს — 8,7%, 1959 წელს — 10,1%, 1970 წელს — 8,5%, 1979 წელს — 7,4%, 1989 წელს — 6,8%. ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ აფხაზებსა და ოსებზეც. აფხაზები 1800 წელს საქართველოს მოსახლეობის 5%-ს შეადგენდნენ, 1832 წელს — 6,3%, 1865 წელს — 4,6%, 1886 წელს — 2,3%, 1897 წელს — 2,2%, 1926 წელს — 2,1%, 1939 წელს — 1,6%, 1959 წელს — 1,5%, 1970 წელს — 1,7%, 1979 წელს — 1,7%, 1989 წელს — 1,8%. რაც შეეხება ოსებს, მათი რაოდენობა საქართველოს მთელ მოსახლეობაში 3%-დან 4%-ს შორის მერყეობდა.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოს მოსახლეობის მხოლოდ 5% ცხოვრობდა ქალაქებში. 1800—1832 წლებში ქალაქის მოსახლეობის რაოდენობა კვლავ 5%-ის ფარგლებში მერყეობდა. 1865 წელს ქალაქებში მთელი მოსახლეობის 9,2% მკვიდრობდა. 1913 წელს ამ მაჩვენებელმა 25,6% მიაღწია, 1939 წ. — 30,1%-ს. ქალაქის მოსახლეობის ზრდის წყარო იყო როგორც საქართველოს სოფლის მოსახლეობა, ისე ქვეყნის გარედან მიგრირებული არაქართული მოსახლეობა. XIX საუკუნის პირველ ნახევარში გარედან მოსულთა მიგრაციული პროცესები ძირითადად ორგანიზებული და ჯგუფური ხასიათისა იყო. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში კი სტიქიური მიგრაციები გააქტიურდა.

რთული დემოგრაფიული პროცესები მიმდინარეობს საქართველოში პოსტსაბჭოთა პერიოდში. XX საუკუნის უკანასკნელ ათწლეულში ქვეყანაში მოსახლეობის აღწერა არ ჩატარებულა, ამიტომ დემოგრაფიულ პროცესებზე მსჯელობა მხოლოდ ზოგადად შეიძლება. დღეს არ გაგვაჩნია ზუსტი მონაცემები საქართველოს მოსახლეობის რაოდენობის შესახებ, ქართველებისა და არაქართველების თანაფარდობისა და იმ მიგრაციული მომართულებების შესახებ, რომელსაც XX საუკუნის 90-იანი წლების საქართველოში მიმდინარეობდა. საქართველოში არსებულმა ოსურ-ქართულმა და აფხაზურ-ქართულმა ეთნოკონფლიქტმა მნიშვნელოვნად დაარღვია ის ეთნოდემოგრაფიული სიტუაცია, რომელიც 90-იანი წლების დასაწყისის საქართველოში გვქონდა. არაერთი ქართველი თავის სამშობლოში დევნილად იქცა. აფხაზეთიდან 300 ათასი კაცი იქნა გამოდევნილი, რომელთაგან 200 ათასი ქართველია. მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი ქვეყნის გარეთაა ლტოლვილი, ძირითადად რუსეთში (რუსეთიდან საქართველოში კი 8. 000-მდე ჩეჩენი ლტოლვილია შემოსული). 1989 წელს აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკაში 535,1 ათასი კაცი ცხოვრობდა, რომელთა შორის ქართველი იყო 244 ანუ მთელი მოსახლეობის 45,7%. აფხაზთა რაოდენობა დაახლოებით 94,7 ათასი იყო (მთელი მოსახლეობის 17,7%). სხვა ეთნოსების წარმომადგენლები 195,5 ათასზე ოდნავ მეტინ იყვნენ (დაახლ. 36,6%). 1997 წლისათვის მთელი აფხაზეთის მოსახლეობა 145,0 ათასი კაცი იყო, რომელთაგან ქართველი — 43,4 ათასი იყო. ამ მონაცემებით აფხაზეთის მთელი მოსახლეობა 1990-იანი წლების დასაწყისიდან 3,7-ჯერ შემცირდა, ქართველები კი თითქმის 6-ჯერ. დღეს ქართველები აფხაზეთში მცხოვრები მოსახლეობის 15%-ს შეადგენენ; ისინი ძირითადად სამურზაყანოში (დღევანდელი გალის რაიონი) ცხოვრობენ. აფხაზეთში ქართული მოსახლეობის ასეთი შემცირება გამოწვეულია აფხაზ სეპარატისტ ხელისუფალთა მიერ წარმოებული ქართველთა გენოციდისა და ეთნონმენდის პოლიტიკის შედეგად. მხოლოდ ეთნიკურ ნიადაგზე აფხაზებმა და მათ მიერ დაქირავებულმა ჩრდილოეთ კავკასიელებმა 5. 738 მშვიდობიანი ქართველი მოკლეს (ჟორჟოლიანი 2000: 73-77). ქართულ-ოსურმა კონფლიქტმა კი ქართველების ცხინვალის რეგიონიდან განდევნა გამოიწვია. ბევრი ოსი კი, რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებშია, დღეს რუსეთის ფედერაციაშია გადასული.

პოსტსაბჭოთა პერიოდის ეკონომიკურმა მდგომარეობამ საქართველოს მოსახლეობის დიდი ნაწილი, ქართველებიცა და არაქართველებიც, აიძულა ქვეყანა დაეტოვებინათ და მუდმივად თუ დროებით სხვა ქვეყნებისათვის შეეფარებინათ თავი. დღეს, ამ მხრივ, არავითარი ზუსტი სტატისტიკური მონაცემები არ გაგვაჩნია. ფაქტია, რომ საქართველოს მოსახლეობის გარე მიგრაციებმა, მათმა ინტენსიურმა ხასიათმა და არნახულმა მასშტაბებმა მოსახლეობის რაოდენობის შემცირება გამოიწვია. „1990—1995 წლებში საქართველოში არსებული სტატისტიკური მონაცემებით ჩამოვიდა 70,7 ათასი კაცი და წავიდა 274,7 ათასი. ე.ი. გარე ემიგრაციის უარყოფითმა სალდომ მართო ექვს წელიწადში შეადგინა 204,0 ათასი“ (ფირცხალავა 1997: 76). ისიც შენიშნულია, რომ „1990—1995 წლებში გარე მიგრაციის უარყოფითმა სალდომ გადააჭარბა მოსახლეობის ბუნებრივმა მატებას და ამის გამო, საქართველოში 1992 წლიდან დაიწყო მოსახლეობის რიცხოვნობის შემცირება“ (ფირცხალავა 1997: 76).

შეფასებითი მონაცემებით 2000 წლის 1 იანვრისათვის საქართველოს მოსახლეობა 4 მილ. 071 ათას 300 კაცამდე შემცირდა, მაშინ როდესაც 1991 წელს ეს მაჩვენებელი 5 მილ. 438 ათას 200 კაცს ურდიდა (ნულაძე, მაღლაფერიძე 2000: 13), ე.ი. კლებამ 1 მილ. 360 ათას კაცს გადააჭარბა. 1991 წელს საქართველოს მოსახლეობის ბუნებრივი მატება თუ 38.212 კაცი იყო (7,0%), ყოველ მომდევნო წელს ეს მაჩვენებელი კატასტროფულად ეცემოდა და 1999 წელს ბუნებრივმა მატებამ მხოლოდ 1.270 კაცი შეადგინა (0,3%) (ნულაძე, მაღლაფერიძე 2000: 27).

1990—1995 წლების მონაკვეთში საქართველოს ყველაზე ინტენსიური მიგრაციული კავშირები რუსეთთან ჰქონდა, შემდეგ უკრაინასთან, აზერბაიჯანთან და სომხეთთან. 1995-2000 წლების განმავლობაში გაძლიერდა საქართველოს მოსახლეობის მიგრაცია დასავლეთ ევროპაში. ამ მხრივ გამოირჩევიან ეთნიკური ბერძნები, რომლებიც თავის ისტორიულ სამშობლოს უბრუნდებიან. 1989 წელს 100 ათასზე მეტი ბერძენი აღირიცხებოდა, 2000 წელს კი ეს მაჩვენებელი 22 ათასამდე დავიდა (პროცენტულად 1,8 და 0,5). შესაბამისად შეიცვალა სხვა არაქართული ერთობების მაჩვენებლებიც: სომხების რაოდენობა 437 ათასიდან 227 ათასამდე დავიდა. მთელ მოსახლეობაში მათი პროცენტული მაჩვენებელი 1989 წელს 8,1 იყო, 2000 წელს კი — 5,6. მკვეთრად იკლო რუსების როგორც რაოდენობრივმა, ისე პროცენტულმა მაჩვენებელმა. 1989 წელს ოფიციალურად აღირიცხული 341 ათასის ნაცვლად 2000 წელს მათი რაოდენობა შეფასებით 90 ათასია, რაც შესაბამისად პროცენტებში 6,3 და 2,2-ია. 307 ათასი აზერბაიჯანელი შეფასებითი გამოანგარიშებით 200 ათასზე დავიდა (შესაბამისად 5,7% და 4,9%). მართალია, 1989 წელთან შედარებით ქართველების რაოდენობამ საქართველოში მკვეთრად იკლო და 3 მილ. 787 ათასიდან ის 3 მილ. 115 ათასამდე დავიდა, მაგრამ ისევ შეფასებითი გაანგარიშებით მათმა პროცენტულმა რაოდენობამ მოიმატა სხვა ეთნოსებთან შედარებით და ქართველთა პროცენტულმა მაჩვენებელმა 2000 წლისათვის მთელი მოსახლეობის 83,9% შეადგინა (ნულაძე, მაღლაფერიძე 2000: 80). ქართველების ბუნებრივი მატება 1989 წელს თუ 7,6% იყო, 1999 წელს მან სულ 0,8% შეადგინა.

საქართველოდან ემიგრაციაში წასულ როგორც ქართველთა, ისე არაქართველთა უმეტესობას ახალგაზრდები წარმოადგენენ. მაგალითად, 1993 წელს მიგრანტთა 35,1% 16-დან 30 წლამდე ასაკისა იყო, ხოლო 25,2%-ის ასაკი 31-დან 40 წლამდე მერყეობდა (ფირცხალავა 1997: 82).

გვიანდელი ჩანართი: 2002 წლის აღწერას „პირველი საყოველთაო ეროვნულ აღწერის“ კვალიფიკაცია აქვს მიცემული. მაგრამ იყო თუ არა აღნიშნული აღწერა „საყოველთაო“, საკამათოა. ჩვენ მას ასეთად ვერ მივიჩნევთ, რადგან ის არ შეხებია ორ ისეთ მნიშვნელოვან რეგიონს, როგორცაა აფხაზეთი (აქ აღწერა მხოლოდ კოდორის ხეობაში ჩატარდა) და ცხინვალის რეგიონი (ყოფილი სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიაზე აღწერა შეეხო ლიახვის ხეობის ქართულ სოფლებსა და ახალგორის რაიონის ქსნის ხეობას). ამას გარდა, რამდენადაც ექსპერტებისათვის ცნობილია, აღწერებში შეიტანეს მოსახლეობის ძალიან დიდი ნაწილი, რომელიც უკვე დიდი ხანია საქართველოში აღარ მკვდრობს. აღწერამ არც იმ მხრივ მოგვცა მონაცემები რამდენი კაცია საქართველოდან მუდმივად ან დროებით წასული. მიუხედავად ამისა, 2002 წლის აღწერამ მაინც მნიშვნელოვანი სურათი დაგვიხატა, რაც უდავოდ საინტერესოა. სეპარატისტული ტერიტორიების გამოკლებით, 2002 წლის აღწერის თანახმად, საქართველოს მოსახლეობა 4 მილიონ 355 ათასს შეადგენდა. ექსპერტული შეფასებით, არაკონტროლირებად ტერიტორიაზე 2002 წლის დასაწყისში დაახლოებით 230 ათასი ადამიანი ცხოვრობდა, ანუ 1989 წლის აღწერით დაფიქსირებულ მოსახლეობასთან შედარებით, 857,6 ათასით (15,8 პროცენტით) ნალები. მოსახლეობით ყველაზე დიდი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეა იმერეთი, სადაც 2002 წელს თითქმის 700 ათასი კაცი ცხოვრობდა, რაც მთელი საქართველოს მოსახლეობის 16%-ს შეადგენს. ქვემო ქართლსა და შიდა ქართლში შესაბამისად 497 ათასი და 314 ათასი მკვიდრობდა (11,4% და 7,2%). სამეგრელოში ენგურის ხეობის სვანეთთან ერთად 466 ათასზე მეტი ადამიანი აღირიცხა (10,7%). კახეთში

407 ათასი ადამიანი ცხოვრობდა (9,3%). აჭარის მოსახლეობა 376 ათასს შეადგენდა (8,6%), გურიისა — 143 ათასს (3,3%), ხოლო რაჭაში, ლეჩხუმსა და ცხენისწყლის ხეობის სვანეთში ერთად — 51 ათასი (1,2%). წინა 1989 წლის აღწერასთან შედარებით, 2002 წელს მთლიანად საქართველოში 162 ნასოფლარი დაფიქსირდა. ყველაზე მეტი ნასოფლარი (26) გორის რაიონში აღმოჩნდა, რაც ძირითადად განპირობებულია აქედან ოსური ეთნოსის წარმომადგენელთა მიგრაციით. შესაბამისად 20 და 19 უკაცრიელი სოფელი აღინიშნა ყაზბეგის რაიონში, ძირითადად თრუსოს მხარეში და ახალგორის რაიონში, რაც აგრეთვე ოსთა აქედან ვლადიკავკაზში ნებაყოფლობითი მიგრაციის შედეგია. 17—17 ნასოფლარი დაითვალეს მესტიისა და დუშეთის რაიონებში, 9-9 ბორჯომისა და თეთრიწყაროს რაიონებში, ხაშურის რაიონში — 7, ქარელის რაიონში — 5, კასპის და დმანისის რაიონებში — 3-3. 1989-2002 წლების აღწერათაშორის პერიოდში მოსახლეობის წლიურმა მატებამ მხოლოდ 1,2% შეადგინა. 2002 წლის აღწერის მონაცემებით, საქართველოში ქართველების პროცენტული რაოდენობა 83,8 იყო (წინა 1189 წელს — 70,1%), აზერბაიჯანელებისა — 6,5 (1989 წელს — 5,7%) სომხებისა — 5,7 (1989 წელს — 8,1%); ოსების პროცენტული რაოდენობა 3-დან 0,9-მდე შემცირდა, რუსებისა — 6,3-დან 1,5-მდე, ბერძნებისა — 1,9-დან 0,3-მდე. 2002 წლის აღწერაში პირველად იქნენ ნაჩვენები ქისტები, რომელთა რაოდენობაც 7110 იყო (0,2%). წინა აღწერებში ქისტები ქართველებად ეწერებოდნენ. 2002 წლის აღწერაში პირველად იქნა შეტანილი კითხვა სარწმუნოების შესახებ. ქვეყანაში ქრისტიანი 88,6%-ია, აქედან — მართლმადიდებელი — 83,9%, მონოფიზიტი — 3,9%, კათოლიკე — 0,8%. მაჰმადიანები 9,9%-ს შეადგენენ, იუდეველები — 0,1%-ს. ქართველების 94,7% მართლმადიდებელია, 3,8% — მუსლიმი და 0,3% კათოლიკე.

ამჟამად, მეცნიერთა შეფასებით, საქართველოში დემოგრაფიული თვალსაზრისით უმძიმესი კრიზისული პერიოდია. ამკარაა დეპოპულაცია, რადგან არნახული გარე მიგრაციული პროცესების, სიკვდილიანობის მაღალი მაჩვენებლებისა და შობადობის უაღრესად დაბალი კოეფიციენტის გამო მოსახლეობის მარტივი აღწარმოება არ ხდება (მელაძე, წულაძე 1997). 1992—1993 წლებიდან დაწყებული დეპოპულაციის პროცესის შეჩერება ვერ ხერხდება და ის დღესაც გრძელდება.

„საბოლოოდ შეიძლება ითქვას, რომ პოსტსაბჭოთა საქართველოში შექმნილია უპრეცედენტო დემოგრაფიული სიტუაცია, რაც შემდეგში მდგომარეობს: საქართველო დემოგრაფიული პროცესების ძირითადი დეტერმინანტით — მოსახლეობის ცხოვრების დონით — განეკუთვნება განვითარებად ქვეყნებს, ხოლო შობადობის, მოსახლეობის შეკვეცილი კვლავწარმოების მიხედვით, დემოგრაფიულად-ეკონომიკურად განვითარებულ ქვეყნებს“ (ფირცხალავა 1996: 271).

ქართული ერის გადარჩენის მიზეზები[©]

ისევე როგორც სხვა ეთნოსებმა, ქართულმა ეთნოსმაც თავისი ეთნიკური განვითარების გზა გაიარა, რომელიც უაღრესად რთული და ზიგზაგების მომცველი იყო. ამავე დროს, ქართულ ეთნოსს ჰქონდა როგორც აღმასვლის, ისე დაღმასვლის ეტაპები. მას განვითარების რთული გზა აქვს განვლილი. ქართულ ეთნოსს ჰქონდა ისეთი კრიტიკული მომენტები, რომ თითქოს, სხვა მრავალი ეთნოსის მსგავსად, ისიც უნდა გამქრალიყო, მაგრამ ის არ გამქრალა და დღესაც განვითარებას განიცდის. ხშირად მეცნიერებიც და უბრალო მოქალაქეებიც ერთი შეხედვით მარტივ კითხვას სვამენ: რამ გადაგვარჩინა? თუმცა ამ მარტივ კითხვაზე პასუხის გაცემა არც ისე ადვილია.

მანამ, სანამ აღნიშნულ კითხვას პასუხს გავცემთ, ორიოდ სიტყვით უნდა გავიხსენოთ, რომ მსოფლოს ისტორიაში ასაკით გამორჩეული სულ რამდენიმე ეთნოსია. რუსი ეთნოლოგის, ისტორიკოსისა და გეოგრაფის ლევ გუმილიოვის კონცეფციით კი ეთნოსი ცოცხალი ორგანიზმია, რომელსაც აქვს დაბადების (ეთნოგენეზის), განვითარების (ეთნიკური ისტორიის) და ბოლოს სიკვდილის, გაქრობის ეტაპები. სხვათა შორის, თითოეული ეთნოსის ასაკს ლ. გუმილიოვი დაახლოებით 1500 წლით განსაზღვრავს. მართლაც, თუ მიმოვიხედავთ, აღმოვაჩინოთ, რომ როგორც ძველ, ისე ახალ სამყაროში, ჩვენს ირგვლივ არსებული ეთნოსების უმეტესობა ახალი ნელთალრიცხვის მეორე ათასწლეულში არის ფორმირებული. ვინლაა ძველი ხალხებიდან შემორჩენილი? ისინი ძალიან ცოტანი არიან: ებრაელები, ირანელები (სპარსელები), ბერძნები, ჩინელები, სომხები, ქართველები... აქ ჩამოთვლილ ეთნოსთა შორის უმეტესობამ ერთგვარი ტრანსფორმაცია განიცადა. ბერძნებმაც, ირანელებმაც და სომხებმაც არსებითად ერთგვარად სახე იცვალეს, რის დამადასტურებელი ის ფაქტიცაა, რომ მათ ეთნიკურობის განმსაზღვრელი ერთ-ერთი უმთავარესი ნიშანი — ენა შეიცვალეს. ძველი ბერძნული და თანამედროვე ბერძნული სხვადასხვა ენებია. იგივე შეიძლება ითქვას ძველსომხურსა და თანამედროვე სომხურზე. ახლანდელი ბერძნები კი თავს ძველი ბერძნების მემკვიდრეებად მიიჩნევენ, მაგრამ რთული ეთნიკური ისტორიის გამო (ბერძნებს ბევრი სლავი და თურქული მოდგმის ავარიელი შეერია), მათ ზოგიერთი სხვა ეთნოსადაც თვლის. ასეთივე მემკვიდრენი არიან იტალიელები ძველი რომაელებისა, მაგრამ რომის იმპერიის დაშლის შემდეგ ამ ქვეყანაში იმდენად რთული ეთნიკური პროცესები მიმდინარეობდა, რომ ჩვენ შეიძლება ვილაპარაკოთ იტალიელთა ეთნოგენეზზე ადრე შუა საუკუნეებში. ამ ეთნიკურ პროცესებში კი რომაელებთან ერთად სხვადასხვა ეთნოსებმაც დიდი როლი ითამაშეს, განსაკუთრებით ეს შეიძლება გერმანული და კელტური მოდგმის ხალხებზე ითქვას.

ქართულმა ეთნოსმა კი ისე მოაღწია დღემდე, რომ არსებითად დედაენას ცვლილება არ განუცდია; მეხუთე საუკუნეში შექმნილი ნანარმოები თანამედროვე ქართველთათვისაც გასაგებია.

ქართველთა ეთნიკურ ისტორიაში კრიტიკული მომენტი ბევრჯერ დადგა. თითქოს ის უნდა გამქრალიყო, მაგრამ იმ დროს, როდესაც ეთნოსი ბენვის ხიდზე გადიოდა, ეს ბენვის ხიდი არ წყდებოდა. დღესაც თითქმის ბენვის ხიდზე ვართ შემდგარი.

შეიძლება ვინმემ ქართველების გადარჩენა ღვთის განგებად ჩათვალოს, ანდა ამ ორიგინალური ხალხის გადარჩენა იმას მიანეროს, რომ საქართველო ღვთისმშობლის ნილხვედრი ქვეყანაა. განგების ხელი ქართველთა გადარჩენაში იქნებ ურევია, მაგრამ, მაინც ჯობს რეალური მიზეზები მეცნიერებმა ეძიონ.

ქართველთა განსახლების არეალის მეზობლად ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე ათეულობით ეთნოსი მკვიდრობდა. უმეტესი მათგანი დღეს გამქრალია. ისინი ფიზიკურად არ გადაშენებულან, უბრალოდ, სხვა ეთნოსებს შეერწყნენ, სხვა ხალხებად იქცნენ. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქართველთა ეთნიკურმა ისტორიამაც იცის დე-

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ეთნიზაციისა და დეზინტეგრაციის არერთი შემთხვევა. ძირითადი ბირთვის გადარჩენა და ხელახალი აღორძინება მაინც ხდებოდა ხოლმე. ვინ და რა ჯურის მტერი არ ყოლია ქართველ ხალხს; მათგან ბევრი აღარცაა ცოცხალი. ქართველთა მიწის ხელში ჩაგდება სურდათ ასურელებსა და ურარტელებს, მიდიელებსა და (აქემენიანთა) ირანელებს, რომაელებსა და ძველ ბერძნებს, ბიზანტიელებსა და არაბებს, სპარსელებსა და ოსმალებს... ეს ბრძოლა ხშირად ქართული ეთნოსის მოსასპობად იყო მიმართული. მიუხედავად იმისა, რომ ჩრდილოეთიდან საქართველოს კავკასიონის მაღალი მთები იცავდა, აქედან ევრაზიის სტეპებში მომთაბარე მთელი რიგი ეთნოსები (ირანული, თურქული) საუკუნეთა განმავლობაში ახერხებდნენ ქედის გადმოლახვას და ქართველთა წინააღმდეგ ბრძოლას. ესენი იყვნენ: სკვითები, კიმირიელები, ჰუნები, ხაზარები. შედარებით მოგვიანებით კი ქართული ეთნოსისათვის გამაჩანაგებელი იყო ჩრდილოეთ კავკასიელთა თარეშების ინდუსტრია, რომელიც ჩვენში ლეკიანობის სახელითაა ცნობილი.

დემოგრაფიული თვალსაზრისით ქართულ ეთნოსს თითქმის არასდროს არ ჰქონია დამაკმაყოფილებელი მდგომარეობა; პიკი XII—XIII საუკუნეებში იყო, როდესაც ქართველთა რაოდენობამ დაახლოებით ხუთ მილიონს მიაღწია. აღნიშნული დროისათვის *საქართველოს სახელმწიფოს ტერიტორია და ქართველთა განსახლების არეალიც დღევანდელზე ბევრად მეტი იყო — ის XIII საუკუნის დასაწყისში 205 ათასს კვ. კმ.-ს აჭარბებდა*. ქართული ეთნოსის განსახლების არეალის დიდი ნაწილი დროთა განმავლობაში სხვამ მიისაკუთრა და ამ ტერიტორიებზე მათი ეთნიკურობაც გაქრა. ისტორიულ მხარეებში გათურქებაზე რომ არაფერი ვთქვათ, გვიან შუა საუკუნეებში და XIX საუკუნეშიც საქართველოს შენარჩუნებულ ტერიტორიებზე ხდებოდა გასომხება, გალეკება, გააფხაზება, „გაფრანგება“. მაგრამ ეს პროცესი საყოველთაო არ იყო; ის სადღაც ჩერდებოდა.

ძველი ნეოთალრიცხვის მეექვსე საუკუნიდან ქართველებს კავკასიაში ორი საკმაოდ ძლიერი ეთნოსი — სომხები და ალბანელები — ემეზობლებოდნენ, რომლებსაც სახელმწიფოებრიობაც ჰქონდათ. სომხები, იევე როგორც ქართველები, გადარჩნენ. სომხების გადარჩენის ერთ-ერთი მიზეზი ის იყო, რომ უცხო ქვეყნებში ისინი ჯგუფურად ქალაქებში სახლდებოდნენ და არ კარგავდნენ ეროვნულ კონფესიას — მონოფიზიტობას. თუმცა სომხებმა თავიანთი ეთნიკური ტერიტორიის დიდი ნაწილი — დასავლეთ სომხეთი XX საუკუნეში საბოლოოდ მაინც დაკარგეს, სადაც ისინი კომპაქტურად და მნიშვნელოვანი რაოდენობით მკვიდრობდნენ. რაც შეეხება აღმოსავლეთ სომხეთს ანუ თანამედროვე სომხეთის სახელმწიფოს ტერიტორიას, აქ სომხები ეთნიკურ უმცირესობას შეადგენდნენ და XIX საუკუნის ბოლოს მათი პროცენტული რაოდენობა 30-ის ფარგლებში იყო. ალბანელები კი, რომლებიც ასევე ქრისტიანები და დამწერლობის მქონენი იყვნენ, გადაშენდნენ. ალბანელების ტერიტორიაზე ახლა თურქულენოვანი აზერბაიჯანელები მკვიდრობენ. ალბანელები არსებითად თურქებად იქცნენ, უფრო ადრე კი (და შემდეგაც) ისინი გასომხდნენ. აქ ალბანელები იმიტომ ვახსენეთ, რომ ქვემოთ დაგვჭირდება ალბანელთა და ქართველთა განსახლების არელების ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემოს ერთმანეთთან შედარება.

საქართველოს თანამედროვე და ისტორიულ რუკებს თუ დავხედავთ, ვნახავთ, სტრატეგიულად თუ რაოდენ მნიშვნელოვან ადგილზე მკვიდრობდა ქართული ეთნოსი. ესაა ტერიტორია, რომელიც ერთმანეთისაგან მიჯნავს ევროპასა და აზიას, ჩრდილოეთსა და სამხრეთს. საქართველოს ტერიტორიის ხელში ჩაგდება ნებისმიერ იმპერიას დიდ უპირატესობას ანიჭებდა. საერთოდ, გეოგრაფიულ გარემოს დიდი მნიშვნელობა აქვს ეთნოსების განვითარებისათვის. ხელსაყრელი გეოგრაფიული მდებარეობა ხელს უწყობს ეთნოსის განვითარებას, გადარჩენას ანდა, პირიქით, არახელსაყრელი გარემო დეეთნიზაციას განაპირობებს. საქართველოს გეოგრაფიულ მდებარეობას მასშტაბური თვალსაზრისით თუ შევხედავთ და იმ ფაქტსაც გავითვალისწინებთ, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე ბევრმა დამპყრობელმა გადაიარა, ქართული ეთნოსი დიდი ხნის გამქრალი უნდა იყოს და ქართველი ხალხის გადარჩენისათვის გადამწყვეტი

აღმოჩნდა ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობები, კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედიდან გამომდინარე მდინარეთა ხეობები, რომლებიც არსებითად ცალკე აღებული ერთ მთლიან სამეურნეო-ეკონომიკურ და ხშირად ადმინისტრაციულ ერთეულებსაც წარმოადგენდნენ. საქართველო შედგება ბარის, მთისწინეთის (ზეგნის) და მთის ერთეულებისაგან, რომლებიც ერთმანეთთან მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებულნი. საქართველოს გეოგრაფიული კონფიგურაცია ბარის მკვიდრებს მთაში სწრაფად თავშეფარების საშუალებას აძლევდა. ამის შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონიც წერს, როდესაც გვირად გამოცხადებული ქართველის მოლაღატურ საქციელს გვამცნობს: „არამედ ამისა შემდგომად მოვიდა განჯას უგრძნეულად შაჰაბაზ შესვლად კახეთს, რამეთუ ეახლა მოურავი და ეუნყა ყეენისათჳს: შესვლა ქართლს უმჯობეს არს ზამთარს, ვინამთავან ვერ წარვლენ ხიზანნი მათათა შინა და ჴელთ ივდებ ყოველთა“ (ქც 1973: 425). არაგვისა, ქსნის, ლიახვის, მეჯუდას, ლეხურას, ფრონეების, ივრის, ალაზნის ხეობების დაბლობი ნაწილიდან მალლობში (მთაში) მტრის შემოსევის დროს გაქცეული მოსახლეობა, მშვიდობიანობის დამყარებისთანავე, სწრაფად უბრუნდებოდა თავის სახლ-კარს, მალევე აღადგენდა გაპარტახებულ მეურნეობას. ამავე დროს, ამ ხეობებში შედარებით მარტივი, მცირე ზომის სარწყავი სისტემები ასევე სწრაფად აღდგენდი იყო. რაც მთავარია, ხეობის მთიანი ნაწილის ნამატი მოსახლეობა იმავე ხეობის ბარის მოსახლეობის დანაკლისს ავსებდა.

საქართველოს ისტორიული ეთნიკური რუკის დახედვისთანავე, კარგად შესამჩნევია სად, რომელ ტერიტორიებზე მოხდა ქართული ეთნოსის გაქრობა. ესენია პერიფერიები, სადაც ხეობები ფართოდაა გაშლილი და სადაც ბარის სოფლები უშუალოდ მთისწინეთსა და მთას არ ებჯინება. შეიძლება დავასახელოთ ქვემო ქართლის ის ნაწილი, სადაც შემდეგ მომთაბარე თურქმანული ტომები დასახლდნენ, აგრეთვე ქიზიყის სამხრეთ-აღმოსავლეთი ნაწილი (ცენტრი ხორნაბუჯი), შირაქი, სადაც XIII საუკუნიდან XX საუკუნის დასაწყისამდე ფაქტობრივად მოსახლეობას აღარ უცხოვრია. ამ განაპირა მხარეში მხოლოდ გარანტირებული მშვიდობიანობის ჩამოვარდნის შემდეგ დამკვიდრდა მოსახლეობა. ზუსტად იგივე შეიძლება ითქვას კახეთის გაღმა მხარის ლაგოდეხის მონაკვეთზე. აღნიშნული გეოგრაფიული ერთეულებიდან, მთის ხეობების დაშორებულობის გამო, ძნელი იყო მოსახლეობის სწრაფადვე უკან დაბრუნება და მეურნეობის ჩქარი აღდგენა, რადგან აქაური მიწათმოქმედება დიდ და რთულ სარწყავ სისტემებს საჭიროებდა. ანალოგიური მდგომარეობა გვექონდა სამგორის ველზე. აქაც მოსახლეობის აღწარმოებისათვის ხანგრძლივი სიმშვიდე და ძალისხმევა იყო საჭირო.

ახლა დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთი მხარე განვიხილოთ, მაგალითად, ზემო იმერეთი და გურია, სადაც მოსახლეობა გორაკ-ბორცვიან-ტყიან რელიეფზე მკვიდრობდა. ამ მხარეებში, ჯერ ერთი, ძნელი იყო მტრის შესვლა და მეორე — შესვლის შემთხვევაში ხალხის და საქონლის დროებით გადაძალვის კარგი საშუალება არსებობდა. ეს მხარეები, პირიქით, მოსახლეობის ნამატიტ დროდადრო ამარაგებდნენ იმ მეზობელ თუ დაშორებულ რეგიონებს, სადაც სრული ან ნაწილობრივი დეპოპულაცია ხდებოდა.

საქართველოს ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობები, რელიეფი იმის საშუალებას იძლეოდა, რომ მთას მუდმივად მოემარეგებინა ნამატი, ჭარბი მოსახლეობით მთისწინეთი და ბარი. ზემოთ მეზობელი ალბანეთი (თანამედროვე აზერბაიჯანი) ვახსენეთ. აქ უკვე ადრე შუა საუკუნეებში ეთნოსი შეიცვალა, რადგან აზერბაიჯანში საქართველოსაგან ძირითადად განსხვავებული რელიეფია, ჭარბობს ველები. თანამედროვე აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე, ისტორიულ აღმოსავლეთ კახეთში, ანუ კაკ-ენისელში (საინგილო), სადაც მომიჯნავე კახეთის მსგავსი ლანდშაფტია, ქართულმა ეთნოსმა თავი გვიან შუა საუკუნეებამდე შემოინახა. მაგრამ რადიკალურმა ჩარევამ, მტრის მიზანმიმართულმა ქმედებებმა აქ მოსახლეობის ეთნიკური ცვლა გამოიწვია. ქართულ ეთნოსს ჯერ დაღესტნური და გვიან თურქული ეთნოსები ჩაენაცვლა. ათასობით გასახლებული ქართველის ადგილზე ხუნძები და ნახურები დასახლდნენ. განაპირა მხარეში შეუძლებელი იყო ქართული ეთნოსის ჩასახლება. ამავე დროს ნამატი მოსახლეო-

ბა ყველგან ხომ ვერ გასწვდებოდა. უფრო უარესი — მტერს გადარჩენილი ადგილობრივი ქართული მოსახლეობის ნაწილი გალექდა. ფეოდალური ექსპლოატაციის თავის დაღწევის მიზნით ქართველი გლეხები ლეკთა სოფლებში სახლდებოდნენ, რადგან მოსულებს თან მოჰქონდათ მთისათვის დამახასიათებელი სოციალური ურთიერთობები; ისინი ხომ ნახევრადთავისუფალნი იყვნენ.

ამრიგად, ქართველთა გადარჩენის ძირითადი მიზეზი ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო (რელიეფი), ხეობებად ცხოვრება და შიდა სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები იყო.

შიდა მიგრაციული პროცესების უფრო დაწვრილებით განხილვამდე, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ ქართველებს არასოდეს არ ჰქონიათ მისწრაფება ქვეყნის გარეთ განსახლებისა. ისტორიაში ხომ არაერთი შემთხვევა ვიცით, როდესაც, შემოსული მტრის გამო, განსახლების არეალიდან ეთნოსის ძირითადი ნაწილები ჯგუფურად იყრებოდნენ და სხვა ქვეყნებში სახლდებოდნენ, რის ტიპურ მაგალითად შეიძლება სომხები დასახელდნენ. უცხო ეთნიკურ გარემოში სომეხთა გადარჩენის მიზეზები ზემოთ ვახსენეთ (უპირატესად ქალაქებში დასახლება, რომელთა ძირითადი საქმიანობა ვაჭრობა და ხელოსნობა ხდებოდა, ეროვნული რელიგიის — მონოფიზიტობის შენარჩუნება). უცხო ეთნიკურ გარემოში მიგრირებული მინათმოქმედი ქართველი კი შედარებით ადვილად ასიმილირდებოდა (სხვათა შორის, ქართულ სოფლებში დასახლებული სომხების ასიმილაციას წინააღმდეგობა არ ხვდებოდა). ვერ ვიტყვით ქართველებს გააზრებული ჰქონდათ თუ არა მოსალოდნელი ეთნიკური გადაგვარება, მაგრამ, ფაქტია, რომ ისინი, დიდი საშიშროების შემთხვევაში, უცხო ეთნიკურ გარემოში, ქვეყნის გარეთ არ მიგრირდებოდნენ. ბუნებრივია, ამ შემთხვევაში არ ვგულისხმობთ მტრების მიერ ძალით აყრა-გადასახლებას.

შიდა მიგრაციულმა პროცესებმა არ შეიძლება დაბეჯებით ითქვას, რომ გადამწყვეტი როლი შეასრულა ქართული ეთნოსის გადარჩენის საქმეში.

მანამ, სანამ ვისაუბრებთ სხვადასხვა მიგრაციულ მარშრუტებზე (მიმართულებებზე), უნდა დავუბრუნდეთ და ორიოდე სიტყვა ვთქვათ ზემოთ აღნიშნულ პირველი თეზისის შესახებ: შიდა მიგრაციულმა პროცესებმა გარკვეული როლი შეასრულა სხვადასხვა ქართული ტერიტორიული ერთეულების ურთიერთშერევისა და ქართველი ერის ჩამოყალიბებაში. მართალია ერი სისხლიერი, ბუნებრივი კატეგორია არაა, ის თვითშემეცნებითი მოვლენაა, რომელსაც აუცილებლად უნდა ჰქონდეს ერთ ტერიტორიულ ერთეულზე სახელმწიფოებრივი მონყობა, დედაენა (უფრო სწორად საერთო სალიტერატურო, სახელმწიფო, ეროვნული, საღვთისმეტყველო ენა), საერთო ზნე-ჩვეულებები და კულტურა. ამასთანავე, ამა თუ იმ ერის ჩამოყალიბება-განვითარების საქმეში ხშირად დიდი მნიშვნელობა აქვს საერთო წარმომავლობის შეგნებას. მართალია, ქართულ ტერიტორიულ ერთეულებს ყოველთვის ჰქონდათ საერთო წარმომავლობის შეგნება, რაც საბოლოო ჯამში იწვევდა მათ ურთიერთისაკენ სწრაფვას, მაგრამ ისტორიული განვითარების კვალობაზე ეს ქართული ერთეულები თითქოს ერთმანეთს მოსწყდნენ, მაგრამ მხოლოდ ერთი შეხედვით. გეოგრაფიული ფაქტორების გამო ერთგვარად დაშორებულებს მაინც ერთმანეთთან სამეურნეო და ეკონომიკური კავშირები ჰქონდათ. მაგრამ ადრე შუა საუკუნეებში და იმაზე ადრეც დაიწყო სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ ერთეულთა შორის მოსახლეობის ხშირი გადაადგილება-გადმოადგილება, ერთმანეთში შერევა, ერთ ეთნიკურ ქვაბში გადახარშვა.

ქართველთა სხვადასხვა ტერიტორიული ერთეულების ეს ურთიერთში შეღწევა ქართველი ერის ჩამოყალიბებამდეც (ძვ. წ. III საუკუნე) მიმდინარეობდა და მას შემდეგაც. აქედან გამომდინარე, რამდენად სამწუხაროა, რომ სხვადასხვა კუთხის (მხარის, პროვინციის) ქართველებს დღესაც კი ზოგნი ეთნიკურ ერთეულებად და ტომებად მოიხსენიებენ. საქართველოში ქართველი ერია ერთი ეთნიკური ერთეული და არა მის სხვადასხვა ისტორიულ-გეოგრაფიულ (ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ) მხარეში (რეგიონში) მცხოვრები ქართველები ცალ-ცალკე. ამ მხარეთა მცხოვრები მოსახლეობის არც ტომად მიჩნევა დასაშვები. ტომობრიობის ეტაპი ქართველებმა დაასრულეს მა-

შინვე, როდესაც ამ სხვადასხვა ტომისანი ერთ ქართველ ერად ჩამოყალიბდნენ. საქართველოს სხვადასხვა პროვინციათა სახელწოდებების ჩვენამდე მოღწევა მათი ტომობრიობის მიმანიშნებელი არაა. საქართველოს სხვადასხვა ტომის წარმომადგენლები ისე შეიღწნენ ერთმანეთში, რომ მათ ტომობრიობაზე (და ცალკე ეთნიკურ ერთობებზე) საუბარი სრული ნონსენსია. „ტომობრიობა, ფეოდალური ურთიერთობის მიერ გადალახული და მონელებელი საფეხური იყო, სადაც ეს როგორიმე სახით კიდევ ბოგინობდა, ის რუდიმენტი იყო“ (ბერძენიშვილი 1964: 417).

ქართველი ერის ჩამოყალიბებამდე და ქართველი ერის ჩამოყალიბების შემდეგ საქართველოს სხვადასხვა კუთხის წარმომადგენლები მტკიცედ შეერწყნენ ერთმანეთს. ქართველი ერი ყალიბდებოდა სწორედ სხვადასხვა ქართული ტერიტორიული ერთეულების, თემების წარმომადგენელთა ერთი ადგილიდან მეორეზე მიგრაციის ფონზე.

პროცესი საქართველოს მოსახლეობის შიდა მიგრაციული ადგილმონაცვლეობისა, ჩვენი ისტორიის მთელ მანძილზე გრძელდებოდა.

ერწო-თიანეთიდან შაჰ-აბასმა 30 000 ათასი ტყე გაიყვანა. ეს ეთნოგრაფიული მხარე თითქმის დაიცალა მოსახლეობისაგან. ადგილზე დარჩენილები შემდეგ — XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ახმეტის მხარეში ჩასახლდნენ. თითქმის სამი საუკუნე გრძელდებოდა ერწო-თიანეთის მოსახლეობით მოშენება. დღეს აქ მკვიდრობენ ხევსურთა და ფშაველთა, მთიულთა და გუდამაყრელთა შთამომავლები, რომელთაგანაც ბევრს, გადმოსახლების შემდეგ, გვარსახელიც კი შეუცვლია. არც თუ ცოტა მოსახლეობა ერწო-თიანეთიდან თანდათან კახეთის სხვადასხვა სოფლებში გადადიოდა საცხოვრებლად. ერწო-თიანეთი ერთგვარი შუალედური რგოლი, საფეხური იყო მთიულთა ბარში მიგრაციის გზაზე. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებს მოუშენებიათ არაგვის ხეობის ბარისა და მთისწინეთის სოფლები. აქ „დაბალი საერისთავოს“ ძველი მკვიდრებიდან აღარც არავინაა. მაგალითად, საგურამოში, ბაზალეთსა და ძაგნაკორას მხარეში მოსახლე გვარებიდან თითქმის აბსოლიტურ უმრავლესობას წინაპარი მთიელი ჰყავდა. ოდესღაც არიან გადმოსახლებულნი ქსნის, ლეხურას, მეჯუდას, ლიახვის ხეობებიდან შიდა ქართლის ბარის ნაწილში. ქართლში, რაჭასა და იმერეთში არაერთი დვალური წარმომავლობის გვარია, მაგალითად, ხაჩიძეები სალოცავად დვალეთში დადიოდნენ.

დასკვნა ასეთია: ა) მოსახლეობის შიდა მიგრაციულმა პროცესებმა თავის დროზე მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ქართველი ერის შეკვრა-შედუღაბებაში; ბ) მოსახლეობის შიდა მიგრაციების შედეგად მოხდა მტრისაგან გავერანებულ, მოსახლეობისაგან ამოვარდნილ ქართულ პროვინციებში ქართველი ხალხის აღწარმოება. ასეთი მიგრაციები დარღვეულ ეთნოდემოგრაფიულ სიტუაციას მალევე აღადგენდა. ამ თვალსაზრისით გადამწყვეტი და მნიშვნელოვანი როლი შეასრულეს საქართველოს მთიანეთის პროვინციებმა, რადგან მთაში მოსახლეობის რაოდენობა ლიმიტირებული იყო და ნამატი ყოველთვის ბარში გადადიოდა საცხოვრებლად. მოსახლეობის შიდა მიგრაციული პროცესები ქართველი ერის გადარჩენის ერთ-ერთი ძირითადი ფაქტორი იყო.

ზემოთ ქართველთა გადარჩენის საქმეში შიდა სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ვახსენეთ. საქართველოს თითოეული ეთნოგრაფიული რეგიონი ძირითადად ერთი სამეურნეო-ეკონომიკური ერთეული იყო. ზოგიერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული (ისტორიულ-გეოგრაფიული) მხარე გამოკვეთილი ბარი იყო, ზოგი მთიანეთი, ზოგიც კი ზეგანს (მთისწინეთს) წარმოადგენდა. ზოგიერთი მათგანი სამივე გეოგრაფიული ნიშნის შემცველი იყო. საქართველოს მთელი ისტორია იმას ადასტურებს, რომ არა მარტო მთიანეთი და ბარის მხარეები, არამედ ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე ერთმანეთთან იყო დაკავშირებული შესაბამისი გზებით, ბილიკებით და მათ შორის მიმოსვლა, კავშირი ხორციელდებოდა იმ დროისათვის არსებული სატრანსპორტო საშუალებით.

საქართველოს ერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლებს თუ პურეული კულტურები ჰქონდათ მეტი რაოდენობით, სხვებს — მევენახეობის პროდუქტები, ხილეული, მესაქონლეობისა და მეცხვარეობის პროდუქტები. ასე რომ, საქართველოს ეთნოგრაფიული ერთეულები დანაკლისს სოფლის მეურნეობის პროდუქტებზე ერთმანეთთან სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირებით ივსებდნენ. საერთოდ, „საქართველოს მინა-წყალი მთლიან ერთეულს წარმოადგენდა, რომელიც ბუნებრივი ზღუდეებითაც (მთებითა და მდინარეებით) არის შემოფარგლული და თანაც, ვითარცა მტკვრისა, რიონისა და ჭოროხის აუზების შემცველი გეოგრაფიულად და ეკონომიურად ურთიერთთან მჭიდროდ არის დაკავშირებული“ (ივ. ჯავახიშვილი).

საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს შორის სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირების არსებობის არაერთი მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ (მთიელთა გარე სამუშაოზე სიარული; მთიელ მეცხვარეთა მიერ ბარის საზამთრო საძოვრების გამოყენება და პირიქით; ალებშიცემობა სხვადასხვა რეგიონებს შორის და სხვ). მიუხედავად იმისა, რომ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიული (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული) ერთეულები XVI საუკუნის ბოლოდან სხვა სახელმწიფოს შემადგენლობაში აღმოჩნდნენ, ისტორიის სიღრმეში ჩამოყალიბებული სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები თითქმის არ დარღვეულა. ისტორიკოს პაპუნა ორბელიანზე დაყრდნობით ივანე ჯავახიშვილი ხაზს უსვამდა, რომ „XVIII საუკუნეშიაც, როდესაც მესხეთი ახალციხის საფაშოს სახით ოსმალეთის სახელმწიფოს ეკუთვნოდა და საქართველოს პოლიტიკურად ჩამოშორებული იყო, მაშინაც კი მთელ მესხეთს, განსაკუთრებით კი ჯავახეთს და სამცხეს საქართველოსთან ჰქონდა მჭიდრო ეკონომიკური დამოკიდებულება და იქაური სასოფლო-სამეურნეო ნაწარმი, სანოვაგე, განსაკუთრებით კი პური ტფილისში და გორში ჩამოჰქონდათ გასაყიდად“. ამავე დროს მთელი საქართველოს საქონელი, ცხვარი, სამხრეთ საქართველოს საზაფხულო საძოვრებზე იყრიდა თავს.

ამრიგად, ბუნებრივ-ისტორიული არეების დანაწევრებისა და სხვაობის პირობებში ჩამოყალიბებული ისტორიულ-ტერიტორიული ჯგუფების მჭიდრო კავშირურთიერთობა საქართველოს ერთიან კულტურულ-ეკონომიკურ ორგანიზმს ქმნიდა. მათ სხვაგვარი კავშირებიც ჰქონდათ. თავი რომ დავანებოთ მუდმივ მიგრაციულ კავშირებს, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების წარმომადგენლებს შორის მჭიდრო საქორწინო კავშირებიც არსებობდა. მაგალითად, ასეთი საქორწინო კავშირები ჰქონდა რაჭის მოსახლეობას ზემო იმერეთის, ოკრიბისა და ლეჩხუმის მკვიდრებთან. XVIII საუკუნის ერთ საბუთში საუბარია თრიალეთიდან ჯავახეთში (რომელიც ოსმალეთის შემადგენლობაში იყო) ქალის გათხოვებაზე. საქართველოს ამა თუ იმ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში არსებულ ეკლესია-მონასტრებს ყმა-გლეხები ჰყავდათ სხვა მხარეებში, მაგალითად, XIV საუკუნეში ხაყიგ დადიანმა სამეგრელოს სოფელ ნოუშხევში მცხოვრები გლეხები სვანეთის სეტიის მთავარმონაშეს შესწირა. ასე რომ, საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები კარჩაკეტილი არ ყოფილა და მათ ერთმანეთთან მჭიდრო კულტურული, სამეურნეო, ეკონომიკური და სოციალური ურთიერთობანი ჰქონდათ.

ქვემოთ სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირის ერთი საყოველთაოდ ცნობილი მაგალითი უნდა მოვიყვანოთ, რომელმაც საბოლოო ჯამში საქართველოს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარე ეთნიკური გადაგვარებისაგან იხსნა. იქამდე კი ლ. გუმბელიძემ მოსაზრება უნდა შემოგთავაზოთ. ის აღნიშნავდა, რომ *პოლიტიკურ ერთეულებს (სახელმწიფოებს), შესაბამისად მის მკვიდრ ეთნოსს სიმტკიცისა და აყვავებისათვის სჭირდებათ არა ერთფეროვნება, არამედ ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობებისა და, შესაბამისად, მეურნეობის მრავალფეროვნება, სადაც სხვადასხვა ყაიდის სამეურნეო-ეკონომიკური პროვინციები ერთმანეთს ავსებდნენ*. თითქოს საქართველოსა და ქართველ ხალხზეა ნათქვამი. ქართველთა გადარჩენაში საქართველოს ეთნოგრაფიული მხარეების მრავალფეროვნებასაც გარკვეული წილი აქვს შეტანილი.

ახლა საქართველოს ისტორიის ერთი მნიშვნელოვანი ფაქტი გავიხსენოთ. ცნობილია, რომ ქართველ მთიელებს მეფეთაგან ოდითგანვე ჰქონდათ ბოძებული ბარის საძოვრები, სავენახე ადგილები (აქ არაფერს ვამბობთ იმაზე, თუ რატომ ჰქონდათ მთიელებს ეს საძოვრები და სხვადასხვა მიწები ბოძებული. მხოლოდ მოკლედ ვიტყვი, რომ ამ გზით მთიელები ერთგვარ „მორჩილებაში“ ჰყავდათ. ისინი ერთიან სახელმწიფოებრივ სასტემოში ავტონომიურდაც ფუნქციონირებდნენ), სადაც ისინი ზამთრობით ცხვარს, საქონელს აბალახებდნენ. თუშები, ფშაველები და მთიულები არსებითად კახეთისა და ქართლის საზამთრო საძოვრებით არსებობდნენ. მეურნეობის ეს ფორმა საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე შეინიშნება. ახლა კონკრეტულად: XVII საუკუნის შუა ხანებში კახეთი დიდი განსაცდელის წინაშე აღმოჩნდა. შაჰ-აბას მეორემ გადაწყვიტა კახეთში ქართველების ნაცვლად ეთნიკური თურქმანების დამკვიდრება. ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა უკვე კატასტროფიულად იყო შემცირებული. კახეთის ბარში თითქმის 80 ათასი თურქმანი ჩაასახლეს კიდევაც. თურქმანები თავიანთი მესაქონლეობით მოდიოდნენ. ტრადიციული მეურნეობის დარგები მოსპობის პირას მივიდა, რადგანაც მომთაბარე ელებს ვრცელი საძოვრები სჭირდებოდათ. რაც მთავარია, დიდი საშიშროების წინაშე აღმოჩნდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობა, რომელთა მეურნეობის ტრადიციულ ფორმას — გადარეკვით (ნახევრადმომთაბარე) მესაქონლეობას — საფრთხე ექმნებოდა; მთიელები საზამთრო საძოვრებს კარგავდნენ და, ბუნებრივია, არსებობის საშუალებას. 1659 წლის ბახტრიონის აჯანყებაში სწორედ მთიელებმა (თუშებმა, ფშაველებმა, ხევსურებმა) ითამაშეს გადამწყვეტი როლი. მათმა შემართებამ კახეთი ქართული ეთნოსის ამოვარდნისაგან იხსნა. რომ არა მთისა და ბარის სამეურნეო-ეკონომიკური ერთიანობა, ალბათ მასშტაბური აჯანყების ორგანიზება ერთობ გაძნელებოდა. ამ დროს ხომ კახეთში სამეფო ხელისუფლება არც არსებობდა. 1659 წლის ბახტრიონის ეპოპეა არსებითად არა მხოლოდ მთიელთა, კახელთა, არამედ საერთოდ ქართველთა გადარჩენის გამოვლინება იყო. იმ დროს კახეთში ცოტა ვინმეა იყო ადგილობრივი მკვიდრი. ჯერ კიდევ XVII საუკუნის დასაწყისში კახეთის მოსახლეობის დეპოპულაცია შაჰ-აბას პირველმა მოახდინა, როდესაც აუარებელი განყვიტა და ათასობით ირანში გადაასახლა. მეცნიერთა დაანგარიშებით მოსახლეობის დანაკარგი ორ მესამედს შეადგენდა. (ანალოგიური სურათი გვქონდა XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ქართლშიც შიდა ქართლიდან მოსახლეობის დიდი ნაწილი ირანში გადაასახლეს. განსაკუთრებით საციციანო დაზარალდა). „ყიზილბაშობის“ დროს ყიზილბაშთა მიერ ამონყვეტილი მოსახლეობის ადგილი საქართველოს სხვადასხვა მხარეებიდან (ქართლი, იმერეთი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთა) გადმოსახლებულებმა შეავსეს. თუმცა კახეთის მოსახლეობით შევსება ნაუცბათევად არ მომხდარა; ის XX საუკუნის დასაწყისამდე გრძელდებოდა.

როდესაც ქართველთა გადარჩენის მიზეზებზე ვსაუბრობთ, არ შეიძლება ეროვნული ხასიათის ისეთი ნიუანსი არ გავიხსენოთ, როგორცაა *შემწყნარებლობა* (ლორთქიფანიძე 2006: 119). საუკუნეთა განმავლობაში საქართველოში დასახლებული სხვა ეთნოსების და, მათ შორის, მტრის მიმართაც ქართველები ტოლერანტები იყვნენ. ეს შეიძლება ყველას მიმართ ითქვას, განურჩევლად ეთნიკურობისა და სარწმუნოებისა. ქართველი თათარსაც თავის ძმად თვლიდა. მტერს მტრულად მხოლოდ ბრძოლის დროს ხვდებოდა. საერთო მტრობა პიროვნულ მტრობაში არასდროს გადაიზრდებოდა ხოლმე, ქართველი ისევე მეზობლობდა და ისეთივე ურთიერთობა ჰქონდა სხვა ეთნოსებისა და აღმსარებლობის მიმდევრებთან, როგორც ქართველებთან. ამ თვისებას ღრმა ფესვები ჰქონდა. მტრულ გარემოცვაში მყოფი ქართველები საბაბს არ აძლევდნენ ასეთ ეთნოსებს, რომ ამ ნიადაგზეც დაგვპირისპირებოდნენ.

ქართველთა გადარჩენაში დიდი როლი ითამაშა საქორწინო ტრადიციებმაც. ქართველი მხოლოდ თავისიანზე ქორწინდებოდა. ეს თავისიანი კი მისთვის მართლმადიდებელი იყო. ეთნიკურ წარმომავლობას მნიშვნელობა არ ჰქონდა. მთავარი ის იყო, რომ *მართლმადიდებლობამიღებული არაქართველი უკვე ქართველად ითვლებოდა და*

მათი ამ გზით ქართულ ეთნიკურ ორგანიზმში შემოყვანაც ადვილდებოდა. საყურადღებოა, რომ ქართველობაზე დაქორწინების ტრადიციას ინახავენ თურქეთსა და ირანში მცხოვრები ქართველები, რაც არსებითად მათი უცხო ეთნიკურ გარემოში ეთნიკურობის შენარჩუნების გარანტიაა. რადგან თანამედროვე თურქეთში მცხოვრები ქართველები ვახსენეთ, ორიოდე სიტყვა მათი გადარჩენის მიზეზებზეც უნდა ვთქვათ. ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (ჭოროხის აუზში) დღეისათვის ქართველებმა ეთნიკურობა შეინარჩუნეს მხოლოდ რამდენიმე მიკრორეგიონში, ესენია: კლარჯეთის ლიგანის ხეობის ნანილი (ბორჩხის მიდამოები, მურლულის ხეობა), შავშეთის იმერხევის მხარე, ტაოს პარხლის ხეობის ზემო წელი. ორი-სამი თაობის წინ ასიმილირდა შავშეთის მოსახლეობა. ყველა ისინი დანარჩენებთან შედარებით გეოგრაფიული თვალსაზრისით მთიანი, მიუდგომელი და ტყიანი ადგილებია. აქედან გამომდინარე მათი მცხოვრებნი ნაკლებად ერეოდნენ მოსულ თურქულ მოსახლეობას, არ ამყარებდნენ მათთან საქორწინო ურთიერთობას. ისლამის წესებიდან გამომდინარე მხოლოდ სოფლის შიგნით ქორწინდებოდნენ. ამავე დროს, XX საუკუნის ოცდაათიან წლებამდე, ჭოროხის ხეობის მოსახლეობას, პარხლის ხეობის ზემო წელის გამოკლებით, სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები, რომელიც საუკუნეების მიღმა იყო ჩამოყალიბებული, მოსაზღვრე აჭარის მკვიდრებთან ჰქონდათ; არც თუ ისე იშვიათი იყო ამ რეგიონებს შორის საქორწინო ურთიერთობებიც. ეს იყო ოსმალეთის იმპერიის ტერიტორიაზე ადგილობრივი მკვიდრი ქართველების გადარჩენის ძირითადი მიზეზები. დღეისათვის თურქეთში, ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში მცხოვრები ქართველები დეთნიზაციის საფრთხის წინაშე დგანან, რადგან ეთნიკურობის მთავარი განმსაზღვრელი — ენა დავიწყებას ეძლევა, სოფლებიდან მოსახლეობის დიდ ქალაქებში მიგრაციისა და გლობალიზაცია-მოდერნიზაციის წყალობით. ქართული ენის გაქრობის საქმეში დიდია სკოლისა და ტელევიზიის გავლენაც. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, XX საუკუნის მეორე ნახევარში აღნიშნული მხარეების სკოლებში ქართველ ბავშვებს ქართული ლაპარაკისათვის სჯიდნენ. ქალაქებში დამკვიდრებულ ქართველებში კი ახლა იშვიათი არ არის შერეული საქორწინო ურთიერთობები.

მეცნიერები ქართველთა გადარჩენის ერთ-ერთ ფაქტორად *მრავალშვილიანობასაც* ასახელებენ (ლორთქიფანიძე 2006: 118). ძნელია ამ შეხედულებას არ დაეთანხმო. მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში საქართველოში (ხევსურეთის გამოკლებით) მცირეშვილიანი ოჯახები საერთოდ არ არსებობდა. რამდენიმე ცოლშვილიანი ძმა კი ერთად ცხოვრებას არჩევდა. მოშლილი სახლ-კარისა და მეურნეობის აღდგენა ერთობლივად შედარებით ადვილი იყო. ყურადსაღებია აგრეთვე ურთიერთდახმარების ტრადიციული ფორმები. გაჭირვების დროს ურთიერთდახმარებით უფრო ადვილი იყო თავის გატანა.

ქართული ეთნოსის გადარჩენის ფაქტორებზე როდესაც ვსაუბრობთ, არ შეიძლება არ გავიხსენოთ, რომ კრიტიკულ მომენტებში ქართველებს თითქმის ყოველთვის ლიდერი გამოუჩნებოდათ ხოლმე, რომელიც, არსებითად, თავის თავზე იღებდა პასუხისმგებლობას. საქართველოს, ქართველი ხალხის გადარჩენის საქმეში პიროვნებებს მართლაც და დიდი როლი მიუძღვით. ისტორიამ არაერთი პიროვნების გვარსახელი იცის: დავით აღმაშენებელი, ცოტნე დადიანი, დემეტრე თავდადებული, თევდორე მღვდელი, ბიძინა ჩოლოყაშვილი, შალვა და ელიზბარ ერისთავები, ძმები ხერხეულიძეები, ქეთევან დედოფალი, ერეკლე მეფე. ქართველებს არა მხოლოდ ომებში თავდადებული პიროვნებები ჰყავდათ, რომლებიც გადამწყვეთ მომენტში ეთნოსს გაქრობისაგან იცავდნენ, არამედ ეს ლიდერები სულიერ, იდეოლოგიურ სფეროშიც გამოჩნდებოდნენ ხოლმე. ასეთთა შორის კი გამორჩეული კირიონ კათალიკოსი და XIX საუკუნეში ილია ჭავჭავაძე იყვნენ. შემდეგ კი ეროვნული ცნობიერების გადარჩენაში კულტურის, ხელოვნების და ჰუმანიტარული მეცნიერების წარმომადგენლებმა ითამაშეს დიდი როლი, რომელთაგანაც გამორჩეულია ივანე ჯავახიშვილი.

ქართული ხასიათიდან გამომდინარე, საქართველოს მეფეებს, მართალია, ზოგჯერ პირდაპირ, ვაჟკაცურ ბრძოლაში უხდებოდათ გადაშვება, მაგრამ უფრო ხშირად ბაგრატიონთა სამეფო დინასტიის წარმომადგელები ლავირებისა და დიპლომატიურობის განსაკუთრებულ უნარს ამჟღავნებდნენ. მნიშვნელოვანია ის გარემოებაც, რომ საქართველოს მოქალაქეებში (ქართველებსა და ეთნიკურად არაქართველებში) იყო რწმენა ბაგრატიონთა ღვთიური წარმომავლობის შესახებ (ლორთქიფანიძე 2006: 119). ეს ფაქტორიც გარკვეულ როლს თამაშობდა და ქართველებს გმირული თავგანწირვისთვის განაწყობდა. ზემოთ, როდესაც შიდა სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობების შესახებ ვსაუბრობდით, აღინიშნა, რომ XVII საუკუნეების შუა ხანებში მთიელებმა გადაგვარებისაგან იხსნეს კახეთი. მაგრამ ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მათი რწმენით ბაგრატიონები მოძმეები იყვნენ მთური სალოცავების (ჯვარხატების). როდესაც მეფე მთიელებს ომში იწვევდა, მათ იმის რწმენა ჰქონდათ, რომ ეს სამეფო სახლის მოძმეების — „ჯვარ-ხატების“ ნება-სურვილით ხდებოდა. არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ქართველები თავისი ხასიათით ინდივიდუალისტები არიან, ყველას თავის გამოჩენა, სახელი უნდოდა და, აქედან გამომდინარე, ისინი ბრძოლაში ყოველთვის თავგანწირულნი იყვნენ.

დიდი მნიშვნელობა ქონდა ისტორიის მახსოვრობას. სხვადასხვა სამეფო-სამთავროებად დაშლილ-დანაწევრებულ და სხვათა მიერ დაპყრობილ ქართველებს ბოლომდე ახსოვდათ ერთიანი ისტორია და ამ ისტორიის ყველაზე დიდი ფიგურა თამარ მეფე. ქართველთა რწმენით ხომ საქართველოს მთაშიც და ბარშიც, აღმოსავლეთშიც, დასავლეთშიც და სამხრეთ-დასავლეთშიც, ქრისტიანი და არაქრისტიანი ქართველის მახსოვრობაში დღემდე შემორჩენილი ყველა მნიშვნელოვანი მატერიალური კულტურის ძეგლი (ტაძარი, ციხე-სიმაგრე, სასახლე, ხიდი თუ სარწყავი არხი) თამარის აგებულა, რომ მის დროს საქართველო ძლიერი და უძლეველი ქვეყანა იყო, რომ ყველა ქართველი მაშინ უზრუნველად და ერთად ცხოვრობდა.

ქართველთა გადარჩენაში მნიშვნელოვანი როლი აქვთ შესრულებული ჩვეულებრივ ადამიანებს, რომლებსაც ლ. გუმილიოვი „ჰარმონიულ ადამიანებს“ უწოდებს. მართალია ასეთი ადამიანები მიზანმიმართულად აქტიურები არ იყვნენ (ამით ისინი პასიონარიებისგან განსხვავდებოდნენ), მაგრამ იყვნენ ეთნიკური ტრადიციების ძირითადი შემნახველი და თაობიდან თაობაზე გადამცემნი. საქართველოში ასეთი ჰარმონიული ადამიანები მოსახლეობის დიდ ნაწილს შეადგენდნენ, რომლებიც მამა-პაპათა მიერ გადმოცემულ ტრადიციულ ხალხურ კულტურას, ე. ი. ეთნიკურობასაც მომავალ თაობას გადასცემდნენ. ქართველისათვის კულტურის ერთ-ერთი ასეთი ნიშანი საგვარეულო სალოცავი იყო. ქართველის რწმენით, წარმოუდგენელი იყო წინაპართა სალოცავისაგან მონყვეტა; სალოცავს ქართველი ადგილზე ჰყავდა მიჯაჭვული (ამის დასტურია შიდა მიგრაციის დროს ნიშის თან წაღება). ქართველი გლეხები (ჰარმონიული ადამიანები) ასევე უზრუნველყოფდნენ ეთნოსისა და სიცოცხლისუზრუნველმყოფი ლანდშაფტის კავშირს.

ქართველთა ანთროპოლოგიური ტიპი[©]

ფიზიკური ანთროპოლოგია სწავლობს ეთნოსთა ანთროპოლოგიურ ისტორიას, ეთნოსისათვის დამახასიათებელი თითოეული ანთროპოლოგიური ნიშნის წარმოშობისა და განვითარების გზას. მეცნიერების ამ დარგის მონაცემთა საშუალებით იკვებება თითოეული ეთნოსის ფიზიკური ანთროპოლოგიური ტიპი, მისი მსგავსება თუ განსხვავება სხვა ეთნოსებთან.

ცნობილია, ადამიანთა ერთობა, რომელიც ჩამოყალიბდა ერთ ხალხად, წარმოშობითა და ნათესაური კანონებით დაუკავშირდა ერთმანეთს და ვითარდება საუკუნეთა განმავლობაში, ინარჩუნებს მისთვის დამახასიათებელ ფიზიკურ თავისებურებებს და მემკვიდრეობით გადასცემს მათ თაობიდან თაობას.

ცხადია, ანთროპოლოგიურ მონაცემებს დიდი მნიშვნელობა აქვს ეთნოგენეზის კვლევის დროს. ამიტომ მეცნიერების ეს დარგი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ეთნოლოგიასთან.

ქართული ეთნოსის წარმოშობისა და ჩამოყალიბების გზებისა და მათი განვითარების შესახებ, არქეოლოგიურ, წერილობით და ეთნოგრაფიულ წყაროებთან ერთად, საყურადღებო მასალას გვანვდის ფიზიკური ანთროპოლოგიური მონაცემებიც. ქართველთა შორეული ისტორიის, მათი ეთნიკური ისტორიის საწყისი ეტაპის სათავეებზე სწორედ ანთროპოლოგიური მასალა მოგვითხრობს. ანთროპოლოგია სწავლობს უძველეს ქართველთა ძვლოვან ნაშთებს, ფაქტიურ მასალას მთელი ისტორიის მანძილზე და თანამედროვე ქართველთა ფიზიკურ თავისებურებებს.

საქართველოში ჩამოყალიბდა საკმაოდ ძლიერი ანთროპოლოგიური სკოლა (ალექსანდრე ჯავახიშვილი, გიორგი ჯავახიშვილი, მალხაზ აბდუშელიშვილი...), რომელმაც გადასინჯა უცხოელ ანთროპოლოგთა მცდარი დასკვნების (ფ. ბაიერნი, რ. ვირხოვი...) შედეგად დამკვიდრებული შეხედულებები (აბდუშელიშვილი 1976).

რასაკვირველია, ეთნოსი იმდენად მრავალფეროვანი მოცემულობაა, რომ მისი ეთნოგენეზის კვლევა მეცნიერების მხოლოდ ერთ რომელიმე დარგს არ შეუძლია. ეთნოგენეზს სწავლობს არქეოლოგი, ისტორიკოსი, ეთნოლოგი და ფიზიკური ანთროპოლოგი. მეცნიერების ყველა ამ დარგის მონაცემების შეჯერება კი ქართველთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის რეალურ სურათს დაგვიხატავს. სამწუხაროდ, მძიმე ობიექტური რეალობიდან გამომდინარე (რუსეთის იმპერიალისტური მიზნები აპირობებდა მეცნიერების პოლიტიზაციას და შედეგად ვიღებდით ქართველთა გაყალბებული ეთნოგენეზის ისტორიას, იმპერიის მიერ ქართველთა ერთიანი ეთნოსის დაშლა-დანანევრების ორასწლოვან მცდელობებს, ფაქტობრივი მასალის ტენდენციურ ანალიზს და ა. შ.), ქართველთა ეთნოგენეზის რეალური, სხვადასხვა იდეოლოგიური დოგმებისაგან ვათავისუფლებული კვლევა მხოლოდ ეს-ესაა იწყება და ამ მხრივ მნიშვნელოვანი ნაბიჯები ქართული ეთნოლოგიური სკოლის მიერ უკვე გადადგმულია.

ქართულ ფიზიკურ ანთროპოლოგიურ ცენტრში დაგროვილი ინფორმაცია მრავლისმეტყველია. ანთროპოლოგთაგან შესწავლილია ქართული ეთნოსის ფიზიკური ტიპი მთელი მისი არსებობის მანძილზე და გამოვლენილია ქართველთა ერთიანი, ნათესაური წარმოშობის დამადასტურებელი მრავალფეროვანი მასალა.

ქართველი ხალხის ანთროპოლოგიის ისტორიას ანთროპოლოგები იწყებენ უძველესი დროიდან. მათ მიერ გაანალიზებულია მთელი ანთროპოლოგიური მასალა დღევანდელი მონაცემების ჩათვლით და მიღებული შედეგი მრავლისმეტყველია: *ანთროპოლოგთა დასკვნით, საქართველოს დღევანდელი ლოკალური ტიპები ჩამოყალიბდნენ ადგილობრივი, უძველესი ანთროპოლოგიური ტიპების შინაგანი განვითარების გზით, რაიმე სხვა ელემენტის სავრძნობი ზეგავლენის გარეშე; დღევანდელი ქართველები შთამომავლები არიან დასავლეთ ამიერკავკასიის უძველესი დროის მო-*

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

სახლეობისა, რომელმაც შექმნა სპილენძის, ბრინჯაოსა და რკინის კულტურა, რომელიც უწყვეტად ვითარდებოდა ანტიკურ ხანასა და შუასაუკუნეებშიც (აბდუშელიშვილი 2004: 10).

უძველესი მასალა, რომელიც იძლევა ინფორმაციას საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ადამიანების ანთროპოლოგიაზე, ადრებრინჯაოს ხანას მიეკუთვნება (ახალციხე — ამირანის გორა, ტყვიავი, ჟინვალი, კიკეთი, აბელია, ბედენი, არდისუბანი, სიღნაღი, ჭიათურა). ქართველ ანთროპოლოგებს მოეპოვებათ ანთროპოლოგიური მასალა შუა და გვიანი ბრინჯაოს ხანის შესახებაც (აბდუშელიშვილი 1982).

ბრინჯაოს ხანის თავის ქალები საქართველოს ბევრ რეგიონშია აღმოჩენილი (მცხეთა, დიღომი, ალგეთი, კასპი, ახალციხე, ახალქალაქი, თელავი, სიღნაღი, თეთრიწყარო). მეცნიერთა დაკვირვებით, ეს მასალა ავლენს ზოგად რასობრივ სისტემატიკაში ევროპეიდული რასის ხმელთაშუაზღვისპირული (მედიტერანული) ტიპის არსებობას საქართველოს ტერიტორიაზე.

ხმელთაშუაზღვისპირული ტიპის მახასიათებლები არის: დოლიქოკრანული (ვინრო და გრძელთავიანი), ლეპტოპროზოპული (ვინრო და მაღალსახიანი), მკვეთრად პროფილური, მკვეთრად წარზიდულცხვირიანი, ცხვირის მაღალზურგიანი ანთროპოლოგიური ტიპი. ეს მასალა საშუალებას გვაძლევს, თვალი გავადევნოთ საქართველოს ტერიტორიაზე ამ ტიპის ადგილობრივი ჩამოყალიბების პროცესს (აბდუშელიშვილი 1979: 6-7).

გვიანბრინჯაოსა და ადრერკინის ხანის ანთროპოლოგიური მასალით (მცხეთა, დიღომი, დვანი, ბებნისი), შინაგანი მსგავსება აშკარაა და განსხვავებულ ელემენტებზე მსჯელობის საფუძველი არა გვაქვს. ამ პერიოდის საქართველოში მცხოვრები მოსახლეობისათვის დამახასიათებელია ძალზე დაბალი თავის მაჩვენებელი, მაღალი ქალასარქველი, ფართო და სწორი შუბლი, საშუალო სიმაღლის, ვინრო და ჰორიზონტალური სიბრტყეში მკვეთრად პროფილირებული სახე, საშუალო სიმაღლის ვინრო და მკვეთრად წინ წამოწეული ცხვირი...

მასალების შედარების შედეგად ანთროპოლოგები ასკვნიან, რომ ბრინჯაოს ხანასა და რკინის წარმოების ფართოდ ათვისების პერიოდში საქართველოს მოსახლეობა ტიპოლოგიურად არ განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან (აბდუშელიშვილი 1979: 10-11).

ადრეანტიკური ხანის პალეოანთროპოლოგიური მასალები (მცხეთა, გომარეთი, აბელია, არმაზისხევი, ახალქალაქი, ქსანი) ავლენს საქართველოში ერთადერთი ანთროპოლოგიური ტიპის არსებობას, რომელსაც ახასიათებს შემდეგი მონაცემები: მკვეთრად დოლიქოკრანული თავის ქალა, ზომიერად მოდრეკილი, ფართო და სწორი შუბლი, საშუალო სიმაღლისა და სიგანის მკვეთრად პროფილირებული და ვერტიკალურ პროექციაში სწორი სახე, საშუალო სიმაღლის, საშუალო სიგანის, ან ოდნავ ვინრო, მკვეთრად გამოხატული ცხვირი (აბდუშელიშვილი 1979: 12-13). ეს არის ფიზიკური ნიშნების ის კომპლექსი, რომელიც გამოვლინდა ბრინჯაოსა და რკინის ხანის მოსახლეობაში საქართველოს ტერიტორიაზე. ანუ, *ადრეანტიკურ ხანაშიც მხოლოდ ეს ერთი ტიპია ცნობილი.*

ბრინჯაოს, რკინისა და ადრეანტიკურ პერიოდებში საქართველოს ტერიტორიაზე არსებული ერთადერთი ანთროპოლოგიური ტიპი ქრონოლოგიური სტაბილურობითა და მორფოლოგიური ჰომოგენურობით გამოირჩევა, რაც ანთროპოლოგებს აფიქრებინებს, რომ ამ დროის მანძილზე აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლეობის გენეტიკურ სტრუქტურაში საგრძნობი ცვლილებები არ მომხდარა, ადგილი არ ჰქონია სხვადასხვა გენეტიკური ტიპების თანაცხოვრებას და შერევას. ანთროპოლოგიური ტიპის დინამიკა ატარებს მხოლოდ შინაგანი განვითარების ან სტაბილიზაციის ხასიათს (აბდუშელიშვილი 1979: 13).

ელმინიზმის ეპოქის ანთროპოლოგიური მასალები აღმოჩენილია სამთავროს სამაროვანზე. აქ მოპოვებული თავის ქალებისათვის დამახასიათებელია ქალას დოლიქოკრანული ფორმა, ზომიერი სიმაღლის ქალასარქველი, გრძელი, გასწვრივი და

მცირე განივი რკალები, ზომიერი სიგანის დაქანებული შუბლი, კეფის სწორი ზედა ნაწილი, ვიწრო ყურთაშუა სიგანე, საშუალო სიგანისა და სიმაღლის სახე, მკვეთრად გამოხატული ცხვირის მაღალი უნაგირი... (აბდუშელიშვილი 1979: 16).

მცირედი განსხვავებები (შედარებით მცირე განივი რკალი, შედარებით ვიწრო და დაქანებული შუბლი...) ქრონოლოგიურად წინარე მასალისაგან არ იძლევა საფუძველს ტიპოლოგიურ განსხვავებულობაზე მსჯელობისათვის. მასალა ცხადყოფს, რომ ამ პერიოდშიც და გვიანანტიკურ ხანაშიც საქართველოს (აღმოსავლეთ) ტერიტორიაზე მოსახლეობის გენეტიკური შედგენილობა არ შეცვლილა, რომ ის ანთროპოლოგიურად ეკუთვნის იმავე რასობრივ კატეგორიას, რომელსაც ეკუთვნოდა მისი წინამორბედი ხანის მოსახლეობა ამავე ტერიტორიაზე (აბდუშელიშვილი 1979: 17-20).

სამწუხაროდ, ანთროპოლოგებს არ მოეუოვებათ უძველესი ხანის მასალა (თავის ქალები) დღევანდელი დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიიდან, მაგრამ *სხვა სახის საისტორიო მონაცემები — არქეოლოგია, უცხოური წერილობითი წყაროები და შემდგომი ხანებიდან უკვე ქართულ ენაზე შედგენილი “ქართლის ცხოვრება” — ცხადყოფს ყველა ქართველური მოდემის ეთნოგრაფიული ჯგუფის//თემის ერთიან, ნათესაურ წარმომავლობას, რაც დასტურდება მოგვიანო ხანის ანთროპოლოგიური მონაცემებითაც, სხვა სახის საისტორიო წყაროებთან ერთად.*

ადრეფეოდალური ხანის მასალა (სამთავრო, არმაზი, კარსნისხევი, მუხათგვერდი, ურბნისი, ჟინვალი, მატანი, ქვემო ბოდბე, რუსთავი, ნოქალაქევი, აჭარა, დილომი, დიდი გლდანი, თელოვანი, ვაშლაჯვარა...) ავლენს დიდ მსგავსებას და ერთიანობას. ჭარბობს ვიწროსახიანი, დოლიქოკეფალური ტიპი. შედარებით იზრდება თავის ქალის მაჩვენებელი სიონის, ყაზბეგისა და ქვემო ბოდბის კრანიოლოგიურ მონაცემებში. მაგრამ ორივე ეს წრე ერთი ტიპისაა, განსხვავება მათ შორის მორფოლოგიურია და არა ტიპოლოგიური. ლოკალური განსხვავება, რომელიც მათ შორის არის, საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ მასში საქართველოს თანამედროვე მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი რამდენიმე თავისებურება შეინიშნება.

ეს არის ტენდენცია ბრაქიკეფალიზაციისა და ეურიპროზოპიზაციისაკენ (სახის სიგანის მატებისაკენ). როგორც ჩანს, ადრეფეოდალური ხანის საქართველოში უკვე დაწყებულია ანთროპოლოგიური ტიპების ეპოქალური ტრანსფორმაციის პროცესი და ძველ, არქაულ ფორმებთან ერთად უკვე ამკარად იკვეთება თანამედროვე ქართველებისათვის დამახასიათებელი ფორმები (აბდუშელიშვილი 1979: 23).

ამავე პერიოდის ანთროპოლოგიური მასალა დასავლეთ საქართველოდან (საგვარჯილე) ხასიათდება მეზო და ბრაქიკრანიით, საშუალო სიგანისა და საშუალოზე დაბალი სახით, დაბალი და ვიწრო ცხვირით, ზომიერად დახრილი შუბლითა და მკვეთრად გამოხატული ცხვირით. ეს კრანიოლოგიური ტიპი ფართოდ ვრცელდება საქართველოს შემდგომი ხანის მოსახლეობაში (წინააზიური ტიპი). ანუ, ადრეფეოდალური ხანის საქართველოს მოსახლეობისათვის დამახასიათებელია ქალას საშუალო სიდიდის გრძივი და განივი დიამეტრები, საშუალოზე დაბალი ქალას მაჩვენებელი, საშუალოზე მაღალი ქალასარქველი, საშუალოზე გრძელი კეფის ქორდა, საშუალო სიგანის კეფის ძვალი, ვერტიკალური მდებარეობის კეფის ზედა ნაწილი, საშუალოზე გრძელი თხემის ქორდა, საშუალო სიმაღლისა და სიგანის სახე, ჰორიზონტალურ პროექციაში მკვეთრად პროფილირებული, ხოლო ვერტიკალურ პროექციაში ძალზე სწორი; საშუალოზე მეტად წარზიდული, საშუალო სიგანისა და სიმაღლის ცხვირი, საშუალოზე მაღალი ცხვირის უნაგირით, საშუალო ზომის თვალბუდეები (აბდუშელიშვილი 1980: 180).

მკვლევართა აზრით, ანთროპოლოგიური ტიპის შენიშნულ ცვლას თანდათანობითი, კანონზომიერი ტრანსფორმაციის ხასიათი აქვს, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ *საქართველოში ფართოსახიანი ბრაქიკეფალების ჩამოყალიბება მოხდა ადგილობრივი ანთროპოლოგიური ტიპების ბუნებრივ-ისტორიული, შინაგანი განვითარებისა და ნორმალური ეპოქალური ტრანსფორმაციის გზით* (აბდუშელიშვილი 1979: 26). აქ, ცხადია, თვალმისაცემია მთისა და ბარის მოსახლეობის შერევის კვალი.

ანალოგიური ტიპის თავისებურ ნიშნებს ატარებს კრანოლოგიური მასალა საქართველოს მთიანეთიდან (სიონი), სადაც იკვეთება კრანოლოგიური ნიშნების ის თავისებურებები, რამაც უფრო მოგვიანო ხანაში იჩინა თავი მთისა და ბარის მოსახლეობის შიდა ლოკალური დიფერენციაციის მხრივ და რომლებიც დღევანდელ მოსახლეობაში „კავკასიონის“ ტიპად არის ცნობილი.

შუაფეოდალურ ხანაში თავს იჩენს ფართოსახიანი და ბრაქიკრანული ელემენტები (ლელობი, ბებნისი, ნექვი, ჩითახევი, რველი, ჟინვალი, ავენისი, სიონი, ხევსურეთი, ფშავი, ხევი, რუსთავი, დმანისი, ახალქალაქი, ვანის ქვაბები, აზი, საგვარჯილე, წალენჯიხა, აჭარა, დურიპში...): სახე საშუალო სიმაღლის (მატანი, ბოდბე, ძველი გავაზა), ჰორიზონტალურ სიბრტყეში მკვეთრად პროფილირებული, ვერტიკალურ სიბრტყეში — ძალზე სწორი. სახე საშუალოზე დაბალ კატეგორიაში ექცევა; ცხვირი საშუალო სიგანისა და სიმაღლის, ცხვირის ზვლების კუთხე პროფილის ხაზთან საშუალოზე მეტი, ცხვირის უნაგირი საშუალოზე მაღალი, თვალბუდეები საშუალო ზომის. ე. ი. ამ პერიოდის თავის ქალები ტიპოლოგიურად არ განსხვავდებიან ადრეფეოდალური ხანის თავის ქალებისაგან, ხოლო მორფოლოგიურად შუაფეოდალური ხანის მოსახლეობა წინამორბედისგან განსხვავდება შედარებით მეტი განივი დიამეტრით და ყურთაშუა სიგანით, მაღალი თავის მაჩვენებლით, საშუალო ზომის შუბლის ქორდით, საშუალოზე ფართო და სწორი შუბლით, ძალზე მცირე კეფის საერთო ნადრეკის კუთხით, საშუალოზე ფართო სახით, საშუალოზე დაბალი თვალბუდის მაჩვენებლით (აბდუშელიშვილი 1980: 38-39).

გვიანშუასაუკუნეებში თავს იჩენს საკმაოდ მაღალი სიდიდეები (წინარეხი, თვალაღი, ჟინვალი, სიონი, ხევი, შატილი, საგირთა, რუსთავი, კოთელია, ქორეთი, ნოქალაქევი): ქალას ფორმით განისაზღვრება განსხვავება შუბლის ძვლის ფორმებშიც, შუბლის ძვლის სიგრძე საშუალოა, სიგანე — საშუალოზე მეტი. გაზრდილია სახის საშუალო სიგანეც. მაგრამ ეს არის მხოლოდ მორფოლოგიური განსხვავებულობა, ტიპოლოგიური ერთიანობა კი უცვლელია. მორფოლოგიური განსხვავება კი ეპოქალური ტრანსფორმაციის სრულიად კანონზომიერი მიმართულებითაა ახსნილი (აბდუშელიშვილი 1980: 60-61).

საყურადღებოა აფხაზთა ანთროპოლოგიური გამოკვლევების შედეგები, რომლის მიხედვითაც აფხაზები შეყვანილნი არიან ქართველთა შავიზღვისპირულ ჯგუფში, რადგან, ფაქტობრივი მონაცემებით, აფხაზები უფრო ჰგვანან ქართველებს, განსაკუთრებით, მეგრელებს, ვიდრე ენით მონათესავე არაქართველებს — აბაზებსა და ადიღელებს (ბითაძე 2007: 173—177).

გვიანშუასაუკუნეებში უკვე იკვეთება დღევანდელი საქართველოს მოსახლეობის **ანთროპოლოგიური ტიპის ქვესახეობები**: 1. **შავიზღვისპირული** (შავიზღვისპირელი აჭარლები, გურულები, მეგრელები, ლაზები, აფხაზები); 2. **დასავლურ-ქართული** (იმერლები, მეგრელები, გურულები, აჭარლები, იმერხეველები, ლიგანელები, მაჭახლელები, ლეჩხუმელები, ლაზები, რაჭველები); 3. **აღმოსავლურ-ქართული** (ქართლელები, კახელები, ე. წ. ინგილოები); 4. **სამხრეთ ქართული** (მესხები, ჯავახები, კოლაელები, არტანელები, ერუშეთელები...); 5. **კავკასიონის ტიპები** (კავკასიონის მთის ქართული მოსახლეობა: სვანები, თუშები, ხევსურები, მოხევეები, მთის რაჭველები, ფშაველები, მთიულეები, გუდამაყრელები).

ხშირად ამ ქვეტიპებს აერთიანებენ ერთი ანთროპოლოგიური ტიპის სამ ლოკალურ ნაირსახეობად: **კოლხური, იბერიული, კავკასიონური**.

კოლხური ანუ დასავლურქართული ქვესახეობა ხასიათდება თავის საშუალო განივი დიამეტრით, ვიწრო სახით, თვალებისა და თმის ღია ფერით, ცხვირის ფუძისა და ნვეტის ჰორიზონტალური ან ოდნავ ზეანეული მდებარეობით, ცხვირის მაღალი უნაგირით, ცხვირის ზურგის განივი პროფილით, დაბალი სახით, საშუალო სისქის ტუჩებით და საშუალოზე უფრო განვითარებული თმოვანი საფარველით.

იბერიული ანუ იბერიულ-ქართული ქვესახეობა თავის მხრივაც ორად იყოფა: **აღმოსავლურ-ქართულ** და **სამხრეთ-ქართულ** ვარიანტებად. მას ახასიათებს საშუალო

სიმაღლის ტანი, საშუალო სიგანის თავი, საშუალოზე დაბალი სახე, დასავლურ-ქართულ ვარიანტთან შედარებით, თვალებისა და თმის მუქი შეფერილობა, ცხვირის დაშვებული წვეტი, ცხვირის მაღალი განივი პროფილი და უნაგირი, დაბალი და გამოდრეკილი ცხვირი, შედარებით თხელი ტუჩები, ძლიერ განვითარებული თმოვანი საფარველი.

კავკასიონის ქვეტიპი მოიცავს საქართველოს მაღალმთიანეთის მოსახლეობას. მას ახასიათებს ფართო სახე, განიერი ქვედა ყბა, მაღალი სახე, ფართო თავი და შუბლი, ოდნავ დაშვებული ცხვირის წვეტი, ღია ფერის თვალებისა და თმის საშუალო რაოდენობა, მაღალი ტანი, მაღალი ცხვირი, მედიალურ სიბრტყეში ოდნავ დაქანებული თვალების ჭრილი, საშუალოზე მაღალი ცხვირის უნაგირი.

ქართველთა ანთროპოლოგიური ტიპი (მისი ხუთივე ქვეტიპი) ეკუთვნის წინააზიურ ანთროპოლოგიურ ტიპს, მაგრამ არ წარმოადგენს მის კლასიკურ ფორმას. უფრო ფართო კლასიფიკაციით, იგი ეკუთვნის ევროპეიდული რასის სამხრეთ შტოს, ანუ ინდონეზო-აზიურ-აფრიკულ რასას.

საგულისხმოა, რომ მხოლოდ ანთროპოლოგიური მონაცემებით წარმოუდგენელია საქართველოს ამა თუ იმ კუთხის ქართველის ამოცნობა, რადგან ზემოთმოყვანილი კლასიფიკაცია პირობითია და იგი მხოლოდ ერთი ანთროპოლოგიური ტიპის ქვეტიპებს გამოკვეთს, ამავე დროს, ეს ქვესახეობები ხშირად არ ემთხვევა და არ იმეორებს ეთნოგრაფიულ-ტერიტორიულ-დიალექტური ნაირსახეობების საზღვრებს.

ქართული ენა და მისი დიალექტები[®]

ჩვეულებრივ, როდესაც ამა თუ იმ ხალხის ეთოლოგიის პრობლემებს ეხებიან, აუცილებლად აღნიშნავენ მისი ენისა და დიალექტების შესახებაც, რადგან ეთნიკურობის ერთ-ერთი ძირითადი განმსაზღვრელი ფაქტორი ენაა, და ეთნოგენეზის შესასწავლი ყველაზე დიდი წყაროც არის ენა. აგრეთვე: დიალექტები უმეტეს შემთხვევაში ძირითადად ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების ანდა ეთნოგრაფიული ჯგუფების არეალებს ემთხვევიან. მკვლევარი ენათმეცნიერები ქართულ ენას სხვადასხვა ენობრივ ოჯახებთან ანათესავებდნენ. პირველყოფლისა ეს უნდა ითქვას წინა აზიის უძველესი, მკვდარი ენების (ხურიტული, ხეთური, შუმერული) შესახებ, მაგრამ, როგორც შემდეგ გაირკვა, ეს შეხედულება არგუმენტირებული არ იყო. იყო მცდელობა ქართული ენის, და, საეთოდ, იბერიულ-კავკასიური ენების, ინდოევროპულ და ურალურ-ალთაურ (თურქულ) ენებთან დაკავშირებისა. ეს შეხედულებაც შეხედულებად დარჩა. არაერთი მიმდევარი ჰყავდა და ჰყავს ბასკურისა და ქართული ენების მონათესავეობას. მაგრამ, ფაქტია, რომ ყველაზე მეტი ერთობა ქართულ ენას კავკასიურ ენებთან აქვს. ივანე ჯავახიშვილმა და არნოლდ ჩიქობავამ საფუძველი ჩაუყარეს იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის თეორიას. ამდენად, ქართილი ენა, რომელიც ქართველთა სახელმწიფო, სალიტერატურო და საღვთისმეტყველო ენაა, იბერიულ-კავკასიური ენათა ოჯახის ქართველურ (იბერიულ) ჯგუფს მიეკუთვნება. მაგრამ ბოლო ორი ათეული წლის საცნობარო ლიტერატურასა და ენციკლოპედიებში ქართულ ენას კავკასიურ ენათა ჯგუფთან აღარ აერთიანებენ. ბევრი მეცნიერისათვის ქართული ცალკე მდგომი ენაა. ქართულ ენათა ჯგუფში ქართული ენის გარდა შეყავთ სვანური და ზანური (მეგრულ-ჭანური) მეტყველებაც. მეგრულად და ჭანურად (ლაზურად) და სვანურად მეტყველთათვის ქართული ენა მთელი ისტორიის განმავლობაში სახელმწიფო, სალიტერატურო და საღვთისმეტყველო ენა იყო. ბოლო პერიოდში გამოითქვა მოსაზრებები, რომ სვანური და ზანური (მეგრულ-ჭანური) ქართული ენის დიალექტებია და რომ ისინი მხოლოდ და მხოლოდ დიალექტებად შეიძლება განვიხილოთ. ამ მოსაზრებას ის საფუძველი აქვს, რომ დღევანდელ ლინგვისტიკაში ენისა და დიალექტის ერთიანი განმსაზღვრელი კრიტერიუმი არ არსებობს. ერთ შემთხვევაში მეცნიერთათვის კრიტერიუმი თუ გაგებინებაა, მეორე შემთხვევაში ასეთი სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური ფაქტორია. გაგებინების ფაქტორიდან გამომდინარე ქართული ენის რამდენიმე სხვა დიალექტიც შეიძლება დამოუკიდებელ ენებად გამოცხადდეს. მაგალითად, ამ სტრიქონების ავტორს რამდენიმე შემთხვევა ჰქონდა, როდესაც სალიტერატურო ენის არ მცოდნე ხევსური და თუში მთხრობელებისაგან ეთნოგრაფიული მასალა ვერ ჩაინერა.

სხვადასხვა შეხედულებები არსებობს საერთოქართველური ენის შესახებ. ერთთა მოსაზრებით ის უკვე ფუნქციონირებდა ძვ. წ. V—IV ათასწლეულებში, სხვები კი საერთოქართველური ენის არსებობის დროდ ძვ. წ. II—I ათასწლეულებს ასახელებენ. საკამათოა საერთოქართველური ენიდან სვანურ, ზანურ და ქართულ მეტყველებათა გამოყოფის საკითხიც. ზოგიერთი მეცნიერის შეხედულებით, საერთო ქართველური ენიდან სვანურის გამოყოფა ძვ. წ. II ათასწლეულით უნდა დათარიღდეს, ხოლო ზანურისა — ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყისით. არის მოსაზრება საერთოქართული ენიდან სვანური მეტყველების ძვ. წ. X საუკუნეში გამოყოფის შესახებ, ხოლო ზანურისა და ქართულის დიფერენცირების პერიოდად ძველი და ახალი წელთაღრიცხვების მიჯნა მიაჩნიათ. უკანასკნელ დროს გამოითქვა მოსაზრება, რომ საერთოქართველური ენის ქართულ, ზანურ (მეგრულ-ლაზურ) და სვანურ კილოებად დაშლა წელთაღრიცხვათა მიჯნაზე მოხდა. საერთოდ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ საერთოქართველური ენიდან სხვადასხვა მეტყველებათა და დიალექტთა (კილოთა) გამოყოფის დრო-

[®] როლანდ თოფჩიშვილი

ის დასადგენად მეცნიერებს მყარი დოკუმენტირებული მასალა არ გააჩნიათ. იგვე შეიძლება ითქვას ქართული ენის დიალექტების (კილოების), კილოკავების, თქმების შესახებ. ბუნებრივია, რომ დიალექტთა ერთი წყება შეიძლება უფრო ადრე წარმოქმნილიყო, მეორე შედარებით — გვიან. აგრეთვე ზოგიერთი დიალექტი (კილო) შეიძლება უფრო ადრე წარმოქმნილიყო, ზოგიერთი კი — გვიან. რამდენიმე დიალექტმა (კილომ) ჩვენამდე საერთოდ ვერ მოაღწია, ისე როგორც ზოგიერთმა ქართულმა ეთნოგრაფიულმა ჯგუფმა.

ქართული ენა ქართველი ერის ერთ-ერთი და ამასთანავე ძველი ნიშანია. ქართული ენა, რა თქმა უნდა, ქართველი ერის (ნაციის) წარმოქმნამდე, ქართული სახელმწიფოებრიობის გაჩენამდე მრავალი საუკუნით ადრე არსებობდა. ქართული ენა იბერიულ-კავკასიურ ენათა შორის მწერლობის მქონე ერთადერთი ენაა. ქართულ ენაზე შექმნილია მდიდარი მხატვრული, ორიგინალური და თარგმნითი სამეცნიერო და პოლიტიკური ლიტერატურა. ქართულ ენაზე არსებობს მდიდარი სამეცნიერო ტერმინოლოგია მეცნიერების თითქმის ყველა დარგში. ისტორიულად იცვლებოდა ქართული ენის გავრცელების არეალი. ფაქტია, რომ გვიან შუა საუკუნეებში მისი გავრცელების არეალი შემცირდა, რაც უშუალოდ დაკავშირებულია ისტორიული ქართული ტერიტორიების დაკარგვასთან და ამ ტერიტორიებზე ქართველთა დეეთნიზაციასთან. ასეთ ტერიტორიებს შორის აღმოსავლეთ კახეთი და ჭოროხის აუზი შეიძლება დავასახელოთ.

სალიტერატურო ქართული ენა მრავალსაუკუნოვანი ქართული გონითი კულტურის პროდუქტიც არის და ამ კულტურის განვითარების მძლავრი იარაღიც. უკვე XI—XII საუკუნეებისათვის ქართული ენა იმდენად განვითარებული იყო, რომ ფილოსოფიურ თხზულებათა ქართულად თარგმნა და ინტერპრეტაცია დაუბრკოლებლად ხდებოდა (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი...).

სალიტერატურო ქართულ ენაში გაირჩევა ძველი ქართული და ახალი ქართული. გამოყოფენ საშუალო ქართულსაც (XII—XVII სს). ძველი ქართულის უძველეს ძეგლებად ითვლება იუდას უდაბნოს წარწერები (430 წელი) და წარწერები ბოლნისის სიონზე, რომელიც V საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედისაა. პირველი თარიღიანი ხელნაწერია „სინური მრავალთავი“ (864 წელი). თარიღიან ოთხთავთა შორის ყველაზე ძველია ადიშის ოთხთავი (897 წელი), რომელიც დღეს მესტიის მუზეუმშია დაცული. ადიშის ოთხთავი გადაწერა 897 წელს გრიგოლ ხანძთელის მიერ დაარსებულ შატბერდის მონასტერში (კლარჯეთში) ამ მონასტრის „განახლებით აღმაშენებლის“ დიდი სოფრონის დაკვეთით მწერალმა მიქაელმა. XV საუკუნის II ნახევარში ადიშის ოთხთავი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან გურიის ჯუმათის მონასტრის წინამძღვარს ნიკოლასს სხვა ხელნაწერებთან ერთად წამოუღია. მალევე ხელნაწერი სვანეთში გადაუნახავთ. ქართულ ენაზე V საუკუნიდან დაწყებული ორიგინალური მხატვრული ლიტერატურა იქმნებოდა. პირველი ლიტერატურული ძეგლი იაკობ ხუცესის „შუშანიკის წამებაა“. XII საუკუნის საერო ლიტერატურა (ვეფხისტყაოსანი, მეხოტბეთა პოეზია, საისტორიო ორიგინალური ნაწარმოებები, ნათარგმნი პოეზია) ახალი ქართული ენის დასაბამადაა მიჩნეული. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ XVIII საუკუნეში ახალი ქართულის ჩამოყალიბების პროცესი დამთავრებულია (დავით გურამიშვილი, სულხან-საბა ორბელიანი). ქართული სალიტერატურო ენის განვითარებაში XIX საუკუნის მეორე ნახევარში დიდი წვლილი შეიტანა ილია ჭავჭავაძემ.

საუკუნეთა მანძილზე ძველი ქართული ახალი ქართულით შეიცვალა: ცვლა დაეტყო ლექსიკასა და გრამატიკას, მაგრამ ეს ცვლილება გრამატიკული თვალსაზრისით უმნიშვნელოა: არა თუ „ვეფხისტყაოსანი“, არამედ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და „შუშანიკის წამება“ თითქმის სრულიად გასაგებია ახლანდელი მკითხველისათვის. ამდენად, ქართული სალიტერატურო ენის ძველ, საშუალო და ახალ ქართულად დაყოფა მაინც პირობითია, რადგან, როგორც აღინიშნა, ძველი ქართული ენის სალიტერატურო ტექსტები თანამედროვე მკითხველისათვის გასაგებია. ეს პირობითობა ამკარაა იმ შემთხვევაშიც, თუ ძველ სომხურსა და ახალ სომხურს, ძველ ბერძნულსა და

ახალ ბერძნულს შევადარებთ. თანამედროვე სომხებსა და ბერძნებს ძველი სომხური და ძველი ბერძნული ხომ საერთოდ არ ესმით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ ქართული ენა მდიდარი და დახვეწილი ენაა. მას შეუძლია არა მარტო მხატვრული სახეები გამოკვეთოს, არამედ საჭრო სიზუსტითა და სიღრმით გადმოსცეს მეცნიერული, პოლიტიკური და ფილოსოფიური აზრის ურთულესი მოძრაობა და ფაქიზი ნიუანსები. ქართული სალიტერატურო ენის ბუნებრივი განვითარების ხაზი მხოლოდ ერთი საუკუნის განმავლობაში XVIII საუკუნის 60-იანი წლებიდან შეწყდა. რაც დაკავშირებულია ანტონ კათალიკოზისა და მისი სკოლის მოღვაწეობასთან. როგორც ყველა სხვა სფეროში, აქაც ილია ჭავჭავაძე მოგვევლინა ქართული სალიტერატურო ენის გადამრჩენლად. მან ქართული კვლავ განვითარების ჩვეულებრივ ჩარჩოებში მოაქცია. ილიას დევიზი იყო: ხალხია ენის კანონის დამდები და არა ანბანთ თეორეტიკაო. მან სალიტერატურო ენის განვითარების განყვეტილი ხაზი გაამართელა.

ისევე როგორც ყველა სხვა ენა, ქართული ენაც საუკუნეთა განმავლობაში სხვა ენების გავლენას განიცდიდა. განსაკუთრებით გავლენა ლექსიკას შეეხო. მნიშვნელოვანი რაოდენობითაა ქართულ ენაში შემოსული სპარსული, არაბული, თურქული, რუსული ლექსიკა. ამ ენებმა ქართულ ენას მაინც ღრმა კვლი ვერ დაამჩნიეს, რადგან ჯერ კიდევ V საუკუნიდან მოყოლებული მას დახვეწილი გრამატიკული ნორმები გააჩნდა. ქართული სალიტერატურო, სახელმწიფო, საღვთისმეტყველო ენის განვითარებაში საუკუნეთა განმავლობაში დიდი წვლილი შეჰქონდა ქართულ მწერლობას, რომელიც კრიზისებისა და გაჭირვების დროს ერის (ნაციის) ერთადერთი გადამრჩენელი იყო. სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების წარმომადგენელი ქართველი მწერლები დიალექტური ლექსიკური ერთეულების შემოტანით მუდმივად ამდიდრებდნენ ქართულ ენას. დიალექტებიდან სიტყვების სალიტერატურო ენაში შემოტანას განსაკუთრებული მნიშვნელობა კრიზისების პერიოდებში ჰქონდა, როდესაც უცხოური ლექსიკის მოძალება ზომიერად მეტი იყო.

ადრე მიღებული იყო, რომ ქართულ სალიტერატურო ენას საფუძვლად ედო აღმოსავლურ-ქართული დიალექტები (ქართლურ-კახური). მაგრამ უკანასკნელი დროის სამეცნიერო გამოკვლევებით დადგინდა, რომ სალიტერატურო ენის საფუძველს წარმოადგენს ზედიალექტური კოინე — დედაქალაქის (მცხეთის) მეტყველება. ასე თუ ისე, სამწერლობო ენასთან ყველაზე ახლოს მაინც ქართლური და კახური კილოებია. საუკუნეთა განმავლობაში სალიტერატურო ქართულ ენას თითქმის ყველა ქართული დიალექტი და მეტყველება ამდიდრებდა. დიალექტური თავისებურებანი გამოვლენილია ძველი საუკუნეების წერილობით ძეგლებში.

ძველი ქართულიდან თანამედროვე ქართულს მხოლოდ ერთი თანხმოვანი (**ჭ-არი**) არ გადმოჰყვა. ის 33 ბგერისაგან შედგება (5 ხმოვანი და 28 თანხმოვანი). **ჭ-არი** ზოგიერთმა დიალექტმა დღემდე შეინარჩუნა (ფშაურმა, ხევსურულმა, მოხეურმა, თუშურმა, იმერხეულ-შავშურმა, ტაოურ-პარხლურმა). 33 ქართულ ბგერას 33 ასო-ნიშანი შეესატყვისება. ქართულ ენაში როგორც იწერება, ისე იკითხება, მას დიფთონგები არა აქვს.

ქართული ენა იყოფა დიალექტებად, რომლებიც მეტ-ნაკლებად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. ისინი ტრადიციულად ერთიანდებიან აღმოსავლურ და დასავლურ ჯგუფებში (ცალკე გამოყოფენ სამხრეთულ ჯგუფებსაც), რასაც საფუძვლად უდევს უმთავრესად ეთნოგრაფიული და გეოგრაფიული პრინციპები. შემოთავაზებულია ქართველურ ენათა დიალექტების სხვადასხვა კლასიფიკაცია. ქართულ ენას გააჩნია გარდამავალი ანუ ნარევი დიალექტები. მაგალითად, სურამის ქედის გადაღმა-გადმოღმა სოფლებში ქართლურ და ზემოიმერულ კილოთა ნარევი მეტყველებაა გავრცელებული. იგივე შეიძლება ითქვას ცხენისწყლის ხეობაში ქვემოიმერულ და ლეჩხუმურ დიალექტთა სასაზღვრო ზოლში. იმერულისა და ქართლურის ნარევი ბორჯომის ხეობის მცხოვრებთა მეტყველება. ქართული დიალექტების გავრცელება

ძირითადად ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს მოიცავს. ქართული ენის დიალექტებია:

1. **ქართლური დიალექტი (კილო).** გამოყოფენ ოთხ კილოკავს: შიდა ქართლური, ქვემო ქართლური, დასავლურ ქართლური და შიდა ქართლის მთისნინური მეტყველება (ახალგორისა და დუშეთის რაიონები).

2. **კახური დიალექტი** მოიცავს კახეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეს. კახურ დიალექტში შიგნიკახური, გარეკახური და ქიზიყური კილოკავები შედის. ქიზიყურ კილოკავს რიგი არქაული მოვლენები ახასიათებს (მაგალითად, *ჭ* ბგერა), რაც ჩვენი აზრით, აქ მთის მოსახლეობის მიგრაციით არის განპირობებული.

3. **ხევსურული დიალექტი** აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ხევსურეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეშია გავრცელებული. ხევსურულ კილოზე ფაქტობრივად მოსახლეობის მცირე რაოდენობა მეტყველებს, აქედან მოსახლეობის ბარში ინტენსიური მიგრაციის გამო. გამოყოფენ ორ კილოკავს. ხევსურულისათვის დამახასიათებელია არქაიზმები, ძველი ლექსიკური ერთეულები. შემორჩენილია *ჭ* ბგერა.

4. **ფშაური დიალექტი (კილო)** აღმოსავლეთ საქართველოში მთიან ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში — ფშავეშია გავრცელებული. ფშაური და ხევსურული კილოები ისტორიულად არსებული ფხოვეური დიალექტის გაყოფის შედეგადაა მიღებული. ფშაურს შემორჩენილი აქვს *ჭ* ბგერა. სხვა მთის კილოებთან შედარებით ყველაზე მეტად განიცადა ბარის (ქართლურის) გავლენა.

5. **მთიულური დიალექტი (კილო)** მთიულეთში, თეთრი არაგვის ხეობაში ფუნქციონირებს. მთიულურისათვის დამახასიათებელია გრძელი ხმოვნები.

6. **გუდამაყრული დიალექტი** მთიულური დიალექტის მეზობლად, შავი არაგვის ხეობაშია გავრცელებული. სამეცნიერო ნაშრომების დიდ ნაწილში მთიულური და გუდამაყრული ერთ დიალექტადაა წარმოდგენილი (მთიულურ-გუდამაყრული), მაგრამ მთიულეთისა და გუდამაყრის ადგილობრივი მოსახლეობა მათ სხვადასხვა დიალექტებად წარმოიდგენს. მთიულურისაგან განსხვავებით, გუდამაყრულ კილოს გრძელი ხმოვნები არ გააჩნია.

7. **მოხეურ დიალექტზე (კილოზე)** ხევში, თერგის ხეობაში (თანამედროვე ყაზბეგის რაიონი) მეტყველებენ. მოხეურში შემორჩენილია *ჭ* ბგერა.

8. **თუშური დიალექტი (კილო)** თუშეთში იყო გავრცელებული. XX საუკუნის დასაწყისიდან თუშურმა კილომ კახეთში, ალვანის მინდორზე გადმოსახლების გამო, გავრცელების არეალი შეიცვალა. თუშურს ახასიათებს არქაიზმები (*ჭ* და *ღ* ბგერები, უმარცვლო უ და ი). სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ დროთა განმავლობაში თუშურმა კილომ ვაინახურის გავლენაც განიცადა. არის მცდელობა თუშური დიალექტის ჩამოყალიბების დროის განსაზღვრისა, კერძოდ, მას IV საუკუნის დასაწყისში ფხოველთა თუშეთში მიგრაციას უკავშირებენ (ბ. ჯორბენაძე). ვფიქრობთ, რომ ზედმეტად გაბედული მოსაზრებაა. ფხოველთა მიგრაციამდე თუშებს კილო არ ჰქონდათ? ანდა ისინი ეთნიკური ქართველები არ იყვნენ?

9. **თიანური კილო.** მასზე ივრის ხეობაში დღევანდელი თიანეთის რაიონში ლაპარაკობენ. თიანური კილო გვიან — XVII საუკუნიდან არის წარმოქმნილი აქ ძველი მოსახლეობის ამოწყვეტისა და ფშავიდან, ხევსურეთიდან მთიულეთიდან და გუდამაყრიდან მოსახლეობის ჩამოსახლების შემდეგ ამ კილოების ქართლურ და კახურ კილოებთან ურთიერთობის შემდეგ.

10. **იმერული დიალექტი** იმერეთის ვრცელ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეს მოიცავს. გამოჰყოფენ ზემოიმერულ და ქვემოიმერულ კილოკავებს. ზემოიმერულს ბევრი საერთო აქვს ქართლურ დიალექტთან.

11. **ლენხუმური დიალექტი** ძირითადად დღევანდელ ცაგერის რაიონს მოიცავს. ემეზობლება სვანურს, მეგრულს, იმერულს, რაჭულს. ახლოსაა ქვემოიმერულთან. ლენხუმურს ზოგან „ყე“ და ზოგან „ყე“ ნაწილაკები ახასიათებს.

12. **რაჭული დიალექტი** რაჭას — რიონის ხეობის ზემო წელს მოიცავს. გამოჰყოფენ ქვემო რაჭულს, ზემო რაჭულს და მთარაჭულ კილოკავებს. ზოგიერთი მოსაზრებით მხოლოდ მთარაჭული და ბარისრაჭული კილოკავები არსებობს. რაჭველები ნელი ტემპით მეტყველებენ. ახასიათებს „ქვე“ ნანილაკი, კნინობით-საალერსო ფორმათა ნაირგვარობა, არქაული ლექსიკური ერთეულები. მთარაჭულში ლებურ-ჭიორული მეტყველებისაგან გლოლურ მეტყველებას გამოჰყოფენ — მას აღმოსავლურ მთის დიალექტებთან აახლოებენ; მას უფრო მეტი არქაიზმიც ახასიათებს, რაც, ჩვენი აზრით, ერთ-ერთი ან უკვე არ არსებული ქართული დიალექტის — დვალურის გავლენის შედეგი უნდა იყოს.

13. **გურული დიალექტი (კილო)** გურიის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეშია გავრცელებული. გამოიყოფა ზემო გურული და ქვემო გურული კილოკავები.

14. **აჭარული დიალექტი** აჭარის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში ფუნქციონირებს. გამოიყოფენ ზემო აჭარულ და ქვემო აჭარულ კილოკავებს.

15. **სამცხური დიალექტი** სამცხეშია გავრცელებული. ისტორიულად სამცხურ დიალექტზე მოსახლეობის უფრო მეტი რაოდენობა ლაპარაკობდა. სამცხელების გამაჰმადიანება-გათურქების გამო, მათი მნიშვნელოვანი ნაწილისათვის დედაენად თურქული იქცა.

16. **ჯავახური დიალექტის** გავცელების არეალი ჯავახეთია. შუა საუკუნეებთან შედარებით ჯავახურ კილოზე მოსახლეობის უმნიშვნელო რაოდენობა მეტყველებს, რაც აქედან მოსახლეობის სხვადასხვა მიმართულებით მიგრაციამ განაპირობა.

17. **მეგრული მეტყველება** სამეგრელოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეშია გავცელებული. გამოიყოფენ ზუგდიდურ-სამურზაყანოულ და სენაკურ კილოკავებს.

18. **ლაზური (ჭანური) მეტყველება** თანამედროვე საქართველოს ერთ სოფელში — სარფშია გავრცელებული. მისი გავრცელების ძირითადი რეგიონი თურქეთის სახელმწიფოს ტერიტორიაა (შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთი). ლაზურში არსებობს ათინური, ვინურ-არქაბული და ხოფური კილოკავები. განიცდის თურქულის დიდ გავლენას.

19. **სვანური მეტყველება** ბალსქვემოური, ბალსზემოური, ლაშხური, ლენტეხური და ჩოლურული კილოკავებისაგან შედგება. სვანურად მეტყველებენ ენგურის, ცხენისწყლის და კოდორის ხეობებში. სვანური, ზანური (მეგრულ-ლაზური) თანამედროვე ქართული სალიტერატურო ენისაგან უფრო დაშორებულია, ვიდრე ქართული ენის სხვა დიალექტები. ისტორიულ-ეთნოლოგიური თვალსაზრისით სვანური და ზანური არაფრით განსხვავდება ქართული ენის სხვა დიალექტებისაგან. მათი ფუნქცია მხოლოდ საოჯახო მეტყველებით ამოინურებოდა. საქართველოს ისტორიის მთელ მანძილზე სვანეთისა და სამეგრელოს მკვიდრი ქართველებისათვის სალიტერატურო, სახელმწიფო-საკანცელარიო, საღვთისმეტყველო ენა მხოლოდ და მხოლოდ ქართული ენა იყო.

20. **ინგილოური დიალექტი**. მას სხვანაირად *ჰერულ დიალექტსაც* უწოდებენ. ინგილოურ კილოზე თანამედროვე საქართველოს ფარგლებს გარეთ — დღევანდელი აზერბაიჯანის სახელმწიფოში მეტყველებენ. ის კახური დიალექტის თურქულ ენის გავლენით არის წარმოქმნილი. სავარაუდოდ, ისტორიულად ამ მხარის მოსახლეობა ქართული ენის ჰერულ დიალექტზე ლაპარაკობდა. ინგილოურ კილოს არ გააჩნია „ძ“ და „ჯ“ ბგერები; მოეპოვება უმლაუტიანი ხმოვნები; ლექსიკაში ბევრია თურქული სიტყვები.

21. **ფერეიდნული დიალექტი XVII** საუკუნეში კახეთიდან ირანის ფერეიდნის პროვინციაში გადასახლებულ ქართველთა მეტყველებაა.

22. **იმერხეულ-შავშური დიალექტი** თანამედროვე თურქეთის ტერიტორიაზე, ისტორიული საქართველოს შავშეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეშია გავრცელებული. იმერხევი შავშეთის ერთი ნაწილია. ის შავშეთის იმერხევი უნდა ყოფილიყო. თვითონ იმერხევი ქართულ საისტორიო წყაროებში არსად არაა მოხსენიებული. შავშეთში ქართული ენა დავინწყებასაა მიცემული. იმერხეველები შავშეთის დღე-

ვანდელ მოსახლეობას „გადაბრუნებულ ქართველებს“ უწოდებენ, რადგან ისინი გა-
თურქებულნი არიან. იმერხეულ-შავშურ დიალექტზე (კილოზე) ოცზე მეტი სოფლის
მოსახლეობა ლაპარაკობს, მაგრამ ამ მეტყველების მომავალი, მოსახლეობის მიგრაცი-
ის გამო, გარკვეული საშიშროების წინაშეა — ახალგაზრდობა უკვე ნაკლებად ფლობს
ქართულ ენას. იმერხეველსა და სალიტერატურო ქართულ ენაზე მოლაპარაკეთა შო-
რის გაგებინება პრობლემას არ წარმოადგენს. იმერხეულს, როგორც სალიტერატურო
ქართულისაგან ხანგრძლივად მოწყვეტილ ენას, თურქულის გავლენის კვალი აზის.
იმერხეულს გააჩნია ძველი ქართული ბგერები — ჯ და ფ.

23. **ტაოურ ანუ პარხლურ დიალექტზე** თანამედროვე თურქეთის ტერიტორია-
ზე, ისტორიულ საქართველოში მდინარე ჭოროხის შენაკად პარხლის ხეზე მდებარე
სამ სოფელში: ხევაიში (ხევაგში), ბალხში და ქობაიში (ქობაგში) მეტყველებენ. სა-
მეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ტაოური კილოს გაგებინება რთულია.
2007 წლის საველე დაზვერვითი მუშაობისას ჩვენ გაგებინების პრობლემა არ გვექონია.

24. **მაჭახლური დიალექტიც** ძირითადად თანამედროვე თურქეთის ტერიტორი-
აზე მდინარე მაჭახლის ხეობაშია გავრცელებული. მაჭახელელთა ნაწილი (ქვემო მა-
ჭახელი) საქართველოს ტერიტორიაზეა.

25. **ლივანური (ლივანური, ნივალური) დიალექტი** დღევანდელ თურქეთში
მდინარე ჭოროხის ქვემო დინებაზე ქალაქ ართვინის სიახლოვესაა გავრცელებული
(იმერხეველი ქართველების თქმით, ართვინის ძველი სახელწოდება ლივანია). გა-
მოჰყოფენ მარადიდულ (საქართველოში), ბორჩხულ და მურღულურ კილოკავებს.

26. **„ჩვენებურების“ მეტყველება** ესაა XIX საუკუნეში აჭარიდან და ართვინის
ოკრუგიდან (რომელიც იმ დროს რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შედიოდა)
თურქეთის შიდა პროვინციებში — ბურსაში, ინეგოლში და სხვაგან გადასახლებულ
ქართველთა (მუჰაჯირთა) მეტყველება.

27. **ყიზლარულ-მოზდოკური და პლასტუნკური კილო** ჩრდილოეთ კავკასიასა
და სოჭის მახლობლად გადასახლებულ ქართველთა მეტყველებაა. ყიზლარულ-
მოზდოკური XX საუკუნეში ფაქტობრივად დაიკარგა. დროთა განმავლობაში ქართული
დიალექტები თვით საქართველოს ტერიტორიაზეც დაიკარგა. ასეთ დიალექტთა შო-
რის საგულვეებელია **დვალური, თრიალური, ერუშნული, კლარჯული, არტაანული,**
კოლაური და სხვ.

დაბოლოს კიდევ ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ მერულ-ჭანური (ზანური) და
სვანური მეტყველებების შესახებ. ქართული ენისაგან დაშორებულია **მეგრული** (ანუ
მეგრულ-ჭანური) მეტყველება. უფრო მეტადაა დაშორებული **სვანური**. ზანურად
(მეგრულად) და სვანურად მეტყველი ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფები ყო-
ველთვის ქართველი ერის შემადგენლობაში შედიოდნენ და შედიან. სამეგრელოში
(აგრეთვე, ლაზეთში) და სვანეთში მცხოვრები მოსახლეობისათვის საერთო ეროვნუ-
ლი, სამწერლობო, საღვთისმეტყველო ენა ისტორიულად იყო და ამჟამადაც არის
ქართული. ბგერითი შემადგენლობისა და გრამატიკული სტრუქტურის მიხედვით
ქართული და ზანური უფრო ახლოს დგას ერთმანეთთან, ვიდრე თითოეული მათგანი
სვანურთან. საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს დაშლის შემდეგაც მეგრელთათვის
და სვანთათვის ერთადერთი სამწერლობო, სახელმწიფო და საღვთისმეტყველო ენა
მხოლოდ ქართული ენა იყო. მეგრული და სვანური ლექსიკით ისევე ამდიდრებდა სა-
ლიტერატურო ქართულ ენას, როგორც ქართული ენის სხვა დიალექტები. სხვათა შო-
რის, ცნობილი რუსი ეთნოლოგი ლ. გუმილიოვი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ნაცი-
სათვის საოჯახო სამეტყველო ენის ერთობა აუცილებელი არ არის. მას მაგალითად
ორენოვანი და სამენოვანი ეთნოსების რამდენიმე შემთხვევა მოაქვს და ამ
თვალსაზრისით პირველ რიგში გერმანელებსა და იტალიელებს ასახელებს, რომ
„პლატ დოიჩე“ არ იწვევს გერმანელი ხალხის ერთიანობის დაშლას. პირიქითაცაა —
ერთ ენაზე მეტყველება ეთნიკურ ერთობას, შერევას არ განაპირობებს. იგივე შეიძლე-
ბა ითქვას ჩინელების შესახებ, რომლებიც ერთმანეთისაგან დაშორებულ რამდენიმე
დიალექტზე ლაპარაკობენ.

ქართულთა რელიგიურ-კონფესიური ჯგუფები[©]

შეიძლება ითქვას, რომ მართლმადიდებლური ქრისტიანობა, რომელსაც სხვა ხალხებიც აღიარებდნენ, ქართველთა ეროვნულ სარწმუნოებას წარმოადგენდა იმ თვალსაზრისით, რომ მისი საშუალებით ქართველთა წინაპრები მტრისაგან იცავდნენ ქართულ ენას, კულტურას, ტერიტორიას, ეროვნულ მეობას. მართლმადიდებლურმა ქრისტიანობამ დააჩქარა ქართველთა ტერიტორიული ერთეულების კონსოლიდაციისა და ქართველი ერის ჩამოყალიბების პროცესი. საქართველოში ყოველი ეთნიკურად არაქართველი მართლმადიდებელი ქართველად გაიაზრებოდა. ხოლო ეთნიკურად ქართველი, რომელიც სხვა სარწმუნოებას აღიარებდა, არაქართველად, სხვა ერის წარმომადგენლად ითვლებოდა; მართლმადიდებლობა და ქართველობა ერთმანეთთან იყო გაიგივებული.

ქართველ ხალხს თითქმის ყოველთვის უხდებოდა თავდაცვა უცხოთა ძალადობისაგან. მტერი უპირველეს ყოვლისა, ცდილობდა ქართული კულტურის საფუძვლის — მართლმადიდებლური ქრისტიანობის ამოძირკვას, მის ადგილას თავისი რელიგიის დანერგვას, რათა ამ გზით დაესუსტებინა და მოესპო ქართველი ერი და მისი კულტურა. საქართველოს მთელი ისტორია იყო ირანელ (სპარსელ), არაბ, მონღოლ, თურქ-ოსმალ მოძალადეთა წინააღმდეგ ბრძოლა გამაჰმადიანება-გადაგვარების წინააღმდეგ. გამაჰმადიანება-გადაგვარება ქართველობაზე უარის თქმას ნიშნავდა. იმისათვის რომ ქართველ მეფეებს ქვეყანა გადაერჩინათ, ისინი გვიან შუა საუკუნეებში ზოგჯერ იღებდნენ მაჰმადიანურ სარწმუნოებას.

ქრისტიანობის დაცვა საქართველოში ეროვნულობის დაცვას ნიშნავდა. ამიტომაც ცდილობდნენ მტრები, პირველ რიგში, ქართველთა ერთობა მათი ქრისტიანობისაგან ჩამოშორებით დაესუსტებინათ, რასაც, ნაწილობრივ, აღწევდნენ კიდეც. „ქრისტიანობას მიქცეული“, ე.ი. ქრისტიანობის დამთმობი ქართველი კი, ხალხის აზრით, ქართველი აღარ იყო, რადგან საქართველოში, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეროვნება და სარწმუნოება ფაქტობრივად ერთმანეთთან იყო გაიგივებული. ისტორიული ბედუკუღმართობის გამო, გვიან შუა საუკუნეების პერიოდში ქართველ ხალხში სხვადასხვა რელიგიები გავრცელდა. ამ გზით ხორციელდებოდა დიდი ხნის წინ ჩამოყალიბებული ქართული ეროვნული ერთობის დასუსტება; ხელს უწყობდნენ ქართველი ერის წინააღმდეგ მიმართულ დეზინტეგრაციულ მოვლენებს. მაჰმადიანობის დანერგვას ქართველ ხალხში იძულებით ახერხებდნენ, ხოლო ქრისტიანობის შტო-რელიგიების — კათოლიკობისა და გრიგორიანობის (მონოფიზიტობის) — გავრცელება მშვიდობიანი გზებით ხდებოდა.

მანამ, სანამ მაჰმადიანობის გავრცელების შესახებ ვისაუბრებთ ქართველ ხალხში, ორიოდ სიტყვა უნდა ვთქვათ ცეცხლთაყვანისმცემლობის (მაზდეანობის) გავრცელების შესახებაც. ქართულმა საისტორიო წყაროებმა, აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლებმა არაერთი ფაქტი შემოგვინახეს მაზდეანობის გავრცელების შესახებ. ეს რელიგია ქართველ ხალხში ძალით ვრცელდებოდა ირანელთა მიერ, პირველ რიგში კი მას მაღალი სოციალური წრის წარმომადგენლები იღებდნენ. პირველი ასეთი ცნობა „ქართლის ცხოვრებაში“ ლეონტი მროველთან გვაქვს დაცული. მეფე ფარანჯომმა (ძვ.წ. II საუკუნის შუა ხანები) მას შემდეგ, რაც ქართული საქმენი აკეთა (ააშენა ციხე-ქალაქები, ზადენის ციხე და შექმნა ზადენის კერპი), „ამის შემდგომად შეიყუარა სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანა სპარსეთით ცეცხლის მსახურნი და მოგუნი და დასხნა მცხეთას ადგილსა მას, რომელსა აწ ჰქვან მოგუთა და იწყო ცხადად გმობად კერპთა. ამისთჳს მოიძულეს მკჳდრთა ქართლისათა, რამეთუ დიდი სასოება აქუნდა კერპთა მიმართ“ (ქც 1955: 29). ახლა ჩვენამდე მოღწეული პირველი ქართული ლიტერატურული ძეგლი „შუშანიკის წამება“ გავიხსენოთ. V საუ-

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

კუნეში, ქრისტიანობის მიღებიდან დიდი ხნის შემდეგ, ქრისტიანობას განუდგა და მაზდეანობა მიიღო ქვემო ქართლის პიტიასშმა ვარსკენმა. ყველა ასეთი სარწმუნოებრივი განდგომა ზედა ფენებიდან იწყებოდა და ისინი ხშირად ცდილობდნენ უცხო რელიგიები (ამ შემთხვევაში, ცეცხლთაყვანისმცემლობა) თავს მოეხვიათ დაბალი ფენებისათვის. ამავე დროს, ეროვნული სარწმუნოებიდან განდგომა ხშირად ქართულ საზოგადოებაში მძაფრ ურთიერთდაპირისპირებასაც იწვევდა.

მაჰმადიანობა საქართველოში სამხრეთელ და აღმოსავლელ დამპყრობლებს (არაბებს, სპარსელებს, თურქებს) შემოჰქონდათ. მათ შეძლეს საქართველოს ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონში, კერძოდ, აღმოსავლეთ კახეთსა (საინგილო) და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (სამცხე, ჯავახეთი, კოლა-არტანი, შავშეთი, კლარჯეთი, აჭარა, ტაო...) თავიანთი სარწმუნოების დანერგვა. სამცხის, ჯავახეთისა და აჭარის გარდა, დასახლებული ქართული ისტორიულ-გეოგრაფიული (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული) რეგიონები დღეს საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრებს გარეთაა. ამ გზით არაერთი გამაჰმადიანებული ქართველი შევიდა სხვა ეთნოსების (სპარსელების, თურქების) შემადგენლობაში. სამწუხაროდ, ასეთი პროცესი თვით საქართველოს ისტორიულ და დღევანდელ ტერიტორიაზეც მიმდინარეობდა. სამცხე-ჯავახეთის ქართველ მაჰმადიანთა დიდი ჯგუფი, რომელთაც ცარიზმი ქართველებად მიიჩნევდა (ქართველებად არიან ისინი ჩანერილები 1886 წლის საოჯახო სიებში) (თოფჩიშვილი 1987; თოფჩიშვილი 1989), საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ თურქულ და აზერბაიჯანულ ეროვნებებს მიაკუთვნეს იმის გამო, რომ მაჰმადიანები იყვნენ. ანგარიში არ გაენია ბევრი მათგანის ქართულ თვითშეგნებას, ქართულ სამეცყველო ენას და მათ მიერ შემონახულ ქართულ სამეურნეო და საყოფაცხოვრებო ტრადიციებსა თუ ქართულ გვარებს.

იმდენად იყო გაიგივებული ეთნიკურობა სარწმუნოებასთან, რომ ქართველ კაცს ვერ წარმოედგინა არამართლმადიდებელი ქართველისათვის ქართველი ენოდებინა. მაჰმადიანი ქართველი მისთვის ყველა შემთხვევაში „თათარი“ იყო. მიუხედავად ამისა, „ქრისტიანობიდან მიქცევისა“ და მაჰმადიანობის მიღების შემდეგ ქართველი მაჰმადიანი მაინც ინარჩუნებდა თავის ეთნიკურ სახეს, თავის ქართველობას; ის არასდროს არ აღიარებდა თავის თავს თურქად. მან ყოველთვის იცოდა, რომ ის თურქი არ იყო. ოღონდ ქართველსაც ვეღარ უწოდებდა თავს, რადგან ქართველობა მასში ქრისტიანობის ასოციაციას აღძრავდა. ამიტომაც იყო, რომ მაჰმადიანი ქართველი სამცხე-ჯავახეთში თავის თავს „იერლის“ (ადგილობრივს) უწოდებდა (ბერძენიშვილი 1964: 57—59; ლომსაძე 1975; ლომსაძე 1999). როგორც ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, სამცხე-ჯავახეთის ქართველი მაჰმადიანები არ ქორწინდებოდნენ აქ დასახლებულ თურქმანული ტომების წარმომადგენლებზე. ქართველ მაჰმადიანებს ქართველობის აღიარებში მხოლოდ ერთი რამ უშლიდა ხელს — ახალი სარწმუნოება. ენა (რომელიც ზოგიერთმა თანდათან დაკარგა), ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები მამა-პაპისა ჰქონდათ; იცოდნენ თავიანთი ქართული გვარებიც (ბოჭორიძე 1992).

XIX საუკუნის სხვადასხვა დროის მოსახლეობის აღწერის მასალებით აშკარად ჩანს, რომ სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრები ქართველი მაჰმადიანები თავს თურქად არ მიიჩნევდნენ მიუხედავად იმისა, რომ მათმა ნაწილმა იმ პერიოდში ენაც დაკარგა. რაოდენ ნიშანდობლივია, რომ 1886 წლის საოჯახო სიებში მაჰმადიანი ქართველების უმრავლესობამ აღმწერებს ეროვნების (народности-ის) გრაფაში „ქართველი“ ჩაანერინა და „ოღლობით“ (სახელითა და მამის სახელით) ჩაწერილებმა თავიანთი ქართული გვარებიც მიაწერინეს. მაგრამ მეზობელი მართლმადიდებელი და კათოლიკე ქართველებისათვის ისინი „თათრები“ იყვნენ. მათ „თათრებად“ მოიხსენიებდნენ. ეს ის მაჰმადიანი ქართველები არიან, რომლებიც საბჭოთა ხელისუფლებამ 1944 წელს შუა აზიაში გადაასახლა და რომელთა შთამომავლებს XX საუკუნის დასასრულს ახალი ეთნონიმი — „თურქი-მესხი“ მიაკუთვნეს. სამცხე-ჯავახეთში ქართველ მაჰმადიანთა საბოლოო გათურქებას საბჭოთა ხელისუფლების დროს დაესვა ნერტილი, როდესაც მათ საშუალო სკოლაში თურქულ ენაზე ასწავლიდნენ აზერბაიჯანიდან მონვეული

მასწავლებლები. 1930-იანი წლების არაერთი საბუთი იქნა აღმოჩენილი რომლებითაც სამცხე-ჯავახეთის მაჰმადიანი ქართველები ქართული სკოლების გახსნასა და ქართული გვარსახელების აღდგენას მოითხოვდნენ.

როდის გაჩნდა სამცხე-ჯავახეთის ქართულ მოსახლეობაში მაჰმადიან ქართველთა რელიგიური ჯგუფები? XVI საუკუნის დასასრულს თურქთა მიერ დაპყრობილი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო მთლიანად ქრისტიანული იყო. ამის დამადასტურებელია 1595 წელს თურქეთის ხელისუფალთა მიერ შედგენილი „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი“, რომელშიაც შეტანილი ოჯახის უფროსთა სახელები და მამის სახელები თითქმის მთლიანად ქართული და ქრისტიანულია. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს რელიგიური სურათი კარგად აქვს დახატული ვახუშტი ბაგრატიონს: „ხოლო კაცნი და ქალნი არიან მგზავსნი ქართველთანი, არამედ უმეტეს ნელიად და ენა-ტკბილად მოუბარნი, ტანოვანნი, მკვნენი, შემართებელნი, შუენიერნი, ცოდნა-ჰელოვნების მოყუარენი, არამედ ან, მაჰმადიანობის გამო, არლარა. სარწმუნოებით იყვნენ წლისამდე ჩ-ქკვ (1626 წ.), ქართულისა ტ-იდ-მდე სრულიად ქრისტიანენი ქართველთა თანა და სამწყსონი ქართლის კათალიკოზისანი, ხოლო ან მთავარნი და წარჩინებულნი არიან მოჰმადიანნი, და გლეხნი ქრისტიანენი, არამედ კლარჯეთის გლეხნიცა უმეტესნი მოჰმადიანნი. გარნა ვინანიცა არიან ქრისტიანენი, იგინიცა უმწყსელნი არიან“ (ბაგრატიონი 1973: 660). სხვა ადგილას (გვ. 660) სამცხის გლეხების შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონი წერს: „არამედ გლეხნი კუალადცა მაჰმადიანდებიან ჭირისათვის დიდისა“. რაც შეეხება ჯავახებს, ვახუშტი წერს: „სარწმუნოებით გლეხნი ჯერეთ ქრისტიანენი სრულიად, არამედ არლარა უვისთ მწყემსი ეპისკოპოზი, გარნა ჰყავთ მღუდელნი ქართველნი“; კოლისათვის: „არამედ ან უმეტესნი მოჰმადიანნი“; ისპირისათვის: „კაცნი იუნყე მგზავსნი სამცხისანი, და ან მოჰმადიანნი სრულიად ენითა ქართულითა და ზნითა ოსმალთათა“; თორთომისათვის: „კაცნი ვითარცა მესხნი, და ან სრულიად მოჰმადიანნი, ენითა ქართულითავე, არამედ უზნობენ თურქულსა“. ასე რომ, XVIII საუკუნის პირველი ნახევრისათვის ვახუშტი ბაგრატიონი რელიგიურ სიტუაციას სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში სხვადასხვანაირად გვიხატავს. მის სამხრეთ პროვინციებში თუ ზედაფენებთან ერთად გლეხებიც გამაჰმადიანებულნი იყვნენ, ჩრდილოეთით, სამცხეში, მხოლოდ თავად-აზნაურობას ჰქონდა ისლამი მიღებული და გლეხობის უმეტესი ნაწილი ჯერ კიდევ ქრისტიანი იყო, თუმცა ისინი მაინც მაჰმადიანდებოდნენ ოსმალ ხელისუფალთა ზეწოლის გამო. რაც შეეხება ჯავახეთს, აღნიშნული დროისათვის აქ მცხოვრები გლეხების უდიდესი ნაწილი ჯერ კიდევ ქრისტიანი იყო.

ქართველთა გამაჰმადიანება სამცხე-ჯავახეთში ძირითადად XVII საუკუნის დასასრულიდან დაიწყო და მეტ-ნაკლებად XVIII საუკუნეში დასრულდა. ჩანს, ეს პროცესი აქ XIX საუკუნეშიც კი გრძელდებოდა. ამის ერთ-ერთი დამადასტურებელია 1886 წლის საოჯახო სიები. მაგალითად, ზემო ომორაში, რომელიც მთლიანად ქართველი მაჰმადიანებით იყო დასახლებული (82 კომლი, 737 სული), მკვიდრობდა ასეთი პიროვნება: „ისმაილ გოგია ოლლი, იგივე მირზა ოლლი“, ე.ი. ისმაილ გოგიას, იგივე მირზას ძე. აქედან ჩანს, რომ ისმაილის მამა ქრისტიანი ყოფილა, მას გოგია ჰრქმევია და გამაჰმადიანების შემდეგ მეორე, მაჰმადიანური სახელი (მირზა) უწოდებიათ. ამავე სოფელში ნახსენებია „კიულ ახმედ-ოსმან ოლლი, იგივე ტატო ოლლი“, ე.ი. კიულის მამას — ახმედ-ოსმანს გამაჰმადიანებამდე სხვა სახელი — ტატო უტარებია. სოფელ კლდეში ჩანერილები იყვნენ „რაჯაბ ბიძინ ოლლი ტატიძე“ და „ხალილ ბიძინ ოლლი ტატიძე“, ე.ი. რაჯაბ და ხალილ ტატიძეების მამას ქართული სახელი — ბიძინა ჰრქმევია და ის არ გამაჰმადინებულა. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ სოფელში გამაჰმადიანება-გათურქების ახლად დაწყებული პროცესის შესახებ XIX საუკუნის დასაწყისში მიუთითა ნ. მარმაც (1911: 33): «Сейчас за ручьем Гигадзис-Цкали в селе Дасабоме живет Мамуд Ахмед-оглы Джарбидзе, грузин-мусульманин, который утверждает, что дед его был священником при церкви».

ამრიგად, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ანუ ზემო ქართლის (მესხეთის) მოსახლეობის დიდმა ნაწილმა მაჰმადიანობა მიიღო. თურქ ხელისუფალთა საადგილმამულო პოლიტიკამ მართლმადიდებელ ქრისტიან ქართველებს სარწმუნოების შეცვლისაკენ უბიძგა (ლომსაძე 1975: 284), რადგან ისინი ქრისტიანებისათვის შეწერილ გადასახადებს ვეღარ უძლებდნენ.

საყურადღებოა, რომ ქართველი მაჰმადიანები არ გათურქდნენ საქართველოს ისეთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, როგორცაა აჭარა. აჭარაში უკლებლივ ყველა მაჰმადიანმა ქართველმა შემოინახა ქართული დედაენა და ქართული გვარები, რაც მთავარია, ქართული ეროვნული თვითშეგნება, რაც იმით უნდა აიხსნას, რომ აქ ისლამი შედარებით გვიან და ზედაპირულად გავრცელდა. 1886 წლის საოჯახო სიებსა და XX საუკუნის დასაწყისის სტატისტიკურ კრებულებში აჭარასა და შავშეთში მცხოვრებნი ჩაწერალები არიან ასე: «грузины-магометяне». XIX საუკუნის მეორე ნახევარში დიმიტრი ბაქრაძე (1987: 11) აჭარის მოსახლეობას სანახევროდ მუსულმანურს და სანახევროდ ქრისტიანულს უწოდებდა. იგივე ავტორი ქობულეთელების შესახებ წერდა, რომ „მათ ძალიან კარგად ახსოვთ თავიანთი ქართული წარმომავლობა და თურქული სახელები ჰქვიათ, მაგრამ ამასთანავე კვლავ ხმარობენ თავის ძველ ქართულ გვარებს“. „ჩურუქ-სუ სულ ერთიან გამუსულმანებულია, თუმცა ქრისტიანობის კვალი ჯერ კიდევ შემორჩენილია: გზაში მაჩვენებს რამდენიმე ქრისტიანული ეკლესია“ (გვ. 19). „ჩურუქ-სუ, ანუ ქართული ქობულეთი წარსულში გურიის შემადგენლობაში შედიოდა და მისი მოსახლეობა არც ისე დიდი ხანია მოექცა მუსლიმანობაზე“ (გვ. 20). 1878 წელს დაბეჭდილ წიგნში დ. ბაქრაძე იმასაც აღნიშნავდა, რომ „ლივანელ მუსლიმებს შემორჩენიათ წარსული ქრისტიანული დროის მოგონება. 30-ოდე წლის წინათ მათში ქრისტეს ფარულ აღმსარებელსაც შეხვდებოდით; ახლა ასეთები აღარ არიან. ქართულად მთელ ლივანაში ლაპარაკობენ, თუმც არც ისე წმინდად“. აჭარაზე და აქ მცხოვრები მაჰმადიანი ქართველების შესახებ საუბარი ისევ დ. ბაქრაძის წიგნიდან ციტირებით უნდა დავამთავრო: „...მხოლოდ ერთ სოფელში — სხალთაში შემორჩა ეკლესია. ასეთივე ეკლესია იყო ხულაში, მაგრამ მისი ქვები ხიმშიაშვილებმა შენობებსა და თვით მეჩეთზე, ანუ ჯამეზე გამოიყენეს. „ჩემს ახალგაზრდობაში, დასძინა მოხუცმა, ჩვენ ვლოცულობდით მათს ნანგრევებში ძველი ჩვეულებისამებრ, ვიცოდით, რომ ჩვენი მამა-პაპანი ერთ დროს ქრისტიანები იყვნენ და რომ ჩვენ თვითონ მოდგმით გურჯები ვართ“. ახლა აჭარლებს მხოლოდ შიშსა გვრით ის ადგილები, სადაც ოდესღაც ეკლესიები იდგა, და ბევრი მათგანი ვერ ბედავს მიუახლოვდეს მათ. ძველი ქრისტიანული ჩვეულებიდან ზოგი რამ დღემდე შემორჩენილა. მაგალითად, კვერცხის შეღებვა სააღდგომოდ. აქ ახსოვთ წინანდელი ქრისტიანული დღესასწაულებიც. თუმცა ყველაფერი ეს დავიწყებას ეძლევა“ (ბაქრაძე 1987: 49).

ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ საქართველოს ისტორიული პროვინციის — აღმოსავლეთ კახეთის, დღეს რომ საინგილოს ვუწოდებთ, მაჰმადიან ქართველთა შესახებაც. 1886 წლის საოჯახო სიებით ზაქათალას ოკრუგის სულ ოთხ სოფელში მკვიდრობდნენ მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მიმდევარი ქართველები. დანარჩენი ქართული სოფლების მკვიდრნი კი ქართველი მაჰმადიანები იყვნენ. აღმწერებმა ქრისტიანებს ეროვნების გრაფაში „ქართველი“ ჩაუწერეს, მაჰმადიან ქართველებს კი „ინგილო“. თუმცა დავთრებში ინგილო მაჰმადიანთა ქართველობის მიმანიშნებელი ქართული დედაენაცაა აღნიშნული. აქ „თათრულ“ ეროვნულ გარემოში ქართველთა გადასვლის პროცესიც მიმდინარეობდა. ერთ-ერთი სოფლის ყორღან-მუსულმანის მკვიდრი ინგილოებისათვის მშობლიურ ენას უკვე „თათრული“ წარმოადგენდა.

ისტორიული ბედუკულმართობის გამო, ქართველთა ნაწილი სხვა სარწმუნოებაზე, ქრისტიანობის სხვა შტო-რელიგიებზე გადადიოდა. ქრისტიანული რელიგიის ერთმანეთისადმი მტრულად განწყობილი განშტოებები მკაცრად ემიჯნებოდნენ ერთმანეთს. მაჰმადიანობისაგან განსხვავებით, კათოლიკობა და გრიგორიანობა (მოწიფიზიტობა) მშვიდობიანად ვრცელდებოდა ქართველ ხალხში. გარკვეულ პერიოდში

ქართველთა ნაწილმა ევროპასთან დაახლოებისა და ამგვარად თავის გადარჩენის ერთ-ერთ გზად კათოლიკობა მიიჩნია. ქართველთა შორის გაჩნდნენ ამ სარწმუნოების მიმდევრები. განსაკუთრებით გავრცელდა ეს უკანასკნელი სამხრეთ საქართველოში (თამარაშვილი 1902; ლომსაძე 1975; თოფჩიშვილი 1987, 1991, 1989; პაპაშვილი 1995), სადაც უცხო ელემენტის შემოტევა უფრო საგრძნობი იყო. სამცხე-ჯავახეთის არაერთი სოფლის მკვიდრნი კოლექტიურად გახდნენ კათოლიკური რწმენის მატარებელნი. კათოლიკე ქართველები გაჩნდნენ ქალაქებშიც (თბილისი, გორი, ქუთაისი, ახალციხე). სამეცნიერო გამოკვლევებით ცნობილია, რომ საქართველოში კათოლიკური სარწმუნოების გავრცელება XIII საუკუნიდან დაიწყო. ამ დროისათვის საქართველოში ხუთი კათოლიკური მონასტერი ყოფილა, მათ შორის თბილისში — ორი, ახალციხეში — ერთი. საქართველოში კათოლიკობის მიმართ აგრესიულ დამოკიდებულებას არ იჩენდნენ, პირიქით, ამ სარწმუნოების მიმართ სრულ შემწყნარებლობას ამჟღავნებდნენ. განსაკუთრებული თანაგრძნობა და მფარველობა აღმოუჩენია კათოლიკეებისადმი გიორგი ბრწყინვალეს (1314—1346 წწ.), რის შედეგადაც „საქართველოს ბევრ პროვინციაში ქართველები გადავიდნენ კათოლიკობაზედ“ (თამარაშვილი 1902: 31). საქართველოში კათოლიკობის გავრცელების მასშტაბზე უდავოდ მიუთითებს ის, რომ XIV—XVI საუკუნეებში არსებობდა კათოლიკეთა საეპისკოპოსო (პაპაშვილი 1995: 99). კათოლიკეებისადმი საქართველოს ხელისუფალთა ლიოალური დამოკიდებულება უდავოდ პოლიტიკური მომენტი იყო გამომწვეული, საქართველო ხომ ერთგვარი იმედით შეჰყურებდა დასავლეთს.

„კათოლიკე მისიონერების საქმიანობას საქართველოში განსაკუთრებული წარმატება ხვდა. ქართველები კათოლიკობას თავისი ქვეყნის მომავალს უკავშირებდნენ. ყველა, ვინც კი ქვეყნის დაცვისა, მისი აღდგენისა და განთავისუფლებისათვის იბრძოდა, ქრისტიანობდა და ასე თუ ისე „ფრანგობდა“. მეფე, უფლისწული, კათალიკოს-ეპისკოპოსები, თავადები მზად იყვნენ პაპის უზენაესობა აღეარებინათ და ქართული ეკლესია რომის ტახტისათვის დაემორჩილებინათ და მთელ საქართველოში კათოლიკობა გაეგრძელებინათ, ოღონდ კი საფრანგეთ-ევროპის პოლიტიკური დახმარება მიეღოთ ერან-ოსმალეთის წინააღმდეგ ბრძოლაში“ (ბერძენიშვილი 1967: 298).

კათოლიკობას საქართველოში ძირითადად იტალიელი მისიონერები ავრცელებდნენ. კათოლიკე მისიონერთა საშუალებით, ევროპისაგან მოწყვეტილ გვიანფეოდალურ საქართველოში, ვრცელდებოდა იმდროინდელი ევროპული სიახლეები. მაჰმადიან ქართველებს თუ „თათრებს“ უწოდებდნენ, კათოლიკე ქართველებს — „ფრანგებს“. მაგრამ ისტორიული ვითარების კვალობაზე ქართველი კათოლიკეების რიტის (ტიპიკონის) პრობლემა შეექმნათ. თავდაპირველად ქართველ კათოლიკეებს ქართული ტიპიკონი ჰქონდათ. პაპის მიერ გამოგზავნილი მისიონერები, საეკლესიო მოღვაწეები ქართულს სწავლობდნენ. მაგრამ XVI საუკუნის შუა ხანებიდან ვითარება შეიცვალა. რომის პაპმა ქართველი კათოლიკეები სომხურ-კათოლიკურ ეკლესიას დაუქვემდებარა, რომელსაც ლათინურის ნაცვლად სომხური ტიპიკონი ჰქონდა დაკანონებული. ე.ი. წირვა-ლოცვა სომხურ ენაზე მიმდინარეობდა. აქედან გამომდინარე არაერთ კათოლიკე ქართველს გაუჩნდა სომხურძირიანი გვარები. ამიტომაც იყო, რომ ქართველი კათოლიკეების („ფრანგების“) ნაწილი სომხებად მიიჩნეს.

1886 წლის საოჯახო სიებში ყველა ქართველ კათოლიკეს ეროვნების გრაფაში ქართველი აქვს მიწერილი, რაც, რა თქმა უნდა, მათი ნებისა და, ამდენად, ეროვნული თვითშეგნების გამოხატულება იყო. სარწმუნოების გრაფაში კი სომხურ-კათოლიკური სარწმუნოება უწერიათ. მას შემდეგ, რაც 1845 წელს რუსეთის მთავრობამ საქართველოდან განდევნა ევროპელი კათოლიკე მოღვაწენი და ევროპელ კათოლიკეებს აკრძალათ საქართველოში საეკლესიო მოღვაწეობა, ქართველი კათოლიკეების სრული ბატონ-პატრონი სომხურ-კათოლიკური ეკლესია გახდა. ქართველმა კათოლიკეებმა ახალი ენერგიით გააჩაღეს ბრძოლა ქართული რიტისათვის. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით სამცხე-ჯავახეთის კათოლიკე ქართველები გამოირჩეოდნენ. მაგალითისათვის საკმარისია დავასახელოთ პეტრე ხარისჭარაშვილის მიერ კონსტანტი-

ნეპოლში 1861 წელს დაარსებული ქართული კათოლიკური ეკლესია თავისი ქართული რიტით, სასულიერო სასწავლებლითა და სტამბით.

ქართველ კათოლიკეებში დღეს სამი ტიპის გვარსახელები შეიმჩნევა: 1) ქართულძირიანი და ქართულფორმანტიანი; 2) თურქულძირიანი ქართული ფორმანტით და 3) სომხურძირიანი, რომელთაგან XIX საუკუნეში (და დღესაც) ნაწილი ქართული და ნაწილი რუსული ფორმანტებითაა ნაწარმოები. სომხური და თურქული ძირებით წარმოდგენილი გვარსახელები მეორეული მოვლენაა და ყველა ასეთ გვარს თავდაპირველი ქართული გვარი უეჭველად ჰქონდა. მაგალითად, ხითარიშვილების (ახალციხე, ვალე) ერთი შტოს ძირი-გვარი თამარაშვილი ყოფილა, მეორე შტოსი — ნანობაშვილი, გოზალიშვილებისა („გოზალ“ თურქულად თვალლამაზს ნიშნავს) — კოჭიბროლაშვილი. 1886 წლის აღწერაში ქართველ კათოლიკეთა სომხურძირიან და თურქულძირიან გვარებს ადრინდელი, თავდაპირველი ქართული გვარებიც აქვთ მიწერილ-მითითებული. მაგალითად, ქართველი კათოლიკე ყაზაროვების (ყაზარაშვილების) ძირი-გვარი გზირიშვილი იყო, ვართანოვებისა და ბაღდოევებისა — აბულაძე, ჩილინგარაშვილებისა — ვარდიძე... ქართველ კათოლიკეთა გამჭვირვალე ქართული გვარებიდან შეიძლება დავასახელოთ: ნებიერიძე, გოკიელი, ვარძიელი, ბეთანიშვილი, ბერიძე, მეფისაშვილი, ხუციშვილი, კაჭკაჭიშვილი, ნადირაძე, გაბელაშვილი, ჭილაშვილი, აბულაძე, ბეჩიტაძე... XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ზოგიერთ ამ გვარს გვარის მანარმოებელი ქართული სუფიქსი რუსული სუფიქსით ჰქონდა შეცვლილი. მაგალითად, გიკიელი და ვარძიელი გიკიელოვად და ვარძელოვად იწერებოდა.

XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში თბილისში ერთი კათოლიკური ეკლესია ყოფილა: „კალას არს რომაელთა ეკლესია ერთი და მონაზონნი“ (ბაგრატიონი 1973: 54). XIX საუკუნის მანძილზე იზრდებოდა თბილისის კათოლიკური მოსახლეობა როგორც საქართველოს სხვა ქალაქებიდან (გორი, ახალციხე), ისე სამცხე-ჯავახეთიდან და ევროპიდან მიგრირებულთა ხარჯზე. 1825 წელს აღრიცხულმა 400 სულმა კათოლიკემ 1897 წლისათვის 7.000 გადააჭარბა. ეთნიკური თვალსაზრისით თბილისელ კათოლიკეთა შემადგენლობა ერთობ ჭრელი იყო. მასში შედიოდნენ: ქართველები, სომხები, პოლონელები, ფრანგები, აისორები, რუსები. თბილისის რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის მრევლში ქართველთაგან 1883 წელს აღრიცხულნი არიან: თუმანიშვილები, ანდრონიკაშვილები, ბაქრაძეები, სააკაშვილები, ზუბალაშვილები, ჯიმშერაშვილები... ამ გვარებიდან სააკაშვილები, ზუბალაშვილები, ანდრონიკაშვილები გორის 1842 წლის კამერალური აღწერის დავთარშიც არიან აღრიცხულები (სცსსა 254-1-1939).

კათოლიკე ქართველების შესახებ საუბარი გვინდა იმით დავამთავროთ, რომ განსაკუთრებით მრავალი კათოლიკე მკვიდრობდა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. აქ კათოლიკობის გავრცელება ძირითადად გამოწვეული იყო თურქთა მიერ მხარის ოკუპაციით. ცნობილია, რომ თურქეთის ხელისუფლება შეუწყნარებელი იყო მართლმადიდებლური ქრისტიანობის მიმართ, მაშინ, როდესაც კათოლიკეების მიმართ, გარკვეული პოლიტიკური მოსაზრებებიდან გამომდინარე, ლოიალობას იჩენდა. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (მესხეთში) ქართველების მიერ ქრისტიანობის შენარჩუნების ერთ-ერთი გზა კათოლიკობის მიღება იყო.

ქართველ ხალხში გრიგორიანული (მონოფიზიტური) სარწმუნოების მიმდევრებიც იყვნენ, რომლებიც, ჩვეულებრივ, „სომხებად“ იწოდებოდნენ. სომხები ისტორიულად ხან მცირე და ხან საკმაო რაოდენობით თითქმის ყოველთვის ცხოვრობდნენ საქართველოში. განსაკუთრებით მკვიდრობდნენ ისინი სასაზღვრო ზოლში ქართულ მოსახლეობასთან ერთად. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, მოზოფიზიტები საქართველოში ყოველთვის ცხოვრობდნენ. სასაზღვრო ზოლში, როგორც ჩანს, თავის დროზე ქართველთა გარკვეული ნაწილიც აღიარებდა მონოფიზიტობას, რის გამოც ისინიც სომხებად შეირაცხნენ. ასევე სომეხთა გარკვეული ნაწილი, რომელიც დიოფიზიტობას აღიარებდა, ქართველობას მიეკუთვნა.

სომეხი მონოფიზიტები კომპაქტურად ცხოვრობდნენ საქართველოს ქალაქებში. ისინი მკვიდრობდნენ ზოგიერთ სოფელშიც. ისტორიულად ისე მოხდა, რომ განსა-

კუთრებით გვიანფეოდალურ პერიოდში და XIX საუკუნეში არაერთმა ქართველმა მიიღო სომეხთა ეროვნული სარწმუნოება; რადგან იმ დროისათვის ეროვნულობის ერთ-ერთი ძირითადი განმსაზღვრელი რელიგია იყო, შესაბამისად, ქართველი გრიგორიანელები (მონოფიზიტები) სომეხებად შეირაცხნენ. სომეხები თავიანთი ეროვნული სარწმუნოების ერთგულები რჩებოდნენ. რელიგია კი სომეხთათვის, სახელმწიფოებრიობის არარსებობის პირობებში, ეთნიკურობის შენარჩუნების ერთადერთი გზა იყო. ისევე როგორც ყველა სხვა რელიგიის მღვდელმსახურნი, სომხური ეკლესიის მესვეურებიც ცდილობდნენ თავიანთი სამწყსოს გამრავლებას ყველგან. ასე იყო საქართველოშიც, მითუმეტეს, რომ ისინი ქართველი მეფეების კეთილგანწყობითაც სარგებლობდნენ. გრიგორიანულმა (მონოფიზიტურმა) ეკლესიამ ქართველ მართლმადიდებელთა გარკვეული ნაწილი გადაიბირა, ხალხის თქმით, „გაასომხა“. ამის თქმის საშუალებას გვაძლევს XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის დავთრები, აგრეთვე XVIII საუკუნის დემოგრაფიული ძეგლები. არაერთი გვარი, რომლის წარმომადგენლებიც ადრე მართლმადიდებელი ქართველები იყვნენ, მომდევნო პერიოდში გრიგორიანული სარწმუნოების მიმდევრებად და სომეხებად გვევლინებიან. თავდაპირველად ქართველი გრიგორიანელები ქვემო ქართლში მკვიდრობდნენ, რაც აშკარად ჩანს XVIII საუკუნის მოსახლეობის აღწერის მასალებიდან და რასაც უთუოდ ხელს უწყობდა სომეხებთან მოსახლერობა, მეზობლობა. ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა, რომ ქვემო ქართლში სომხური სარწმუნოების ქართველები მოსახლეობენო. სხვა აზრი არ შეიძლება გამოვიტანოთ მისი სიტყვებიდან: „...ამ ადგილთა შინა მოსახლენი არიან სარწმუნოებით სომეხნი და მცირედად ქართლის სარწმუნოებისა, არამედ ქცევა-ზნითა ქართულითა“ (ბაგრატიონი 1973: 312).

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარსა და განსაკუთრებით XIX საუკუნის დასაწყისიდან ქართველ გრიგორიანელთა კონფესიური ჯგუფები ჩნდებიან შიდა ქართლში, კახეთში. ინტერესმოკლებული არ იქნება ქართველთა გრიგორიანულ (მონოფიზიტურ) სარწმუნოებაზე გადასვლის მიზეზების დასახელება. პირველყოვლისა, თავისი სამწყსოს გამრავლებით დაინტერესებულნი იყვნენ სომხური ეკლესიის მესვეურნი. ქართველთა გაგრიგორიანება-გაასომხების ერთ-ერთი გზა იყო აგრეთვე, ქართველ მეფეთა მიერ ერშიაძინისა და ახპატის მონასტრებისათვის გლეხთა შეწირვა. ქართველ თავადაზნაურთა რამდენიმე გვარის (თუმანიშვილი, ბებუთიშვილი, ბეგთაბეგიშვილი, არღუა-თაშვილი) ზოგიერთი შტო გრიგორიანული სარწმუნოების მიმდევარი იყო; მათ თავიანთი ყმები მონოფიზიტურ სარწმუნოებაზე გადაჰყავდათ. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ თუმანიშვილები, რომლებმაც შიდა ქართლის თავიანთ სამფლობელო სოფლებში (ბერბუკი, ხელთუბანი, ზერტი, სვენეთი) მოსახლე გლეხები მართლმადიდებლობიდან გრიგორიანელობაზე გადაიყვანეს ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის შუა ხანებში. აქვე შეიძლება ზოგიერთი ასეთი გვარი დაგვესახელებინა: ანესაშვილი, გოდელაშვილი, განჯელაშვილი, გიგაური, ქილიტაური, გიუნაშვილი, გამხუაშვილი, მანძულაშვილი, კიკრიაშვილი, კოჩუაშვილი, მჭედლიშვილი, მარკოზაშვილი, მეზვრიშვილი, მამუკელაშვილი, პეტრემღვდლიშვილი, ქობულაშვილი, ყაყიტაშვილი, ცარიელაშვილი, ქარელი, ქსოვრელი, ჯოღბორდი... აქ ჩამოთვლილი გვარებიდან „ქარელების“ (სოფ. ტყვიავი) ადრინდელი გვარი „ფაჩური“ იყო და ისინი შიდა ქართლის მთიდან, პატარა ლიახვის ხეობის სოფელ ფაჩურებიდან იყვნენ გადმოსახლებულები. რაც შეეხება „ქსოვრელებს“, მათი ადრინდელი გვარია „უზნაძე“.

სომხეთიდან გადმოსახლებული მოსახლეობა თავდაპირველად ქალაქებსა და ქალაქის ტიპის დასახლებებს ეტანებოდა, სადაც ისინი ხელოსნობასა და ვაჭრობაში პრიორიტეტით სარგებლობდნენ. გამოირიცხული იყო ქართველი მართლმადიდებლის ხელოსნობასა და ვაჭრობაში ჩაბმა, თუ ის არ მიიღებდა სომხურ-გრიგორიანულ სარწმუნოებას. ქართველი მართლმადიდებლების გრიგორიანულ (მონოფიზიტურ) სარწმუნოებაზე გადასვლა უფრო გაცხოველდა მას შემდეგ, რაც ქართულმა მართლმადიდებელმა ეკლესიამ 1811 წელს ავტოკეფალია დაკარგა. ქართველთა გაგრიგორიანება-გაასომხების არაერთი ფაქტია დადასტურებული საისტორიო საბუთებში, საარქივო მა-

სალებში. ქართველთა მიერ მონოფიზიტური სარწმუნოების მიღების საყურადღებო ფაქტებია მოყვანილი გ. მაისურაძის (1982) წიგნში. ქართველი მონოფიზიტების საკითხს ქართულ მეცნიერებაში პირველად ალ. ხახანაშვილი (ხახანაშვილი 1903) შეეხო, რომელმაც მეცნიერული დამაჯერებლობით აჩვენა ქართველების სომეხთა ეროვნულ სარწმუნოებაზე გადასვლის ფაქტები. სხვათა შორის, თვით ხახანაშვილების ერთი შტო სომხურ-გრიგორიანულ სარწმუნოების მიმდევარი იყო. მონოფიზიტური რწმენის ქართველებზე მიუთითა 1881 წელს ლიონში დასტამბულ ნაშრომში ესპანეთის ვიცე-კონსულმა ტრაპიზონში მარენომ, აგრეთვე, გერმანელმა მოგზაურმა და მეცნიერმა კარლ კოხმა (საქართველოში იმოგზაურა XIX საუკუნის 30-იან წლებში), რომელიც წერდა: „სავაჭრო საქმეებს ჩვეულებრივ ქართველები განაგებენ. ეს ის ქართველებია, რომლებსაც სომხური სქიზმა აქვთ მიღებული და ამიტომ სომეხებად იწოდებიან“ (კოხი 1981: 192).

ქართველთა გაგრიგორიანება-გასომეხების ფაქტები აქვთ დადასტურებული ეთნოგრაფებს ნ. ვოლკოვასა (1978) და გ. ჯალაბაძეს (1987). ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა გრიგორიანულ ქართველთა ადრინდელი ქართული გვარები (თუკი ის დაკარგეს), ამ სარწმუნოების მიღების დრო და მიზეზები. მაგალითად, ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალებით დირბელი (ქარელის რაიონი) „მღებრიშვილები“, რომლებიც სომეხებად იწოდებოდნენ, „ფურცელაძეები“ ყოფილან. აქვე მოსახლე „კოჭუაშვილების“ (ესენიც სომეხებად იწოდებოდნენ) წინაპრები „გრძელიშვილის“ გვარს ატარებდნენ. ჯავახეთიდან ქართლში გადმოსახლებული გრძელიშვილები ქართლში გაგრიგორიანებულან და გვარის დაფარვის მიზნით ახალი გვარი მიუღიათ. დირბის მეზობელ სოფელ რუისში XIX საუკუნის მეორე ნახევრის აღწერის დავთრებში სომეხებად არიან ჩანერილები ბალიაშვილები. ბალიაშვილების ქართველობის მიმანიშნებელია XIX საუკუნის დასაწყისის საეკლესიო გლეხების აღწერის დავთარი, რომელშიაც ისინი მართლმადიდებლებად და შესაბამისად ქართულ-ქრისტიანული სახელებით არიან ჩანერილები.

მონოფიზიტობაზე ქართველთა გადასვლის დამადასტურებელ ერთ ამონაწერს მოვიყვანთ XVIII საუკუნის ქართული საისტორიო საბუთიდან: „ჩემო ხელმწიფე, ერთი ჩემი ყმის შვილი თურმე დაობლდა და ნაიყვანა თავისმა ძიძამ და ციციშვილის კაცს თანანაშვილს გააზრდევინა. როდესაც გაიზარდა ამ თავისმა ძიძამ კიდევაც გაასომხა და ცოლიც შერთო. მამაჩემმა ილაპარაკა, — სამართლით ეს კაცი დარჩა. შემდგომად კიდევ ეს კაცი არ დგებოდა. მე სანატრელს მეფესთან [იგულისხმება ერეკლე II] ვილაპარაკეთ და პატრიარხთან ოქმი მიბოძა. ნინია ჯავახიშვილი რომ გახლდათ, იმას კიდევ უნდა აეყარა და კიდევ უნდა გაექართველებინა“ (ქსძ 1985: 631). 1799 წლის საბუთიდან: „ერთი წიგნი წამოაყენა სანატრელის მეფის თეიმურაზისაგან ბოძებული, რომელსა შინა წერილი ესრეთ აცხადებდა: დარფუნ გოდერძიშვილები ქართველობაშიაც ამათი ყმანი ყოფილან და ახლაც ბეგთაბეგ მდივნისა და ყარან მდივნისათვის გვიბოძებია“. „მარა დარფუნ გოდერძაშვილის მოსესას შვილები გოდერძა და კიკოლა ამას ამბობდნენ: ქართველობაშიც თქვენი ყმანი არ ვყოფილვართ...“ (ქსძ 1985: 435)

საყურადღებო მონაცემები აქვს მოყვანილი იტალიელ დონ პიეტრო ავიტაბილეს: „მეორე დღეს ნასყიდა ლოპომანის გასამართლება მოეწყო, რომელსაც კათალიკოსთან ერთად ქართველი ეპისკოპოსი და როსტომ მეფეც დაესწრნენ. ვინც სარწმუნოებას გამოიცვლიდა და მაჰმადიანობის ნაცვლად სხვა სარწმუნოებას მიიღებდა, როსტომის ბრძანებით სიკვდილით უნდა დასჯილიყო. დაკითხვის შემდეგ კათალიკოსმა სიტყვა მისცა მონაზონ ნიკიფორე როფაქიძე-ჩოლოყაშვილს. იგი ჯერ როსტომ მეფეს მიუბრუნდა და მოახსენა: ეს ყმანვილი სიკვდილის ღირსი არ არის, რადგან სარწმუნოება არ გამოუცვლია და ირანის წინააღმდეგ არაფერი ჩაუდენია. ქართველებისა და კათოლიკეების სარწმუნოება ერთი და იგივეა. მათ შორის განსხვავება მხოლოდ ის არის, რომ კათოლიკენი უფრო ერთგულად იცავენ ქრისტეს რწმენას. შემდეგ მიმართა კათალიკოსს: *ყოველ დღე ჩვენი თვალთ ვხედავთ, რომ მრავალი ქართველი სომეხდება და უმეტესობა მაჰმადიანის სარწმუნოებას ლებულობს, მამ მსურველებს კათოლიკობა*

რაზე უნდა დაეშალოსო. ასეთი პასუხი და მსჯელობა დამსწრე საზოგადოებამ, ეპისკოპოსებმა და წარჩინებულებმა დიდი კმაყოფილებით მოისმინეს. სომეხი გრიგორიანები და მართლმადიდებელნი განბილებულები დარჩნენ“ (ავიტაბილე 1977: 16). „ნიკოლო კი შემდეგნაირად ასაბუთებდა: *ყოველ დღე ჩვენი თვალებით ვხედავთ, რომ ქართველები სომხდებიან და უმრავლესობა კი თურქდება*, მონებად ყიდულობენ როგორც სპარსელნი, ისე თურქნი. განა რატომ არ უნდა მიიღოს კაცმა ფრაკობა?“

ახლა თელავის 1873 წლის მოსახლეობის აღწერის დავთარში ჩავიხედოთ. XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის დავთრებში პიროვნებები ხშირად მეორე ანუ თავდაპირველი გვარებითაც არიან მოხსენიებულები. თელავის 1873 წლის აღწერაში გრიგორიანული სარწმუნოებისა და სომხური ეროვნებისად ჩანერილებს ხშირად ადრინდელი ქართული გვრებიც აქვთ მიწერილი. მაგალითად, დავთარში მოხსენიებული „ბეგიჯანოვების“ ქართულ წარმომავლობაზე მიუთითებს ფრჩხილებში ჩანერილი მეორე გვარი — „ტალიური“: „ბეგიჯანოვი, იგივე ტალიური“. საყურადღებოა, რომ თელაველ „ბეგიჯანოვებს“ დღესაც „ტალიანთ“ სახელით მოიხსენიებენ. ტალიურები კი თელავში, თიანეთის მხრიდან, სოფელ სახასოდან იყვნენ გადმოსახლებულები 1801 წლის შემდეგ. თელავში გადასახლებულმა ტალიურმა გრიგორიანელობა მიიღო და სომხურმა ეკლესიამ ბეგიჯანა ტალიურის შვილები ბეგიჯანოვებად და სომხებად ჩაწერა.

ავიღოთ იმავე თელავში მოსახლე მარტიროსოვების გვარი. 1873 წლის აღწერის დავთარში თელაველ მარტიროსოვთა ოთხ ოჯახს მიწერილი აქვს „იგივე ბერძნიშვილი“, ორ ოჯახს — „იგივე ჭალარაშვილი“. ამჟამად, რომ დღეს თელავში მცხოვრები მარტიროსოვებისათვის საფუძველი ორ სხვადასხვა ქართულ გვარს მიუცია. თელაველი მარტიროსოვების ქართული წარმომავლობა ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება, როდესაც მათ გვარს მეორე სახელით („ბერძნიანი“) მოიხსენიებენ. მათივე წინაპრების საფლავის ქვებზე „ბერძნიშვილის“ გვარი იკითხება. გადმოცემის მიხედვით ისინი გადმოსახლებულები არიან დღევანდელი თურქეთის ტერიტორიაზე მდებარე სოფელ გორგანიდან. თელაველი „ავეტიქოვები“ „ბოშაშვილებისაგან“ მომდინარეობენ, „ოსეფოვები“ — „ქონაშვილებისაგან“, „ოგანეზოვები“ — „მათურელებისაგან“, „სიმონოვები“ — „მესხურებისაგან“, „აფრიამოვები“ — „მენაბდეებისაგან“.

სილნალის 1874 წლის აღწერაში სომხებად არიან ჩანერილები გომელაუროვები (გრიგორიანული სარწმუნოების მიღების შემდეგ — ურ სუფიქსიანი ქართული გვარისათვის რუსული სუფიქსი — ოვ დაუმატებიათ), ბოჭორმელოვები (ადრინდელი ბოჭორმელი), ხუროშვილები, სიხარულოვები (ადრინდელი სიხარულიძეები), ჭარელოვები (იგივე ჭარელიშვილები). სილნალელ სომხებად ჩანერილი „პაატოვების“ ადრინდელი ქართული გვარი კი „გაბაშვილი“ ყოფილა, „სარქისოვების“ — „ბებრიშვილი“, „ოხანეზოვებისა“ — „ბურდული“. საისტორიო საბუთებით ქართველები და გვარად „გულეურები“ იყვნენ დღეს გორში მოსახლე „პეტროსოვები“, ველისციხელი „კოხტიევი“ კი „კოხტაშვილებისაგან“ მომდინარეობენ, რომლებსაც უფრო ადრე „კოჭატაძის“ გვარი უტარებიათ და ქართლის ფრონეების ხეობიდან გადასახლებულან კახეთში.

ქართველ გრიგორიანელებს შორის გამოიყოფოდა კიდევ ერთი ჯგუფი მოსახლეობისა, რომლებიც სომეხ მიგრანტთა შთამომავალნი იყვნენ და რომლებიც საქართველოში ხანგრძლივი ცხოვრების შედეგად და ქართულ ეროვნულ სამყაროსთან კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობის შედეგად გაქართველებულნი იყვნენ. მაგალითად, XIX საუკუნის 80-იან წლებამდე თბილისელი სომხების დედაენა ქართული იყო. საყურადღებოა, რომ გრიგორიანული (მონოფიზიტური) სარწმუნოების მიღებას, ანუ „გასომხებას“ საქართველოს ისტორიის მანძილზე დროსთან მიმართებით ორგვარი შინაარსი ჰქონდა. რუსეთის მიერ საქართველოს დაპყრობამდე „გასომხებაში“ ჩადებული იყო მხოლოდ რელიგიური შინაარსი. ქართული სახელმწიფოებრიობის ფარგლებში რელიგიურად გასომხებულნი კვლავ ქართული ეროვნული ორგანიზმის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდნენ კულტურულ-ისტორიული, ენობრივი, ყოფითი, ტერიტორიული თვალსაზრისით. XIX საუკუნიდან სომხურ-გრიგორიანული სარწმუნოების მიღება,

„გასომხებამ“ ახალი შინაარსი შეიძინა და იგი ეროვნულ-ეთნიკური რაობის რანგში იქნა აყვანილი.

ამრიგად ცხადია, რომ ქართველთა ძირითად რელიგიას მართლმადიდებლური ქრისტიანობა წარმოადგენდა, მაგრამ სხვადასხვა ისტორიული ვითარებიდან გამომდინარე ქართველ ხალხში სხვა რელიგიების (კონფესიების) მიმდევრებიც იყვნენ, რომელთაგან განსაკუთრებით გამოირჩევიან ქართველი მაჰმადიანები (ძირითადად სუნიტები), ქართველი კათოლიკეები და ქართველი გრიგორიანელები (მონოფიზიტები). XVII საუკუნის ფრანგი მოგზაურის შენიშვნით საქართველოში სრული რჯულშემწყნარებლობა სუფევდა: „აქ (საქართველოში) უფლება გაქვს იცხოვრო შენი სარწმუნოებით და ადათებით და იმსჯელო მასზე და დაიცვა იგი“ (შარდენი 1975: 298). სხვა ევროპელი კი XVIII საუკუნეში აღნიშნავდა: „მმართველობა და სამღვდლოება ამჟღავნებს სრულ რჯულშემწყნარებლობას სომხების, კათოლიკეების, მაჰმადიანი და ებრაელი მოსახლეობის მიმართ, რომლებიც სრულებით არ ეკუთვნიან ბერძნულ ეკლესიას და არ სდევნიან მათ“ (გიულდენშტედტი 1962: 209).

საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები[©]

როგორც აღინიშნა, ქართული ეთნოსის და მისი ეთნიკური კულტურის ფორმირება და განვითარება დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიასა და მის ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ პროვინციებში მოხდა. ქართული ეთნოსით განსახლებული ტერიტორია ორ ძირითად ერთეულად იყოფოდა: დასავლეთ საქართველოდ და აღმოსავლეთ საქართველოდ, სადაც თავის დროზე, კოლხეთისა და იბერიის სახელმწიფოებრივი ერთეულები წარმოიქმნა. შესაბამისად, პირველში დასავლურ-ქართული და მეორეში აღმოსავლურ ქართული ტომები მკვიდრობდნენ. ისტორიულად დასავლურ და აღმოსავლურ ქართული ტერიტორიული ერთეულების თანაცხოვრების ადგილად მიჩნეულია სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო, რომლის ძირითადი ნაწილი დღეს საქართველოს სახელმწიფოს ფარგლებს გარეთაა.

საქართველოს ორ ნაწილად დაყოფას ჰქონდა როგორც გეოგრაფიული, ისე პოლიტიკური საფუძველი. ამასთანავე, ქართველთა განსახლების მთელი ტერიტორია, ისე როგორც ყველა ხალხისა, შედგებოდა სხვადასხვა ტერიტორიული ერთეულისაგან. ამ ტერიტორიულ ერთეულებს შეიძლება ისტორიულ-ეთნოგრაფიული, ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარეები ვუნოდოთ (ქართულ საისტორიო საბუთებში, წყაროებში ამ ისტორიულ-ტერიტორიული ერთეულების აღსანიშნავად „თემი“ გამოიყენებოდა. ამ ტერმინს ხმარობდა დიდი ქართველი ისტორიკოსი ივანე ჯავახიშვილი), რომლებიც ისტორიის სხვადასხვა პერიოდში ჩამოყალიბდა, ზოგიერთი საკმაოდ ადრე, ზოგიც კი შედარებით გვიან. თითოეული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეული სპეციფიკური ეთნოგრაფიული თავისებურებებით ხასიათდებოდა, რაც მათ დღემდე შემოინახეს. თითოეულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში მაცხოვრებელ ქართული ეთნოსის წარმომადგენლებს, როგორც მიღებულია დღევანდელ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში, ჩვენც შეიძლება ეთნოგრაფიული ჯგუფი ვუნოდოთ.

ქართული ეთნოსის (ქართველი ერის) ყველა ეთნოგრაფიული ჯგუფი გამოირჩეოდა დიალექტური თავისებურებებით, ე. ი. ამა თუ იმ ისტორიულ-გეოგრაფიულ (ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ) კუთხეში მცხოვრებნი მეტყველებდნენ ქართული ენის შესაბამის დიალექტზე. უფრო მეტიც, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ზოგიერთი მხარის მკვიდრებს სალიტერატურო ენისაგან უფრო დაშორებული მეტყველება ჰქონდა (სვანური, მეგრულ-ჭანური). თუმცა, ამ ტერიტორიულ ერთეულებზე მოსახლეთა მეტყველებანი თავიანთი ფუნქციით, ისტორიულ-ეთნოლოგიური თვალსაზრისით ქართული ენის სხვა დიალექტების დონეზე იდგნენ. ისინი, ყველანი თავს ქართული ეთნოსის (ქართველი ერის) განუყოფელ ნაწილად მიიჩნევდნენ. ერთგვარად განსხვავებული ვითარება გვქონდა თუშეთში, სადაც ნოვა-თუშები ორენოვანნი იყვნენ და არიან (საოჯახო-სამეტყველო ენა ერთ-ერთი ვაინახური ენაა). მიუხედავად ამისა, კულტურულ-ისტორიული, ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით და, რაც მთავარია, თვითშეგნებით ისინი ქართველები არიან. ასევე იყვნენ ისტორიული აფხაზები, რომლებიც გვიან შუა საუკუნეებამდე ქართული სახელმწიფოებრიობისა და კულტურის ერთ-ერთი აქტიური შემქნელები იყვნენ.

ქართული ეთნოსით განსახლებული ტერიტორია უაღრესად რთული რელიეფით და მრავალფეროვანი ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობებით ხასიათდება. სწორედ ამით და სამეურნეო-ეკონომიკური განვითარების თავისებურებებით, ისტორიული განვითარების მსვლელობით იყო განპირობებული არცთუ ისე მცირე ისტორიულ-გეოგრაფიული//ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ტერიტორიების (მხარეების) არსებობა და, შესაბამისად, ქართულ ეთნოსში ეთნოგრაფიული ჯგუფების სიმრავლეც. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ესა თუ ის ქართული „ისტორიულ-გეოგრაფიული „ქვეყანა“ გარკვეულ დროსა და ვითარებაში ჩნდება, სახეს იცვლის დროსა და ვითარე-

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ბის შესაბამისადვე: იზრდება, მცირდება თუ მოიშლება...“ (ბერძენიშვილი 1975: 345). ასე რომ, ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს და, შესაბამისად, ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს უცვლელად როდი მოუღწევიათ ჩვენამდე. ისტორიის მანძილზე ზოგიერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე გაქრა, სხვას შეეზარდა, გამსხვილდა, ანდა პირიქით, ორად გაიყო. იმასაც უნდა გავუსვავთ ხაზი, რომ ამა თუ იმ ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულის ფართობი და საზღვრები მუდმივი არ იყო. ის ხშირად იცვლებოდა საგარეო და საშინაო ფაქტორების, მოსახლეობის მიგრაციის შედეგად. ბარში დიდი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულები არსებობდა, მთაში — პირიქით, მცირე ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულები გვქონდა, ამავე დროს, მეტი რაოდენობით. ისტორიულად არსებულმა ყველა ეთნოგრაფიულმა ჯგუფმაც არ მოაღწია ჩვენამდე. საგარეო ფაქტორის გამო, რამდენიმე ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ერთეულში საერთოდ გაქრა მოსახლეობა. „საქართველოს აწინდელი მოსახლეობა მის ძველ მოსახლეობასთან შედარებით დიდად შეცვლილია. ძველი ტომურ-ნათესაური სინამდვილი დღემდის არცერთ კუთხეს არ მოუღწევია“ (ბერძენიშვილი 1964: 273).

ქართული ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულებიდან, რომლებიც დღევანდელი საქართველოს სახელმწიფოს ტერიტორიაზეა წარმოდგენილი, აღმოსავლეთ საქართველოდან შეიძლება ჩამოვთვალოთ: **ქართლი, კახეთი, ხევსურეთი, ფშავი, მთიულეთი, გუდამაყარი, ხევი, ერწო-თიანეთი**; დასავლეთ საქართველოდან: **იმერეთი, სამეგრელო, სვანეთი, რაჭა, ლეჩხუმი, გურია, აჭარა**; სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოდან: **სამცხე, ჯავახეთი**. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში სხვა არაერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეც გვქონდა, რომლებიც ახლა დღევანდელი თურქეთის ტერიტორიაზე მდებარეობს და რომელთა უმრავლესობამ დღეისათვის ფაქტობრივად დაკარგა ის ეთნოგრაფიული თავისებურებანი, რაც მას XVIII საუკუნეში ჯერ კიდევ მკვეთრად ჰქონდა შემორჩენილი. სამცხისა და ჯავახეთის გარდა, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში ჩვენ გვქონდა შემდეგი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები: **შავშეთი, კლარჯეთი, ერუშეთი, კოლა, არტაანი, ტაო...** შავი ზღვის სამხრეთ-აღმოსავლეთ სანაპიროზე განსახლებული იყვნენ **ჭანები (ლაზები)**, რომლებიც ქართული ენის ზანური შტოს ჭანურ (ლაზურ) დიალექტზე მეტყველებდნენ და მეტყველებენ. ისტორიულმა მსვლელობამ ლაზების (ჭანების) მხოლოდ მცირე ნაწილს მისცა შესაძლებლობა ქართულ სახელმწიფოში თანაცხოვრებისა. ამავე დროს, სამხრეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს შორის მოქცეული იყო ორი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე — **თორი** და **თრიალეთი** — რომლებშიც გვიან შუა საუკუნეებში მოსახლეობის ცვლა მოხდა, პირველში ქართული ეთნოსით, მეორეში — საქართველოს საზღვრებს გარედან შემოსახლებული არაქართული ეთნოსებით.

დღევანდელი საქართველოს სახელმწიფოს საზღვრებს გარეთ — აზერბაიჯანშია **საინგილოს** ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეული, რომელიც ისტორიული აღმოსავლეთ კახეთის მემკვიდრეა და **დეაღეთი**, რომელიც დღეს რუსეთის ფედერაციის (ოსეთის) ტერიტორიის ფარგლებში შედის. ქართველთა კიდევ ერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფი ირანში, ფერეიდნის პროვინციაში ცხოვრობს, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში **ფერეიდნელი ქართველების** სახელწოდებით არიან ცნობილი. ისინი XVII საუკუნის დასაწყისში შაჰ-აბასის მიერ კახეთიდან აყრილი ქართველების შთამომავალნი არიან.

ქვემოთ მხოლოდ ზოგადად წარმოვადგენთ თითოეულ ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ერთეულს, შესაბამისად, ეთნოგრაფიულ ჯგუფს.

ქართლი. საქართველოს ყველაზე დიდი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეა **ქართლი**. ქართლში, როგორც პოლიტიკურ ერთეულში სხვა ეთნოგრაფიული მხარეებიც შედიოდა და მასში მცხოვრებნი ყველანი ქართველებად იწოდებოდნენ. „ქართველმა“ კი სახელი მისცა საქართველოს. ქართლს დასავლეთიდან იმერეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე, ჩრდილოეთიდან რუსეთის ფედერაცია, სამხრეთით — სომხეთისა და ნაწილობრივ აზერბაიჯანის რესპუბლიკები ესაზღვრება. აღმო-

სავლეთიდან ქართლს კახეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონთან აქვს საზღვა-რი. ამავე დროს, ქართლს ჰქონდა თავისი მთის ეთნოგრაფიული მხარეები (მთიულეთი, ხევი, გუდამაყარი და დვალეთი, აგრეთვე ისტორიული **ცხრაძმა**). ქართლი სამ: შიდა ქართლის, ქვემო ქართლის და ზემო ქართლის ერთეულებად იყოფოდა, რომლებიც ასევე მათთვის დამახასიათებელი ეთნოგრაფიული რეალიებით ხასიათდებოდა. შიდა ქართლი ქართლის ჩრდილოეთ ნაწილს მოიცავს, ქვემო ქართლი კი მის სამხრეთ ნაწილს. უფრო ადრე ქართული წყაროებით შიდა ქართლის სახელწოდება „ზენა სოფელი“ იყო, ქვემო ქართლის შესატყვისი კი — „ქვენა სოფელი“. რაც შეეხება ზემო ქართლს, მას მესხეთიც ეწოდებოდა (პოლიტიკური „სამცხე-საათაბაგო“) და ის საქართველოს მთელ სამხრეთ-დასავლეთს ფარავდა, ამასთან, ეთნოგრაფიულ ქართლად არ მოიაზრებოდა. გვიან შუა საუკუნეებში, მას შემდეგ, რაც საქართველომ ქვეყნის სამხრეთ-დასავლეთი ნაწილი დაკარგა, სახელწოდება „ზემო ქართლი“ შიდა ქართლის დასავლეთ მონაკვათზე გავრცელდა.

ისტორიული ტრადიციით სახელწოდება **ქართლი** მომდინარეობს ქართველთა ერთ-ერთი ეთნარქის **ქართლოსის** სახელისაგან (ქც 1955: 4). თავდაპირველად ქართლი ერქვა ქართლოსის პირველსაცხოვრისის მთას, დღევანდელი მცხეთის საიხლოვეს, რომელიც შემდეგ არმაზის მთისა და არმაზის სალოცავის სახელით იყო ცნობილი. აღნიშნულ გეოგრაფიულ პუნქტზე გადიოდა საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიულ მხარეთა დამაკავშირებელი უმოკლესი გზები. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ის მოსაზრებაც არსებობს (ნ. ბერძენიშვილი), რომ ქართის ტომის თავდაპირველი საცხოვრისი ქვემო ქართლი იყო. ძვ. წ. III საუკუნეში ქართლის ჰეგემონობით ჩამოყალიბდა ქართული სახელმწიფო, რომლის საერთო სახელწოდება „ქართლი“ იყო (ბერძნულ-ლათინური წყაროების „იბერია“). მოგვიანებით, დაახლოებით X საუკუნიდან ქვეყნის აღმნიშვნელი ახალი ტერმინი — „საქართველო“ წარმოიქმნა, რადგან ერთმანეთის პარალელურად არსებობდა ეთნოგრაფიული ქართლი და ქართლის სახელმწიფო, რომელიც ეთნოგრაფიული ქართლის გარდა სამხრეთ და დასავლეთ საქართველოს ვრცელ ტერიტორიას მოიცავდა. ნიშანდობლივია, რომ VIII საუკუნის დასაწყისში ატენის სიონის ფრესკული წარწერით, სტეფანოზ III მამფალი (711—739) „ქართველთა და მეგრელთა ერისთავთ-ერისთავთა უფალი“-ა (აბრამიშვილი 1997).

დღევანდელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით ქართლი მოიცავს ხაშურის, ქარელის, გორის, ცხინვალის, ჯავის, ზნაურის (ყორნისის), ახალგორის, კასპის, მცხეთის, დუშეთის, თეთრიწყაროს, ბოლნისის, მარნეულის, დმანისის, გარდაბნის რაიონებს.

ქართლმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა არა მარტო ქართველი ხალხის სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბებაში, არამედ ერთიანი ქართული კულტურისა და ენის (სახელმწიფო, საღვთისმეტყველო, სალიტერატურო ენის) შექმნაში.

ქართლი დანინაურებული მიწათმოქმედების ქვეყანა იყო. უძველესი დროიდანვე მიწათმოქმედების დანინაურება სარწყავ სისტემებთან იყო დაკავშირებული. მიწათმოქმედება (მემინდვრეობა, მევენახეობა, მეხილეობა, მებოსტნეობა) აქ მესაქონლეობის მაღალ კულტურასთან ერთად იყო განვითარებული. როგორც აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართლში მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა სიმბიოზური მეურნეობის სახით იყო წარმოდგენილი. ქართლში იყო სახვნელი იარაღის განსაკუთრებული რთული კონსტრუქციული სახეობა — „დიდი ქართული გუთანი“, რომელშიც 9—10 უღელ ხარ-კამეჩს აბამდნენ. ქართლი დღესაც განთქმულია ხილის სხვადასხვა უნიკალური ჯიშით, რომლებიც ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი შრომა-საქმიანობის შედეგად არის მიღებულ-გამოყვანილი. ქართლის სხვადასხვა კუთხეში გამოყვანილი იყო მხოლოდ ამ რეგიონისათვის დამახასიათებელი ვაზის ჯიშები, რომლებსაგანაც განსაკუთრებული ხარისხის ღვინოები დგებოდა, რომელთაგან აქ შეიძლება *ატენური* დავასახელოთ. XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ცნობილი ქართველი ისტორიკოსი ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „ღვინო აქაური

(ქართლის გაღმა მხარე იგულისხმება — რ. თ.) უმჯობესი ყოვლისა ქართლისა და უმეტეს ატენური ყოველთა საქართველოს ღვინოთა“ (ბაგრატიონი 1973: 345).

ქართლში იყო გავრცელებული ქართული ხალხური არქიტექტურის შესანიშნავი ნიმუში — დარბაზული საცხოვრებელი გვირგვინისებური გადახურვით. ქართლშია დღემდე შემორჩენილი უძველესი ქართული ეკლესია ბოლნისის სიონი (V ს.).

ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ქართლშიც ხდებოდა მოსახლეობის მოძრაობა. ძველი ქართლის მოსახლეობის უმნიშვნელო რაოდენობას თუ მოუღწევია ჩვენამდე. საგარეო ფაქტორის გამო ძველი მოსახლეობა რამდენჯერმე შეიცვალა. მისი აღწარმოება ხდებოდა როგორც საკუთრივ მთიელთა, ისე დასავლეთ საქართველოდან მიგრაციის შედეგად. შიდა ქართლში XVII საუკუნის შუა ხანებიდან იწყება ოსების ინტენსიური გადმოსახლება ჩრდილოეთ კავკასიიდან: „ხოლო რაოდენნი ოსნი დავსწერეთ ამ ადგილებთ შინა, პირველად სახლებულან ქართველნი გლეხნი, შემდგომ მეპატრონეთა მათთაგან გარდმოსახლებულან ოსნი, და ქართველნი ბართა შინა ჩამოსულან, ვინათგან მტერთაგან ბარს შინა კაცნი შემცირებულან“ (ბაგრატიონი 1973: 363—364). ქართლი, ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, იმითაც გამოირჩევა, რომ ქვემო ქართლში მკვიდრობდნენ ქართველ გრიგორიანელთა (მონოფიზიტთა) მნიშვნელოვანი ჯგუფები, რომლებიც ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვით მხოლოდ სარწმუნოებით იყვნენ სომხები, ენით, ქცევა-ზნითა და ტრადიციით კი ქართველები.

XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში ქართლში ჯერ კიდევ შემორჩენილი იყო ბევრი დიდი ოჯახი. ჩვეულებრივ, ქართლში დიდი ოჯახების სულთა რაოდენობა ძირითადად 20-დან 30-მდე მერყეობდა. მაგრამ იყო ისეთი ოჯახები, რომელთა სულადობრივი რაოდენობა 40 სულს აჭარბებდა. მაგალითად, 1830 წლის აღწერით შიდა ქართლის სოფელ ხოვლეში დიმიტრი ბახტაძის ოჯახში 45 სული იყო აღრიცხული. დღეს ქართლში გვარსახელები ძირითადად — შვილი სუფიქსით ბოლოვდება. მაგრამ, როგორც ირკვევა, აქ გვარსახელებს თავდაპირველად — ძე ფორმანტი ერთვოდა. მაგალითად, დღეს სოფელ დილომში მოსახლე თეთრაშვილები, მძევაშვილები და სონღულაშვილები XIV—XVIII საუკუნეების საისტორიო საბუთებში თეთრაძედ, მძევასძედ და სონღულიძედ არიან ჩანერილი.

კახეთი. აღმოსავლეთ საქართველოს შემდეგი დიდი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონია **კახეთი**. კახეთი მდ. ივრისა და მდ. ალაზნის აუზებს მოიცავს. კახეთს დასავლეთიდან ქართლი ესაზღვრება (აქ ქართლსა და კახეთს შორის საზღვარი მდ. არაგვზე გადიოდა), აღმოსავლეთიდან და სამხრეთიდან აზერბაიჯანი. ჩრდილოეთიდან კახეთს კავკასიონის ქედი დალესტინისაგან ყოფს. დღევანდელი კახეთი ოთხ მცირე ერთეულად იყოფა: *შიგნით კახეთი* (მდ. ალაზნის მარჯვენა სანაპირო), *გარე კახეთი* (მდ. ივრის შუა წელი), *ქიზიყი* (მდ. ივრისა და მდ. ალაზნის ქვემო წელს შორის მოქცეული ტერიტორია) და *გაღმა მხარი* (მდ. ალაზნის მარცხენა სანაპირო). XVI—XVIII საუკუნეებიდან კახეთს ჩამოსცილდა ჩრდილო-აღმოსავლეთი ნაწილი, რომელიც დღეს აზერბაიჯანის შემადგენლობაშია და „საინგილოს“ სახელს ატარებს.

თავდაპირველად კახეთი გაცილებით მცირე ტერიტორიას მოიცავდა და იგი მდ. ივრის ზემო წელით შემოისაზღვრებოდა. ადრე შუა საუკუნეების ხანაში კახეთის ცენტრს უჯარმა წარმოადგენდა. კახეთის ეთნოგრაფიული საზღვრები შემდეგ თანდათანობით აღმოსავლეთის მიმართულებით გაფართოვდა. VIII საუკუნისათვის მან *ჰერეთის* მნიშვნელოვანი ნაწილი და კუხეთი გადაფარა. „ხოლო ქუეყანისა ამისა სახელნი არიან სამნი: რამეთუ *ჰერეთი* ეწოდა თარგამოზის ძისა ჰეროსის გამო, რომელსა ძმათა თუსთა შორის წილად ხუდა ქუეყანა ესე და დაიპყრა საზღვარი თუსი... ხოლო *კახეთი* და *კუხეთი* არიან წილნი ქართლოსისა რამეთუ შემდგომად ქართლოსის სიკუდილსა, განუყო დედამან მათმან ძეთა თუსთა ქართლოსის წილი ქუეყანა“ (ბაგრატიონი 1973: 523). შუა საუკუნეებში კახეთის მცხოვრებნი ჰერკახებად მოიხსენიებოდნენ. გაერთიანებული საქართველოს პირველმა მეფემ ბაგრატ III-ემ როდესაც კახეთის ტერიტორია შეიერთა მისი მცხოვრებნი ჰერკახებად მოიხსენიებინ. ვახუშტი ჰერეთის პროვინციის

სახელის გაქრობას კახეთის მეფე გიორგი VIII-ეს (1466—1476) უკავშირებს: „მანვე (გიორგი VIII-ემ — რ.თ.) — მოსპო სახელი ჰერეთისა“ (1973: 568). კახეთის მცხოვრებთა შესახებ ვახუშტი შემდეგს წერდა: „ხოლო კაცნი და ქალნი შუენიერნი, ჰაეროვანნი და მგზავსნი ყოვლითავე ქართველთა ზნითა, ჩუეულებით და ქცევით, არამედ ლალნი, ამაცნი, მეხოტბენი, დიდ-მთქმელნი, მეჩხუბარნი, შემმართველნი, უფრო გლეხნი, ერთგულნი, მოსილნი ქართულად, ენით და სარწმუნოებით ქართლისათა, და სამწყსონი ქართლის კათალიკოზისანი“.

საქართველოს ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ (XV საუკუნის მეორე ნახევარი) კახეთი ცალკე სამეფო ერთეულს წარმოადგენდა.

ქართლისაგან განსხვავებით კახეთში გვიან შუა საუკუნეებში მნიშვნელოვნად იყო წარმოდგენილი სახნავ-სათესი მიწების საერთო-სასოფლო (თემური) მფლობელობა.

ნ. ბერძენიშვილი (1964: 239) აღნიშნავდა, რომ „ჩვენი დროის კახეთში, მაგალითად, მცირე ვინმეა ძველ კახთა და ჰერთა ჩამომავალი, რომ ეთნიკურ-ნათესაურად ჩვენი დროის კახელს მცირე რამ აქვს საერთო ძველ კახთან და ჰერთან“. „ისე როგორც საქართველოს სხვა მხარეები, კახეთიც რთული ისტორიული პროცესის შედეგად წარმოქმნილი ქვეყანაა... აწინდელი კახეთი გაცილებით უფრო გვიან ყალიბდება, ვიდრე საქართველოს სხვა დანარჩენი კუთხეები და ამიტომაც ამ პროცესის შესახებ ცნობებიც მეტი მოგვეპოვება... კახნი, კოხნი, წანარნი, გარდაბანელნი, ალვან-ჰერნი, სოჯანი, ფხოელ-ფშაველნი, ხევსურნი, თუშები, ქისტები და შემდეგ ლეკები, თურქები, ოსები, სომხები და ყველა თემის ქართველები (მეგრელები, გურულები, იმერლები, რაჭველები, ჯავახ-მესხნი, სომხითარნი) — ყველა ამათ შერწყმა — „შეჯვარების“ (ბრძოლისა და თანამშრომლობის) ისტორიული სარბიელი იყო ეს შედარებით პატარა, მაგრამ დიდი შესაძლებლობის ქვეყანა. თითოეულ ამათგანს თავისი წვლილი შეუტანია აწინდელი კახეთის შექმნაში. ათეულ საუკუნეთა სიგრძეზე მიმდინარეობდა აქ მოსულ-დამხვედურთა თუ მეზობელთა ეს რთული ურთიერთობა, მთისა და ბარის, ველისა და ზეგნის სამეურნეო და სოციალურ სისტემათა ჭიდილი“. სხვაგან ნ. ბერძენიშვილი იმასაც აღნიშნავდა, რომ XVII საუკუნეში ყიზილბაშთაგან ამონყვეტილი კახეთი იმერეთიდან, ქართლიდან და მთიდან გადმოსახლებულებმა მოაშენეს.

კახეთი დანინაურებული მეურნეობის ქვეყანა იყო. „ხოლო ქუეყანა ესე არს ფრიად ნაყოფიერი ყოვლითა მარცვლითა, ვენახითა, ხილითა, პირუტყვითა, ნადირითა, ფრინველითა და თევზითა... რამეთუ თუნერ ნარინჯისა, თურინჯისა, ლიმონისა და ზეთისხილისა, ნაყოფიერებენ ყოველნი, რომელნიცა აღვსწერეთ, აბრეშუმით ბამბით, ბრინჯით და ხურმა ნაბლი იმერეთისგანაცა აქ უმჯობესი არს“ (ბაგრატიონი 1973: 525). კახეთში განსაკუთრებით მაღალგანვითარებას მიაღწია მევენახეობა-მელვინეობამ. კახური ღვინო არა მარტო გვიან პერიოდში, არამედ ადრეც ექსპორტის საგანი იყო. თითქმის ყველა სოფელში ვაზის ადგილობრივი, მცირე რეგიონისათვის დამახასიათებელი ჯიშები იყო გავრცელებული, მაგრამ გვიანი პერიოდისათვის საბაზრო ურთიერთობების შედეგად განსაკუთრებით *რქანითელი* და *საფერავი* გავრცელდა. გარე კახეთში ამ მხრივ *მანავის მწვანე* გამოირჩეოდა. კახეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაზე როდესაც ვსაუბრობთ, არ შეიძლება აქ დამზადებული ისეთი ნუგბარი დავივიწყოთ, როგორიცაა *ჩურჩხელა*, რომელიც ყურძნის ტკბილი წვენიდან და ფქვილის ნახარშიში (*თათარაში*) ამოვლებული ნიგვზის ასხმულაა. თათარას ისედაც მიერთმევენ (დასავლეთ საქართველოში კი მსგავს ნახარშს *ფელამუში* ეწოდება, რომელიც ყურძნის ტკბილი წვენიდან და სიმინდის ფქვილის მოდულების შედეგადაა მიღებული).

კახეთში განსაკუთრებით განვითარებული იყო მეცხოველეობა. ამ მხრივ პანკისის ხეობა (მდ. ალაზნის ზემო წელი) გამოირჩეოდა, ცნობილი თავისი მდიდარი ტყეებით, სადაც ღორებისათვის ბუნებრივი საკვები უხვად მოიპოვებოდა. ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვით, ზოგიერთ გლეხს ოთხასი, ათასი და ზოგჯერ ორი ათასი ღორიც ჰყოლია. კახეთში მებარეშუმეობაც სათანადო დონეზე იყო.

კახეთში ერთგვარად გამოიჩინა *ქიზიყის* მხარე, რომლის ადრინდელი სახელწოდება *კამბეჩოვანი* იყო, რასაც მესაქონლეობის ისეთი დარგის ფართოდ გავრცელებას უკავშირებენ, როგორცაა მეკამეჩოვა: „ამას ეწოდა პირველ კამბეჩოვანი, კამბეჩოთა სიმრავლისათვის“ (ბაგრატიონი 1973: 543). სტრაბონი კამბეჩოვანს *კამბისენეს* ფორმით მოიხსენიებს. საისტორიო წყაროებითა და სამეცნიერო გამოკვლევებით აშკარაა, რომ კამბეჩოვანი (ქიზიყი), რომელიც დღეს თანამედროვე დედოფლისწყაროსა და სიღნაღის რაიონებს მოიცავს, ძველი ჰერეთის შემადგენელი ნაწილი იყო და ის შედარებით უფრო ვრცელ ტერიტორიაზე ვრცელდებოდა. თუ დღევანდელი ქიზიყი მდინარეების ალაზნისა და იორის ქვემო წელს შორისაა მოქცეული, ადრე ის (კამბეჩოვანი) სამხრეთითაც გრძელდებოდა და ალაზნისა და მტკვარს შორის არსებულ ტერიტორიას მოიცავდა (მუსხელიშვილი 1977).

კამბეჩოვანი თავდაპირველად ცალკე ეთნოგრაფიული ერთეული იყო და შემდეგ, გვიან შუა საუკუნეებში, შეერწყა კახეთს. მხარის სახელწოდება — კამბეჩოვანი ქიზიყით XIV საუკუნის მეორე ნახევარსა და XV საუკუნის პირველ ნახევარში შეიცვალა (მუსხელიშვილი 1977), რაც დაკავშირებული იყო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონის ისტორიაში მომხდარ ცვლილებასთან. კამბეჩოვანი სამეურნეო თვალსაზრისით ორ ნაწილად იყოფოდა: სამხრეთ-აღმოსავლეთში საძოვრების სიმრავლის გამო მეცხოველეობა იყო განვითარებული, ხოლო ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში — ინტენსიური მინათმოქმედება. ამ ორი სამეურნეო ერთეულის შესაყართან, დღევანდელი დედოფლისწყაროს საიხლოვეს იყო ძველი კამბეჩოვანის ცენტრი *ხორნაბუჯი*, რომლის დიდი ციხე-კომპლექსი აქ დღესაც დგას. კამბეჩოვანის სამხრეთ-აღმოსავლეთი ნაწილი XIII საუკუნის ბოლოს მტერთა ხშირი თავდასხმების შედეგად მოოხრდა არა მხოლოდ ეკონომიკური, არამედ დემოგრაფიული თვალსაზრისითაც. კამბეჩოვანის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში, სადაც ზამთრის საძოვრები არ იყო, მოსახლეობა კვლავ აგრძელებდა ცხოვრებას. აღნიშნულის გამო, მხარის ცენტრმა თავისი ფუნქცია დაკარგა და მან ხორნაბუჯიდან დაბა ქიზიყში (დღევანდელი სიღნაღი) გადაინაცვლა. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულის ცენტრის სახელწოდება გვიან შუა საუკუნეებში მთელ მხარეზე გავრცელდა (მუსხელიშვილი 1977). ასე დაერქვა კამბეჩოვანს ქიზიყი.

კამბეჩოვანი (ქიზიყი) საქართველოს მნიშვნელოვანი სტრატეგიული მხარე იყო. აქ საქართველოს აზერბაიჯანული (უფრო ადრე ალბანური) და სომხური პროვინციები ესაზღვრებოდა. ამდენად, ის სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი მხარე იყო. მისი უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია ქვეყნის დაცვა იყო მაჰმადიანური გარემოცვისაგან. სწორედ ამაში იყო მისი გამორჩეულობა. ქიზიყში გლეხები თავისუფალნი იყვნენ. ქიზიყელებს ფაქტობრივად ბატონი არ ჰყოლიათ. ბევრი ქიზიყელი გლეხი სახელმწიფო გადასახადებისაგანაც კი სრულიად თავისუფალი იყო ბრძოლებში გამორჩეული განსაკუთრებული გმირობისათვის. კამბეჩოვანის (ქიზიყის) ამ ერთგვარად თავისუფალი რეგიონის სტატუსს საფუძველი ჯერ კიდევ ვახტანგ გორგასლის დროს (V საუკუნე) ჩაჰყარია, რომელმაც ის საუფლისწულო მამულად აქცია (მუსხელიშვილი 1977).

ქიზიყში ზამთრობით აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა საქონელი გამოიზამთრებდა. ეს, თავის მხრივ, ხელს უწყობდა კამბეჩოვანში (ქიზიყში) მთიელთა მიგრაციასაც. ეს ტენდენცია საქართველოს თითქმის მთელი ისტორიის მანძილზე შეიმჩნევა. ქართველ მთიელთა უკანასკნელი დიდი მიგრაცია აქ XX საუკუნის დასაწყისიდან განხორციელდა (თოფჩიშვილი 1984). ქიზიყის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში განვითარებული იყო ინტენსიური მინათმოქმედება, რასაც აქ არქეოლოგთა მიერ აღმოჩენილი საირიგაციო არხების ნაშთებიც მოწმობს.

ქიზიყი იმ მხრივაცაა საყურადღებო, რომ აქ, ბოდბეში განისვენებს ქართველთა განმანათლებელი **წმინდა ნინო**. ბოდბე ბოდბელი ეპისკოპოსის საჯდომიც იყო. იქვეა V—VI საუკუნეებით დათარიღებული ხირსის მონასტერიც.

საინგილო. კახეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთი მხარე ახლა საინგილოს სახელს ატარებს. დღეს ის აზერბაიჯანის შემადგენლობაშია და მოიცავს ამ რესპუბლიკის სამ რაიონს: ზაქათალის, ბელაქნისა და კახის რაიონებს. **ტერმინები „საინგილო“ და „ინგილო“ XIX საუკუნეში დამკვიდრდა. მისი ქართული სახელოდება გვიან შუა საუკუნეებში ელისენი იყო, ხოლო უფრო ადრე ეს ტერიტორია საკუთრივ „პერეთს“ მოიცავდა.** საინგილოს ტერიტორიაზე დღემდე ქრისტიანული კულტურის არაერთი ძეგლი და ძეგლთა ნანგრევებია შემონახული, რომელთა მშენებლობა აქ VI—VIII საუკუნეებიდან ინტენსიურად მიმდინარეობდა. საინგილოში ძირითადად XVI—XVII საუკუნეებიდან მოსახლეობის ეთნიკური ცვლა მოხდა. შაჰ-აბასის გამანადგურებელი შემოსევების შედეგად ეს მხარე მოსახლეობისაგან თითქმის სულ ამოვარდა (მოსახლეობის დიდი ნაწილი განყვეტილ იქნა. გადარჩენილი ნაწილი ირანში გაიყვანეს ტყვედ). ქართული მოსახლეობა მინიმუმამდე შემცირდა. ქართველთა ნასოფლარებში დაღესტნელი ხუნძები და ნახურელები დასახლდნენ, რომლებმაც ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა ყმებად გაიხადეს და გაამაჰმადიანეს. ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსახლებული დაღესტნელები თურქეთისა და ირანის მხარდაჭერით სარგებლობდნენ. საინგილოში ქართული მოსახლეობა ალაგალაგ შემორჩა. ამ მხარის ადგილობრივ მცხოვრებ გამაჰმადიანებულ ქართველებს „ახლად მორჯულებულები“ (ძველი თურქულით „იანგოლი“) უწოდეს, საიდანაც წარმოდგა „ინგილო“ და ამ მხარის სახელწოდება „საინგილო“. საინგილოს ფართობი 3985 კვ. კმ.-ს აჭარბებს.

დღეს საინგილოში მკვიდრობენ როგორც ქრისტიანი, ისე მაჰმადიანი ქართველები. მაჰმადიანი ქართველების (ინგილოების) გარკვეულ ნაწილს შემორჩენილი აქვს დედაენა, მაგრამ მიუხედავად ამისა, ადგილობრივი ხელისუფლება ქართველებად მხოლოდ ქრისტიან ინგილოებს ცნობს. XIX საუკუნის რუსულ მეცნიერებაში აღნიშნულია, რომ „ბევრი შავი დღე ნახეს იმ ქართველებმა, რომელთაც სახელწოდება „ქართველი“ „ინგილოთი“ უნდა შეეცვალათ. ქრისტიან ქართველებს, რომელთაც დანარჩენი კახეთიდან მდ. ალაზანი გამოჰყოფდა, თავყვანი უნდა ეცათ ისლამის მაშინდელი მრისხანე ხმლისათვის. ქართველებს არბევდნენ და ანადგურებდნენ, ერთი მხრივ, სპარსელები, მეორე მხრივ კი, კავკასიელი მთიელები. ორი ბარბაროსი ხალხი, თითქოს ერთმეორეს ეცილებოდა მათზე გაბატონებაში“ (პოსერბსკი 1865: 17). გერმანელი ფონ პლატო (1870: 5) კი წერდა: „ზაქათალის ოლქის ტერიტორია ოდესღაც შეადგენდა კახეთის სამეფოს აღმოსავლეთ ნაწილს. გაბატონებული ხალხი იყო ქართველები, გაბატონებული რელიგია ქრისტიანობა“.

წარმოადგენდა რა ლანდშაფტურად კახეთის გაღმა მხარის გაგრძელებას, საინგილოში მეურნეობის ის დარგები იყო განვითარებული, რაც კახეთში. ოლონდ კახეთისაგან ამ მხარის ჩამოცილებამ და ძირითადი მოსახლეობის ეთნიკურმა და რელიგიურმა ცვლამ აქ ოდესღაც აყვავებული მევენახეობა-მეღვინეობის კულტურა გადააშენა. საინგილოში მრავალდარგოვანი სოფლის მეურნეობაა განვითარებული, რომელთაგან აღსანიშნავია მებაღეობა და თამბაქოს წარმოება, მემინდვრეობა და მესაქონლეობა. განსაკუთრებით ბევრია კაკალი.

ერწო-თიანეთი. ცალკე ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონია ერწო-თიანეთი, რომელიც ივრის ხეობის ზემო წელში მდებარეობს. სამეცნიერო ლიტერატურაში ერწო-თიანეთი ზოგჯერ კახეთის ერთ-ერთ მხარედ გაიაზრება. მაგრამ საისტორიო წყაროები და საბუთები ერწო-თიანეთს ცალკე ისტორიულ-გეოგრაფიულ/ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარედ გვაგულვებინებს. ასევეა დღევანდელი ეთნოგრაფიული მონაცემებით. ერწო-თიანეთი არც მთაა და არც ბარია. იგი მთიდან ბარში გარდამავალი ზონაა, მთისწინეთია. ერწო-თიანეთს, რომელიც დღევანდელი თიანეთის რაიონს მოიცავს, ჩრდილოეთიდან ფშავი ესაზღვრება, აღმოსავლეთიდან — შიდა კახეთი, სამხრეთიდან — გარე კახეთი, დასავლეთიდან კი არაგვის ხეობის დაბლობი ნაწილი. ერწო-თიანეთი, საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებთან ერთად, ნახსენები აქვს პირველად ლეონტი მროველს, როდესაც ის ქართველ მთი-

ელთა გაქრისტიანების შესახებ საუბრობს (IV ს.): „გარდმოვიდეს მუნით და დადგეს ჟალეთს, და უქადაგეს ერწო-თიანელთა. ხოლო მათ შეინყნარეს და ნეთელილეს“ (ქც 1955: 126). თიანეთს ცალკე ახსენებს ჯუანშერი ვახტანგ გორგასლის ისტორიის თხრობისას.

ერწო-თიანეთის დღევანდელი მოსახლეობა არაა მემკვიდრე XVII საუკუნემდე აქ მცხოვრები მოსახლეობისა. 1614 წელს, გაზაფხულზე შაჰ-აბასის ურდოებსა და ქართველებს შორის პირველი შეტაკება სწორედ აქ, ჟალეთში მოხდა. ერწო-თიანეთიდან ირანის შაჰს მაშინ 30.000 ტყვე და 40.000 მსხვილფეხა საქონელი გაუყვანია. შემდგომში გადარჩენილი მოსახლეობის მცირე ნაწილი კახეთის ბარში გადასახლდა. ერწო-თიანეთში კი ძირითადად ქართველი მთიელები დაფუძნდნენ XVII—XIX საუკუნეებში (თოფჩიშვილი 1984). ასე რომ, თითქმის სამი საუკუნის განმავლობაში ერწო-თიანეთი ისრუტავდა საქართველოს მთიანეთის (ფშავის, ხევსურეთის, მთიულეთის, გუდამაყრის...) ნამატ მოსახლეობას. აქ დასახლებულმა მთიელებმა ერწო-თიანელთა ეთნოგრაფიული ჯგუფი შექმნეს, რომელთა მეტყველება თიანურის კილო-კავის სახელითაა ცნობილი და რომელიც კახურის, ფშაურის და ხევსურულის ურთიერთგავლენის შედეგადაა წარმოშობილი (ცოცანიძე 1970).

მეურნეობის დარგებიდან ერწო-თიანეთში მემინდვრეობასა და მესაქონლეობას თანაბარი მნიშვნელობა ჰქონდა. ერწო-თიანეთის ადრინდელი მოსახლეობისათვის ვენახის კულტურაც არ უნდა ყოფილიყო უცნობი, რასაც ტყეებში გავლურებული ვაზის არსებობა მოწმობს. მის ადრინდელ მოსახლეობას ვაზის შედარებით ყინვაგამძლე ჯიშები ჰქონდა გამოყვანილი.

ერწო-თიანეთი არა მარტო მთისა და ბარის დამაკავშირებელი მთისწინა ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეული იყო, არამედ მასზე გადიოდა ქართლისა და კახეთის დამაკავშირებელი უმოკლესი გზებიც.

ერწო-თიანეთში ქრისტიანული ნაგებობების არაერთი ნაკვალევია, რომელთაგან აღსანიშნავია VIII საუკუნის 40—50-იან წლებში მოღვაწე მეფის — არჩილის აშენებული მონასტერი, რომელსაც დღესაც ხალხი „არჩილის მონასტერს“ უწოდებს. მთიელთა მიგრაციამ ერწო-თიანეთში მთური სალოცავების ნიშებიც მოამრავლა, რომლებსაც ნ. ბერძენიშვილი მოსწრებულად „ქრისტიანობის მოქიშპეებს“ უწოდებდა. შეიძლება დავასახელოთ „ლაშარის ჯვარი“, „თამარის სალოცავი“, „იხინჭა“, „კოპალა“, „ლომისა“, „იახსარი“ და სხვა მრავალი.

ფშავი. ერწო-თიანეთს ჩრდილოეთიდან აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ერთ-ერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე ფშავი ესაზღვრება. ფშავს ჩრდილოეთით ხევსურეთი აკრავს, დასავლეთით — გუდამაყარი, სამხრეთ-დასავლეთით — ქართლის მთისწინეთი. ფშავი დღეს ადმინისტრაციულად დუშეთის რაიონში შედის და ის ფშავის არაგვის ხეობაში მდებარეობს. ფშავი ისტორიული ფხოვის ერთი ნაწილია. დღეს ფშავი ორად იყოფა: უკანაფშავად და წინაფშავად. უკანაფშავი არის ფშაველთა თავდაპირველი საცხოვრისი. XVI საუკუნეში ფშაველთა უკანაფშავიდან წინაფშავში მიგრაციის შედეგად წარმოიქმნა წინაფშავი და თავდაპირველი ფშავი უკანაფშავად იქნა სახელდებული. ფშავი თერთმეტი ტერიტორიული თემისაგან შედგებოდა, რომლებიც გარეგნულად გვაროვნული თემის შთაბეჭდილებას სტოვებდნენ, რადგან ამა თუ იმ ძირითადი გვარის გარშემო იყო წარმოქმნილ-შემომტკიცებული ესა თუ ის ტერიტორიული თემი. ყველა ტერიტორიულ თემს თავისი გამაერთიანებელი სალოცავი ჰქონდა. ამავე დროს ფშავის თერთმეტივე ტერიტორიული თემი მკაცრად იყო თავმოყრილი ცენტალური სალოცავის — *ლაშარის ჯვრის* გარშემო. ქართული საისტორიო ტრადიციით — „აქ ფშავსა შინა არს ეკლესია მეფის ლაშასაგან აღშენებული, რომლისა შინა არიან მრავალნი ხატნი და ჯუარნი ოქროვერცხლისანი ჭურჭელნი და ნიგნნი, და უწოდებენ *ლაშას ჯუარს* და აქუთ სასოება მას ზედა ფრიად“ (ბაგრატიონი 1973: 533). ფშაველთა თავდაპირველი საცხოვრისი რომ უკანაფშავი იყო ეს იქიდანაც

ჩანს, რომ თერთმეტივე ფშაური ტერიტორიული თემის ძირითადი განსახლების არეალი და მათი სალოცავები უკანაფშავში იყო.

ფშავლებმა სხვა ქართველ მთიელებთან ერთად (ხევსურები, თუშები) დიდი როლი ითამაშეს 1659 წელს ბახტრიონის ბრძოლაში, რითაც ფაქტობრივად კახეთი ეთნიკურ გადაგვარებას გადაარჩინეს. ფშაველებისა და სხვა ქართველი მთიელებისათვის უცხო დამპყრობთა წინააღმდეგ ბრძოლას ის მნიშვნელობაც ჰქონდა, რომ კახეთის ბარში უცხო ძალის გაბატონებით ხელი ეშლებოდა ტრადიციული სამეურნეო დარგის — მთაბარული (გადარეკვითი) მეცხოველეობის შემდგომ განვითარებას. ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „არამედ ამას წინათა კახთა მეფეთა არლარა მორჩილებდნენ ფშავ-ხევსურნი და თუშნი და ამან ლევან დაიპყრა არა ძალითა, არამედ ალუთქვა, რათა ცხოვარნი მათნი უვნოდ მოვარ იყვნენ კახეთს, და მისცა შეწირულობა ლაშას ჯუარსა თიანეთსა შინა და მიერთგან მოსცემდნენ ლაშკარსა და ბეგარსა“ (ბაგრატიონი 1973: 573).

ფშავისა და ბარის ურთიერთობისათვის იმის აღნიშვნაც ნიშანდობლივია, რომ ფშაველებისათვის, მათი ჯვარ-ხატსალოცავებისათვის ქართველ მეფეებს ბარში ნაბოძები ჰქონდათ მამულები, სადაც მონეული ღვინო მთაში მიჰქონდათ და იქ რელიგიურ დღესასწაულებზე სვამდნენ (ბარდაველიძე 1974).

ფშავი, ისევე როგორც ხევსურეთი და თუშეთი, უშუალოდ ექვემდებარებოდა სამეფო ხელისუფლებას. ფშაველებს რომელიმე ფეოდალის ტვირთი არ ედოთ. მათი ვალდებულება მხოლოდ სამხედრო ბეგარა და სამეფო კარზე მცველთა გამოყვანა იყო. ანდა რა უნდა გადაეხადათ ფეოდალებისათვის, როდესაც ქვეყანა უაღრესად მცირემინიანი იყო და ადგილზე მონეული მარცვლეული თავად არ ყოფნიდათ, თუ მეცხოველეობის პროდუქტებზე ბარში არ გადაცვილიდნენ.

საქართველოს სამეფო კარს გვიან შუა საუკუნეებში ფშაველებთან (და სხვა ქართველ მთიელებთან) ურთიერთობის ისეთი ფორმა ჰქონდა გამოძებნილი, რომელიც ადგილობრივ მთურ ტრადიციებს ეყრდნობოდა. ცნობილია, რომ ქართველ მთიელებში მაღალ დონეზე იდგა ძმადნაფიცობის ინსტიტუტი. ძმად ეფიცებოდნენ ერთმანეთს არა მარტო პიროვნებები, არამედ მთის სხვადასხვა თემთა ჯვარ-ხატები. ძმადნაფიცობა ავალდებულებდა გაფიცულებს თანხმობაში ყოფილიყვნენ და ერთმანეთს დახმარებოდნენ. გარდა იმისა, რომ ქართველი ხელისუფალნი ბრძოლებში დამსახურებისათვის უხვად ასაჩუქრებდნენ მთიელთა სალოცავებს ბარის საძოვრებით, უძრავი ქონებითა თუ ვენახ-მარნებით, ისინი (ბაგრატიონები) თავიანთ თავს აცხადებდნენ მთიელთა სალოცავების, მაგალითად, ფშავის ცენტალური სალოცავის — ლაშარის ჯვრის, ხევსურთა ძლიერი სალოცავის — გუდანის ჯვრის და სხვათა მოძმეებად (ბარდაველიძე 1971: 79—89). უფრო მეტიც, მთაში ამოსული მეფეები თავიანთ მოძმე ჯვარ-ხატებს ესაუბრებოდნენ და შემდეგ სალოცავის სურვილს, დანაბარებს ხალხს გადასცემდნენ. ასე უსაუბრია ხევსურეთში მეფე ერეკლეს გუდანის ჯვართან (ბარდაველიძე 1982: 14—15). მთიელებთან ურთიერთობის ეს ფორმა, როგორც ჩანს, ერთნაირად მისაღები იყო როგორც სამეფო ხელისუფლებისათვის, ისე თვითმმართველობით მცხოვრები მთიელთა (ამ შემთხვევაში, ფშაველთა) თემებისათვის. მეფის ხელისუფლებას მოძმეობის ინსტიტუტის საშუალებით ისინი ჩართული ჰყავდა სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში. უფრო მეტიც, 1747 წლის ერთი საბუთით ერეკლე II ფშავში წარგზავნილ თავის მოხელეზე თავდასხმისათვის, დამნაშავეს ასამართლებს არა ოფიციალური ფეოდალური კანონით, არამედ მთური, ხალხური, ჩვეულებითი სამართლით.

ფშავი ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით იმ მხრივაცაა საყურადღებო, რომ, მართალია, ფშაველები და სხვა ქართველი მთიელები ქრისტიანებად მიიჩნევდნენ თავს, მაგრამ აქ ქრისტიანობამ მხოლოდ ზედაპირულად შეაღწია და ფაქტობრივად ისინი მიმდევარნი იყვნენ სინკრეტული რწმენა-წარმოდგენებისა, რაც ძველი ქართული ქრისტიანობამდელი რელიგიისა და ქრისტიანობის ნაზავს წარმოადგენდა. ფშავში არ არის არც ერთი ქრისტიანული ტაძარი. ფშაველები ლოცულობდნენ ადგილობრივ

ჯვარ-ხატებში, რომელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი ქრისტიანული წმინდანების სახელს ატარებდა. ფშავში დიდი იყო თამარ მეფის კულტი, სადაც მის სახელზე სალოცავიც არსებობდა. ფშავის ძირითადი, საერთო სალოცავი კი თამარის შვილის — მეფე ლაშა-გიორგის სახელს ატარებდა, რაც მაჩვენებელია მთის ამ პატარა ეთნოგრაფიული რეგიონის ბართან, ცენტრალურ ხელისუფლებასთან სიახლოვისა და კავშირისა.

არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ფშაური ზეპირსიტყვიერების უაღრესად მაღალი დონე. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა სატრფიალო პოეზია. განთქმულია ფშაური კაფიები, რაც ექსპრომტად ლექსების თქმას ნიშნავს. თითქმის ყველა ფშაველს შეეძლო ექსპრომტად ლექსის თქმა და, ალბათ, შემთხვევითი არაა ისიც, დიდი ქართველი პოეტი ლუკა რაზიკაშვილი (ვაჟა-ფშაველა) (1861—1915) ამ კუთხეში რომ დაიბადა.

სეკსპრეითი. ფშავის ჩრდილოეთით ხევსურეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი მდებარეობს. ხევსურეთს აღმოსავლეთიდან თუშეთი ესაზღვრება, დასავლეთიდან — ხევი და გუდამაყარი. ჩრდილოეთიდან ხევსურთა მეზობლები ვაინახები არიან. ხევსურეთს, კავკასიონის მთავარი მთაგრეხილი ორ ნაწილად ყოფს. არაგვისა და მისი შენაკადების ხეობებში პირაქეთა ხევსურეთია, ასა-არგუნის სათავეებში კი პირიქითელები — არხოტელები და შატილ-მიღმახეველები მოსახლეობენ. ხევსურების რამდენიმე სოფელი მეზობელი გუდამაყრის (სოფლები: ბაკურხევი და საკერპო) და ხევის (სოფლები: ჯუთა და ართხმო) ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებშიცაა. ისევე როგორც ფშავი, ხევსურეთიც წყაროებში XV საუკუნიდან ჩნდება. ამავე დროს, წყაროებსა და საბუთებში (აგრეთვე დღევანდელ სასაუბრო ენაშიც) ხშირად ხევსურეთი ფშავთან ერთად, ხოლო ხევსურები ფშაველებთან ერთად მოიხსენიებიან: *ფშავ-ხევსურეთი, ფშაველ-ხევსურნი*. ეს არცაა გასაკვირი, რადგან უფრო ადრე ფშავი და ხევსურეთი ერთი ეთნოგრაფიული რეგიონი იყო, რომელიც ფხოვის სახელს ატარებდა: „...ან უწოდებენ ფშავ-ხევსურეთს, რომელთა პირველ ენოდათ ფხოელნი“ (ბაგრატიონი 1973: 523).

ფხოველები წყაროებში პირველად IV საუკუნეში იხსენიებიან, როდესაც ხელისუფლება მთაში ქრისტიანობას ავრცელებდა. წმინდა ნინომ სხვა ქართველ მთიელებთან ერთად (ჭართალელები, ნილკნელები, გუდამაყრელები), ფხოველებსაც უქადაგა ქრისტიანობა. მათ ქრისტიანობა არ მიუღიათ, რის გამოც „ფხოელთა დაუტევეს ქუეყანა მათი და გარდავიდეს თუშეთს“ (ქც 1955: 125-126). ამის დამადასტურებელია დღეს, თუშეთში არსებული ხევსურული სალოცავების — ხანმატის, კარატეს და აგრეთვე ფშაველთა სალოცავის — ლაშარის ჯვრის ნიშები. XIII საუკუნის დასაწყისში ფხოვი ცენტრალურ ხელისუფლებას აჯანყებია. ნიშანდობლივია, რომ ხევსურეთის სოფლების მოსაზღვრე არაქართული მოსახლეობა (ვაინახები) ხევსურეთს „ფხიას“ უწოდებს.

ხევსურეთი ყოველთვის სამეფო ხელისუფლებას ემორჩილებოდა და მათი ვალდებულება ხელისუფლების წინაშე მხოლოდ სამხედრო ბეგარა იყო. გვიან შუა საუკუნეებში არაგვის ერისთავებმა სცადეს ხევსურეთის დამორჩილება, მაგრამ ამაოდ (ისინი, ვინც არაგვის ერისთავებს ხელს უწყობდნენ ხევსურეთის დამორჩილებაში, ხევსურებმა აიძულეს მხარიდან აყრილიყვნენ). ხევსურეთში არ იყო რა სოციალური დიფერენციაცია, ასეთ სოციალურ სტრუქტურაში დისონანსის ყველა შემტანი სასტიკად ისჯებოდა (თოფჩიშვილი 1991). ისევე როგორც საქართველოს მთიანეთის ზოგიერთი სხვა კუთხე, ხევსურეთიც საქართველოს სახელმწიფოს სტრუქტურაში ავტონომიურად ფუნქციონირებდა (გიორგი მელიქიშვილი). ხევსურები არც ოფიციალურ ფეოდალურ სამართალს ცნობდნენ და ყველა სადავო საკითხი აქ ჩვეულებითი სამართლით განისჯებოდა. ხევსურეთი გადმოცემებით, ანდრეზებით ცხოვრობდა (ოჩიაური 1977). ხევსურეთისათვის, ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა მხარეებისათვის, კომკურ-ქვიტიკირული სახლთა ტიპები იყო დამახასიათებელი (ოჩიაური 1977: 24).

ხევსურები ბავშვებს გმირულ და ვაჟკაცურ სულს უნერგავდნენ. ისინი ხომ მუდმივად მზად იყვნენ გარეშე მტერთა დასახვედრად. ამიტომაცაა, რომ ხევსურული პოეზიის ძირითადი ჟანრი საგმირო პოეზიაა (შანიძე 1931).

ხევსურეთში მეურნეობის ძირითადი დარგი მესაქონლეობა იყო. ფშაველებისა და თუშებისაგან განსხვავებით, ხევსურები მთაბარულ (გადარეკვით) მეცხვარეობას არ მისდევდნენ. ადგილზე თითოეულ ოჯახს მხოლოდ რამდენიმე სული ცხვარი ჰყავდა. საუკუნეების მანძილზე ხევსურეთში ადგილობრივი ძროხის ჯიში იქნა გამოყვანილი, რომელიც ამტანობითა და რძის ძალიან მაღალი ცხიმინობით გამოირჩეოდა. ბუნებრივია, ხევსურები მისდევდნენ მიწათმოქმედებასაც. მიწის პატარა ნაკვეთიც კი არ რჩებოდა დაუმუშავებელი. ისევე როგორც ფშავში, აქაც ჯვარ-ხატებს მიწის მობრძლი და კარგი ნაკვეთები ჰქონდათ, საიდანაც მოწეული ჭირნახულიდან გამოხდილი არაყი და ლუდი რელიგიურ დღეობებზე იხარჯებოდა. უფრო მეტიც, ხევსურებს და სხვა ქართველ მთიელთა ჯვარ-ხატებს მიწის ნაკვეთები ქართველ მეფეთაგან ნაბოძები ჰქონდათ ბარშიც. მიწის სიმცირე და სიმწირე ვერ უზრუნველყოფდა მოსახლეობას მარცვლეულით მთელი წლის განმავლობაში. ამიტომ ხევსურეთს სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ბართან ჰქონდა და კარაქს, ერბოს, ყველს ბარში მარცვლეულზე ცვლიდნენ. ხევსურები ღვედების შესანიშნავი მკეთებლებიც იყვნენ, რასაც ბარში ყიდდნენ.

ხევსურეთი საქართველოს სხვა ეთნოგრაფიული რეგიონებისაგან სხვა მხრივაც გამოირჩეოდა. განთქმული იყვნენ ხევსური ხალხური მკურნალები, დასტაქრები, რომლებიც თავის ქალის ურთულეს ოპერაციებს აკეთებდნენ (მინდაძე 1981). ორიგინალური იყო ხევსურული ტანსაცმელი ჯვრებისა და სხვა სიმბოლოების გამოსახულებით. ხევსურული „ტალავარი“ (კოსტიუმი) იშვიათ ნიმუშს წარმოადგენს კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფიულ ტანსაცმელებს შორის. ეს ტანსაცმელი მნიშვნელოვანია როგორც თავისი მასალის და თარგის გამო, ისევე და კიდევ უფრო მეტად, ორნამენტის გამოც. ხევსურული კოსტიუმის ზემოხსენებული იშვიათობა და მნიშვნელობა ესება არა მარტო ხევსურ მამაკაცის ტანსაცმელს, არამედ ამდენადვე, თუ უფრო მეტად არა, ქალის ტანსაცმელსაც (ბარდაველიძე, ჩიტაია 1939: 1).

ხევსურეთი ორიგინალური იყო იმ თვალსაზრისითაც, რომ თითქმის მთელ საქართველოში გავრცელებული დიდი ოჯახები ხევსურეთში არაა დადასტურებული.

ხევსურთა სარწმუნოება ძირითადად წინარექრისტიანული იყო, რომელსაც უხვად ჰქონდა შერწყმული ქრისტიანული ელემენტები. ასე რომ, ისინი სინკრეტული რწმენა-წარმოდგენების მიმდევრები იყვნენ. აქ არ იყო არც ერთი ქრისტიანული ტაძარი (ეკლესია), თუმცა ყველა თავს ქრისტიანად მიიჩნევდა (ხევსურეთი და ფშავი ხარჭაშნელის ეპარქიაში შედიოდა. ხარჭაშნელი ეპიკოპოსი არაგვის ხეობის მთისწინეთში — თვალისა იჯდა). ხევსურთა მთავარ ღვთაებად *მორიგე ღმერთი* ითვლებოდა, მის ხელქვეითებად კი — ხევსურეთის სხვადასხვა თემ-სოფლის ღვთაებები (ოჩიაური 1977). ხალხმრავალი თემისა და გვარის ღვთაების კულტი უფრო ძლიერი იყო, ვიდრე მცირე საყმოსი. ხევსურეთის ძირითადი გვარების (არაბული-გოგოჭური-ჭინჭარაული) სალოცავი — „გუდანის ჯვარი“ — ყველაზე ძლიერ სალოცავად ითვლებოდა, რასაც მის ყმათა სიმრავლე-სიძლიერე აპირობებდა (ოჩიაური 1977: 123). ხევსურეთში, ფშავისა და მთიულეთისაგან განსხვავებით, არ გვქონდა ცენტრალური ხევსურული სალოცავი. ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა რეგიონებში, ხევსურეთშიც ლუდს საკულტო დღესასწაულებზე ხდიდნენ. როგორც დამონმებულია, ხევსურეთის მკვიდრნი თავიანთ მიცვალებულებს სხვადასხვა ფერის სუდარებში ახვევდნენ. პირველი სუდარა თეთრი ფერისა უნდა ყოფილიყო, მეორე ლურჯი და მესამე — ნითელი.

ხევსურეთის ნამატი მოსახლეობა, ისევე როგორც მთის სხვა მხარეებისა, დროდადრო ავსებდა ბარის შეთხელებულ მოსახლეობას. მაგრამ ხევსურეთისათვის სავალალო აღმოჩნდა, როდესაც 1952 წელს ხევსურები ხელისუფლებამ ნაძალადევად ჩამოასახლა სამგორის ველზე, რის შედეგადაც ბევრი სოფელი ნასოფლარად იქცა.

ხევსურეთი გამოირჩეოდა სტუმარმასპინძლობის მდიდარი ტრადიციებით. აქ სტუმარმასპინძლობის დაუნერვლი კანონი იერარქიულად აღემატებოდა სისხლის აღებისას. ხევსურეთში ქალისა და კაცის ერთად წოლის („სწორფრობა“) ტრადიციაც არსებობდა, რითაც ის მსგავსებას მეზობელ ფშავთან პოვებდა, სადაც მსგავსი წეს-ჩვეულება „წაწლობის“ სახელით იყო ცნობილი.

თუშეთი. თუშეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი კახეთის მთიანეთს ეკუთვნის და ის მთლიანად კავკასიონის მთავარი ქედის ჩრდილოეთით მდებარეობს. IV საუკუნეში თუშეთი გაქრისტიანების წინააღმდეგ მებრძოლი ფხოველების თავშესაფარი იყო. თუშეთს საზღვარი ფშავსა და ხევსურეთთან აქვს. სხვა მხრივ მას ჩრდილო-კავკასიელი მთიელები — ჩაჩნები და დიდოელები ესაზღვრებიან.

თუშეთი XIX—XX საუკუნეების მიჯნაზე ოთხ ტერიტორიულ თემად იყოფოდა: *წოვა, გომენარი, ჩაღმა* და *პირიქითი*. პირიქითის თემს ვახუშტი ბაგრატიონი „ფარსმის თუშეთს“ უწოდებს. გომენარის, ჩაღმისა და პირიქითის თემის თუშები ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მეტყველებენ, რაც შეეხება წოვებს, ისინი ორენოვანნი არიან. მათი საშინაო-საოჯახო სალაპარაკო ენა წოვა-თუშური იყო; გარეთ კი ქართული ენის კახური დიალექტის მსგავს კილოზე მეტყველებენ. თუშების ეს ორი ჯგუფი სხვა მხრივ თითქმის არაფრით განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ეთნოგრაფიულად ისინი ერთნი არიან. დღეს თუშეთი ფაქტობრივად დაცლილია მოსახლეობისაგან და კახეთის ბარში არიან ჩამოსახლებულნი. თუშების კახეთის ბარში ჩასახლება ერთდროულად მოხდა. XIX საუკუნის 30-იან წლებში ჯერ მენყერ-ნიაღვრისაგან შეწუხებული წოვები აყრილან, ხოლო XX საუკუნის დასაწყისში — ჩაღმა თუშები. თავდაპირველად, წოვებისაგან განსხვავებით, ჩაღმა თუშებს თუშეთში ბინადრობა არ მოუშლიათ: ხენა-თესვას ეწეოდნენ მთაშიც და ბარშიც. „ამისდაკვალად შეიქმნა საქართველოს სინამდვილეში მხოლოდ თუშეთისათვის დამახასიათებელი ორგანობინადარი მოსახლეობის ტიპი, რასაც დაუკავშირდა სათანადო ტერმინებიც: „კახურაები“ — საზამთროდ კახეთში მიმავალნი და „თუშურაები“ — ზამთარ-ზაფხულს მთაში მცხოვრებნი“ (ცოცანიძე 1987: 13).

მართალია, XX საუკუნის დასაწყისში თუშეთში ოთხი ტერიტორიული თემი იყო, მაგრამ ეთნოგრაფიული მონაცემებით აქ ტერიტორიულ თემთა რაოდენობა უფრო მეტი ყოფილა და მათი გამსხვილება მომხდარა. გომენარის თემს ივანაურთა და ხეცურთა თემები შეუერთებია, ჩაღმის თემს — ჭანჭახოვანის თემი, პირიქითის თემს კი სამციხის თემი. ამრიგად, *ისტორიულ თუშეთში რვა თემი არსებობდა: ჭანჭახოვანი, ჩაღმა, ხეცურთა, ივანაურთა, გომენარი, პირიქითი (აღმა), სამციხი, წოვათა*.

თუშეთში მეურნეობის დარგებიდან მეცხვარეობა იყო დანიშნურებული. კახეთის ბარში საზამთრო საძოვრებზე ცხვრის ჩამოყვანას ისინი უკვე საუკუნეებია მისდევენ. „თუშნი ინახავენ ცხოვართა სიმრავლესა, ვინაფთგან აქუთ ზაფხულსა თქსთა მათათა შინა საძოვარი და ზამთარს ჩამოვლენ გაღმამკარსა შინა, და ამით უმეტეს მორჩილებენ კახთა“ (ბაგრატიონი 1073: 554). ვახუშტი ბაგრატიონი ხაზს უსვამდა, რომ თუშები საქართველოს სამეფო კარის მოლაშქრეები არიანო და განსაკუთრებით მათ ბრძოლისუნარიანობას აღნიშნავდა.

თუშეთში მაღალ განვითარებას მიაღწია რა გადარეკვითმა, მთაბარულმა მეცხვარეობამ, თუშებმა საუკუნეთა განმავლობაში ამ პირობებს შეგუებული ცხვრის განსაკუთრებული ჯიში — *თუშური ცხვარი* გამოიყვანეს. საქართველოში განსაკუთრებით სახელგანთქმულია თუში მეცხვარეების მიერ დამზადებული თუშური გუდის ყველი, რომელიც მაღალი ცხიმოვანობითა და კარგი გემოთი გამოირჩევა (მისი ცხიმოვანობა 35-39% უდრის). თუში ასევე გამოირჩევა ტილოების, ფარდაგების, წინდების ქსოვის მაღალი დონითა და ჩითების, ქუდების დამზადებით (თუშური ქუდი ქართლში „კახური ქუდის“ სახელით იყო ცნობილი).

თუშეთი გამოირჩევა ციხე-კოშკების სიმრავლითაც. ეს საგვარეულო და სასოფლო ხუთ-ექვს სართულიანი კოშკები საიმედო თავშესაფარი იყო მტერთა

თავდასხმების დროს. ყველა სოფელს თავისი სალოცავი ჰქონდა. მაგრამ ზოგან ორი სოფელი ერთ სალოცავს ლოცულობდა. ორი და სამი მეზობელი სოფლის ან ჯვრის საყმოს წარმომადგენლები ერთიმეორეს „მეკოდენი“ იყვნენ და, ამასთან, განსაზღვრული მოვალეობანი ეკისრებოდათ ერთმანეთის მიმართ (კანდელაკი 1995; ცოცანიძე 1987: 9). ამრიგად, თუშეთში მეკოდე სოფლების სახით ტერიტორიული თემის განსაკუთრებული, თავისებური სახე არსებობდა. სახნავი და სათიბი მიწები თუშეთში საერთო საგვარეულო საკუთრებას წარმოადგენდა, რომელიც გვარში შემავალ ოჯახებს შორის დროდადრო ნაწილდებოდა (ცოცანიძე 1987: 10—11).

სპიზი. ხევი კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედის ჩრდილოეთით მდებარე ერთ-ერთი ძველი ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულია მდ. თერგის ხეობის ზემო წელში. ხევი იწყება ჯვრის უღელტეხილიდან, რომელიც ზღვის დონიდან 2.395 მ. სიმაღლეზე მდებარეობს და რომელიც მას მთიულეთისაგან გამოჰყოფს და მთავრდება დარიალში. „ამას ქუეით არს დარიელა არაგვს აღმოსავლით, კიდესა ზედა, გ მეფის მირვანის მიერ. შეაბა კარი და ქმნა სიმაგრე ხაზართა და ოვსთათვს, რათა უმისოდ ვერლარა ვიდოდნენ“ (ბაგრატიონი 1973: 358).

დღევანდელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით ხევი ყაზბეგის რაიონს მოიცავს. ჩრდილოეთიდან ხევს რუსეთის ფედერაცია (ოსეთი და ინგუშეთი) ესაზღვრება, სამხრეთიდან — მთიულეთისა და გუდამაყრის ეთნოგრაფიული ერთეულები, აღმოსავლეთიდან — ხევსურეთი; დასავლეთიდან ხევს თერგისავე ხეობაში მდებარე მცირე ეთნოგრაფიული ერთეული **თრუსო** ესაზღვრება, საიდანაც დვალეთის „ქვეყანაშია“ გადასასვლელი. ხევს, თავისი მდებარეობის გამო საქართველოს ისტორიაში ყოველთვის ჰქონდა მნიშვნელოვანი საკომუნიკაციო და სტრატეგიული დანიშნულება. ხევით ხდებოდა ძირითადად საქართველოს დაკავშირება ჩრდილოეთით მცხოვრებ ხალხებთან. თავისი საკომუნიკაციო და სტრატეგიული დანიშნულების გამო იყო, ალბათ, რომ ხევი სოციალურად უფრო განვითარებული და დანიშნურებული იყო, ვიდრე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეები. განსხვავება იყო რელიგიურ ინსტიტუტებშიც. აქ აღმართული იყო მნიშვნელოვანი ქრისტიანული საეკლესიო ნაგებობანი: სიონი, გერგეტის სამება... „მყინვარის კალთასა ზედა, მონასტერი სამებისა, გუმბათიანი, მცხეთის სამკაულის სახიზარად, სადაცა ესუენა ნინოს ჯუარი, შუენიერნაშენი, შუენიერს ადგილს“. გერგეტის სამება საერთო სახევი (სათემო) სალოცავი იყო.

წყაროებით ამკარაა, რომ თერგის ხეობა თავის დროზე ქართველი მთიელებით — წანარებით იყო დასახლებული, რომლებმაც შემდეგ დიდი როლი ითამაშეს VIII—IX საუკუნეებში კახეთის სამთავროს წარმოქმნაში. მთიელი წანარების კახეთში გადასახლების შემდეგ, მათი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ჯგუფი ისტორიის სარბიე-ლიდან გაქრა. თერგის ხეობის ზემო წელი მოსახლეობისაგან თითქმის თავისუფალი გახდა. ისტორიული წანარეთის დიდ ნაწილს სახელი ეცვლება და ხევად იწოდება. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში ნახმარია ტერმინი „წანარეთისა ჴევსა.“ დროთა განმავლობაში „წანარეთის ჴევი“-დან „წანარეთი“ დაიკარგა და მივიღეთ „ხევი.“

ხევი სამეფო ხელისუფლებას ემორჩილებოდა. მხოლოდ XVII საუკუნის 20-იანი წლებიდან იყო არაგვის ერისთავების გამგებლობაში. მოხვევთა ძირითადი ფუნქცია საქართველოს ძირითადი ჭიშკრის — დარიალის დაცვა იყო.

ვარგისი მიწის სიმცირემ და სიმწირემ ხევში მეურნეობის წამყვან დარგად მეცხოველეობა და განსაკუთრებით მეცხვარეობა აქცია. „ხევის მოსახლეობის ძირითად საარსებო საშუალებას ოდითგანვე შეადგენდა მესაქონლეობა და მთის მიწათმოქმედება, ხოლო შემოსავლის დამხმარე წყაროს — შინამრეწველობა, მონადირეობა, საქართველოს სამხედრო გზაზე მუშაობა და ქირის ტვირთის ზიდვა“ (ითონიშვილი 1984: 3). ხევის შესახებ ვახუშტი (1973: 358—359) შემდეგს წერდა: „ხოლო ჴეობა ჴევის არს მოსავლიანი ხორბლისა, ქრთილისა, სელისა, შვრივისა შთასავლით გუელეთამდე. არა არს აქა ხილნი, თვნიერ მთის ხილითა; არს კონახური, მოცხარი, კლდის მერსენი და

სსუანიცა ბალახთა ხილნი. არს ვარდი ჭალათა მრავალფურცლოვანი და წითელი მრავალი და სსუანიცა ყუავილნი მთისანი მრავალნი პირუტყუნნი, რაც ოდენ ეტევის, მრავალნი ცხვარი უდუმო. არს აქა მჯიხუ მრავალი ჯოგად და არჩუ. არს ფრინველი შურთხი, გნოლი და ზაფხულს მწყერი ურიცხუნი. იტყუნ ლითონს ოქროსასა და ვერცხლისასა. არა არს ტყე აქა, არამედ ზიდვენ გუელეთის ქუემოდან. ჰავით არს კეთილმშენი. კაცნი არიან მებრძოლნი, ძლიერნი, ახოვანნი, ჰაეროვანნი, ვითარცა მთიულნი... სარწმუნოებით ქართველთა თანა, არამედ მისიცა უმეტარნი“.

ისევე როგორც მთიანეთის სხვა მხარეებშიც, ხევშიც ბევრი გვექონდა ციხე-კოშკები, რომელთაგანაც ბევრმა ნაკოშკარ-ნაციხვრების სახით მოაღწია.

მთიულეთი. ხევს სამხრეთიდან მთიულეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეული ესაზღვრება. მთიულეთს აღმოსავლეთიდან გუდამაყარი, დასავლეთიდან — შიდა ქართლის მთიანი ნაწილის ქსნის ხეობა (ისტორიული „ცხრაძმა“), სამხრეთიდან კი მცირე ეთნოგრაფიული ერთეული — ხანდო ესაზღვრება. სამხრეთით მთიულეთი ფსანანურამდე, თეთრი (მთიულეთის) და შავი (გუდამაყრის) არაგვთა შეერთებამდე გრძელდებოდა, ჩრდილოეთით კი მას ხევისაგან ჯვრის უღელტეხილი გამოყოფდა. დღევანდელი მთიულეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი უფრო ადრინდელი, ორი სხვადასხვა ასეთი მხარის — **ხადისა** და **ცხავატის** გაერთიანების შედეგადაა მიღებული, რაც XIV—XV საუკუნეების მიჯნისათვის უკვე ფაქტია. მთიულეთს ჰქონდა თავისი გამაერთიანებელი სალოცავი „ლომისა“, რომელსაც ქსნისხეველებიც ეყობოდნენ. „მთის თხემსა ზედა არს ეკლესია წმინდის გიორგისა, ნოდებულის **ლომისა**, არამედ უგუმბათო არს და არიან მრავალნი ხატნი და ჯუარნი ოქრო-ვერცხლისანი, დახიზნულობით უჭურეტს სამკრით კსანსა, ჩრდილოთ მთიულეთს“ (ბაგრატიონი 1973: 355). თუმცა XIV—XV საუკუნეების საისტორიო წყაროში („ძეგლი ერისთავთა“) თეთრი არაგვის ხეობაში მოსახლე მთიელთა *ხადელეზად* და *ცხავატელეზად* სახელდება კვლავ გრძელდება. ზოგჯერ ერთად („ჯადელცხავატელნი“) არიან მოხსენიებულნი (ქსდ 1965: 105). ირკვევა, რომ ხადასა და ცხავატს, როგორც დამოუკიდებელ ეთნოგრაფიულ ერთეულებს, თავისი სალოცავი ჰქონდა. ასეთად წარმოგვიდგება ხადაში არსებული სალოცავი „ხადიჯვარი“ ანუ „ხადისა თორმენამე“, რომელიც ყველა ხადელისა, ხადაში შემავალ სოფელთა და გვართა საერთო გამაერთიანებელი სალოცავი იყო და „ცეცხლიჯვარი“ ნასოფლარ ზამთრეულთაში, რომელიც ცხავატის ისტორიული თემის საერთო სალოცავი იყო (თოფჩიშვილი 1985). მთიულეთის ეთნოგრაფიული რეგიონის ხადისა და ცხავატის ტრადიციის ძალით, ცალ-ცალკე სახელდება მოგვიანო პერიოდშიც გრძელდებოდა. მაგალითად, 1770 წლის საბუთში არაგვის ხეობის ჩამოთვლილ რეგიონთა შორის ხადა კვლავ ცალკეა მოხსენიებული.

მიჩნეულია, რომ ხადის ადრინდელი სახელწოდება იყო *ნილკანი*. ლეონტი მროველი, როდესაც წმინდა ნინოს მიერ მთიელთა გაქრისტიანებაზე საუბრობს, სხვა მთიელებთან ერთად, ნილკნელებსაც ასახელებს. ცხავატი კი პირველად ბულა-თურქის ლაშქრობის დროსაა (853 წელი) „ქართლის ცხოვრებაში“ სახელდებული. ხადისა და ნილკანის გაიგივება ჩვენ არადაამაჯერებლად მიგვაჩნია. ნილკნელთა თემის არსებობა არაგვისავე ხეობაში სხვაგანაა საგულვებელი. XIII საუკუნის დასასრულს სამეფო ხელისუფლებისაგან განდგომილი ფხოველების წინააღმდეგ ხადელები და ცხავატელებიც იბრძოდნენ. XI საუკუნეში ცხავატსა და ხადას ბრძოლა ჰქონდა ცხრაზმისხევთან (ქსნის ერისთავებთან). ერთ-ერთი ბრძოლის დროს 18 ცხავატელი ხევისბერი დაღუპულა.

მთიულეთი კოშკებით იყო დაფარული. მარტო ხადაში 60 კოშკი ყოფილა. „...გარდა სვანეთისა ჩვენ არ ვიცით არც ერთი კუთხე, სადაც მცირე ტერიტორიაზე ასე ბევრი კოშკი იდგეს“ (ზაქარაია 1962: 50). მთიულეთში კოშკების განსაკუთრებული ტიპი — ზურგიანი კოშკები იყო აგებული. კოშკებს ზურგი მთისაკენ აქვთ მიქცეული. ისინი ძირითადად ადრეფეოდალურ ხანაში (X საუკუნის ჩათვლით) არის აგებული. სა-

მეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ მთიულეთის კოშკებში შერწყმულია თავდაცვითი და საკულტო ფუნქციები.

როგორც მთიანეთის ყველა მხარეში, მთიულეთშიც განვითარებული იყო როგორც მეცხოველეობა — მესაქონლეობა, ისე მეცხვარეობა. თავისთავად ცხადია, აქ მინათმოქმედებასაც მისდევდნენ, მაგრამ მინის სიმცირისა და სიმწირის გამო, მოსავალს საკმარისი რაოდენობით ვერ იღებდნენ. პურეულს ბარში ყიდულობდნენ. მთიულეები ზამთრობით ცხვარს თბილისის მახლობლად, დიდმის ველზე და აგრეთვე სოფელ ალაიანთან აბალახებდნენ, ხოლო ზაფხულობით — თავიანთ მთებში. ყიდდნენ ყველს, ერბოს, მატყლსა და ცხვრის ტყავებს, ამზადებდნენ მატყლის უხემ ქსოვილს, თელავდნენ ნაბდებს. მოყავდათ კანაფი, რომლისაგანაც თოკს გრეხდნენ. მთიულეთში განვითარებული იყო ასევე ხელოსნობა, მატყლისა და რქის დამუშავება.

მთიულეთსა და მთიულეებზე საუბარს ვახუშტის სიტყვებით დავამთავრებთ: „და არს მოზღუდვილი მთიულეთი მითთა, ამის გამო მაგარი და შუუვალი არს, უვენახო, უხილო, მცირე მოსავლიანი. არამედ მოიღებენ ბარიდან ტკბილსა, შთაასხმენ აქა და ლომისას, და დადგების ღუნო კეთილი, თეთრი და ტკბილი... არს ცხვარი უდუმო-კუდიანი, ძროხა და ცხენიც არა მრავალ, სივინროვის გამო. ჰავითა არს ფრიად კეთილი და შუენიერი, წყარო-წყლითა და მწუანითა... პური ნოყიერი, ეგრეთვე ქრთილიცა. კაცნი ჰაეროვანნი, მკნენი და მბრძოლნი, ერთგულნი, ბრიყუ-უსაქციელონი, საჭურველთ-მოყუარენი, სამოსელთა და იარაღთა გამწყონი. ქალნიცა მშუენიერნი“.

გუდამაყარი. შავი არაგვის ხეობაში მდებარეობს გუდამაყარი. ეს ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი, მართალია, ხშირად მთიულეთთან ერთად ერთ კონტექსტში მოიხსენიება („მთიულეთ-გუდამაყარი“) და ეთნოგრაფიულად გუდამაყარს ბევრი რამ აქვს საერთო მთიულეთთან, მაგრამ მაინც გუდამაყარი ცალკე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეა. ცალკე გვიხასიათებს მას ვახუშტი ბაგრატიონიც. გუდამაყარს საზღვარი აქვს მთიულეთთან, ხევთან, ხევსურეთთან და ფშავთან. მას იხსენიებს ლეონტი მროველი ქართლის გაქრისტიანებასთან დაკავშირებით (IV საუკუნე). ქართველთა განმანათლებელი წმინდა ნინო ქრისტიანობას სხვა მთიულეთთან ერთად გუდამაყრელებსაც უქადაგებდა (ქც 1955: 125). გუდამაყარი ნახსენები აქვს VII საუკუნის სომხური გეოგრაფიის ანონიმ ავტორს. 1071—1080 წლების საისტორიო საბუთში ნახსენებია „ჩაბალახი გუდამაყრული“ (ქსდ 1984: 40). ძველ ქართულში „ჩაბალახი“ იგივე „მუზარადია“. ასე რომ, X საუკუნის საქართველოში ძალიან ფასობდა გუდამაყრული მუზარადი. გუდამაყრელებს, როგორც კარგ ხელოსნებს, ვახუშტი ბატონიშვილიც ახასიათებს. მათ უკეთებიათ აგრეთვე მშვილდისრები: „და არს გუდამაყრის კეობა მაგარი, მოსავლით ვითარცა სხუა მთის ალაგნი და უფროს მწირი. კაცნი და ქალნი მგზავსნი მთიულთა, კელოსანნი, მშკლდთმოქმედნი, აკეთებენ რქისაგან მჯიხვისა, თხისაგან და ჯართაგან“.

გუდამაყარი რომ ცალკე ეთნოგრაფიული რეგიონი იყო და რომ ის მთიულეთთან ერთად ერთ ეთნოგრაფიულ ერთეულს არ ქმნიდა ეს ჩანს იქიდანაც, რომ გუდამაყრელები არ ეყმობოდნენ საერთო მთიულურ სალოცავს — „ლომისა“. გუდამაყრელების საერთო სალოცავი „პირიმზე ფუძის ანგელოზი“ იყო. გუდამაყრის დღევანდელი მოსახლეობის უმეტესობა ხევსურეთიდანაა მიგრირებული. ადრინდელი მოსახლეობა რამდენჯერმე შეცვლილა. ისინი ბარში გადასახლებულან. ხევსურეთიდან გუდამაყარში მოსახლეობის მიგრაციამდე, გუდამაყრის მოსახლეობის მთავარი სალოცავი „საბურთველოს წმინდა გიორგი“ იყო (თოფჩიშვილი 1985). მხოლოდ გუდამაყრისათვის იყო დამახასიათებელი ე. წ. „უყმო ყმის“ ინსტიტუტი. „პირიმზე ფუძის ანგელოზი“ ნიკლაურ-ბექაურთა საგვარეულო სალოცავი იყო. მაგრამ, როგორც ძლიერ სალოცავს, მას გუდამაყრის სხვა გვარები (ჩოხელები, აფციაურები, ანთაურები) ეყმობოდნენ როგორც „უყმო ყმანი“.

გუდამაყარში განვითარებული იყო მესაქონლეობა, მეცხვარეობა და მთის მინათმოქმედება.

ხანდო და ჭართალი. არაგვის ხეობაში, მთიულეთის სამხრეთით მდებარეობს მთიანეთის კიდევ ორი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე *ხანდო* და *ჭართალი*. ხანდოსა და ჭართლის ეთნოგრაფიული თემები არასდროს არ შედიოდა მთიულეთის ეთნოგრაფიულ რეგიონში. ამ ორი თემის მკვიდრნი ქართლურ დიალექტზე მეტყველებენ. ხანდოელი მთხრობელის თქმით, „მთიულები იღმინებია, რალაც აგრძელებენ. ჩვენ კიდევ ქვევით ხალხს (ე. ი. ქართლებს) ვემგვანებით.“ ორივე მხარეში მოსახლეობის ცვლას ჰქონია ადგილი, განსაკუთრებით ეს ითქმის ჭართალზე, სადაც მხოლოდ ადგილობრივი მკვიდრი ორი გვარია. ჭართლის დანარჩენი მოსახლეობა ხევსურეთიდანაა გადმოსახლებული XVII საუკუნის პირველ ნახევარში, XIX საუკუნის შუა ხანებიდან კი მთიულეთიდან და გუდამაყრიდან. 1746 წლის საისტორიო საბუთში, რომელშიც ჩამოთვლილია არაგვის ხეობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულები, ხანდო და ჭართალი ცალკეა დასახლებული: „და ჩვენც კელახლა წყალობა გიყავით თქვენი სამწყსო: მთიულეთი, ჰევი, გუდამაყარი, ჰანდო, ჭართალი...“ (ქსდ 1965: 397). XVIII საუკუნის II ნახევრის საბუთში — „კათალიკოზის სამწყსო სოფელნი და მღვდელმთავარნი ქართლსა და კახეთში“ — ვკითხულობთ: „წილკანისა მიტროპოლიტი იოანე, რომელიც აქ სცხოვრობს წილკანს, რომელსაცა ჰყავს სამწყსოდ ან შენნი სოფელნი რიცხვით ორმოცდაექვსი და ხეობანი: *მოხევენი, მთიულნი, გუდამაყრელნი, ხანდოელნი, ჭართოელნი*“ (ქსდ 1970: 1114). პირველი საბუთით ირკვევა, რომ XVIII საუკუნის შუა ხანებში არაგვის ხეობის მთიელები (მთიულები, მოხევეები, გუდამაყრელები, ხანდოელები და ჭართოელები) „რჯულზედ მიდრეკილები იყვნენ.“ მათ წილკნელი ეპისკოპოსი თავის სამწყსოში არ შეუშვიათ. მთიელების მხრივ ამგვარი პრობლემები ცენტრალურ ხელისუფლებას, როგორც ირკვევა, დროდადრო ექმნებოდა. საქართველოს მთიანეთის ჩამოთვლილ მხარეებში ქრისტიანობის ოდითგანვე გავრცელების მიუხედავად კვლავ მძლავრად იყო შემორჩენილი ქრისტიანობამდელი ელემენტები. ქართული საისტორიო ტრადიციით, ფარნავაზის მომდევნო მეფეს საურმაგს (ძვ. წ. III საუკუნე) აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში დურძუკები გადმოუსახლებია. მათი დასახლების ერთ-ერთი რეგიონი „ჭართალეთი“ ყოფილა (ქც 1955: 28). ჭართალი ნახსენებია „ქართლის ცხოვრებაში“ ბულა-თურქის ლაშქრობის დროს. ცალკე ეთნოგრაფიულ ჯგუფად არის ნახსენები ჭართალელები წმ. ნინოს მიერ ქართველთა მოქცევისას. „ხანდო“ კი პირველად მოიხსენიება XIV—XV საუკუნეების მიჯნის „ძეგლი ერისთავთაში“ (ქსდ 1965: 106). ხანდოში და ჭართალში სასოფლო სალოცავებთან ერთად სათემო ცენტრალური სალოცავებიც არსებობდა.

დვალეთი. ქართლის მთიანეთს ეკუთვნოდა ისტორიული დვალეთი, რომელიც ახლა საქართველოს ტერიტორიის ფარგლებს გარეთაა. დვალეთი საქართველოს განუყოფელი ნაწილი იყო მთელი ისტორიის მანძილზე. ცარიზმმა დვალეთი ქართლ-კახეთთან ერთად შეიერთა; თბილისის გუბერნიას ის 1858 წელს ჩამოაჭრა და თერგის ოლქს გადასცა. დვალეთი კავკასიონის ორ მთავარსა და პირიქითელ ქედებს შორის არის მოქცეული. ჩრდილოეთით მდებარე ქედი, ე.ი. პირიქითელი სამხრეთისაზე, ე.ი. წყალგამყოფ ქედზე (დვალთგორა) უფრო მაღალია. დვალეთი, როგორც საქართველოს მონაპირე მხარე, დანარჩენ საქართველოსთან გეოგრაფიულად და ორგანულად იყო დაკავშირებული თერთმეტი გადასასვლელით. ასე რომ, მიმოსვლა დვალეთსა და დანარჩენ საქართველოს შორის (შიდა ქართლისა და რაჭის გავლით) ზამთარშიც არ წყდებოდა. შიდა ქართლიდან დვალთგორაზე მთავარი გადასასვლელი იყო „ზეკარა“. ჩრდილოეთ კავკასიასთან კი დვალეთი ერთი გადასასვლელით — კასრის კარით იყო დაკავშირებული, რომელიც მხოლოდ ზაფხულში (სამი-ოთხი თვე) ფუნქციონირებდა. ჩრდილოეთ კავკასიიდან კასრის კარით შემოსასვლელ გზას ქართულ წყაროებში — „გზა დვალეთისა“ ეწოდებოდა. დვალეთი ექვსი ხეობის (თემის) — კასრის ხევი, ზრამაგა, უღელე, ნარა, ზროგო, ზახა — ერთობლიობას წარმოადგენდა. დღევანდელი ნომენკლატურით დვალეთი მოიცავს ჩრდილოეთ ოსეთის მდინარეების: არდონის, ფიადონის და გიხელდონის აუზების ზემო წელს. შეცდომით დვალეთს მიათვლიან მდ.

თერგის სათავეს — თრუსოს და მდ. დიდი ლიახვის სათავეს — მალრან-დვალეთს, რაც იმითაა გამოწვეული, რომ ამ ორ, მცირე გეოგრაფიულ ერთეულში, ისტორიის სხვადასხვა მონაკვეთში, მოხდა დვალთა მიგრაცია. თრუსო ისტორიული წინარეთის ერთი ნაწილია.

შიდა ქართლის მთიანეთის სხვა ხეობების მსგავსად, დვალეთშიც ქრისტიანობა ადრინდელ გავრცელებას (VI საუკუნე). დვალეთი შედიოდა ნიქოზის ეპარქიაში (სამწყსოში). საქართველოს სამეფოს დაშლის შემდეგ (XV საუკუნე) ჩრდილოეთ კავკასიის მთიან ხეობებში ჩაკეტილმა ოსებმა დვალეთზე ხშირი თავდასხმების, თარეშების შედეგად აიძულეს ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა — დვალეები, მიეტოვებინათ წინაპართა საცხოვრისი და საქართველოს სხვა მხარეებში გადასახლებულიყვნენ. ოსთა მიგრაცია დვალეთში ძირითადად XVI საუკუნეში განხორციელდა და ადგილზე დარჩენილი დვალური მოსახლეობის მცირე ნაწილი მიგრანტთა ოსურ ენობრივ-ეთნიკურ სამყაროში გაოსდა. ასიმილაციის ეს პროცესი XVII—XVIII საუკუნეების მიჯნაზე ძირითადად დასრულდა. ერთიანი ქართული სამეფოს დაშლის შემდეგ (XV საუკუნის II ნახევარი) დვალეთი ქართლის სამეფოში შედიოდა. დვალეთს, ჩვეულებრივ, როგორც სამეფო ქვეყანას, სამეფო კარის მიერ დანიშნული მოურავები განაგებდნენ. მაგალითად, XVII საუკუნეში დვალეთის მოურავი იყო გიორგი სააკაძე, რომელიც ამ თანამდებობას თბილისისა და ცხინვალის მოურაობასთან ათავსებდა. მოგვიანებით დვალეთის ზოგიერთი ხევი რაჭის ერისთავთა გამგებლობაში გადასულა. XVIII საუკუნის ბოლოს მხოლოდ ზახა და ნარა იყო ქართლ-კახეთის მეფეთა გამგებლობაში. მალა დვალეთი, ჟღელე (იოანე ბაგრატიონის მიხედვით — „ჟღერე“), ლესრე, თებე, ლეთა, კასარა და სხვა წვრილი სოფლები რაჭის ერისთავებს ეკუთვნოდა. დვალეთში ოსთა დასახლკარების შემდეგ, ჩანს, ოსები ხანდახან ქართლის სამეფო კარის მორჩილებაზე უარს ამბობდნენ, მაგრამ ქართველი მეფეები მაინც ახერხებდნენ თავიანთ გამგებლობაში მათ ყოლას. მაგალითად, დვალეთში განსახლებული ოსების წინააღმდეგ ძალა გამოუყენებია მეფე ვახტანგ VI-ეს. მან 1711 წელს ჯარით შემოიარა ეს კუთხე: „ჩავლო ზრამაგა და შემოვლო ჟღელის ხევი და გადმოვლო კედელასა ზედა და მოვიდა კუდაროს და კუდაროდან ქართლს გამარჯვებული“ (ვახუშტი). ოს ისტორიკოსებს აქვთ ტენდენცია და სურვილი დვალეთად მიიჩნიონ საბჭოთა პერიოდის სამხრეთ ოსეთის ტერიტორია, რაც ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. შიდა ქართლის მთიანეთში, კერძოდ, დიდი ლიახვის ხეობის უკიდურეს სათავეში, არსებობდა მალრან-დვალეთის თემი, რომელიც ცხრა მთური სოფლის ერთობლიობას წარმოადგენდა და რომელიც წარმოიქმნა გვიან, X—XI საუკუნეებში დვალეთიდან დვალთა გადმოსახლების შედეგად.

დვალეთიდან გამოსულ მოღვაწეთაგან ცნობილი არიან XI საუკუნის სასულიერო მოღვაწენი: მიქელ დვალი, იოანე დვალი და სვიმონ დვალი.

დვალეთში, თავის დროზე, ქართული მატერიალური კულტურის ბევრი ძეგლი იყო, რომელთაგანაც მცირე რაოდენობამ მოაღწია ჩვენამდე. კასრის კარი იყო „კლდისაგან და ქვიტკირით ქმნილი, რათა არა ვიდოდნენ თჯნიერ მთასა ოვსნი“. ზრამაგაში იყო „ციხე დიდი, ფრიად მაგარი, იტყუან აღშენებულს თამარ მეფისაგან და დაბაკოშკოვანი“ (ვახუშტი). ვახუშტი ბაგრატიონი ზახაში ეკლესიის არსებობაზე მიუთითებდა. მთლიანად დვალეთი კი თავის დროზე, ისევე როგორც საქართველოს მთიანეთის სხვა მხარეები, კოშკებით იყო დაფარული.

ქართველი მთიელები — დვალეები სპორადულად იყვნენ განსახლებულნი დიდი ლიახვის მთის რამდენიმე სოფელსა და თრუსოში (მდ. თერგის სათავე, ისტორიული წინარეთის ნაწილი). ოსთა მონოლის შედეგად დვალეები განსახლდნენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (რაჭა, ზემო იმერეთი, შიდა ქართლი, ქვემო ქართლი, სამცხე), სადაც მტერთა ხშირი თავდასხმების გამო ბევრი ნასოფლარი იყო.

დვალეები პირველად ანტიკურ წყაროებში ახ. წ. I და II საუკუნეებში არიან მოხსენიებული (პლინიუს უფროსი, პტოლემე) *თაღის*, *ვალის*, *უაღის* სახელწოდებით. ქართულ წყაროებში დვალეებით დასახლებული ქვეყანა დვალეთი პირველად ნახსენ

ნებია III საუკუნის შუა ხანებში მეფე ამაზასპის დროს. მეცნიერებაში დვალთა ეთნიკური წარმომავლობის შესახებ სხვადასხვა შეხედულება არსებობდა. ქართული წყაროებით ისინი ჩვეულებრივ ქართველი მთიელები იყვნენ, ისევე როგორც ფხოველები, თუშები, წანარები, გუდამაყრელები, ხადელები, ცხავატელები, ქართლები, ცხრაზმელები... ოღონდ შენარჩუნებული ჰქონდათ მთიანეთისათვის დამახასიათებელი ზოგიერთი (სოციალური, რელიგიური) თავისთავადობა. ოსი მეცნიერები (ვ. აბაევისა და გ. თოგოშვილის გამოკლებით) დვალებს უსაფუძვლოდ ირანულენოვან ტომად მიიჩნევენ. ნ. ვოლკოვას დვალეები ერთ-ერთ იბერიულ-კავკასიურ ტომად წარმოედგინა. დვალეების შესახებ ფუნდამენტურ გამოკვლევაში ვ. გამრეკელმა ისინი ნახურ სამყაროს დაუკავშირა, რომლებიც ადრეფეოდალური ეპოქიდანვე გაქართვებული იყვნენ. თუმცა შემდგომი კვლევა-ძიებით მან თავისი შეხედულება უარყო და ქსე-ში დვალური ერთ-ერთ ქართველურ მეტყველებას — ზანურს დაუკავშირა. მეცნიერებაში არის შეხედულება დვალეების სვანურობის შესახებაც. უკანასკნელი გამოკვლევებით, დვალეები ზანებსა და სვანებს შორის მდგომი და ერთ-ერთ (ან გამქრალ) ქართველურ შტო-დიალექტზე მოლაპარაკე თემი იყო, რომელსაც ყველაზე მეტი საერთო ზანურ მეტყველებასთან ჰქონდა. საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე დვალეები აქტიური მონაწილე იყვნენ საერთო ქართული კულტურის შექმნისა და მათ ისეთივე წვლილი შეიტანეს საერთო ქართულ კულტურაში, როგორც საქართველოს სხვა მხარეების წარმომადგენლებმა.

დვალეთში ქრისტიანობის ფართოდ გავრცელებაზე მიუთითებს XV საუკუნის დასაწყისის სახარებაზე მინაწერი. ერთ-ერთი დვალი, გვარად ფარუხაული, ხელთ იგდებს რა აღნიშნულ სახარებას, მას გასაყიდად დედამისს უგზავნის დვალეთში. მინაწერიდან ჩანს, რომ დვალეთში დიდი მოთხოვნილება იყო ქართულ სახარებაზე, რომ აქ ღვთისმსახურება ქართულ ენაზე მიმდინარეობდა (თოფჩიშვილი 1999). დვალეთში გვარები ძირითადად საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი — ურ სუფიქსით ბოლოვდებოდა. დვალეების ვაინახობასა და ოსობას გამორიცხავს მინისზედა დასაკრძალავი ნაგებობების (აკლდამების) არარსებობა. ცნობილია, რომ ოსები, ჩაჩნები და ინგუშები ასეთ ნაგებობებში იკრძალებოდნენ (თოფჩიშვილი 2001).

თრიალეთი. დვალეების მსგავსად ასევე აღარ არსებობს თრიალელთა ეთნოგრაფიული ჯგუფი, რომლებიც *თრიალეთის* ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონში მკვიდრობდნენ. თრიალეთი დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფით ნალკის რაიონია. თრიალეთი სამხრეთ-დასავლეთით და დასავლეთით ჯავახეთს ესაზღვრება, ჩრდილოეთით — თორსა და შიდა ქართლს, აღმოსავლეთითა და სამხრეთით — ქვემო ქართლს. თრიალეთის ქართული მოსახლეობის დიდი ნაწილი მტერს შეაკვდა, ნაწილი კი აქედან აიყარა. თრიალეთი პირველად ნახსენები აქვს ისტორიკოსს ჯუანშერს მეფე არჩილის დროს. ის მოხსენიებულია 1073 წლის სიგელში, 1123—1124 წლებში მეფე დავით აღმაშენებლის ანდერძში (ქისკ 1984; 46, 48, 56).

ჯავახეთსა და ქართლს შორის მდებარე თრიალეთის „ქვეყანა“ მთიანი რეგიონია. თრიალეთი, რომელიც სამეფო მამული იყო (აქ საეკლესიო ყმებიც ცხოვრობდნენ), ეპოქათა მანძილზე აღმოსავლეთ საქართველოს გზასაყარს წარმოადგენდა. XVIII საუკუნის ძეგლის „დასტურლამალის“ მიხედვით, აქ 17 დასახლებული პუნქტი იყო. XVIII საუკუნის დასასრულს, იოანე ბატონიშვილს თრიალეთში 68 სოფელი აქვს ჩამოთვლილი, მაგრამ თითქმის ყველა მათგანი ნასოფლარია. დღეს თრიალეთის სოფლების ქართული ოიკონიმია (სოფლის სახელები) მთლიანად წარხოცილია, თუ არ ჩავთვლით ნალკასა და რეხას. აქ მოსულმა არაქართულმა ეთნიკურმა ერთეულებმა თავიანთი თავდაპირველი საცხოვრისიდან ტოპონიმებიც თან მოიტანეს. თრიალეთის ზოგიერთი ტოპონიმი საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებშიც გვხვდება (ოლთისი, ნადვალეთი, აბანო, ახალქალაქი, ტამალა, ლიპი, მოხისი, კუკია, რეხა, თეზი, ლომი, მერეკანი...). თრიალეთის სახასო სოფლები სამოურაოდ ქართველ აზნაურებს ჰქონდათ მიცემული (ქსდ 1965: 313-314). 1763 წლის ერთ საბუთში ლაპარაკია თრია-

ლეთის სოფელ ტამალიიდან მოსახლეობის მიგრაციაზე. XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დამდეგს, თრიალეთი თითქმის უკაცრიელია. ქართული მოსახლეობის მცირე ნაწილი, თითო-ოროლა ოჯახი, მთების შორეულ სოფლებშია იყო შემორჩენილი. დღეს აქ ძველი თრიალელებით დასახლებული ერთი ქართული სოფელია — რეხა. 1829—1832 წლებში ცარიზმმა აქ თურქულენოვანი ბერძნები (ე. წ. ურუმები) და სომხები შემოასახლა თურქეთიდან.

თრიალეთი მდიდარია ძველი ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლებით (ნაციხარ-ნაქალაქარები, მღვიმე-ქვაბები, ლოდოვანი ნამოსახლარები, ქვის მონოლითები — „ვეშაპები“, „ცხენები“, „ვერძები“). აქ ასზე მეტი ეკლესია და ნაეკლესიარია აღრიცხული ქართული წარწერებით (ჩიქოვანი: 1960).

თრიალეთი მესაქონლეობით განთქმული მხარე იყო. აქ შემორჩენილია ოვალური მოყვანილობის, ლოდებით ნაგები საქონლის ღია სადგომები. მესაქონლეობასთან ერთად მემინდვრობასაც დიდი ადგილი ეჭირა. თრიალეთში დღესაც მრავლადაა შემორჩენილი ხორბლის შესანახი ხაროები — მიწისქვეშა საცავები და ზეთსახდელის ნაშთები (ჩიქოვანი: 1960: 69). ორი-სამი მეტრის ქვიტკირით ნაგებ ხაროში, ხორბლის ჩაყრამდე, მის ძირზე ჯერ ბზესა და შემდეგ თივას ჩაყრიდნენ, რათა ხორბალი არ აშმორებულყო. სარქველის დახურვისა და ზემოდან მიწის დაყრის შემდეგ, მხოლოდ მისმა პატრონმა იცოდა ხაროს ადგილსამყოფელი. საერთოდ, ხაროები მთელ აღმოსავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული. თრიალეთში დიდი რაოდენობით მოყავდათ სელი, რომლისაგანაც ზეთს ხდიდნენ. გვიან პერიოდამდე რეგიონში შემორჩენილი იყო ძველი ქართული ზეთსახდელები. ვახუშტი თრიალეთს უვენახო და უხილო მხარედ მოიხსენიებს. ისევე როგორც სხვა ქართველ მთიელებს, თრიალელებსაც მოჰქონდათ ბარიდან ყურძნის ტკბილი ნაწერი, რასაც ადგილობრივ ქვევრებში ასხამდნენ და რისგანაც „კეთილი და გემოიანი“ ღვინო დგებოდა.

თრიალეთში საცხოვრებელი ნაგებობა ძირითადად დარბაზი იყო გვირგვინისებური გადახურვით, ისეთი, როგორც ქართლსა და სამცხეში გვხვდებოდა.

იმერეთი. ამით ვასრულებთ აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონების მიმოხილვას და ახლა ლიხის ქედის დასავლეთით, დასავლეთ საქართველოში უნდა გადავინაცვლოთ, სადაც ყველაზე დიდი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულია იმერეთი. იმერეთი საქართველოს ისტორიაში დიდი პოლიტიკური და გეოგრაფიული ერთეულიც იყო (მისი ფართობი 6 442 კვ. კმ.-ს აჭარბებს). აღმოსავლეთ საქართველო თუ ქართულ წყაროებში ამერეთად (ლიხის ქედის ამიერ მხარედ) გაიზარებოდა და იწოდებოდა, დასავლეთ საქართველოს (ლიხის ქედის იმიერ მხარეს) იმერეთს უწოდებდნენ, რომელშიც საკუთრივ იმერეთის ეთნოგრაფიული რეგიონის გარდა დასავლეთ საქართველოს სხვა ეთნოგრაფიული რეგიონებიც იგულისხმება. ახლაც „იმერელი“ აღმოსავლეთ საქართველოში მცხოვრებთათვის დასავლეთ საქართველოს ყველა მკვიდრია. ამავე დროს, ერთიანი საქართველოს დაშლის შემდეგ, დასავლეთ საქართველო იმერეთის სამეფოში შევიდა, რომელიც, თავის მხრივ, რამდენიმე ცალკეული სამთავროსაგან შედგებოდა.

ისტორიოგრაფიაში არის მოსაზრება, რომ იმერეთი უნდა მომდინარეობდეს ადრე შუა საუკუნეების ქართლის ანტიკური სახელწოდებიდან „იბერია“. ასეთი ფონეტიკური გადასვლა „იბერისა“ „იმერში“ არც ლინგვისტური თვალსაზრისითაა ლოგიკური და ისტორიული თვალსაზრისითაც ნაკლებ სარწმუნოა. მხოლოდ შემთხვევით დამთხვევასთან გვაქვს საქმე. დასავლეთ საქართველოში და აღმოსავლეთ საქართველოში მცხოვრები ქართველების აღსანიშნავად ქართველი ისტორიკოსები ხშირად „იმერნი და ამერნი“-ს ხმარობდნენ. მაგალითად, ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „...ძლიერისა ბრძოლითა მოსწყდნენ მრავალნი იმერნი და ამერნი.“

ეთნოგრაფიულ იმერეთს აღმოსავლეთიდან ლიხის მთა ქართლისაგან გამოჰყოფდა. სამხრეთით იმერეთს სამცხე ესაზღვრება, ჩრდილოეთით — რაჭა და ლეჩხუმი, დასავლეთით — სამეგრელო, ხოლო სამხრეთ-დასავლეთით — გურია. იმე-

რეთი ორ ნაწილად — ზემო იმერეთად და ქვემო იმერეთად იყოფა. ზემო იმერეთი ქართლ-იმერეთის ქედიდან იწყება და აღწევს იმ ადგილამდე, სადაც მდინარეები ყვირილა (ჩრდილოეთიდან) და ხანისწყალი (სამხრეთიდან) მდ. რიონს ერთვის. ქვემო იმერეთი მოიცავს ტერიტორიას მდ. ყვირილის შესართავიდან ცხენისწყლამდე. ქვემო იმერეთი კოლხეთის დაბლობზეა გაშლილი. ის მეტ-ნაკლებად პლატოა, ვაკეა, ხოლო ზემო იმერეთი მთაგორიანი მხარეა. გარდა ზემო და ქვემო იმერეთისა, იმერეთში გამოიყოფა აგრეთვე *ოკრიბა*, რომელიც ძირითადად დღევანდელი ტყიბულის რაიონია. დღევანდელი ადმინისტრაციული დაყოფით იმერეთი მოიცავს აგრეთვე წყალტუბოს, ხონის, სამტრედიის, ვანის, ბაღდათის, თერჯოლის, ზესტაფონის, ხარაგაულის, საჩხერისა და ჭიათურის რაიონებს. ოთხი უკანასკნელი რაიონი ზემო იმერეთში შედის. იმერეთის ცენტრია ქალაქი ქუთაისი. XVIII—XIX სს. მიჯნაზე იმერეთში 120 ათასი მცხოვრები იყო.

„ზემო იმერეთი“ ფეოდალური ხანის გვიან საუკუნეებში გაჩენილი ტერმინია. უფრო ადრე იმერეთის აღმოსავლეთი მხარის სახელწოდება *არგვეთი (მარგვეთი)* იყო. ლეონტი მროველის ცნობით არგვეთი (მარგვეთი) მოიცავდა ტერიტორიას რაჭის მთებიდან ფერსათის მთებამდე და ლიხის ქედიდან რიონამდე. თავდაპირველად არგვეთში შედიოდა ოკრიბაც. არგვეთი საქართველოს პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ერთეული იყო. არგვეთს ერისთავი მართავდა. ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით, არგვეთში ქართლის პირველ მეფეს ფარნავაზს დაუსვამს ერისთავი. ვახტანგ გორგასლის დროს (V საუკუნე) არგვეთი თავუერთან (შემდგომროინდელი რაჭა და ლეჩხუმი) ერთად ერთ საერისთავოს შეადგენდა. როგორც ჩანს, თავდაპირველად, ფარნავაზ მეფის დროს, „მარგვი“ მთლიანად დღევანდელი იმერეთის სახელწოდებაც იყო: „ერთი ვაგ ზავნა მარგვს ერისთავად, და მისცა მცირით მითიგან, რომელ არს ლიხი, ვიდრე ზღურდამდე ეგრისისა, რიონს ზემოთ“ (ქც 1955: 24). ასეთივე ვითარება გვქონდა ისტორიკოს ჯუანშერის ტექსტის მიხედვით VIII საუკუნის დასაწყისში. ის ჩამოგვითვლის დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ რეგიონებს: ეგრისს, სუანეთს, თავუერს, არგვეთს და გურიას (ქც 1955: 241). როგორც ვხედავთ, აქ იმერეთი საერთოდ არაა დასახელებული. შემდეგ თანდათან „არგვეთი“ დღევანდელი იმერეთის აღმოსავლეთ ნაწილს ეწოდა. ხოლო დასავლეთ ნაწილს კი „სამოქალაქო“. დავით აღმაშენებლის დროს „დღესა ივანობისასა ასისფორნი და კლარჯეთი ზღვის პირამდის, შავშეთი, აჭარა, სამცხე, ქართლი, *არგუეთი, სამოქალაქო* და ყყონდიდი ალიგსო თურქითა“ (ქც, 1955: 319). რაც შეეხება „ოკრიბას“ ის პირველად XI საუკუნის საბუთში იხსენიება (ქისკ 1984: 43); ხოლო „იმერეთს“ პირველად იხსენიებს დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი: „მას ჟამსა მეფე გარდავიდა იმერეთს“ (ქც 1955: 331). მაგრამ აქ ეთნოგრაფიული იმერეთი იგულისხმება, თუ მთელი დასავლეთი საქართველო, გაუგებარია.

ეთნოგრაფიულად ზემო იმერეთი განსხვავდებოდა ქვემო იმერეთისაგან რასაც უპირველეს ყოვლისა, რელიეფი, ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო განსაზღვრავდა. პირველი უფრო მშრალია და ხასიათდება გორებისა და ხეობების სიხშირით. ამდენად, ზემო იმერეთში მეტწილად ხევური დასახლება შეიმჩნევა. ქვემო იმერეთში დასახლება უფრო გაშლილია და ეზოკარმიდამო დიდი.

არგვეთში (ზემო იმერეთში) ძირითადად მევენახეობა და მესაქონლეობა იყო გავრცელებული. იმერეთის პლატოზე ძირითადად მარცვლეული კულტურების მოყვანით იყვნენ დაკავებული. ვაზის კულტურა მაღლობ ადგილებში კარგად იყო განვითარებული (ვანი, ბაღდათი, ჭიათურა, საჩხერე, ხარაგაული). რუსი ელჩების ტოლოჩანოვისა და იევლიევის აღწერილობაში, რომელიც 1650—1652 წლების ვითარებას ასახავს, ნათქვამია, რომ იმერეთში ყოველ მოსახლეს ეზოში ხეხილი და ვაზი აქვს დარგული, ხეხილი ტყესავითაა და სახლები არ ჩანანს. 1578 წლის ქუთაისის საყდრის გამოსავალი ბეგარის დავთრით ქვემო იმერელი გლეხები იხდიდნენ: ღვინოს, საკლავს, ღომს, ფეტვს, გოჭს, ქათამს, ყველს, კვერცხს, თევზს. ქვემო (ვაკე) იმერეთში წამყვანი

კულტურებია სუბტროპიკული მცენარეები: დაფნა, ლეღვი, ხურმა, მანდარინი, ფორთოხალი, ლიმონი, ჩაი...

იმერეთში საცხოვრებელი სახლები ძირითადად ხის იყო, რასაც აქაური კლიმატური პირობები განაპირობებდა. ლობეები წნულისაგან კეთდებოდა. იმერლები დახელოვნებული ხის მუშაკები იყვნენ. საქართველოს ამ რეგიონში მეტად განვითარებული იყო მეჭურჭლეობა, ქვის კარიერის დამუშავება, ფეიქრობა. აქ თიხის ჭურჭლის ნაწარმის არაერთი ცენტრი იყო (შროშა, ტყემლოვანა, ოკრიბა, ვანი). XI საუკუნეში რაჭაში მონონებაში ყოფილა არგვეთის სოფელ ნავარძეთში დამზადებული ჭურები.

იმერეთისათვის დამახასიათებელი რელიეფი და დასახლების გაშლილი ტიპი მტერთა ხშირი თავდასხმებისაგან დაცვის თავისებურ სისტემას მოითხოვდა. ამ სისტემაში განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა უსწორმასწორო რელიეფი და ტყე, რაც მოსახლეობას მტერთან ბრძოლას უადვილებდა.

იმერეთში გვიან პერიოდში მარცვლეული კულტურებიდან სიმინდის მოყვანამ წამყვანი ადგილი დაიკავა, რამაც უკანა რიგში გადასწია ისეთი ტრადიციული მარცვლეული, როგორიცაა ხორბალი, ქერი და ფეტვი. იმერეთში ყანების დამუშავების ნაღური ფორმა არსებობდა. საქართველოში იმერული ყველი ცნობილია თავისი შენაღობის გემოთი.

იმერელ გლეხებს გარემო პირობებისათვის შეგუებული ხალხური სატრანსპორტო საშუალებანიც შეუქმნიათ. ბარში, ქვემო იმერეთში ორთვლიანი ურეში იყო გავრცელებული, ხოლო მთაგორიან ადგილებში, ძირითადად ზემო იმერეთში „აჩაჩა“, ჩოჩიალა ურეში თავისი სამუხრუჭე სისტემით. იმერეთში ფართოდ იყო გავრცელებული დანული ჭურჭელიც.

ზემო იმერეთს ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ბევრი რამ აქვს საერთო შიდა ქართლთან (პურეულის კევრით ლენვა, პურის ცხოხა თორნეში და სხვა მრავალი). აღმოსავლეთ საქართველოში თუ ღვინის შესანახი ჭურჭელი — ქვევრები დახურულ შენობაში იყო მოთავსებული („მარანი“), იმერეთში — ღია ცის ქვეშ, ხეების ჩრდილქვეშ, რასაც „ჭურისთავი“ ეწოდებოდა. ეს ბუნებრივია, რადგან მარნის დასავლური და აღმოსავლური ტიპები კლიმატით იყო განპირობებული. როგორც შენიშნულია: „ღია ჭურისთავი კარგად იცავს ღვინოს, სიმშრალეში ზომიერად ინახავს. დასავლეთში დახურული ჭურისთავი საზიანოა ღვინისათვის“ (რუხაძე 1982: 78).

მართალია, საქართველოს ყველა ეთნოგრაფიული რეგიონი გამოირჩევა სტუმართმოყვარეობით, მაგრამ იმერული სტუმარ-მასპინძლობის წესები განსაკუთრებულია. იმერელი გლეხკაცი თავისი ეტიკეტითაც ცნობილი იყო. ვახუშტი ბაგრატიონი იმერლებს შემდეგნაირად გვიხასიათებს: „ხოლო კაცნი და ქალნი, ვითარცა ვსთქუთ, ეგრეთცა იუნყე, გარნა უშუენიერესადცა და უუჰაეროვნესადცა, ვინაფთგან გლეხთაცა შვილნი მიგვანან ნარჩინებულთა შვილთა. სუფთანი სამოსელთ გამწყსონი; ეგრეთვე ცხენთა, და იარაღთა, და საჭურველთა, ცქუტნი, კისკასნი, ენატკბილნი, მსუბუქნი, ფიცხნი, ბრძოლასა შემართებელნი და ძლიერნი, და არა სულგრძელნი მას შინა და სხუთა შინაცა, უხუნი და მომხუეჭენი, დღეისის მძიბელნი, ხუალისის არა გამმკითხველნი, მომღერალ-მგალობელნი და მნიგნობარნი ნარჩინებულნი. სარწმუნოებითა და ენით არიან ქართველთა თანა აღმსარებელნი, არამედ უცქუტესად მოუბარნი“ (ბაგრატიონი 1973: 745-746).

რატა. იმერეთს ჩრდილოეთიდან რაჭა ესაზღვრება. რაჭას კი ჩრდილოეთით ოსეთისაგან კავკასიონის მთავარი წყალგამყოფი ქედი ჰყოფს. აღმოსავლეთით რაჭას შიდა ქართლი ესაზღვრება, ჩრდილო-აღმოსავლეთით — ქვემო სვანეთი, დასავლეთით ლეჩხუმი. რაჭა, რომელიც რიონისა და ჯეჯჯორის ხეობებში მდებარეობს, დღევანდელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით ამბროლაურისა და ონის რაიონებს მოიცავს. ისტორიულად რაჭა ზემო და ქვემო რაჭად იყოფა. ცალკე გამოიყოფა მთის რაჭაც. რაჭის ფართობი 2 818 კვ. კმ.-ია. დღეს რაჭა ფაქტობრივად დაცლილია მოსახლეობისაგან. 1897 წლისათვის რაჭაში 61 621 კაცი იყო აღრიცხული.

ხშირად რაჭას ლეჩხუმის ეთნოგრაფიულ ერთეულთან ერთად გაიაზრებენ ხოლმე — „რაჭა-ლეჩხუმი.“ მაგრამ საქართველოს ჩრდილოეთის ეს ორი მხარე დამოუკიდებელი ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულებია. რაჭასა და ლეჩხუმის ერთად გააზრებას, ერთ კომპლექსში წარმოდგენას ისტორიული საფუძველიც აქვს. ამ ორი ეთნოგრაფიული ერთეულის გაჩენამდე, ეს ორი კუთხე ერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი იყო, რომელსაც **თაკვერი** ეწოდებოდა. „თაკვერი“ დამონმებულია VII საუკუნის სომხურ გეოგრაფიაში. თაკვერს თავდაპირველად რაჭის ერთეული გამოჰყოფია და „თაკვერის“ სახელწოდება მხოლოდ ლეჩხუმს ჰქონდა შემორჩენილი. X საუკუნიდან რაჭა ცალკე საერისთავო იყო. რაჭის შემადგენელი ნაწილი იყო **კუდაროს** „ქვეყანაც“, რომელიც ჯეჯორის ხეობის ზემო ნელშია. ის პირველად სორის სახარების XIV საუკუნის მინაწერშია მოხსენიებული: „ერთი ზროხა კუდარული და ერთი ცხვარი“. იმავე სახარების XVI საუკუნის მინაწერში კი ვკითხულობთ: „ერთი ზროხა კუდაროს ბეგრისაგან“. გვიან ფეოდალურ ხანაში კუდაროში ოცამდე სოფელი შედიოდა. მოგვიანებით, კუდაროდან რაჭველთა გადასახლების შემდეგ, მათ ნასახლარებზე ოსები დაფუძნდნენ (XVIII საუკუნის დასაწყისი) — „მას ზეით მოსახლენი არიან ოცსნი, და უვენახო-უხილო, ვითარცა სხუანი მთის ადგილნი. უწოდებენ ამას **კუდაროს**“ (ბაგრატიონი 1973: 767). კუდაროს ოიკონიმია (სოფლის სახელები) ქართულია.

მთის რაჭას რაც შეეხება, ის XV საუკუნემდე სვანეთის საკუთრება ყოფილა. ვახუშტი მთის რაჭის სოფლებს გლოლას, ჭიორასა და ლებს მოიხსენიებს, როგორც „კოშკოვან-გოდლოვან-ზლუდიან“ დასახლებულ პუნქტებს. მთის რაჭაში ბევრი კოშკი ყოფილა, რასაც ვახუშტიც აღნიშნავდა. ის ხაზს უსვამდა იმას, რომ გლოლა, ჭიორა და ლები „კოშკოვან-გოდლოვან-ზლუდიანი...“ სოფლები იყო. ამას ადასტურებს დიუბუა დე მონპერეს მიერ XIX საუკუნის 30-იან წლებში გადაღებული ლების სურათი, სადაც რაჭულ დუროიან (სათოფურიან) სახლებს შორის არაერთი კოშკიც ჩანს.

რაჭაში ბევრი ეკლესია და ნაეკლესიარი, ციხე და ნაციხარია აღრიცხული. რაჭველები ცნობილი ხელოსნები იყვნენ (კალატოზები, ხე-ტყის ოსტატები, ქვის დამამუშავებლები). XI საუკუნეში, ნიკორწმინდის „დანერილის“ მიხედვით, რაჭასა და მის მეზობელ არგვეთ-ოკრიბაში მრავლად უშენებიათ ორ-სამსართულიანი სახლები, რომლის ქვედა ქვითკირით აშენებული სართული ბოსლად და ფარეხად იყო გამოყენებული. ზედა მეორე და მესამე სართულებში, რომელიც ძირითადად ხისაგან კეთდებოდა და „სენა“ და „ქორედი“ ერქვა, ადამიანები ცხოვრობდნენ. თუმცა ისეთი სახლებიც შენდებოდა, რომლის პირველი სართულიც საცხოვრებლად იყო გამოყენებული. ტრადიცია ყოფილა მარნის შენობების მუხის ხით აგების (ისინი ქვიტკირისაც უშენებიათ) და ზემოთ დახერხილი ხისაგან ბელლების გამართვისა. სოფელი წედისი რკინის მადნის მოპოვებითა და რკინის იარაღების დამზადებით იყო ცნობილი: „ჯეჯორისავე აღმოსავლით არს დაბა წედისი და ციხე მცირე. აქ არს ლითონი რკინისა და იღებენ მრავალს“.

რაჭაში მოჰყავდათ საგაზაფხულო და საშემოდგომო ხორბალი, ქერი და შვრია. ეს ორი კულტურა უფრო მაღალმთიან სოფლებში იყო გავრცელებული. აქვე დიდი ადგილი ეკავა მევენახეობას. ქვემო რაჭაში თუ მევენახეობა-მელვინეობა იყო წამყვანი, ზემო რაჭაში — მესაქონლეობა. „დახელოვნება ისე შორს წავიდა, რომ თითოეულმა სოფელმა თავისი მიკროჰავის შესაფერისი საგანგებო ჯიშიც კი გამოიყვანა (თხმორული, ხოტყური)... რიონის მარჯვენა სანაპიროზე მზიგულ, თირნიადაგიან ფერდობებზე გაშენებული ალექსანდროული, მუჯირეთული და კეთილშობილური საფერავი იძლეოდა საყოველთაოდ სახელმძღვანელო „ყიფანის ღვინოს“, ამჟამად „ხვანჭკარის“ სახელწოდებით რომაა ცნობილი“ (ფრუიძე: 1986: 9). რაჭაში მესაქონლეობაც სათანადო დონეზე იყო განვითარებული. რაჭველთა ყოფაში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა ღორის მოვლა-მოშენებას. „ღორი — სიცოცხლე მათი,“ — წერდა ვახუშტი ბაგრატიონი. რაჭული ღორი მთელ საქართველოში იყო და არის ცნობილი. სალორე ღორებს საგანგებოდ უვლიდნენ. დამარილებული ღორის ხორცი კვამლში გამოყავდათ და იღებდნენ შესანიშნავი გემოვნების ღორს.

„მრავალდარგოვან მეურნეობას დიდი ოჯახები უძღვებოდნენ, ამიტომ ძმები გაუყრელად ცხოვრობდნენ და ერთ ჭერქვეშ 50—60—70 და მეტი სული ცხოვრობდა“ (ფრუიძე 1986: 8).

რაჭველებს განსაკუთრებული ურთიერთობა ჰქონდათ ჩრდილო-კავკასიელ მთიელებთან. ისინი ერთმანეთს შვილებს უგზავნიდნენ აღსაზრდელად, რათა მეზობელთა ენა და წეს-ჩვეულება ესწავლათ. ეს მათ ერთმანეთთან ურთიერთობას უადვილებდა. ამ წეს-ჩვეულებას რაჭველები „კერძ-მოკეთეობას“ უწოდებდნენ.

რაჭის მოსახლეობისათვის ტრადიციული იყო გარე სამუშაოზე სიარული, რასაც „მოსაგებში“ წასვლას უწოდებდნენ. გარე სამუშაოზე რაჭველი გლეხები გვიან შემოდგომაზე მიდიოდნენ და გაზაფხულზე, მიწის სამუშაოების დაწყების დროისათვის ბრუნდებოდნენ. XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან რაჭველების გარე სამუშაოზე სიარული საქართველოს ფარგლებს გასცდა. ისინი ჩრდილოეთ კავკასიაში და უფრო შორსაც მიდიოდნენ. აღსანიშნავია, რომ ჩრდილოეთ კავკასიაში გადასული ბევრი რაჭველი უკან აღარ დაბრუნებულა, საცხოვრებლად იქ დარჩა. რაჭველები საქონლით ვაჭრობასაც ეწეოდნენ. „ზამთრის მოახლოებისას გლეხი, საზამთრო საკვების სიმციურის გამო, იალალზე წასუქ პირუტყვს მოგებით ჰყიდის, სამაგიეროდ, გაზაფხულზე ამავე ფულით ნაზამთრო საქონელს იაფად ყიდულობს. რაჭველებს აგრეთვე გადმოჰყავთ ბალყარეთიდან საქონლის ჯოგები და ონში მოგებით ჰყიდიან. ამ მხრივ დიდ უნარიანობას ჩრდილო კავკასიაში ლებელები იჩენენ, რომლებიც გადადიან ჩრდილო კავკასიაში, ეწევიან იქ ფიზიკურ შრომას და შინაური პირუტყვითაც ვაჭრობენ“ (მაკალათია 1987: 45).

არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ, რომ რაჭაში შემუშავებული იყო განსაკუთრებული ტიპის სახვნელი იარაღი, რომელიც მხოლოდ ადგილობრივ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ, რელიეფურ პირობებთან იყო შეგუებული. რაჭული სახვნელი ნიადაგს ისე ამუშავებდა, რომ მის გამოფიტვა-დაცურებას გამორიცხავდა.

ვახუშტი ბაგრატიონი რაჭველებს ახასიათებს შემდეგნაირად: „კაცნი ტანოვანნი, მკნენი, ბრძოლასა შემმართველნი, ძლიერნი. ქალნი მშუენიერნი, მქცევნი ეგრეთივე რბილი“.

ლენხუმი. რაჭას დასავლეთით ლენხუმი ესაზღვრება. მას საზღვარი აქვს აგრეთვე სვანეთთან, ქვემო იმერეთთან და სამეგრელოსთან. დღევანდელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით ლენხუმი ცაგერის რაიონს მოიცავს. ისტორიული ლენხუმი, რომლის ადრინდელი სახელწოდებაა „თაკვერი“, უფრო დიდ ტერიტორიაზე ვრცელდებოდა (ვახუშტი: „ხოლო გორდიდამ ვიდრე კავკასამდე არს ჴეობა ლენხუმისა, რომელსა უწოდებენ თაკვერად“). ლენხუმი მდინარეების: ცხენისწყლის, რიონისა და ლაჯანურის ხეობებშია მოქცეული. ლენხუმის სოფლები, მსგავსად ზემო იმერეთისა და რაჭისა, მთის კალთებზე და გორაკ-ბორცვებზეა შეფენილი. ლენხუმის საერთო ფართობი 2 160 კვ. კმ.-ზე მეტია. 1908 წელს ლენხუმში 34 754 კაცი ცხოვრობდა.

ეთნოგრაფიული ლენხუმი XVII საუკუნის 80-იან წლებამდე იმერეთის სამეფოში შედიოდა და მხოლოდ შემდეგ დაემორჩილა სამეგრელოს მთავარს. ისტორიოგრაფიაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „თაკუერის მთლიანად ლენხუმით შეცვლა XIII—XIV საუკუნეებში მოხდა.“ „ქართულ წერილობით წყაროებში ლენხუმი პირველად XV საუკუნის დასასრულის, ჯაფარიძეთა და ბაღსაშვილთა სვანეთის სისხლის ზღვევის სიგელშია მოხსენიებული“ (ბერაძე 1976: 66). ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის სახელწოდების — „თაკვერის“ „ლენხუმით“ შეცვლა მოსახლეობის მიგრაციასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. თუმცა, ტრადიციით ლენხუმის ძველი სახელწოდება „თაკუერი“ ბოლო დრომდე არსებობდა. მაგალითად, ლენხუმის გვიანდელი მფლობელების დადიანების ტიტულატურაში „ლენხუმის მფლობელის“ ნაცვლად გვხვდება „სვან-თაკუერის მპყრობელი.“ 1748 წლის საბუთში დადიანი თავის თავს იხსენიებს, როგორც „კელმნი-

ფედ დადგინებულმან დიდისა ოდიშისა, სვან-თაკუერის მპყრობელმან, დადიანმან პატრონმა ოტიამ...“ (კაკაბაძე 1921: 154).

ლენჩუმის ძველი მოსახლეობა სვანურად მეტყველი უნდა ყოფილიყო. მის განაპირა მხარეებში კი მეგრულად მეტყველი მოსახლეობა ჭარბობდა. თაკვერში ქართული მეტყველების სვანურით შეცვლას VIII საუკუნის ბოლოსათვის ვარაუდობენ (მუსხელიშვილი 1977: 146). ლენჩუმის დღევანდელი მოსახლეობა მიგრირებულია სვანეთიდან, სამეგრელოდან, იმერეთიდან, გურია-აჭარაიდან. პროკოფი კესარიელი (VI საუკუნე) „თაკვერს“ „სკვიმნიას“ სახელით მოიხსენიებს. თამარ მეფის დროს რაჭასა და ლენჩუმს (თაკვერს) ერთი ერისთავი ჰყოლია. თამარის მეფედ კურთხევას 1184 წელს ესწრებოდა „კახაბერი, ერისთავი რაჭისა და თაკუერისა“ (ქც 1959: 27).

ბუნებრივი და კლიმატური პირობები ლენჩუმში ბარული ტიპის მეურნეობას ქმნიდა. ვახუშტი (1973: 749) წერდა: „არამედ თუმცა არს ლენჩუმში მთის ადგილად თქმული, გარნა არს ვენახიანი, ხილიანი, მოვალს ყოველნი მარცვალნი, თუნიერ ბრინჯ-ბამბისა, გარნა სივინროვისა და კლდიანობისათჳს არა ეგოდენი სიმრავლით“. აქ განვითარებული იყო მევენახეობა-მელვინეობა, მემინდვრეობა და მესაქონლეობა. XVII საუკუნეში ლენჩუმელი გლეხები ნატურით იხდიდნენ: ღომს, პურს, ცერცვს, ძროხას, ცხვარს, ტახს, ბატს, ქათამს, თევზს, სანთელს. ლენჩუმში ღვინო ბევრი მზადდებოდა. მას ჰყიდდნენ კიდეც. XV საუკუნის მინურულს ლენჩუმში 400 საპალნე ღვინო სვანებს შეუძენიათ. განსაკუთრებული ვაზის ჯიში — „უსახლოური“ მხოლოდ ლენჩუმის სოფლებში — ზუბში, ოყურეშა და ლასურიაში იყო გავრცელებული.

ლენჩუმში მოყვანილი მარცვლეულიდან შეიძლება დავასახელოთ *იფქლი*, *ზანდური*, *მახა*. ლენჩუმში ზანდურსა და მახას სპეციალური საკრეფი იარაღით — შნაკვით კრეფდნენ (აგროვებდნენ). ზანდური და მახა ლენჩუმისა და აგრეთვე რაჭისათვის ენდემური კულტურები იყო. ასე რომ, „მსოფლიოში პურეული მცენარეების აკულტურაციის ერთ-ერთ ნრეში ლენჩუმ-რაჭაც შედის“ (ჩიტაია 1944: 264). გვიან პერიოდში ლენჩუმში ფართოდ გავრცელდა სიმინდის კულტურა. ლენჩუმელთა მეურნეობაში ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი მესხილეობას უკავია.

ლენჩუმელები ცნობილი ხის ოსტატები იყვნენ. ზოგჯერ მასალად ვაზსაც ხმარობდნენ. ძველად ლენჩუმში ხიდების ასაშენებლად ვაზს იყენებდნენ: „არამედ წყალი ესე, ვინაფთჳან არა უტევებს ხიდსა ქვისასა და ხისასა, ამისთჳს შესწვენ ვაზისაგან და გააბამენ ამიერ კიდით იმერამდე და გაუბმენ ვაზისგანვე სახელურებსა აქეთ და იქით და ვლენ ქვეითინი მას ზედა“ (ბაგრატიონი 1973: 748). ლენჩუმის სოფელ საირმეში ამზადებენ თიხის ჭურჭელს. ცნობილი იყვნენ ლენჩუმელი ქვის მთლელები და კალატოზები. ლენჩუმელები ციხე-კოშკების მშენებლებიც ყოფილან, რომელთაგანაც დღეს არაერთია შემორჩენილი (მურის ციხე, ორბელის ციხე...). ქართული საისტორიო ტრადიციით, ცაგერის ეკლესიაში „არს მაქსიმე აღმსარებელი დაფლული. არს შუენიერშენი, კეთილს ადგილს და ან ხუცის ამარად.“ ლენჩუმისა და ლენჩუმელების შესახებ საუბარი ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვებით უნდა დავამთავროთ: „მოსახლენი არიან აზნაურნი და გლეხნი, რემეთუ არა არს მოსახლე, რომელსა არა ედგას კოშკი ქვითკირისა და შენობანი ყოველნივე ქვითკირისანი. და არს მითთა და კლდითა ფრიად მაგარი, და კაცნი მუნებურნი მბრძოლნი და შემმართველნი, ჰაეროვანნი, ტანოვანნი, მკნენი და მორჩილნი უფალთა თჳსთა.“

სვანეთი. სვანეთი საქართველოს ერთ-ერთი ყველაზე მაღალმთიანი ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულია. იგი დასავლეთ საქართველოს ჩრდილოეთ ნაწილში, კავკასიონის ქედის სამხრეთ კალთებზე მდებარეობს. სვანეთი ზემო სვანეთად (ენგურის ხეობა) და ქვემო სვანეთად (ცხენისწყლის ხეობა) იყოფა. ასევე ცალკე გამოიყოფა კოდორის ხეობის სვანეთი, სადაც სვანები XIX საუკუნეში არიან დასახლებული, მაგრამ უფრო ადრეც აქ სვანები მკვიდრობდნენ, რასაც ანტიკური წყაროებიც ადასტურებენ, რომლებიც სვანებს „მისიმიანელების“ სახელით მოიხსენიებენ. სვანების თვითსახელწოდება „მუშუან“ ბერძნულ ენაზე „მისიმიანად“ გარდაიქმნა (ს. ყა-

უხჩიშვილი, გ. მელიქიშვილი). ადმინისტრაციულად ზემო სვანეთი მესტიის რაიონში შედის, ქვემო სვანეთი — ლენტეხის რაიონში, ხოლო კოდორის (დალის) სვანეთი — აფხაზეთში, გულრიფშის რაიონში. სვანეთს აღმოსავლეთით რაჭა ესაზღვრება, სამხრეთით — ლეჩხუმი და სამეგრელო, დასავლეთით — აფხაზეთი, ხოლო ჩრდილოეთით კავკასიონის მთავარი ქედის იქითა მხარეს — ყარაჩი და ბალყარეთი.

სვანები თავდაპირველად უფრო ვრცელ ტერიტორიაზე იყვნენ განსახლებულნი. მათ თავის დროზე ეჭირათ ლეჩხუმისა და რაჭის მნიშვნელოვანი ნაწილი. სვანები ცხოვრობდნენ დღევანდელი სამეგრელოს გარკვეულ ტერიტორიაზეც. სტრაბონი წერს, რომ სვანები კავკასიონის მწვერვალებზე, დიოსკურიის ზემოთ ცხოვრობენ, ე. ი. დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზეც ყოფილან განსახლებულები, რასაც უდავოდ მოწმობს ის სვანური ტოპონიმები, რომლებიც არაერთია აფხაზეთში და მათ შორის „სოხუმი,“ რომლის თავდაპირველი სახელწოდება „ცხუმი“ იყო. სვანები განსახლებულნი ყოფილან ჩრდილოეთ კავკასიაშიც, მდინარეების — თერგისა და ყუბანის სათავეებში, სადაც ასევე დასტურდება სვანური ტოპონიმები (ლავროვი 1956: 78, 89). თერგის, ბახსანის და ყუბანის სათავეებში ამჟამადაც არის სვანური ტიპის სხვადასხვა შენობა-ნეგებობანი.

სვანეთი ჯერ დასავლეთ საქართველოს ეგრის-ლაზიკის მეფეებს ემორჩილებოდა, შემდეგ — ერთიანი საქართველოს მეფეებს. სვანეთი როგორც პოლიტიკურად, ისე კულტურულად საუკუნეთა მანძილზე საქართველოს განუყოფელი ნაწილი იყო. სვანებს ისეთივე წილი აქვთ შეტანილი ერთიანი ქართული კულტურის შექმნაში, როგორც საქართველოს დანარჩენი ეთნოგრაფიული ერთეულების წარმომადგენლებს. მიუხედავად იმისა, რომ სვანეთის მკვიდრნი ოჯახებში ერთ-ერთი ქართველურ შტო-დიალექტზე მეტყველებდნენ, დღემდე შემორჩენილი ყველა საისტორიო საბუთი სვანეთში ქართულ ენაზეა შესრულებული და ბევრ მათგანში სვანები ღმერთს შესთხოვენ არამარტო თავიანთი თემისა და სვანეთის, არამედ „ერთობილი საქართველოს“ სიკეთეს. სვანეთი თემებად იყოფოდა. ქვემო სვანეთი, რომელიც გვიან პერიოდში სამეგრელოს მთავრების გამგებლობაში იყო სამი თემისაგან (ლენტეხი, ჩოლური, ლაშხეთი) შედგებოდა. ზემო სვანეთი, რომელიც ბალის ქედით ორ ნაწილად იყოფოდა, 12 თემის ერთობლიობას წარმოადგენდა. ბალს ქვემო სვანეთი დადებულნიანების სამფლობელო იყო და მასში ეცერის, ფარის, ლახამულის, ცხუმარის და ბეჩოს თემები შედიოდა. თავისუფალ სვანეთში კი რვა თემი იყო: ლატალი, ლენჯერი, მესტია, მულახი (მულახ-მუჟალი), წვირმი, იფარი, კალა და უშგული.

სვანეთი ქართული ეკლესია-მონასტრების განძთსაცავი იყო. ამავე დროს სვანი ოსტატების მიერ დიდი რაოდენობითაა შექმნილი ოქრომჭედლობის, კედლის მხატვრობისა და ხეზე კვეთის ნიმუშები. სვანეთი კოშკების მხარეა, რომლებსაც თავდაცვის ფუნქცია ჰქონდათ. აქ ორასამდე კოშკს ითვლიან. სვანეთში ყველა გვარს თავისი კოშკი ჰქონდა, რომელთა მშენებლობაში მთელი სოფელი, თემი მონაწილეობდა. არანაკლებ საყურადღებოა კოშკების გვერდით მიდგმული ქვითკირის ორსართულიანი ძველი საცხოვრებელი სახლები. შემორჩენილია ასამდე, ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოში შესანიშნავად ჩანერილი ეკლესია. სვანური მცირე ზომის ეკლესიები ერთნავიანი და დარბაზული ტიპისაა. ისინი ძირითადად X—XV საუკუნეებშია შექმნილი და დამშვენებულია ქართული წარწერებით. სვანეთი საქართველოს ერთადერთი ეთნოგრაფიული მხარეა, სადაც ეკლესიის გარეთა კედლებზე ფრესკები გვხვდება. ამასთანავე, გარე კედლებზე შესრულებული ზოგიერთი ფრესკა საეკლესიო-სასულიერო მოვლენასთან როდია დაკავშირებული. მაგალითად, ლაშთხვერისა და ჩაჟაშის ეკლესიების გარე ფრესკებზე მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანის“ რამდენიმე სიუჟეტია გამოსახული. სვანებს ჰქონდათ საერთო სასვანო დროშა — **ლემ**, რომელიც ზემო სვანეთის დროშად ითვლებოდა. „ლემ“-ი სინამდვილეში მგლის გამოსახულებას წარმოადგენდა.

სვანეთი მდიდარია მუსიკალური ფოლკლორით. განსაკუთრებით აღსანიშნავია საყოველთაოდ ცნობილი მზისა და განთიადის საგალობლები, საგმირო და საფერხუ-

ლო — სახუმარო სიმღერები. სვანურმა ყოფამ დღემდე შემოინახა სიმღერის განსაკუთრებული სახე, სამგლოვიარო სიმღერა — „ზარი,“ რომელსაც მხოლოდ მამაკაცები ასრულებენ. ბალს ზემო სვანეთის ყველა თემში მხოლოდ ამ თემისათვის დამახასიათებელი, ორიგინალური ზარი სრულდებოდა, ბალსქვემო სვანებს კი ერთი ზარი ჰქონდათ. სვანეთისათვის დამახასიათებელია ეპიკური პოეზია — საგმირო ბალადები, რომლებიც ურითმოა.

სვანური სოფლები მჭიდრო დასახლებით გამოირჩეოდა. აქ მცირე დასახლებული პუნქტები გვქონდა. მინის ფართობი დიდი დასახლებული პუნქტების წარმოქმნის საშუალებას არ იძლეოდა. XIX საუკუნის ბოლოს სვანეთში ასორმოცზე მეტი სოფელი იყო.

მესაქონლეობა სვანეთში, მარცვლეულის მეურნეობასთან ერთად, სოფლის მეურნეობის მთავარი დარგი იყო. სვანეთი თითქმის ერთადერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონია, სადაც სათიბები ირწყვებოდა, რაც ზაფხულის განმავლობაში ბალახის ორჯერ მოთიბვის საშუალებას აძლევდა აქაურ მკვიდრებს (გეგეშიძე 1961: 116—118). სვანები მატყლისაგან ამზადებენ ქუდებს და ნაბდებს. სვანური ქუდები, რომლებიც მთელ საქართველოში მოწონებით სარგებლობდა და სარგებლობს, სამი ფერის (თეთრი, შავი და რუხი) მზადდებოდა.

მიუხედავად იმისა, რომ სვანეთი მაღალმთიანი ეთნოგრაფიული რეგიონი იყო ის ჩაკეტილი, დანარჩენი საქართველოაგან მოწყვეტილი არ ყოფილა. სვანებს მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ჰქონდათ ჩრდილოეთ კავკასიელ მთიელებთანაც იმ არაერთი გზა-ბილიკით, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში იყო გაჭრილ-გაყვანილი.

სვანეთისათვის ნიშანდობლივი იყო გარე სამუშაოზე სიარული. მოსახლეობის ერთი ნაწილი — შრომისუნარიანი მამაკაცები სვანეთიდან დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ რეგიონში გადიოდა სამუშაოდ. სვანების გარე სამუშაოზე გასვლა გვიან გაჩენილი მოვლენა კი არ იყო, არამედ ის ისტორიის სიღრმეში იყო წარმოქმნილი და საქართველოს არც სხვა მთიანი ეთნოგრაფიული მხარეებისათვის იყო უცხო. სვანების გარე სამუშაოზე სიარული დაფიქსირებულია 1503 წლის საისტორიო საბუთში, რაც სვანეთის ბართან სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირზე მეტყველებს. ამასთანავე, ეს იყო ერთგვარი წინაპირობა სვანეთის მოსახლეობის ბარში გადასახლებისა. გარე სამუშაოზე სიარული, რომელიც სახნავ-სათესი მიწების სიმცირით იყო გამოწვეული, ხანგრძლივი ზამთრის პერიოდში ხდებოდა. გარე სამუშაოზე გასული სვანები ძირითადად მუშაობდნენ ხე-ტყის დამზადებაზე, სამშენებლო მასალის ხერხვაზე, ტყის გაჩეხვაზე. ბარავდნენ ბალებსა და ვენახებს, ჭრიდნენ თხრილებს და სხვ. საყურადღებოა, რომ 1909 წელს 1646 პასპორტი გაუტყიათ გარე სამუშაოზე გამსვლელთათვის.

ვახუშტის დახასიათებით, სვანები „არიან კაცნი დიდ-ტანოვანნი, ახოვანნი, დიდ-მძლედ მუშაკნი, ბართა ვერ შემმართველნი, მთათა სიმაგრეთა და ციხეთა შინა მაგარნი, სიკუდილის არა მომკსენენი...სარწმუნოებით არიან იმერთა თანა ქართულითა და უმეცარნი ან მისნიცა“. აკად. ნ. ბერძენიშვილი ხაზგასმით აღნიშნავდა თავისუფალ მთიელთა, კერძოდ სვანთა უდიდეს პოლიტიკურ როლს ქვეყნის ცხოვრებაში („მოლაშქრენი მეფისა!“) შუა საუკუნეების მთელ სიგრძეზე.

სამეგრელო. სვანეთის სამხრეთით სამეგრელოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე მდებარეობს. მისი ფართობი 4 797 კვ. კმ.-ია (1897 წელს სამეგრელოში 114 869 ადამიანი მკვიდრობდა, 1908 წელს — 124 151). აღმოსავლეთით სამეგრელოს იმერეთი ესაზღვრება, სამხრეთით — გურია, ხოლო ჩრდილო-დასავლეთით — აფხაზეთი, დასავლეთით — შავი ზღვა. გეოგრაფიულად სამეგრელო დღეს რიონსა და ენგურს შორის არის მოქცეული. საისტორიო წყაროებით აშკარაა, რომ ძველად „სამეგრელო“ ანუ ძველ წყაროებში მოხსენიებული „ეგრისი“ შედარებით ვრცელ ტერიტორიას მოიცავდა, როგორც ჩრდილო-დასავლეთის, ისე აღმოსავლეთის მიმართულებით. ჩრდი-

ლო-დასავლეთით, აფხაზეთთან, როგორც პოლიტიკური, ისე ეთნოგრაფიული საზღვარი უფრო შორს ვრცელდებოდა. ეთნოგრაფიული სამეგრელოა დღეს აგრეთვე აფხაზეთში შემავალი *სამურზაყანო*, რომელიც მდინარეებს ენგურსა და ლალიძგას შორისაა მოთავსებული (სამურზაყანოს ფართობი 1293,5 კვ. კმ-ია. 1908 წლის მონაცემებით აქ 38 431 კაცი მკვიდრობდა). ახ. წ. V საუკუნის ანონიმი ავტორი, რომელიც ძვ. წ. VI—IV საუკუნეების ვითარებას ასახავს, წერს: დიოსკურიიდან ანუ სებასტოპოლისიდან მოკიდებული ვიდრე აფსაროსამდე ძველად ცხოვრობდა ხალხი, რომელიც კოლხებად იწოდებოდა, ხოლო შემდეგ ლაზებად. ქართული წყაროებით, უფრო ადრე ეგრისისა და აფხაზეთის საზღვარი კელასურზე გადიოდა, სწორედ აქ ზღვიდან მთამდე ზღუდე (დიდი კედელი) გაუვლია (აუშენებია) სამეგრელოს მთავარს ლევან დადიანს (XVII საუკუნის პირველი ნახევარი), რათა აფხაზები აქეთ არ გადმოსულიყვნენ და სამეგრელო არ დაერბიათ. სამეგრელო რომ დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე შორს ჩრდილო-დასავლეთით გრძელდებოდა, ამას ისიც ადასტურებს, რომ მეგრელთა ყველაზე ძლიერი და საერთო სალოცავი დღევანდელი სამურზაყანოს დასავლეთ საზღვარზე — ილორშია.

გასაზიარებელია ქართულ ისტორიოგრაფიაში გამოთქმული მოსაზრება (ო. ლორთქიფანიძე), რომ „კოლხეთის ცხოველმა კონტაქტებმა ბერძნულ სამყაროსთან, რომელიც რეგულარულად ძვ. წ. VI—V საუკუნეებიდან დაიწყო, იმთავითვე განსაზღვრა შემდგომში, უკვე ახ.წ. პირველი საუკუნეებიდან, ქართული სახელმწიფოების ორიენტაცია დასავლეთ-ქრისტიანულ სამყაროზე და მით სათავე დაუდო ქართული ცივილიზაციის ევროპულ განვითარების ტენდენციას“ (სამეგრელო 1999: 91).

მხარის დღევანდელი სახელწოდება („სამეგრელო“) მომდინარეობს ისტორიული „ეგრისის“ სახელიდან („ეგრისი“ → „მ-ეგრ-ელი“ → „სა-მეგრელო“). „სამეგრელო“ ქართულ წყაროებში პირველად XII საუკუნეშია ნახსენები. ეგრისი თავდაპირველად მთელ დასავლეთ საქართველოსთან იყო გაიგივებული (მსგავსად აფხაზეთისა და იმერეთისა). ქართული წყაროებით სამეგრელოს მეორენაირად „ოდიშიც“ ეწოდებოდა. სამეგრელო (ოდიში) ანტიკური წყაროების „კოლხეთი“ და ბიზანტიური წყაროების „ლაზიკა“. XIII—XIV საუკუნეებში „სამეგრელოს“ უკვე ვინრო მნიშვნელობა აქვს და აღნიშნავს ქართველების ეთნოგრაფიული ჯგუფით (მეგრელებით) დასახლებულ მხარეს მდინარეების ფსირცხასა (ანაკოფიისწყალი) და ცხენისწყალს შორის. გვიან შუა საუკუნეებში ეს ტერიტორია სამთავროდ ჩამოყალიბდა. XVII საუკუნის პირველ ნახევარში აფხაზ ფეოდალთა მოძალების შედეგად სამეგრელოს საზღვარმა მდ. კლისურაზე გადაინაცვლა, XVIII საუკუნის დასაწყისში კი — მდ. ლალიძგაზე. თანამედროვე ადმინისტრაციული დაყოფით სამეგრელო მოიცავს აბაშის, მარტვილის, ზუგდიდის, ჩხორონწყუს, ხობის, სენაკის, წალენჯიხის რაიონებს, სამურზაყანოში კი გალისა და ოჩამჩირის რაიონის დიდ ნაწილს. დღევანდელ აფხაზეთში შემავალმა სამურზაყანოს მხარემ სახელი მიიღო XVIII საუკუნის დასაწყისში. 1705 წლის აღნიშნული ტერიტორია მემკვიდრეობით მიიღო მურზაყან შარვაშიძემ და მისი სახელისაგან მივიღეთ მხარის სახელწოდება. გეოგრაფიულად სამურზაყანო კოლხეთის დაბლობის ჩრდილო-დასავლეთი ნაწილია. სამურზაყანო რომ ისტორიულად ეგრისის (სამეგრელოს) ორგანული ნაწილი იყო, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ „სამურზაყანოს ყველა ტოპონიმი, რომელიც დამონმებულია შუა საუკუნეების ქართულ თუ უცხოურ ისტორიულ წყაროებსა და რუკებზე და რომელთა ეტიმოლოგიაც შესაძლებელია, არის მხოლოდ და მხოლოდ ქართველური (ძირითადად მეგრული)“ (ცხადაია 2002: 29).

სამეგრელოს ტერიტორიაზე მცხოვრები მეგრელთა ეთნოგრაფიული ჯგუფი ანტიკურ წყაროებში მოხსენიებული კოლხების უშუალო მემკვიდრეები არიან. შუა საუკუნეების ადრეული პერიოდის უცხოურ წყაროებში ის ლაზიკად იწოდებოდა (ქართული ეგრისი). 782 წელს ლეონ აფხაზთა მთავარმა ისარგებლა ბიზანტიის ხელისუფლების დაუძლურებით, ხაზარების დახმარებით დაიჭირა მთელი ეგრისი ლიხის მთამდე და თავი გამოაცხადა აფხაზთა მეფედ. მთელმა დასავლეთმა საქართველომ მმართველი დინასტიის წარმომავლობის საფუძველზე აფხაზეთის სახელი მიიღო. ეთნიკური შე-

მადგენლობისა და ფეოდალური კულტურის თვალსაზრისით, ეს იყო ქართული სახელმწიფო, რომლის დედაქალაქიც ქუთაისი გახლდათ. „აფხაზთა სამეფომ“ მთლიანად მოიცვა მთელი დასავლეთი საქართველო: ეთნოგრაფიული ეგრისი (სამეგრელო), იმერეთი, გურია, აჭარა, თაკვერი, სვანეთი. „აფხაზთა სამეფო“ თავიდანვე ჩაება ერთიანი ქართული სახელმწიფოსათვის ბრძოლაში, რომელიც X საუკუნის 80-იან წლებში დასრულდა, რის შემდეგაც ოდიშის სამთავრო ქართული ფეოდალური მონარქიის განუყოფელ ნაწილად იქცა. თუმცა, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, VIII საუკუნის დასაწყისშიც ქართლი და ეგრისი (სამეგრელო) ერთ პოლიტიკურ ერთეულს წარმოადგენდა. მხედველობაში გვაქვს ატენის სიონის ფრესკული წარწერა, რომლითაც სტეფანოზ III მამფალი (711—739) „ქართველთა და მეგრელთა ერისთავთა ერისთავთა უფალი“-ა (აბრამიშვილი 1977).

მიუხედავად იმისა, რომ სამეგრელოს მკვიდრთ, ისევე როგორც სვანეთისა, სალიტერატურო ენისაგან დაშორებული მეტყველება გააჩნიათ, ისინი ეროვნებით ქართველები არიან. მათთვის სახელმწიფო, საღვთისმეტყველო და სამწერლობო ენა ყოველთვის ქართული იყო. სამეგრელოს სამთავროს განცალკევების დროსაც სამეგრელოს მთავრების — დადიანების კარზე ყველა საბუთი და დოკუმენტი ქართულ ენაზე დგებოდა. მაშინ გადანერეს სამეგრელოში „ქართლის ცხოვრება“ და ქართული ლიტერატურის ძეგლები, მათ შორის, „ვეფხისტყაოსანი“. სამეგრელოს ეკლესია-მონასტრები კი ქართული წარწერებითაა დამშვენებული.

სამეგრელოში მრავალი ქართული ეკლესია-მონასტერია შემორჩენილი, რომლებიც შუა საუკუნეების ხელოვნების შესანიშნავ ნიმუშებს წარმოადგენენ. დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზეა: დრანდა (VIII საუკუნე), მოქვი (957—967 წლები), ბედია (X საუკუნე). სამივე საეპისკოპოსო (საკათედრო) ტაძარი იყო. დრანდა ისტორიული აფშილეთისა და ოდიშის საზღვარზე მდებარეობდა. მოქვის ტაძარი მდებარეობს ოჩამჩირის ჩრდილო-დასავლეთით 20 კილომეტრზე. ტაძარი აგებულია X საუკუნეში ლეონ III აფხაზთა (დასავლეთ საქართველოს) მეფის მიერ. დავით აღმაშენებლის დროს ეკლესია მოუხატავთ. ბედიის მონასტერი დღევანდელი ოჩამჩირის რაიონშია. ტაძარი ააგო ბაგრატ III-ემ, რომლის პორტრეტიც ამშვენებს მის ერთ-ერთ კედელს. ბედიის ტაძარს დადიანთა გვარის წარმომადგენელთა გამოსახულებანიც ამშვენებს. სამეგრელოს სხვა ძეგლებიდან შეიძლება დავასახელოთ: მარტვილი (VII საუკუნე), სადაც იყო ჭყონდიდელის კათედრა, წალენჯიხა (XI—XII საუკუნეები), ცაიში, ხობი, კორცხელი...

სამეგრელო დანიშნურებული მეურნეობის „ქვეყანა“ იყო. ნამყვანი დარგი იყო მინათმოქმედება. თავდაპირველად მარცვლეული კულტურებიდან პრიმატი ღომის კულტურას ჰქონდა, რომელიც XVIII საუკუნის შუა ხანებიდან სიმინდმა შეცვალა. სამეგრელოს ზოგიერთ ადგილში ძველად პურიც „პიტა ქობალი“ (ორფხიანი) ითესებოდა, რომელსაც „შანკით“ მკიდნენ. სამეგრელოში მოჰყავდათ აგრეთვე ბრინჯი, ფეტვი, მცირე რაოდენობით ხორბალი, ტექნიკური მცენარეებიდან — კანაფი და სელი. განვითარებული იყო მევენახეობა. ყველაზე უხვ მოსავალს და საუკეთესო ღვინოს იძლეოდა *ოჯალეში*. ვახუშტი წერდა: „ვენახი მალღარანი, ღვინო მსუბუქი და კარგი“. განვითარებული იყო მეაბრეშუმეობაც. პირუტყვიდან ცხვარი ჰყავდათ მცირე რაოდენობით. ფართოდაა ცნობილი მეგრული ჯიშის ცხენი, ძროხა და თხა, რომლებიც ადგილობრივ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ და კლიმატურ პირობებთან იყვნენ შეგუებული. განვითარებული მეფუტკრეობის შედეგად აქ დიდი რაოდენობით ამზადდნენ თაფლსა და ცვილს. დღეს სამეგრელოში ნამყვანი სასოფლო-სამეურნეო კულტურა ციტრუსებია. დიდი რაოდენობით მოჰყავთ სიმინდი, რომლისაგანაც ტრადიციულ ფაფას — „ლომს“ ხარშავენ. სიმინდის ფქვილისაგან აცხობენ მჭადსაც (სიმინდის კულტურის გავრცელებამდე მჭადი ფეტვისაგან ცხვებოდა). მესაქონლეობას განსაკუთრებით მთიან ადგილებში, ტეხურისა და ხობისწყლის ხეობების სათავეებში მისდევნენ. აქ მცხოვრები რამდენიმე გვარი ტრადიციული მეჯოგეები იყვნენ. ზაფხულობით მეგრელებს საქონლის ჯოგი არა მარტო სამეგრელოს მთებში, არამედ რაჭაში, იმერეთში (ბაღდათი) და გურიაშიც გაყავდათ.

სამეგრელო ცნობილია ყველის განსაკუთრებული და ტრადიციული სახეობის — „სულგუნის“ დამზადებით. 1616—1621 წლების საცაიშლოს გამოსავალი მოსაკრებლობის დავთრით, მეგრულ გლეხებს შეწერილი ჰქონდათ სხვადასხვა გადასახადი. მაგალითად: „მართებს მისხუნდასა სერგიას 1 საკლავი, 1 ქათამი, 1 პური, 11 ლიჯი ლომი, 11 სანყავი ღვინო და გოჭკომური მისითა ლომითა, ღვინითა, ხორცითა, თევზითა, ყველითა, კვერცხითა...“ (ქსდ 1970: 453).

სამეგრელოში მოსახლეობა გაფანტულად ცხოვრობდა. ერთი კომლი მეორისაგან საკმაო მანძილით იყო დაშორებული. ძველად სამეგრელოში სოფლები გვარების მიხედვით იყო დაახლებული, რაზედაც სოფლის სახელწოდებები მიუთითებენ: ლესიჭინე, ლეძაძამე, ლეგოგიე და სხვ. ერთი სოფლისა და გვარის მოსახლეობას ჰქონდა თავისი სალოცავი — „ჯინჯი ხატი“, რომელსაც მთელი გვარი ლოცულობდა. ასეთ „ჯინჯ ხატს“ გადასახლებულებიც არ ივინყებდნენ.

სამეგრელოში, ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში, საახალწლოდ იცოდნენ *ჩიჩილაკის* დამზადება. ჩიჩილაკს თხილის ხისაგან ამზადებდნენ. ჩვეულებრივ, ის ერთი-ორი მეტრის სიმაღლის უნდა ყოფილიყო. „ჩიჩილაკის“ სიღამაზე იყო მისი თეთრი და გრძელი ხუჭუჭა წილამიერები, რომელსაც ბასილის წვერს უწოდებდნენ. სამეგრელოში, ქრისტიანობის ოდითგანვე გავრცელების მიუხედავად, ბევრი ძველქართული წარმართული ელემენტი შემორჩა. „სამეგრელოს ყოფაში, რომელიც მკვიდრთა ცხოვრების ამსახველია, ვხვდებით არქაულ რიტუალებს, კულტებს, მითებს, საკრალურ და თაყვანისცემის ობიექტებს...“ (ნ. აბაკელია). ამ თვალსაზრისით ყველაზე გამორჩეული იყო ღვთაება „ჟინი ანთარის“ რიტუალი. ვარაუდობენ, რომ „ჟინი ანთარი“ ძველკოლხურ ცის ღვთაებას წარმოადგენდა (ნ. აბაკელია). როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, წინათ სამეგრელოში ყველაზე ძლიერ სალოცავად ითვლებოდა სამურზაყანოში, ოჩამჩირიდან სამ კილომეტრში არსებული „ილორის წმინდა გიორგი“, სადაც ქრისტიანი აფხაზებიც ლოცულობდნენ. ილორის წმინდა გიორგი მთელ დასავლეთ საქართველოში თავისი სასწაულებით გამოირჩეოდა. ეთნოისტორიული თვალსაზრისით საყურადღებოა, რომ ხალხის რწმენით ილორის წმინდა გიორგი და სვანეთის ლატალისა და ლენჯერის ჯგრაგები (წმიდა გიორგი) ძმები იყვნენ. სამეგრელოში განსაკუთრებით იცოდნენ მიცვალებულის პატივისცემა. საერთოდ, უნდა ითქვას, რომ საქართველოს ამ მხარეში დადასტურებული რიტუალები ანალოგიას პოულობს დასავლეთ საქართველოს სხვა ეთნოგრაფიული კუთხეების რიტუალებთან. იგივე შეიძლება ითქვას სოციალური ურთიერთობის შესახებაც, მაგალითად, საქორწინო წეს-ჩვეულებებზე.

სამეგრელოში შეიქმნა შესანიშნავი ხალხური ლირიკული პოეზია. მაგრამ განსაკუთრებით არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ხალხური სიმღერები თავისი უაღრესად მელოდიური ხასიათით, რომელიც საერთო ქართულ ხალხურ სიმღერებს ამრავალფეროვნებს.

ბურია. დასავლეთ საქართველოს მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულია გურია. დღევანდელი გურია მოიცავს ოზურგეთის, ლანჩხუთისა და ჩოხატაურის რაიონებს. გურიას ჩრდილოეთით სამეგრელო ესაზღვრება, სამხრეთიდან — აჭარა, აღმოსავლეთიდან — იმერეთი, დასავლეთიდან — შავი ზღვა. სამხრეთით გურიას საზღვარი სამცხესთანაც აქვს. გურიის ფართობი 2161 კვ. კმ.-ია. აქ 1897 წელს 90 326 სული იყო აღრიცხული, 1908 წელს — 93 157. პოლიტიკური თვალსაზრისით გურია უფრო ვრცელ ტერიტორიას მოიცავდა და იგი სამხრეთით ჭოროხის შესართავამდე აღწევდა. 1703 წელს გურიის სამთავრომ დაკარგა ბათუმისა და ჩაქვის მხარეები. ქუჩუკ-კაინარჯის ზავის შემდეგ (1774 წელი) ოსმალეთმა თანდათან დაიპყრო ზემოსენებული ტერიტორია, დაიწყო გამაჰმადიანების პროცესი, რომელიც XIX საუკუნის 70-იან წლებამდე გრძელდებოდა. გურიის სამთავროში მომხდარმა ამ პოლიტიკურმა ცვლილებებმა ეთნოგრაფიული გურიის ტერიტორიული შემცირებაც გამოიწვია. XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის 30—40-იან წლებში ქვემო გურულები

გამაჰმადიანდნენ და ქვემო გურიას ქობულეთი და ქვემო გურულებს ქობულეთელები ეწოდათ. იმდროინდელ დოკუმენტებში არაერთი შემთხვევაა დაფიქსირებული, როდესაც ერთი ოჯახისა და გვარის წევრები ნაწილი მაჰმადიანი და ნაწილი ქრისტიანი იყო.

გურია პირველად ქართველი ისტორიკოსის ჯუანშერის თხზულებაშია ნახსენები VIII ს-ს ამბების თხრობისას (ქც 1955: 241). მეფე არჩილს გურიისა და საბერძნეთის საზღვარს შორის ციხე აუშენებია. იგივე ისტორიკოსი გურიას ახსენებს მურვან-ყრუს ლაშქრობების დროს (735—736 წლები).

გურიის მეურნეობის ძირითადი დარგები მინათმოქმედება და მევენახეობა იყო. მევენახეობა, ისევე როგორც სამეგრელოში, მაღლარი იყო. ვახუშტის სიტყვით, გურიაში „ღვინო კეთილი და შემრგო“ დგებოდა. გურიაში მრავალი ჯიშის მაღლარი ვაზი ხარობდა და ღვინო დიდი რაოდენობით გაჰქონდათ. უცხოელი მოგზაურები გურულ ღვინოს ფრანგულს (ბურგუნდიულს) ადარებდნენ.

მესაქონლეობა დაქვემდებარებულ როლს თამაშობდა, თუმცა საკმაო რაოდენობით იყო ცხენი, ხარ-ძროხა, თხები, კამეჩები, შინაური ფრინველი და განსაკუთრებით დიდი რაოდენობით ჰყავდათ ღორები. განვითარებული იყო მეფუტკრეობა და მებარეშუმეობა — თაფლი და აბრეშუმის ნაწარმი გატანის საგანს წარმოადგენდა. კლიმატის თავისებურების გამო, ცხვარს იშვიათად შეხვდებოდით. მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა ნადირობა. პური მცირე რაოდენობით მოჰყავდათ. ძირითადი მარცვლეული კულტურები საქართველოს ამ ზღვისპირა ეთნოგრაფიული რეგიონისათვის იყო ღომი და მოგვიანებით სიმინდი, აგრეთვე სხვადასხვა პარკოსნები: ლობიო, ცერცვი, ხანჭკოლა... თესავდნენ სელს და ბამბას. გურიიდან გასაყიდად გაჰქონდათ ღვინო, თაფლი... სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობა XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის დასაწყისში გურიის მოსახლეობას იმერეთისა და ახალციხის საფაშოს მოსახლეობასთან ჰქონდა. გურიის მთისწინა სოფლებში მოსახლეობა მასობრივად ეწეოდა ხელოსნობას — ხის ჭურჭლისა და სხვა ნივთების დამზადებას. აჭარა-გურიის ქედის კალთები დაფარული იყო ტყეთა ტევრებით და ამ მხარის ეკონომიკურ ცხოვრებაში დიდ როლს თამაშობდა ნადირობა. ნადირობდნენ ირემზე, შველზე, არჩვზე, გარეულ ღორზე, დათვზე... (ჩხატარაიშვილი 1963).

XIX საუკუნის დასაწყისში გურიაში 35 ათასამდე ადამიანს უცხოვრია. მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი 1812 წელს „უამიანობას“ შეენირა.

ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, გურიაშიც ზოგ გვარს ცალკე საჯვარე (სამლოცველო) ჰქონდა. ქვემო გურიაში მაჰმადიანობის გავრცელების გამო, არაერთი გვარი ზემო გურიას და დასავლეთ საქართველოს სხვა ეთნოგრაფიულ რეგიონებში გადასახლდა.

გურიის ყოფაზე როცა ვლაპარაკობთ, არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ხალხური სიმღერების შესახებ. სამეცნიერო ლიტერატურაში ხაზგასმით აღნიშნავენ გურულეების მუსიკალობას და მათი სიმღერების ორიგინალურ მრავალხმიანობას. მღეროდნენ არა მარტო ლხინში, ქორნილში, არამედ შრომის დროსაც. „გურული სიმღერა, რომელიც შეგუებული, შეხამებული, მისადაგებული, შეხმატკბილებული იყო შრომა-გარჯილობასთან, აადვილებდა, არაქაფებდა და მეტ ნაყოფიერ-ბარაქიანს ხდიდა შრომას, აძლევდა მას შინაარსსა და ხალისს. ზარმაცს აბეჯითებდა, ლაჩარს ამხნევებდა, დალილს ძალ-ღონეს მატებდა, ხორციელად ამხნევებდა, სულიერად აკეთილშობილებდა“ (წულაძე 1971: 13). კარგი ყანური სიმღერა თურმე ოთხ კილომეტრზედაც კი ისმოდა.

ვახუშტი ბაგრატიონი გურულებს შემდეგნაირად ახასიათებდა: „ხოლო კაცნი და ქალნი მგზავსნი იმერთა ზნითა, ქცევითა, სარწმუნოებითა, რჯულითა. სამწყსონი აფხაზეთის კათალიკოზისანი, შემოსილნი აგრეთვე და შუენიერებითაცა, არამედ უმეტეს კეკელანი და რბილნი, ენა-ტკბილმოუბარენი, უმეტეს წიგნის სიტყვით (მესხთა-ებრ), არამედ ქართულისავე ენისანი და არა სხვა. ბრძოლასა შინა შემართებელნი...

უქურდალნი, უავაზაკონი; ვითარცა ოდიშარნი, სტუმრის მოყუარენი და კეთილად შემწყნარენი, კეთილმგალობელ-მნიგნობარნი, მშუდნი, არამედ მყის გულმწყრალნი“.

აჭარა. აჭარას ჩრდილოეთით გურია ესაზღვრება, აღმოსავლეთიდან – სამცხე. აჭარის სამხრეთით დღევანდელი თურქეთის სახელმწიფოში შემავალი შავშეთისა და კლარჯეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულებია. დღევანდელი აჭარა ქობულეთის, ხელვაჩაურის, შუახევის, ხულოსა და ქედის რაიონებისაგან შედგება. პოლიტიკურად, გვიანფეოდალურ პერიოდში, აჭარა სამცხე-საათაბაგოს, შემდეგ კი საფაშოს ნაწილი იყო. ისტორიულ-გეოგრაფიულად, უფრო ადრე, აჭარა ზემო ქართლის (მესხეთის) ნაწილს შეადგენდა. ლეონტი მროველის მიხედვით, მეფე ფარნავაზის მიერ დანიშნული ოძრხის ერისთავის საგამგეო ტერიტორია აჭარასაც მოიცავდა.

ისტორიული ტრადიციით, საქართველოში ქრისტიანობა ყველაზე ადრე აჭარაში გავრცელდა. I საუკუნეში იგი აქ ანდრია მოციქულს უქადაგია. VII საუკუნის სომხური გეოგრაფიის მიხედვით, აჭარა ქართლის პროვინცია იყო. VIII საუკუნიდან იგი ბაგრატიონთა სამფლობელოს, ე. წ. „ქართველთა სამეფოს“ ნაწილად იქცა. XI საუკუნის შუა ხანებიდან ზემო აჭარა კლარჯეთთან და შავშეთთან ერთად აბუსერიძეთა საერისთავოში შედიოდა, XIII საუკუნის შუა წლებიდან სამცხე-საათაბაგოს ერთ-ერთი საერისთავო იყო.

XVII საუკუნის 70-იან წლებში აჭარა ოსმალებმა დაიპყრეს. XVII საუკუნის II ნახევარში აჭარის ფეოდალებმა მაჰმადიანობა მიიღეს, გლეხობა კი კვლავ ქრისტიანობას იცავდა. ქრისტიანული სარწმუნოება აჭარაში XVIII საუკუნის მიწურულამდე შემორჩა. XIX საუკუნეშიც აქ არაერთი ქრისტიანი იყო, რომელიც ფარულად იცავდა ქრისტეს რჯულს. „ჩემს ახალგაზრდობაში, დასძინა მოხუცმა, ჩვენ ვლოცულობდით მათ ნანგრევებში ძველი ჩვეულებისამებრ. ვიცოდით, რომ ჩვენი მამა-პაპანი ერთ დროს ქრისტიანები იყვნენ და რომ ჩვენ თვითონ მოდგმით გურჯები ვართ... ძველი ქრისტიანული ჩვეულებიდან ზოგი რამ შემორჩენილა, მაგალითად, კვერცხების შეღებვა სააღდგომოდ“ (ბაქრაძე 1987: 49). თურქთაგან შევიწროების გამო, აჭარის მოსახლეობის ნაწილი საქართველოს სხვა მხარეებში გაიხიზნა. ოსმალთა ბატონობა ნომინალური იყო. მოსახლეობა სულთანს გადასახადს არ უხდოდა და რეგულარულ სამხედრო სამსახურს მასთან არ გადიოდა, მხოლოდ ომის დროს აძლევდა მოლაშქრეებს. შემორჩენილი იყო მინათმფლობელობის ძველი ქართული ფორმები.

თურქთა ბატონობის მიუხედავად, აჭარლებმა დაიცვეს და შეინარჩუნეს ქართული დედაენა და წეს-ჩვეულებები.

ფეოდალური ხანის აჭარა კულტურის მაღალ დონეზე იდგა. განვითარებული იყო არქიტექტურა, მწერლობა, წიგნების გადანერა, ხით ხურობა, ხისა და ტყავის დამუშავება. თურქთა ბატონობის დროს ძველი კულტურის მრავალი ძეგლი თითქმის მთლიანად განადგურდა. ჩვენამდე მოაღწია სხალთის ტაძარმა, რამდენიმე ციხემ და თაღოვანმა ქვის ხიდმა.

აჭარლები იყვნენ „კაცნი კელოვანნი ხის მუშაკობითა“ (ბაგრატიონი 1973: 677). ისინი მართლაც ხის დამუშავების ცნობილი ოსტატები იყვნენ და ფლობდნენ ხეზე დამუშავების მაღალ ხელოვნებას. აჭარული ხით ნაშენი სახლები გამორჩეული იყო. აჭარელ ოსტატებს სახლების ასაშენებლად აჭარის გარეთაც იწვევდნენ. აჭარლები ადრე შუა საუკუნეებში შესანიშნავი ქვითხუროებიც იყვნენ. მაგალითად, ტბელ აბუსერიძის თხზულებიდან ჩანს, რომ ქვითხურო ბოლოკ-ბასილი ეკლესიების ასაშენებლად თბილისსა და მის მიდამოებში დადიოდა. ქვითხურობა, ეკლესიების მშენებლობა აჭარელთა გარე სამუშაოზე გასვლის ერთ-ერთი ფორმა იყო. ისინი „სივლახაკისა მთის მოსარენლისათჳს“ ქვეყნის სხვადასხვა კუთხეში მუშაობდნენ. აჭარა მთიანი, ნაკლებმოსავლიანი მხარე იყო, რამაც განაპირობა ხურობის მაღალი დონე და გარე სამუშაოზე სიარული. XIX საუკუნეში ჭვანელი და ლორჯომელი გლეხები ხართა და ცხენით ქირაზე სამუშაოდ ჭიათურის მალაროებშიც დადიოდნენ (ვ. შამილაძე).

ორ-სამსართულიან აჭარულ ხისაგან ნაგებ სახლებში განთავსებული იყო სასტუმრო ოთახები. აჭარაში, განსაკუთრებულ ადგილებში, სასტუმრო სახლებიც არსებობდა. ისინი „სასტუმრო ჯარგვალის“ სახელით იყო ცნობილი და სოფლის განაპირას ანდა გზაჯვარედინზე იდგა. სათანადოდ მოწყობილი ასეთი სახლები უფასო იყო. სასტუმრო სახლების მშენებლობის ძველი ქართული ტრადიცია XX საუკუნის დასაწყისში მხოლოდ აჭარამ შემოინახა (ჩიქოვანი 1972; მონერელია 1987). ყველა სახლი მორთული იყო ადგილობრივი ხელოსნების მიერ დამზადებული ავეჯით (ორნამენტირებული ტახტები, სკამ-მაგიდები, ჯამ-ჭურჭელი). აჭარაში ნაშუადღვი ჭურჭლის მკეთებლებიც ბევრნი იყვნენ.

აჭარა ხასიათდებოდა რა ვერტიკალური ზონალობით, მთაში აქ მეურნეობა სიმბიოზური ხასიათის იყო. აჭარაში სამინათმოქმედო ყოფის თავისებურება ფერდობების დატერასება იყო. მინის დატერასება ნიადაგის ეროზიისაგან დაცვის ერთ-ერთი საშუალება იყო. ამასთანავე, იგი ხელს უწყობდა მინის ფონდის გონივრულ გამოყენებას. ასეთი ტიპის ტერასები ბევრი იყო სამცხესა და შავშეთ-კლარჯეთში. აჭარელთათვის არც ურთიერთდახმარების ფორმები იყო უცხო, რომელიც აქ მოდგამის, მინდის და ნადის სახელწოდებას ატარებდა (აჭარა ნადური სიმღერების მრავალფეროვნებითაც გამოირჩეოდა).

მართალია, აჭარლები გვიან მევენახეობა-მელვინეობას აღარ მისდევდნენ, მაგრამ აშკარაა, რომ საქართველოს ამ კუთხის მცხოვრებთათვის, მეურნეობის ეს დარგი ისტორიულად ტრადიციული იყო. აჭარაში ვაზის 70-მდე ჯიში ყოფილა გავრცელებული. მაჭახლის ხეობაში დიდი ადგილი ეკავა ჩხავერის მოშენებას. ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში, აჭარაშიც ვენახი მაღლარის ფორმით იყო წარმოდგენილი. აჭარაში ვაზის ფართოდ გავრცელებასა და მევენახეობა-მელვინეობის მაღალ კულტურაზე მიუთითებს აქ გამოვლენილი ქვის ლოდში ამოკვეთილი სანახლები (იყო ხის სანახლებიც). მინებში ნაპოვნია არაერთი უზარმაზარი ქვევრი: „თითქმის ყველა სოფელში დარჩენილა უზარმაზარი ქვევრები (შიგ ასი წლის წინ ჩასხმული ღვინოც კი უნახავთ) იმასლა ჰმომშობს, რომ მევენახეობას აქ ოდესღაც საპატიო ადგილი ეჭირა და ცხოვრების ერთ სახსართავანს შეადგენდა“ (სახოკია 1965: 222). აჭარაში ქვევრები ადგილზე მზადდებოდა (შუახვევის, მაჭახლის და მერისის ხეობები); შემოჰქონდათ ბორჩხიდან (ჭოროხის ხეობა). გავრცელებული იყო დახურული ტიპის მარნები.

აჭარაში განვითარებული იყო მესაქონლეობა. აჭარული ერბო და კარაქი განთქმული იყო. ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში მიუთითებდა ვახუშტი ბაგრატიონი აჭარაში განსაკუთრებით გემრიელი და განსხვავებული ტექნოლოგიით დამზადებული ყველის შესახებ: „აქ აკეთებენ ყუელს... არაოდესვე ნახდების, არცა დაობდების, რაჟამს გნებავს შემგბარი კეთილსაკმარ არს.“ თ. სახოკია აჭარულ ყველს თუშურ ყველს ადარებდა. აჭარაში მენველი კამეჩიც ბევრი ჰყოლიათ. ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა რეგიონებში, აჭარაში ქრისტიანობის დროს ღორის მოშენებაც დანიშნურებული იყო. აჭარის მოსახლეობა მესაქონლეობაში ფართოდ იყენებდა იაილებსა და ყიშლებს სისტემას, რაც ზაფხულში საქონლის მთაში, ალპიურ ზოლში დაახლოებით სამი თვით გადაყვანას გულისხმობს. იაილებზე საქონელთან ერთად ძირითადად ქალები მიდიოდნენ. სოფლებში საქონელს მხოლოდ მოსავლის აღების შემდეგ აბრუნებდნენ. მთებში ასვლის შუა ხანებში ტრადიციისამებრ „შუამთობის“ დღესასწაულს აღნიშნავდნენ (ეთნოგრაფიული მასალებით, შუამთობის ძველი სახელწოდება „მემხილიანობა“ იყო, რაც ხალხის ხილვას ნიშნავდა). ისტორიულად აჭარლებს მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ჰქონდათ მოსაზღვრე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მოსახლეობასთან, მათ შორის, დღევანდელ თურქეთის ტერიტორიაზე მოქცეულ კლარჯეთისა და შავშეთის მხარეებთან. აჭარა სხალთის ხეობით ძალიან მოკლე გზით, შავშეთისა და ფოცხოვის გავლით არტაანს უკავშირდებოდა. აქედან კი გადასასვლელი ყარსში იყო. ეს სავაჭრო გზა არა მხოლოდ XIX საუკუნის ლიტერატურით დასტურდება, არამედ დღევანდელი ეთნოგრაფიული მონაცე-

მებითაც. ზოგიერთი სხალთა-ხიხანის ხეობის სამი სოფლის (სკვანა, ბაკო, ზემო თხილოვანა) მცხოვრებთა თურქული ენის ფლობას სწორედ ამ ფაქტორით ხსნის. ეს ურთიერთობა 1920-იანი წლების ბოლომდე საქორწინო ურთიერთობის თვალსაზრისითაც ინტენსიური იყო.

აჭარაში XX საუკუნეში დიდი გაქანება პოვა სუბტროპიკული კულტურების და თამბაქოს მოყვანამ. აჭარაში ფრიად დაწინაურებული ყოფილა მეფუტკრეობაც. აქედან, დ. ბაქრაძის ცნობით, კონსტანტინეპოლის ბაზარზე ათი ათასი ოყა თაფლი და სანთელი გადიოდა. ყარსში თაფლი ხინოს (კინტრიშის) ხეობიდან მიჰქონდათ. მაჭახლის ხეობის სოფელ ევფრასტიდან XIX საუკუნეში ასეული ფუთი თაფლი და სანთელი გაჰქონდათ ართვინელ ვაჭრებს ცხენებზე აკიდებული გუდებით.

აჭარაში მზადდებოდა აგრეთვე ცეცხლსასროლი და ცივი იარაღი. თოფები და დამბაჩები ოსტატურად იყო მოსევადებული. იარაღისათვის საჭირო რკინას ადგილზევე — მაჭახელში მოიპოვებდნენ (კახიძე 1978). აჭარელთა ყოფაზე როდესაც ვსაუბრობთ, არ შეიძლება ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი ორიგინალური, ღრმა შინაარსით აღსავსე ცეკვები (მაგალითად, „ხორუმი“) არ გავიხსენოთ. პოპულარული იყო საქორწინო სიმღერა „ჰორირამა“; მას დედოფლის მოყვანის დროს მღეროდნენ. ამ მხარეში გავრცელებული მუსიკალური ინსტრუმენტი იყო ჭიბონი.

სამცხე. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს გეოგრაფიულ რეგიონში, რომელსაც ზემო ქართლი ეწოდებოდა, *სამცხის* ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე შედიოდა. საქართველოს სახელმწიფოს ფარგლებში შედის აგრეთვე *ჯავახეთი* და *თორი*. დანარჩენი ეთნოგრაფიული მხარეები თურქეთის სახელმწიფოს ფარგლებშია. სამცხე დღევანდელი ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფით ახალციხის, ადიგენის და ასპინძის რაიონებს მოიცავს. სამცხეს დასავლეთიდან აჭარა ესაზღვრება, აღმოსავლეთიდან — ჯავახეთი. სამცხის სამხრეთით ისტორიული ქართული პროვინცია — ერუშეთი იყო, ჩრდილოეთით კი — გურია და იმერეთი. სამცხის ნაწილი — ფოცხოვის ხეობა დღეს თურქეთშია. სახელწოდება *სამცხე* მომდინარეობს მესხთა ტომის სახელისაგან (სამესხე>სამცხე). სამცხე საქართველოს დაწინაურებული ეთნოგრაფიული რეგიონი იყო, როგორც ეკონომიკური, ისე კულტურული თვალსაზრისით. აქ იყო აგებული ქართული საეკლესიო არქიტექტურის შესანიშნავი ძეგლები (საფარა, ზარზმა, ბიეთი, ჭულე...), კლდეში ნაკვეთი ნაგებობანი (ვარძიის კომპლექსი). სამცხეშია შექმნილი ბექა-ალბულას ფეოდალური სამართლის წიგნი. სამცხე მთლიანად გაუპარტახებიათ არაბ დამპყრობლებს ისე, რომ „არლარა იპოვებოდა ნაშენები, არცა საჭამანდი და პირუტყვი ყოვლადვე“ (ქც 1955: 234). მაგრამ ეს მხარე მთელ სამხრეთ საქართველოსთან ერთად, კვლავ მოშენდა. XVI საუკუნის ბოლოს სამცხე-საათაბაგო თურქებმა დაიპყრეს და 1625 წელს მან, როგორც პოლიტიკურმა ერთეულმა, არსებობა შეწყვიტა. მინათმფლობელობის ქართული წესი ოსმალური წესით შეიცვალა. მინის დროებით მფლობელად სამხედრო ვალდებული გამოცხადდა. სამხედრო ვალდებული კი მაჰმადიანი უნდა ყოფილიყო. ამან დააჩქარა სამცხე-საათაბაგოს (ახალციხის საფაშოს) ისლამიზაცია. ნელ-ნელა ჯერ ფეოდალები გამაჰმადიანდნენ, შემდეგ — გლეხები. გლეხების გამაჰმადიანებამ ინტენსიური ხასიათი XVII საუკუნის შუა ხანებიდან მიიღო. ბევრმა გამაჰმადიანებულმა ქართველმა ენაც დაივიწყა და მათ დედა-ენად თურქული იქცა. სამცხელების შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „კაცნი და ქალნი არიან მგზავსნი ქართველთანი, არამედ უმეტეს ნელიად და ენა-ტკბილად მოუბარნი, ტანოვანნი, მკნენი, შემმართველნი, შუენიერნი, ცოდვა-კვლოვნების მოყუარენი, არამედ აწ, მაჰმადიანობის გამო, არლარა. სარწმუნოებით იყვნენ წლისამდე ქრისტეს ჩქკვ, ქართულისა ტილ-მდე სრულიად ქრისტიანნი ქართველთა თანა და სამწყსონი ქართლის კათალიკოზისანი, ხოლო აწ მთავარნი და წარჩინებულნი არიან მოჰმადიანნი, და გლეხნი ქრისტიანნი... ენა საკუთრად აქუსთ იგივე ქართული. გარნა წარჩინებულნი ნადიმთა და კრებულთა შინა უბნობენ აწ თათრულსა და თჳსთა სახლებთა ანუ ურთიერთის მეგობრობათა შინა იტყჳან ქართულსავე. სამოსლით მოსილნი არიან

ნარჩინებულნი და მოჰმადიანნი ვითარცა ოსმალნი, და ქრისტიანენი ვითარცა ბერძენნი, ხოლო ჯავახეთისანი და ვიეთნიმე მესხნიცა, ვითარცა თრიალელნი. და გულისკმა ჰყავ ეგრეთვე ქალნიცა მათნი, არამედ გლახნი კუალადცა მაჰმადიანდებიან ჭირისათჳს დიდისა“. მიუხედავად იმისა, რომ სამცხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონი და მთლიანად სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო თურქეთის გამგებლობაში აღმოჩნდა, გვიან შუა საუკუნეებში აღნიშნული მხარის მოსახლეობას არ შეუწყვეტია სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები, როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობასთან.

სამცხე განვითარებული მიწათმოქმედების „ქვეყანა“ იყო. VI საუკუნის ბიზანტიელი ისტორიკოსი პროკოფი კესარიელი წერდა: „მესხეთის მთები არც მწირია და არც ნაყოფიერებას მოკლებული, არამედ სავსეა ყოველგვარი სიკეთით, რადგანაც მესხებიც მარჯვე მიწის მუშები არიან და აქ ვენახებიც არის“ (გეორგიკა II 1965: 127). სამცხეში სახვნელი იარაღის რამდენიმე სახეობა არსებობდა (კავი, არონა, ჯილა, დიდი გუთანო). ყველა ისინი სათანადო რელიეფსა და ნიადაგს იყო მისადაგებული.

ძველთაგანვე სამცხის სოფლის მეურნეობაში გავრცელებული იყო ტერასების გამართვის ტრადიცია. როგორც სამართლიანად მიუთითებენ, სამცხის მიწაზე, მის განსაზღვრულ მიკრორეგიონებში, ადგილობრივი პირობების ზუსტი გათვალისწინებით, კერძოდ, მზის, წყლის და მიწის სიკეთის სწორი შეთანწყობით ისტორიულად არის ჩამოყალიბებული ტერასული მიწათმოქმედება (გეგეშიძე 1978: 9). სწორედ ეს ფორმა იყო მეურნეობრივად ყველაზე ეფექტური ამ განსაზღვრულ გარემოში. ტერასებზე სამცხელ გლეხებს ძირითადად ვენახი და ხეხილის ბაღები ჰქონდათ გაშენებული. მევენახეობა სამცხის სოფლის მეურნეობის ერთ-ერთი უძველესი დარგია, რასაც მოწმობს ნავენახარი ადგილები, ქვის სანახელები, საქაჯავები, ქვევრები. სამცხეში თურქთა ბატონობისა და ისლამის გავრცელების შედეგად მევენახეობა დაკნინდა. ვაზის არაერთი უძველესი ჯიში მიივიწყეს. 1672 წელს სამცხეზე გაიარა ფრანგმა ჟან შარდენმა (1975: 270—271), რომელიც ფრიად აქებდა აქაური (ჯერ კიდევ უმეტესად ქრისტიანი) მოსახლეობის სტუმართმოყვარეობას, პურის გემოს: „სოფლებში რთველი იყო, შესანიშნავი მეჩვენა ყურძენი, ახალი და ძველი ღვინო. ჩვენ უხვად გვაძლევდნენ ქათმებს, კვერცხებს, ბოსტნეულს. ღვინო, პური და ხილი ბლომად გექონდა, რადგან თითოეულ მოსახლეს თავის წილად დიდი დოქით ღვინო, ერთი კალათა ხილი და ერთი კალათა პური მოჰქონდა. ჩემგან ფულს არ იღებდნენ“.

საქართველოში ცნობილი იყო სამცხური ხილი; აქ ვაშლის ორმოცამდე ჯიში ყოფილა გავრცელებული. მდიდარი იყო სამცხე მსხლის, ქლიავის, თუთის ჯიშებით. განსაკუთრებით სასიამოვნო გემო ჰქონდა სამცხის თუთის არაყს.

სამცხეში იყო განვითარებული მესაქონლეობა. დღესაც მოწონებით სარგებლობს მაღალკალორიული და ნოყიერი ე.წ. ახალციხური ყველი. სამცხელები რუმბებისა და ტიკების ცნობილი ოსტატები იყვნენ, რომელთა ნახელავი როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს მეღვინეობის ცენტრებში იყიდებოდა. სამცხეში, ისევე როგორც ქართლსა და თრიალეთში, გავრცელებული იყო ერთ-ერთი შესანიშნავი ხალხური საცხოვრებელი — დარბაზი გვირგვინისებური გადახურვით. ის დიდი ოჯახის ტიპურ საცხოვრებელს წარმოადგენდა.

სამცხე, რომელიც პირველად განიცდიდა სამხრეთიდან შემოჭრილი მტრის თავდასხმებს, დასახლების თავისებური ტიპითაც გამოირჩეოდა. სახლები ისე შენდებოდა, რომ მომხდურისათვის თვალშისაცემი არ ყოფილიყო (ჩიქოვანი 1979: 121). ამგვარ სოფელში მოხვედრილი ადამიანი ძნელად ერკვეოდა სოფელში იყო თუ დაუსახლებელ პუნქტში, რადგან სახლები არ ჩანდა. აქა-იქ რაღაც მიწაყრილის მაგვარი პატარა ბორცვები და მათ შორის გამავალი ბილიკები თუ შეიმჩნეოდა. საგარეო ფაქტორმა აიძულა სამცხელი გლეხი მინისქვეშა სამალავები, ე.წ. დარანებიც აეშენებინა. სოფლის ქვეშ ანდა მის სიახლოვეს აგებდნენ მინისქვეშა ოთახისმაგვარ სამალავებს, რომლებიც ერთმანეთთან გვირაბებით იყო დაკავშირებული. დარანებს საი-

დუმლო სასულეები ჰქონდა დატანებული. დარანები სოფლის სიდიდის მიხედვით კეთდებოდა. მოზრდილი სოფლების დარანებში 150—200 კაცი ეტეოდა.

ჯავახეთი. სამცხეს ჯავახეთთან ერთად ხშირად ერთ ეთნოგრაფიულ ერთეულადაც გაიაზრებენ და მას „სამცხე-ჯავახეთს“ უწოდებენ. მაგრამ როგორც ისტორიული, ასევე ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ჯავახეთი ცალკე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონია. თუმცა დღევანდელ ჯავახეთში ჯავახთა ეთნოგრაფიული ჯგუფების წარმომადგენლები მცირე რაოდენობით მოსახლეობენ. თანამედროვე ადმინისტრაციული დაყოფით ჯავახეთი მოიცავს ნინოწმინდის, ახალქალაქის და ნაწილობრივ ასპინძის რაიონებს. ჯავახეთს ჩრდილო-დასავლეთიდან სამცხე ესაზღვრება, აღმოსავლეთიდან — ქვემო ქართლი, ჩრდილოეთიდან — თორი და შიდა ქართლი, ჩრდილო-აღმოსავლეთიდან — თრიალეთი. სამხრეთით დღეს ჯავახეთს უშუალოდ ესაზღვრება თურქეთი და სომხეთი. ამრიგად, ჯავახეთი მნიშვნელოვანი საკომუნიკაციო-გეოგრაფიული მხარე იყო. ნიკო ბერძენიშვილი აღნიშნავდა, რომ „გამტარგზების სიმრავლით და ცენტრალური მდებარეობით მხოლოდ თრიალეთი თუ შეედრება ჯავახეთს“.

წყაროებში ჯავახეთი, „ზაბახას“ სახელწოდებით, პირველად ძვ.წ. 785 წელს იხსენიება ურარტუს მეფის — არგიშტ I-ის წარწერაში. უძველეს ხანაში ჯავახეთი ქართლის სამეფოს ერთ-ერთი საერისთავო იყო. საქართველოს სახელმწიფოს ძლიერების ხანაში (XI—XIII საუკუნეები) ჯავახეთში აშენდა ქარვასლები, ხიდები, ეკლესიამონასტრები, სამეფო რეზიდენციები. XIII საუკუნიდან ჯავახეთის ადმინისტრაციულ საზღვრებში შედიოდა პალაკაციო და სამცხის ნაწილი (ბერძენიშვილი 1985:). XVI საუკუნეში სამხრეთ საქართველოს სხვა ტერიტორიულ ერთეულებთან ერთად, ჯავახეთი ოსმალეთმა მიიტაცა. ჯავახეთის მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილი აღმოსავლეთ საქართველოში გადასახლდა (თოფჩიშვილი 2000). ადგილზე დარჩენილები აიძულეს ისლამი მიეღოთ. მაჰმადიანმა ქართველებმაც მასობრივად მიატოვეს ჯავახეთი მას შემდეგ, რაც ეს მხარე რუსეთმა შეიერთა. ისინი თურქეთის შიდა პროვინციებში გადასახლდნენ. ქართველთა ნასოფლარებზე ცარიზმმა თურქეთიდან სომხური მოსახლეობა ჩამოასახლა 1829—1832 წლებში. აქვე დაასახლეს რუსეთის შიდა გუბერნიებიდან მიგრირებული სექტანტი დუხობორები. ჯავახეთში ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა დღეს მხოლოდ რამდენიმე სოფელში ცხოვრობს და მთელი XX საუკუნის მანძილზე მათ მიგრაციისადმი მიდრეკილება ახასიათებდათ.

საყურადღებოა, რომ ჯავახეთის სოფელ მურჯახეთში XVIII საუკუნეშიც კი გადაუკეთებიათ ძველი ეკლესია. ამ ეკლესიის საკურთხეველზე XVIII საუკუნის ასეთი მხედრული წარწერა ყოფილა: „ქ. ღმერთმან შეინყაღე საბა ჭანტურიძე მღვდელი...“

ჯავახეთი ძირითადად მთიანი „ქვეყანა“ და მეურნეობაც მთისათვის დამახასიათებელი იყო. ვახუშტის სიტყვით, ჯავახეთი უვენახო და უტყეო მხარეს წარმოადგენდა. მაგრამ ისტორიულად ასე არ ყოფილა, რაზედაც მიუთითებს სამსარის გამოქვაბულის X საუკუნის ერთ-ერთი წარწერა. ეკლესიის მშენებლობის დაწყებისას ეს ადგილი ტყით ყოფილა დაფარული (ბერძენიშვილი 2000: 6), „გურჯისტანის ვილაიეთის დავთრით“ კი ფარვანის ტყის ჩრდილოეთ ნაწილის ტერიტორია „ტყე-ჯავახეთის რაიონადა“ სახელდებული. მეურნეობის წამყვანი დარგები მესაქონლეობა და მემინდვრეობა იყო. სახნავ-სათესი ფართობების დიდი რაოდენობა, ჯავახეთში მემინდვრეობის ფართოდ განვითარების საშუალებას იძლეოდა. ჯავახეთს საქართველოს ბედელსაც უწოდებდნენ, რასაც ერთი ქართული ხალხური ლექსიც ადასტურებს: „მე ჯავახეთს რა მიშავდა, მთვარე იყო მზესავითა. // კალმახი და ქერის პური წინ მეყარა ბზესავითა“. ჯავახებს სხვა საქონელთან ერთად დიდი რაოდენობით ჰყავდათ ცხვარი. ტექნიკური კულტურებიდან მოჰყავდათ სელი, რომლისაგანაც ზეთს ხდიდნენ. ზეთსახდელი გელაზები გვიანობამდე შემორჩა საქართველოს ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ პროვინციას. ზეთსახდელების (ბაზირხანების) სიმრავლის შესახებ მიუთითებდა ნ. ბერძენიშვილი: „ადგილობრივმა სომეხმა... ეკლესიის მახლობლად ერთი ფრიად განიერი და

ღრმა ორმო გვიჩვენა და დაურთო: „აი, აქ ძველად ქართველებს ბაზირხანა ჰქონიათ. სანნეხი დიდრონი ქვები მეც მახსოვს ეყარა... დიდი ბაზირხანა ყოფილა. ძველად კი როგორც ასეთი ხარაბებიდან ჩანს, თითქმის ყოველ სოფელში ჰქონიათ ბაზირხანა. ეტყობა სელი ბევრი უთესიათ და ზეთიც ბლომად უხდიათ“. ჯავახეთის სოფელ გოგაშენში ნ. ბერძენიშვილისათვის უამბნიათ: „ჯავახეთში კამეჩი ზეთის ნაუსმელად სრულიად ვერ გაძლებდა, ასევეა აქლემიც. ზეთია ხარ-ძროხის ერთადერთი ნამალი, როცა მათ მუნი სჭირთ... ზეთი ღარიბი ხალხის მთავარი საკვებია. მარხვაში კი ყველა ზეთს ხმარობდა მხოლოდ. სანათიც ზეთისა იყო. ნავთი გვიან შემოვიდა...“ მეცნიერი ასკვნის: „ძველ დროს ზეთს, რა თქმა უნდა, გაცილებით ფართე მოხმარება ჰქონდა: ის იყო თითქმის ერთადერთი ასანთი სითხე, საჭმელადაც მისი მოხმარება შეუდარებლად უფრო ფართე იყო: ღარიბი მოსახლეობის გვერდით, რომელიც მაშინ უმთავრესად ზეთის მომხმარებელი იყო, აუარებელი მონასტრები ზეთის მუდმივი მომხმარებლები იყვნენ, ხოლო მარხვის დღეებში (და წლის ნახევარი, თუ მეტი არა, სწორედ მარხვის დღეები იყო) მთელი მოსახლეობა ზეთის მომხმარებელი ხდებოდა... სავაჭრო ტრანსპორტის უმთავრესი მატარებელი — აქლემები დიდი რაოდენობით მოითხოვდნენ სოფლის მეურნეობის ამ პროდუქტს. ყველა ამის გათვალისწინებით ადვილი წარმოსადგენია, თუ რა დიდმნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო სოფლის მეურნეობის ეს დარგი ჯავახეთისათვის და გასაგები ხდება ზეთსახდელთა ნანგრევ-ნაშთების ის სიმრავლე, რომელიც აგრე დიდ ყურადღებას იქცევს ადგილობრივი მოსახლეობისას“.

ჯავახეთში მრავლადაა ტბები. ტბები კი მდიდარი იყო თევზით, რაც აქ მეთევზეობის განვითარების შესაძლებლობას ქმნიდა. XVI საუკუნეში ჯავახეთის ყველა ტბა თევზის გადასახადით იყო დაბეგრული. ტბების დიდი რაოდენობით არსებობამ ჯავახეთის ისტორიულ-გეოგრაფიულ განვითარებაზეც მნიშვნელოვნად იმოქმედა. როგორც აღნიშნავენ „გეომორფოლოგიური თავისებურებების გამო, ზემო ჯავახეთის ცალკეული მდინარეები არ ქმნიდნენ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიულ ერთეულებს — „ხევებს.“ აქ დიდი და მცირე ტბები ქმნიან პატარა მდინარეთა შემკრებ აუზებს, მთა-გორებით გამოყოფილი სხვა ასეთივე ან მშრალი ქვაბურებისაგან. სწორედ ამ ტბების ირგვლივ არსებული სოფლები შეადგენენ აქაურ მიკროქვეყნებს“ (დ. ბერძენიშვილი). ჯავახეთი რომ მეურნეობრივი თვალსაზრისით მრავალფეროვანი მხარე იყო, ამას ადასტურებს 1595 წლის „გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი“, რომლის მიხედვით ადგილობრივ მცხოვრებლებს შენერილი ჰქონდათ გადასახადი ქერზე, ხორბალზე, ქვავზე, სელის თესლზე, ოსპზე, მუხუდოზე, კაკალზე, იონჯასა და თივაზე, იალალზე, ცხვარზე, ღორზე, ფუტკარზე. მხოლოდ ჯავახეთის რვა სოფელშია აღნიშნული ვენახის არსებობა. ნ. ბერძენიშვილიც წერდა: „მსხვილი და წვრილფეხა საქონელი (მუშა-საქონელი, ხორცი, მატყლი, ტყავი, რძის ნაწარმი), სელი (ზეთი), თაფლი, სანთელი, შინაური ფრინველი და თევზი, ქერი იყო ჯავახეთის მოსახლეობის დოვლათი, რის გარდანამეტსაც ის სააღებშიცემო საქმედ აქცევდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებთან“.

სამცხის მსგავსად, დარანები ჯავახეთშიც უკეთებიათ. ასეთი დარანი ნ. ბერძენიშვილს სოფ. მურჯახეთში უნახავს. მას ის უწოდებს „მღვიმე ფრიად მაგარი და განიერი“. დარანი ორი ნაწილისაგან შედგებოდა და ერთმანეთთან ვიწრო ხვრელებით ყოფილა დაკავშირებული.

ჯავახეთში ქართული საეკლესიო არქიტექტურის არაერთი შესანიშნავი ძეგლია, რომელთაგანაც შეიძლება დავასახელოთ კუმურდოსი და წყაროსთავის ტაძრები. პირველი მათგანი X საუკუნის ძეგლია. მისი ამშენებელი ყოფილა ქართველი ხუროთმოძღვარი *საკოცარი*. კუმურდო თავიდანვე ჯავახეთის საეკლესიო ცენტრი ყოფილა. წყაროებში კუმურდოს მღვდელმთავარი პირველად VI საუკუნეში იხსენიება. რაც შეეხება წყაროსთავს, ის ახლანდელი თურქეთის ტერიტორიაზეა, კარნახის ტბის მახლობლად. ჯუანშერის ცნობით, ტაძარი ააგო მეფე ვახტანგ გორგასალის ძემ — მირდატმა. წყაროსთავი, რომელიც ახლა დანგრეულია, თავდაპირველად ბაზილიკას წარმოადგენდა, რომელიც X საუკუნეში გუმბათოვან ტაძრად გადაკეთდა.

ჯავახეთში ძველ ქართულ სასაფლაოებზე დიდი რაოდენობით იყო შემორჩენილი ცხვარ-ვერძებისა და ცხენის ქანდაკებები. ქვისაგან გამოქანდაკებული ეს ზოომორფული ქანდაკებები საფლავის ძეგლებს წარმოადგენდა და „ხასიათდებიან ქართული ტრადიციული ხელოვნებისა და ხელოსნობის ნიშნებით, მათში გამოკვეთილად ჩანს, ქრისტიანული აზროვნების ბევრი მნიშვნელოვანი მომენტი... და მათში ძალზე რელიეფურადაა გამოკვეთილი ქართული სინამდვილისათვის დამახასიათებელი ელემენტები“ (ნადირაძე 2001: 290).

ჯავახეთი ძირითადად უტყეო მხარე იყო და მისი მკვიდრნი ნივას სწავდნენ. XX საუკუნეში ჯავახეთის სოფლის მეურნეობაში კარტოფილის მოყვანა დაწინაურდა.

ვახუშტი ბაგრატიონი ჯავახეთის შესახებ შემდეგს მოგვითხრობს: „კაცნი და ქალნი მგზავსნი ქართლის გლეხთა, ტანოვანნი, შუენიერ-ჰაეროვანნი, უსაქციელონი ბრიყუნი; სარწმუნოებით გლეხნი ჯერეთ ქრისტიანენი სრულიად, არამედ არლარა უვით მწყემსი ეპისკოპოზი, გარნა ჰყავთ მღუდელნი ქართველნი. ენა აქუსთ ქართული, და უწყიან მოთავეთა თათრულიცა დამჭირნეობისათვის ოსმალთა“.

თორი. ზემო ქართლში (მესხეთში) შედიოდა თორიც, რომელიც ძირითადად ბორჯომის რაიონს მოიცავს. თორს სამხრეთიდან ჯავახეთი ესაზღვრება, დასავლეთით — სამცხე, აღმოსავლეთით — თრიალეთი, ჩრდილო-აღმოსავლეთით — შიდა ქართლი. შუაფეოდალურ ხანაში თორი იყო ცალკე სადროშო, რომელსაც სათავეში თორელების ფეოდალური საგვარეულო ედგა. ამ დროს თორი ჯავახეთსა და სამცხის ნაწილსაც მოიცავდა. XVI საუკუნეში თორი ოსმალებმა დაიპყრეს. XVII—XVIII საუკუნეებში თორი ქართლის სამეფომ დაიბრუნა, მაგრამ აქ ადგილობრივი მოსახლეობა ან ამოწყდა, ან სხვაგან გადასახლდა. თორი ხელახლა მოშენდა XIX საუკუნის 30-იანი წლებიდან ძირითადად ზემო იმერეთიდან გადმოსახლებული მოსახლეობის მიერ. აქვე დაბრუნდა შიდა ქართლში გადასახლებული რამდენიმე გვარიც. ტყით მდიდარი თორიდან XIX საუკუნეში ხე-ტყე გაჰქონდათ ძირითადად ტივების საშუალებით. თორელები მისდევდნენ მესაქონლეობას, მეცხვარეობას, მელორეობას. თორის საზაფხულო საძოვრებს შიდა ქართლის მოსახლეობაც იყენებდა. თორელებს მოჰყავდათ ხორბალი და ქერი. „მთიან ნასოფლარებში ნაპოვნი ჭურები კი მიგვანიშნებენ დაბლობიდან ღვინის ამოტანასა, ან ტკბილის ადგილობრივ დაღვინებაზე“ (დ. ბერძენიშვილი). თორელები ხდიდნენ სელის ზეთსაც.

თორში არაერთი ქართული ქრისტიანული ძეგლია, რომელთაგანაც აღსანიშნავია ტიმოთესუბნის მონასტერი, სადგერისა და დაბის ეკლესიები. აქვეა არაერთი ციხე და ნაცხარი.

შავშეთი. დღევანდელი თურქეთის ტერიტორიაზე ქართული ეთნოგრაფიული რეალიები და ქართული ენა უმეტესად შავშეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონში მაცხოვრებლებმა შემოინახეს. შავშეთი სამხრეთით უშუალოდ აჭარას ესაზღვრება. შავშეთში იყო X საუკუნეში დაარსებული ტბეთის მონასტერი, სადაც ტბელი ეპისკოპოსი იჯდა. 1547 წელს შავშეთი თურქებმა დაიპყრეს, ხოლო 1878 წელს შავშეთი რუსეთმა შეიერთა. შემდგომ კვლავ ოსმალეთმა დაიპყრო. შავშეთის ძველი სოფლები იქ მოსახლე ძირითადი გვარის სახელს ატარებდნენ. გვართა უმეტესობა — ძე სუფიქსს ირთავდა. 1886 წელს რუსეთის ხელისუფლებამ აღწერა შავშეთშიც ჩაატარა. აქ მცხოვრებთა უდიდესი ნაწილი ქართველ მაჰმადიანადაა ჩანერილი. 1874 წელს სამხრეთ საქართველოში იმოგზაურა დიმიტრი ბაქრაძემ, რომელიც წერდა: „ამ საუბრის დროს ქართული მაყრული შემომესმა. და მართლაც, ზენდიდელი ბეგი თურმე შავშეთელი ბეგის ქალზე ქორწინდებოდა და შავშეთიდან მას სიმღერით მიაცილებდა კარგა მოზრდილი მაყრიონი“ (დ. ბაქრაძე). შავშეთში, კლარჯეთსა და სხვა ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რეგიონებში ჯერ კიდევ შემორჩენილი ყოფილა არაერთი ქართული ტრადიციული ყოფითი რეალია. იმავე ავტორს თუ მოვუსმენთ, ამაში უდავოდ დავრწმუნდებით: „აქაური საქორწინო წეს-ჩვეულება ბევრ რამეში ჰგავს

ქართულს. მაგალითად, წინასწარი მოლაპარაკება მშობლებს შორის შუამავლის მეშვეობით, მზითვის პირობა და თვით მზითვევი, დანინდვა და მისი ცერემონია, სიძე-პატარძლის სახელები ქორწილის დროს — მეფე, დედოფალი, ასევე სიძე-პატარძლის მხლებელთა სახელები — მაყრები, სიმღერა, რომელსაც ამ დროს ასრულებენ — მაყრული, მისი სიტყვები და კილო, თვითონ ქორწინების ზეიმი სამ დღეს — ქორწილი, — ყველაფერი ეს წმინდა ქართულია და იგი შემონახულია არა მარტო აჭარაში, არამედ ყველგან ამ მხარის ქართველ მუსლიმებში.“ შავშეთის ნაწილი იყო იმერხევი. ქართული მეტყველება დღეს ძირითადად აქაა შემორჩენილი. სხვათაშორის, *იმერხეველები შავშეთელებს „გადაბრუნებულ ქართველებს“ უწოდებენ*. 1886 წლის საოჯახო სიებით შავშეთელები უკვე თურქებად იყვნენ აღრიცხული, თუმცა ეთნოგრაფიული მონაცემებით XX საუკუნეშიც შავშეთში მოხუცებმა ქართული იცოდნენ. აღნიშნული აღწერით შავშეთში გათურქებული ქართველების რაოდენობა 9 401 სული იყო. რაც შეეხება თვით ქართველთა რაოდენობას, ის 7556 კაცს შეადგენდა (მთლიანად ართვინის ოკრუგში ქართველების რაოდენობა 17802 სული იყო). 1907—1908 წლების სტატისტიკური მონაცემებით იმერხევეში ქართველების რაოდენობა 6 896 კაცი იყო. ოცი წლის განმავლობაში კლება აშკარაა (—562). 1907 წლის მონაცემებით, შავშეთის ერთ-ერთ სოფელში, კერძოდ სოფორაში მოსახლეებს ქართული ეთნიკური თვითშეგნება ჯერ კიდევ ჰქონდათ შემორჩენილი: სხვა სოფლის მკვიდრთაგან განსხვავებით ეთნიკურობის გრაფაში მათ „ქართველი-მაჰმადიანი“ აქვთ მიწერილი (სხვათა შორის, ამავე დემოგრაფიული მასალით, ართვინის ოკრუგის, რომელშიც ართვინის, არტანუჯის და შავშეთ-იმერხევის უბნები შედიოდა, რამდენიმე სოფლის მცხოვრებთ მიწერილი აქვთ არა „ქართველი-მაჰმადიანი“, არამედ „ქართველი“, რაც პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ მათ ისლამი არ ჰქონდათ მიღებული. ასეთ სოფელთა შორის შეიძლება დავასახელოთ *მანატბა* და *ბა ზვირეთი* — იმერხევეში, *ანაგერტი* და *მეცაგილი* — არტანუჯის მხარეს, ე. ი. კლარჯეთში, *ბეშაული* და *კაბარჯეთი* — ართვინის მხარეს). ველზე მუშაობისას დასტურდება, რომ შავშეთში ოიკონიმები (სოფლის სახელები) მთლიანად ქართული იყო: *ანკლია*, *ვერხნალი*, *ზენდაბა*, *მოქეთა*, *მოროხოზი*, *მოხოზანი*, *სინგოთი*, *ხანთუშეთი*, *ცეცხლაური*, *ცორცელი*, *სათაფლია*, *გარყლობი*, *ახალხაბა*, *დაბაკეთილი*, *ტბეთი*, *თურმანიძე*, *ცივეთი*, *ციხისძირი*, *ჭვარები*, *დაბანვრილი*, *მერია*, *სხლობანი*, *ციხია*, *შაგქეთი*, *ქვათეთრისი*, *ოქრობაქეთი*, *ვანთა*, *ველი*, *გურნათელი*, *საბუდარა*, *სათლელი* და სხვა. დღეს ოფიციალურად ეს ქართული სოფლის სახელები უკვე თურქული სახელებითაა შეცვლილი. მოსახლეობამ კი ქართული ტოპონიმები კვლავ იცის. უფრო მეტიც — შავშეთის მიკროტოპონომიის (ღელეების, მთების, სახვნელების, სათიბების) დიდი ნაწილი კვლავ ქართულია. შავშეთშია ტბეთის შესანიშნავი ტაძარი, რომელიც 1960-იან წლებში დაუნგრევიათ. იმერხევეშია ტოპონიმი „ხანცთა“ — სოფელ უბესთან. გადმოცემით აქ ეკლესია და სასწავლებელი ყოფილა. დღეს ხანცთის მონასტრად ფორთის გუმბათოვან ტაძარს მიიჩნევენ. მიგვაჩნია, რომ ხანცთის მონასტერი იქ იყო, სადაც ტოპონიმი „ხანცთაა.“ არქიტექტურულმა ძეგლმა უბრალოდ ჩვენამდე ვერ მოაღწია — აქ ხომ სხვა არაერთი ეკლესია და ტაძარი მოიხსპო. „დიობნიდან უბეში რომ გადავიართ ძველად ავადმყოფების სახლი ყოფილა და ხანცთა იმიტომ დაურქმევიათ.“ ადგილობრივები ბევრ სოფელში ნაეკლესიარებს მიუთითებენ. ცნობილია, რომ ეთნოსის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ისტორიის მახსოვრობაა. შავშელი-იმერხეველებს თამარ მეფე ახსოვთ; მას უკავშირებენ ყველა ხიდის, ციხის, რუს აგებას. ისევე როგორც საქართველოს ყველა მხარეში, მიაჩნიათ, რომ თამარ მეფის საფლავი აქ არის. იმერხეველი მთხრობელი გვარწმუნებდა, რომ „სხლობანს ნებს თამარა. ველიდან უნდა შეიარო სხლობანს. ნამალი უჭამია და იქ დაწოლილა.“

შავშეთ-იმერხევი ეთნოგრაფიულად ძალიან ჰგავს მთიან აჭარას. პირველ რიგში აღსანიშნავია ის, რომ სამეურნეო ყოფა თითქმის ანალოგიურია. ხნავდნენ ხის სახვნე-ლით, რომელსაც აქ „არუნას“ უწოდებდნენ. მასში უღელ ხარს აბამდნენ (კორდის ხვნის დროს — ყევარს). მესაქონლეობა ყიშლების და იაილების სისტემის იყო. მაისის თვეში

ერთი თვით ჯერ ყიშლებში, რომელიც სოფელთან ახლოს იყო, შემდეგ იაილებში ადი-
ოდნენ. კოტორობამდე (სიმინდის მოჭრამდე) ისევ ყიშლებში ბრუნდებოდნენ.

ძირითად სატრანსპორტო საშუალებას წარმოადგენდა მარხილი, რომლის ნა-
ირსახეობას „ხიზეკი“ ეწოდებოდა. ზოგიერთ ადგილას მთლიან ხეში გამოჭრილი
ბორბლიანი (გოგორიანი) ურემიც გვხვდება.

საცხოვრებელი სახლები ხისაგან იყო და დღესაც არის აშენებული. მისი პირვე-
ლი სართული საქონლისათვის იყო განკუთვნილი. მას ახორი ეწოდებოდა. მეორე
სართული საცხოვრებელი იყო, ხოლო მესამე დაბალი სართული ორი ნაწილისაგან
შედგებოდა — ერთ ნაწილს ერქვა „მარანი“, მეორეს — „ბელელი“. ძველად სახლები
მთლიანი ძელებისაგან უკეთებიათ, ახლა სახლის კედლების ფიცარი „დახეულია“ (და-
ხერხილა). დასახლება აჭარულს ჰგავს — თითოეულ სახლს ირგვლივ ეზო-კარმიდამო
აკრავს. განსხვავებული დასახლების ტიპი მხოლოდ სოფელ ბაზგირეთშია. სოფელი
ზღვის დონიდან 1 900 მეტრზეა და ფერდობზე საცხოვრებლები ერთმანეთის მიჯრი-
თაა განლაგებული. საყურადღებოა, რომ სამცხე-ჯავახეთის მსგავსად, იმერხევშიც
ჰქონიათ სამალავი დარანები. მაგალითად, სოფელ იფხრევლში ასეთი სამი დარანი ყო-
ფილა, თითოეულში კი დაახლოებით 60 კაცი ეტეოდა. სოფლებში აუცილებელი სა-
მარხილე გზები ჰქონდათ. ლობეები „წკნელით დანწული“ იყო, თუმცა ქვისაგან გა-
კეთებული ლობეებიც იშვიათობას არ წარმოადგენდა. ხისაგან ჰქონდათ აგებული ორ-
სამსართულიანი ნაგებობები — „ქორები“, რომლებშიც თივას ინახავდნენ. ქორი თი-
თოეულ ოჯახს რამდენიმე ჰქონდა, ჭალებში ანუ სათიბ ადგილებში და სახლებთან. სა-
თიბები, ისევე როგორც სვანეთსა და აჭარაში, ირწყვებოდა (რწყვაზე რიგი ჰქონდათ
დანესებული. ვისაც დიდი მიწის ნაკვეთი ჰქონდა, მას წყალი უფრო დიდხანს ერგე-
ბოდა). ამის გამო აქ ორჯელ თიბავდნენ. პირველ მოთიბულს „თივას“ უწოდებენ, მეო-
რედ მოთიბულს — „მორჩეს“ („შეკონილ, მოკოჭილ თივას ღორომი“ ერქვა). თიბვის
დროს იცოდნენ ურთიერთდახმარება. იმის გამო, რომ ბალახსა და მორჩეს ქორებში
ინახავდნენ, იმერხევის ლანდშაფტისათვის თივის ბულულები დამახასიათებელი არ
არის. ერთადერთი გამონაკლისი, ამ თვალსაზრისით, სოფელი მანატბაა.

იმერხევში ბოლო დრომდე აკეთებდნენ ჭურებს. მას ძირითადად მწილის ჩა-
სადებად იყენებდნენ. სხვათა შორის, აქ რამდენიმე ჯიშის მსხალი (კვირისთავა, კა-
ლოპირული, მერულა, თავრიჭული, მარიობა, იშილა. . .) იყო გავრცელებული და ერთ-
ერთი მათგანიდან („სართულა“) მწილისაც აკეთებდნენ. ჭურებში ინახავდნენ
თაფლსაც, ბექმეხსაც. ბექმეხი თუთის სქელი მოდულეული წვეწია, ძალიან გემრიე-
ლი. ხილისაგან — ქლიავის, ვაშლის და მსხლისაგან ძირითადად დიდი რაოდენობით
აკეთებდნენ ჩირს. შავშეთ-იმერხევში ორი სახის ყველს ამზადებდნენ — ერთი იყო
„ფშენილა“ და მეორე — „ჩეჩილი“ (მაჭახლელები ფშენილას „ფუნჩხას“ უწოდებდნენ,
ხოლო დანწულ ანუ ჩეჩილ ყველს „ჭიჭიკონს“). ყველი ძირითადად ძროხის რძისაგან
უკეთებიათ, თუმცა სცოდნიათ თხისა და ცხვრის რძის შერევაც. ფშენილას ხის ვედრო-
ებში — კროჭებში (დიდ კროჭებს ქილას უწოდებდნენ. კროჭი წყლის ჭურჭელიც იყო.
მას თავსახურიც ჰქონია. ფშენილას სდებდნენ ასევე ხისაგან გაკეთებულ ოვალურ და
დაბალ ჭურჭელში, რომელსაც „კანდრას“ უწოდებდნენ) მთელი წლის განმავლობაში
ინახავდნენ. დიდხანს ინახავდნენ ჩეჩილ ყველსაც. იცოდნენ ყველის გუდაში შენახვაც.
გუდებს, ჩვეულებრივ, თხის ტყავებისაგან აკეთებდნენ. შავშეთ-იმერხევში პურს, ჩვე-
ულებრივ, კეცებში აცხობდნენ, მაგრამ როგორც ირკვევა, ჭოროხის ხეობაში
მცხოვრები ქართველებისათვის არც ვერტიკალური საცხობი იყო უცხო. მართალია, აქ
ტერმინი „თორნე“ ვერ დავაფიქსირეთ, მაგრამ მთხრობელების თქმით, „ჭურში
აცხობდნენ პურს. აცხელებდნენ და ისე. პურის ასეთი გამოსაცხობები არტანშიც იყო.
კეცები მერე გამოსულა. მე არ მოვსწრებურვარ ჭურებში პურის გამოცხობას, მაგრამ
დედების დროს აცხობდნენ“ (მასალა ჩანერილია სოფელ მაჩხატეთში). შავშეთში კე-
რამიკული წარმოების ცენტრი სოფელი სინქოდი ყოფილა — აქ, გარდა ჭურებისა, კე-
ცები, დერგები (მანვნის შესადეებელი), კოკები და სხვ. უკეთებიათ. იმერხევლე-
ბისათვის ტრადიციული საქმელი იყო ფეტვისაგან გამომცხვარი მჭადი. პოპულარული

იყო იალში ჩაფშვნილი მჭადი ან პური, რასაც *ჭიმურს* უწოდებდნენ (სხვათა შორის, სოფელ ბაზგირეთში ერთ ნათესაურ გაერთიანებას „ჭიმურები“ ერქვა. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, „ჭიმურები“ იმიტომ შეერქვათ, რომ ბევრ ჭიმურს ჭამდნენ). იმერხეველები გარე სამუშაოზედაც დადიოდნენ. არტანში და კოლაში (გოლაში) ისინი სათიბად მიდიოდნენ, თან ხილი მიჰქონდათ. რაც შეეხება არტანელებსა და კოლაელებს, თავის მხრივ, ისინი იმერხევეში შეშის მოსაჭრელად მოდიოდნენ, რადგან ისტორიული საქართველოს ამ ეთნოგრაფიულ მხარეებში ტყე არ იყო.

შავშეთ-იმერხევეში დასტურდება ისტორიულად შორი ადგილებიდან საცხოვრებელ სახლამდე წყლის გამოყვანა როგორც კერამიკის, ისე *ხის მილებით*. საგულდაგულოდ შენახული ხის მილები სოფელ უბეში მოლიძეების (ახლა ალთუნები) ოჯახში აღმოვაჩინეთ. 1,8 და 2,0 მეტრის სიგრძის და 20—25 სმ. დიამეტრის ხეები შუაგულში გახვრეტილი იყო და ისინი ისე იყო მჭიდროდ შეერთებული, რომ წყალს არ უშვებდნენ. ყველა სოფელში რამდენიმე წყაროა. ჩვეულებრივ, წყაროს წყალი ავაზანში ჩაედინება, რომელიც ამოღარული დიდი ხეა.

ეთნოგრაფიული მასალებით დასტურდება დიდი ოჯახების არსებობა. „ოთხი ძმა ერთ ოჯახში ვიყავით. ყველას თავისი ოდა (ოთახი) ჰქონდა დასაწოლი. სახლის უფროსი იყო ასაკით უფროსი ძმა“. იცოდნენ უმძრახობის ჩვეულება. რძალი დედამთილ-მამამთილს არ ელაპარაკებოდა. „დედამთილს უსულოდ ელაპარაკებოდა. ბალვი რომ ეყოლების ერთი, ორი, მერე დაელაპარაკებოდა“. ოთახში მამამთილის ყოფნის დროს რძალი არასდროს აქედან ზურგშექცევით არ გამოვიდოდა. კარებისაკენ აუცილებლად უკანასვლით უნდა წასულიყო. როგორც მუსლიმები, იმერხეველები ნათესავეებზეც ქორწინდებოდნენ, მაგრამ, როგორც ირკვევა, ასეთ ქორწინებებს ისინი არ მიესალმებოდნენ. ერთ-ერთი მთხრობელის თქმით, „თუ ახლობლები დაქორწინდებიან, სახადი გამოა“. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ძველად ქორწილი, ისევე როგორც დანარჩენ საქართველოში, სამი დღე სცოდნიათ. ხარის დაკვლა აუცილებელი იყო. საქორწილო სუფრებს მრგვალ, დაბალ ტაბლებზე აწყობდნენ. იცოდნენ სათავნო. რძალს ცხვარს დედამთილიც აძლევდა.

მაჰმადიანობის მიუხედავად, იმერხევეში შემორჩენილი იყო ზოგიერთი ქრისტიანული ტრადიცია. მაგალითად, სოფელ ბაზგირეთში აპრილის ბოლო რიცხვებში ბებიები შვილიშვილებს კვერცხებს წითლად უღებავდნენ. „ახალ წელს ვებნებით. ახალწელს მოიკრიბებოდნენ ბაღნები და ერთად ჭამდნენ. ხოჯები გვიმლიდნენ: ახალ წელიწადი გაიურების არისო. ნაძვის ტოტს ახორში მივიტანდით, ახალ წელს ბევრი საქონელი წამოვიდესო“. იმერხეველებს სცოდნიათ „ბერობის“ დღესასწაული: „კაცს შეკაზმავდნენ ვირად, ცხენად, ყოჩად, გახდება ბერობანა, ისამებდნენ (ე. ი. იცეკვებდნენ — რ. თ.). ნვერს გააბავდნენ, კუდს გააბავდნენ. ცეკვას „ხელგაშლილას“ ეუბნებიან. ხორუმი სხვაა. ხორუმში მეებებოდნენ, ხელგაშლილაში ერთმანეთის პირდაპირ დგებოდნენ“.

მართალია, დღეს იმერხეველი ქართველები თურქულ გვარებს ატარებენ, მაგრამ ბევრ კარგად ახსოვს ძველი ქართული გვარი. სოფლების უბნები ხშირად გვარის სახელსაც ატარებდა, რაც 18მ წლის საოჯახო სიებშიცაა დაფიქსირებული: სამხარაძე, კოპაძე, ხილაძე, ირემაძე, ფუტკარაძე, თულაძე, დევაძე (დევაძეები მაჭახლიდან მოსულან. მათი ძველების გვარი კიბორიძე ყოფილა. „დემურჩი უსტა ყოფილა ჩვენი ძველი. უკეთებია თოხი, წალდი, ეჩო, დანა. დევაძეებში მოსულა და დასახლებულა. ჩვენს მეჰელეებში მჭედელას ეტყოდნენ. ამიტომ მჭედელ-ოღლეებიც ვიყავით“), ჯარბიძე, ჩიკირიძე, დავითიძე, გორგაძე, ჭივიძე, აბრამიეთი, აბნაძე (დღეს ობნიეთს უწოდებენ), ზიალიძე, მაჩხატიძე (დღეს — მაჩხატეთი), კუმაშიძე, იმნაძე (დღეს — იმნიეთი), ნიოლიძე (ნიოლეთი) და სხვ. იმერხეველ ქართველებს დღესაც ახსოვთ თავიანთი ძველი ქართული გვარები. ეს გვარებია: დაბელიძე, ზურაბიძე, ფილიპიძე, იშხნელიძე (ამ გვარისანი აჭარაში, ხიხაძირის ხეობაშიც არიან. გადმოცემით როგორც ერთნი, ისე მეორენი ტაოს სოფელ იშხანიდან არიან მოსული. აქ მოსვლამდე იშხნელიძეებს, ზურაბიძეებთან ერთად, ჯერ კოლაში უცხოვრიათ), შარაბიძე, ზაქარაძე, ბაბელიძე, ციცივანიძე, კარალიძე, ურბენიძე, ლაიკიძე, ყარალიძე, კაკაბიძე, კვირიკაძე (ამ გვარის უბანს კვი-

რიკეთს უწოდებენ), ხატიძე, ბუტიძე, ჭურკვესიძე, კორტოხიძე, ჯაფარიძე, ლოლაძე, გოგელიძე, კოსოლიძე, ჯიჯანიძე და მრავალი სხვა. სოფელ მაჩხატეთში გვარებს ერთგვარად „მეტსახელით“ მოიხსენიებენ. ესენი არიან ჩახმაჩები, მეორე და მესამე გვარი აქ მელმაძე და „დარბაზიეთ“ სახელით არიან ცნობილი. ისევე როგორც საქართველოს სხვა მხარეებში, შავშეთ-იმერხევიც სცოდნიათ ზესიძედ მისული კაცის სიმამრის გვარზე გადასვლა. სოფელ იმნიეთში მთხრობელი გადმოგვცემს: „ბუტიძეები ვართ, მაგრამ იმნაძე გავხდით, ჩემი ბაბა ზესიძედ მოვიდა და რადგან იმნაძის მამულზედ გაჩნდა, იმნაძედ ვართ“. ხოხლევი ჩანერილი მასალით, „გორგიეთ ერთ კვამლს ვეტყვი და გორგიძეებს — ბევრს ერთად. გაბევერებულებს გორგაძეები ჰქვი-ათ“.

იმერხეველ ქართველებში, საქართველოს დღევანდელი ეთნოგრაფიული მხარეებისაგან განსხვავებით, სიტყვა „ლორი“ სიძლიერის, სიკარგის, ვაჟკაცობის სინონიმია (მაჰმადიანურ გარემოში პირიქით უნდა იყოს). საქართველოს მკვიდრ ქართველებს ისინი ამ ლექსიკური ერთეულით მოიხსენიებენ. მთხრობელის თქმით, „ქართული წერა-კითხვა რომ ვიცოდეთ, ჩვენც ლორი გურჯები ვიქნებით“.

ისევე როგორც აჭარაში, შავშეთ-იმერხევიც ისტორიულად ძირითადი მუსიკალური ინსტრუმენტი იყო *ჭიბონი*.

იმერხევი სოფელ სურევანის ერთ ნაწილს რაბათი ერქვა, სადაც ერმენლებს (სომხებს) უცხოვრიათ, რომლებიც ქართულად ლაპარაკობდნენ. „მათი ენა აქაური ქართული იყო. ცოტა გაგრძელებულად ლაპარაკობდნენ“.

ვახუშტი ბაგრატიონი შავშეთს, რომლის ფართობიც 1 218 კვ. კმ.-ს შეადგენდა, შემდგენიარად ახასიათებს: „და არს ესე შავშეთი ტყიანი, გორა-მთიანი, ღელე-ღრანტოიანი, იწრო და მაგარი, ვენახ-ხილიანი. ნაყოფიერებენ ყოველნი მარცვალნი, თუნიერ ბრინჯ-ბამბისა. პირუტყვი, ნადირნი, ფრინველნი და თევზნი მრავალნი. და ნოყოფიერებს ფრიად მინა ამისი, რაოდენაც იჭმარების სივინროვედ“.

კლარჯეთი. შავშეთის სამხრეთით კლარჯეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეა. კლარჯეთს გასასვლელი ჰქონდა შავ ზღვაზე. მდ. ჭოროხის დინების აუზში მდებარე კლარჯეთის „ქვეყანა“ მოიცავდა მურლულის, ეგრის, არტანუჯის, ნივალის და სხვა ხევეებს. კლარჯეთი ძველი ქართლის (იბერიის) სამეფოში საერისთავოს სახით შედიოდა. ერისთავის რეზიდენცია არტანუჯში იყო. ვახტანგ გორგასალს აქ ეკლესიამონასტრები აუშენებია. VIII საუკუნეში აქ დამკვიდრდა ბაგრატიონთა სამეფო დინასტია, რომელთა მეფობა საქართველოში XIX საუკუნემდე გაგრძელდა. VIII საუკუნეში არაბებმა კლარჯეთი გააპარტახეს. გადარჩენილი მოსახლეობის ნაწილი ეპიდემიამ მოსპო. IX საუკუნის დასაწყისში მეფე აშოტ I-მა მხარე აღადგინა და აქ დიდი სამონასტრო მშენებლობა გაიშალა გრიგოლ ხანძთელის თაოსნობით. კლარჯეთში არაერთი ქართული ეკლესია-მონასტერი იყო აშენებული. XVI საუკუნეში კლარჯეთი, სხვა ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებთან ერთად, თურქებმა დაიპყრეს. XX საუკუნის დასაწყისში კლარჯეთში იმოგზაურა ნიკო მარმა, რომელმაც ქართულად მოლაპარაკე კლარჯელები საკმაოდ ნახა. 1886 წლის საოჯახო სიებით კლარჯეთში ქართველების რაოდენობა 9 246-ით განისაზღვრებოდა (ართვინის უბანში — 6 913 კაცი, არტანუჯის უბანში — 2333). ხოლო 1907—1908 წლების მონაცემებით მთლიანად კლარჯეთის ქართული მოსახლეობა 16 425 კაცით განისაზღვრებოდა, შესაბამისად ართვინის უბანში 7 741 სული და არტანუჯის უბანში — 8 684 სული. არტანუჯის მიდამოებში დღეს ფაქტობრივად ეთნიკური ქართველები აღარ მოსახლეობენ. როგორც ირკვევა, ისინი მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ ბურსაში გადაასახლეს. არტანუჯის მიდამოების სოფელთა სახელწოდებები იყო: ბიჯა, ვარტელია, ვართხელი, გელაშენი, გორაშეთი, ანაგერტი, ანჭკორა, ახარშია, ახიზა, ბაცა, გულიჯა, გულიკა, ენირაბათი, ყუგო, იშკინარი, კაპტახორი, კარენია, კაშუხტი, ქვამჭირეთი, კლარჯეთი, ქორენია, ლონგოთხევი, მაცალახეთი, მეცავილი, მუქერი, ნორგიელი, ოფისჭალა, ორთოხი, ფეტობანი (ამ სახელწოდებით სოფელი ფოცხოვშიც იყო), საღარა, სამსხარი, სახრე, სუა-

გორა, სხლობანი, ხარაული, ხევა, ხემოღრეთი, ხერთვისი და სხვა. XIX საუკუნეში კლარჯეთს ტაოსთან ერთად, უფრო სწორად, მთელ ქოროხის ხეობას „ლივანად“ მოიხსენიებდნენ, რომლის შესახებ XIX საუკუნის 70-იან წლებში წერდნენ: „საერთოდ ლივანაში ძალიან ბევრია ძველი ეკლესია. ზოგი მთელია და დღემდე შემორჩენილა კედლის მხატვრობა ბერთაში, არტანუჯის ახლოს, ართვინიდან რვა საათის სავალზე, არის თამარ მეფის დროინდელი ციხე ეკლესიითურთ... ბერთაში რამდენიმე სხვა ეკლესიაც არის, ერთ მათგანს ახლა მეჩეთად ხმარობენ“. „ლივანელ მუსლიმებს შემორჩენილ ნასული ქრისტიანული დროის მოგონება. 30-ოდე წლის წინათ მათში ქრისტეს ფარულ აღმსარებელსაც შეხვდებოდით; ახლა ასეთები აღარ არიან. ქართულად მთელ ლივანაში ლაპარაკობენ, თუმცა არც ისე წმინდად. ქართული ყველაზე მეტად გავრცელებულია სოფლის მოსახლეობაში“ (დ. ბაქრაძე). იგივე ავტორი კლარჯელთა და ტაოელთა ეთნოგრაფიული ყოფის ზოგიერთ რეალიაზეც წერდა: „რაც შეეხება ლივანას, იგი ყველაზე უფრო ნაყოფიერად ითვლება ლაზისტანის საფაშოს უბნებს შორის. აქ აწარმოებენ ცვილს, რომელიც ადგილზე 18 მან. ღირს ფუთი, აბრეშუმს, მოყავთ ზეთისხილი, ჩინებული მსხალი და ვაშლი; აქ ყველა ჯიშის ყურძენი მოდის... ლივანაში ვაზი ხეებზეა გაშენებული. მუსლიმები მას მეტწილად ფოთსა და ახალციხეში ყიდიან. ქრისტიანები კი ღვინოს აყენებენ, წურავენ ქართულად — შიშველი ფეხებით სანახელში და ინახავენ ქვევრებში, რომლებიც ბლომადაა შემორჩენილი“. „მისთვის ცნობილი ლივანის დასახლებული პუნქტებიდან ნეგაშევა (დიმიტრი ბაქრაძის მთხრობელი - რ.თ.) დაასახელა ისეთები, რომელთაგან ზოგი აღნიშნულია ახლანდელ რუკებზე, ზოგიც არა და თითქმის ყველა მათი სახელწოდება ქართულია. ასეთები: მარადიდი, კათაფხია, ბორჩხა, მამანმინდა, ბარი, სვეტი, ლომაშენი, სინგოთი, ნყალოქრო, არტანუჯი, ბერთა, გვერდა, ორჯახი, ანჩა, ანაკერტი, ხლითი, პარხალი და უთავი. მათგან ართვინი ლივანის მთავარი ქალაქია“. 1886 წლის საოჯახო სიებით ართვინის უბნის სოფლები იყო: ბერთა (მისი უბანი იყო ოპიზა), დაბაჯიმერკი, დოლისყანა, ფორთა, ნყალთეთრა (მისი უბანი იყო გორდა), აგარა, ბოსელთა, გიასყანა, გურჯანი, ხეძორი, სვეტი, სვეტიბარი (მისი უბნები იყო: ლომაშენი, მახლუძე, ჭარბიეთი), წრია — ყველა ამ სოფელში ამ დროს თურქები იყვნენ აღრიცხულნი. ქართველები იყვნენ განსახლებულნი: ბეშაულში, ირსა-ახალდაბაში, ქვაცხანაში, სინკოთში (უბნები — ბალათი, ვაკე, სავაილი), ადურჩაში, ძანსულში, დურჩაში, კაბარჯეთში, კორიდეთში, ავანოში, არხოაში, გიავილში, დამპალაში, ქართლაში, ორჯაში, ტრაპენში, თხილაზურში (მისი უბანი იყო ლომაშენი), ნაჭვიაში, ურძუმაში, ხატილაში (ამ სოფლის უბანთა სახელწოდებები იყო — დეპანიძე, იმედიძე, მუხნარა, ნაყევარი), ხოდში, ბაგაში, გოგლიეთში, ჯოლაულში, ჯუვანში, ყვამჭირეთში, ზემო ყურაში, ქვემო ყურაში, პოროსეთში, ჩხალეთში, ერელუნში და სხვა.

კლარჯეთი რუსეთის ხელისუფლების დროს ორი უბნისაგან შედგებოდა, ესენი იყო არტანუჯისა და ართვინის უბნები (ბორჩხის 11 სოფელი ბათუმის უბანში იყო შეყვანილი). ორივე ზემო აღნიშნული უბნის — არტანუჯისა და ართვინის — საერთო ფართობი 2 053 კვ. კმ.-ს აჭარბებდა.

ვახუშტის დახასიათებით „და არს ეს ლივანის კეობა, თჯინერ სივინროვისა, ფრიად ნაყოფიერი ნარინჯით, თურინჯით, ლიმონით, ზეთისხილით, ბროწეულით, ლელვით, ვენახით, ხილით შემკობილი, და ქებულნი მუნებურნი ყოველნივე. მარცვალნი ყოველნი ნაყოფიერებს, გარნა სივინროვით ვერ სთესვენ ბრინჯ-ბამბას“.

ტაო. კლარჯეთი ტაოსთან ერთად ხშირად ერთ რეგიონად გაიზრებოდა: „ტაო-კლარჯეთი“, მაგრამ მაინც დამოუკიდებელი ეთნოგრაფიული ერთეულები იყო. ტაომდ. ქოროხის შუა დინების აუზშია. ძვ. წ. 401 წ. ბერძენი ქსენოფონტი ამ კუთხის მოსახლეობას ტაოხებად მოიხსენიებს. ძვ. წ. I ათასწლეულში ტაო კოლხეთის სამეფოში შედიოდა. ქართლის (იბერიის) სამეფოს წარმოქმნისთანავე (ძვ. წ. IV—III საუკუნეები) ტაო მისი ორგანული ნაწილი გახდა. ტაოს ძვ. წ. II საუკუნეში სომხეთი დაეუფლა. ახ. წ. I—II საუკუნეებში კვლავ ქართლის სამეფოში შედიოდა. შემდგომ კვლავ სომხეთმა მიი-

ერთა და მამიკონიანთა ფეოდალური სამფლობელო იყო. ამიტომ ტაოში ქართულ მოსახლეობასთან ერთად, განსაკუთრებით იმიერტაოში, სომხურიც გაჩნდა. ქართველებსა და სომხებს შორის საეკლესიო დაპირისპირების დროს, ტაოში დიოფიზიტობამ გაიმარჯვა და ის დიოფიზიტობის ძლიერ ცენტრს წარმოადგენდა. VIII—IX საუკუნეებში ტაოში ფართო სამონასტრო მშენებლობა იყო გაჩაღებული. აქ აიგო ქართული საეკლესიო არქიტექტურის შესანიშნავი ნიმუშები (*ბანა, ხახული, ოშკი, იშხანი, ოთხთაეკლესია, პარხალი...*). დღესაც კი გამაოგნებელ შთაბეჭდილებას ტოვებს თორთუმის ციხე-სიმაგრის ნანგრევები.

კლარჯეთთან ერთად, ტაოში მიეცა დასაბამი ბაგრატიონების სამეფო დინასტიას. ტაოში მოღვაწეობდნენ ქართული საეკლესიო კულტურის მოღვაწეები — იოანე და ექვთიმე მთანინდელეები. XII—XIII საუკუნეებში ტაო საქართველოს ფეოდალური მონარქიის სანაპირო ქვეყანა იყო. ერთიანი საქართველოს სამეფოს დაშლის შემდეგ, ტაო სამცხე-საათაბაგოს სამთავროში შედიოდა. XVI საუკუნის 50-იან წლებში სამცხე-საათაბაგოს დასავლეთი ეთნოგრაფიული ერთეულები და, მათ შორის, ტაოც ოსმალეთმა დაიპყრო. ტაოში, მის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში, პარხლის ხეობაში სამ ქართულ სოფელში შემორჩენილია ქართული ენა. ბევრ ტაოელს თავიანთი ქართული გვარი ახსოვს. ადგილობრივთა თქმით, აქ „ორი ასი“ ქართველის სახლია. ტაოელ ქართველებში უკვე ოცი წელია მესაქონლეობის ტრადიციული ფორმა — იაილები მოიშალა, რადგან „გენჯები“ ქალაქებში წავიდნენ. ძველ ტაოელებს აგებული აქვთ უნიკალური ტერასები, რომლებიც 40 საფეხურზე მეტს მოიცავს. უძველეს ტერასებზე დღესაც ხილის ბაღები და ვენახები გაშენებული. პარხლის ხეობაში ბევრი დიდი ოჯახი ყოფილა. დასტურდება ვაზის ისეთი ჯიშები, რომლებიც აქამდე ცნობილი არ იყო, მაგალითად, *კვირტაი, ჩაჩხაი, თურვანდა, კარული, თხისძუძუ*. ძველ ტაოელებს მოჰყავდათ ქერი, ჭვავი, ცერცვი, ფეტვი, ღომი, დიკა. ხის ვედრო ტაოელებმაც იცოდნენ. იმერხევში თუ მას კროჭი ერქვა, ტაოში ის „კოდის“ სახელით იყო ცნობილი. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ტაოელები ერიდებიან ახლო ნათესავებზე დაქორწინებას. მართალია, ტაოელები პატარა ოჯახებად ცხოვრობდნენ, მაგრამ აქ იშვიათი არ იყო დიდი ოჯახებიც.

ტაოში მესაქონლეობა იაილების სისტემის იყო. XX საუკუნის სამოციანი წლების დასაწყისში ტაოში იმოგზაურა ინგლისელმა დ. ს. ჰილზმა. იმ დროს საქართველოს ეს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე თურქეთის ხელისუფალთა მიერ კვლავ ჩაკეტილი იყო. ტაოელი ქართველების შესახებ ის წერდა: „შავგრემანმა ლამაზმა ქართველებმა, მსხვილძვლიანი ნაკვებით და მათმა წელში გამართულმა ქალებმა, რომელთა ნითელი კაბები ყაყაჩოსავავით გამოკრთოდა ყვითელ ხორბალში, შეცვალეს ქერა ლაზები, მათი გამგმირავი მზერით და ტანსაცმელ-შემოგლეჯილი, შრომაში ქანცგანწყვეტილი ქალებით“. ინგლისელი დანვრილებით აღწერს ტაოს ქართულ ტაძრებს და დასძენს, რომ მათი გადარჩენა ძირითადად მეჩეთებად გადაკეთებამ განაპირობაო. პარხლის აღწერისას წერს: „ხეობაში გაფანტულია ბევრი სხვა ქართული ეკლესია, (მოჰყავს მთხრობლის სიტყვები) „მაღალი კოშკებით და სურათებით ქვებზე, ისინი ქართველების ძველმა მეფემ ააგო თავისი ასულებისათვის“. „ამბობენ, აღმოსავლეთ თურქეთის დღევანდელი ქართული მოსახლეობა გამუსლიმანებული შთამომავლობაა წარმოშობით ქრისტიანი ხალხისა, რომელთა ქვეყანა ერთ დროს კავკასიონიდან ჭოროხის მდინარემდე და შენაკადამდე იყო გადაჭიმული. მე არ დავუნყე გამოკითხვა ამ აგენტს (მხედველობაში ყავს ტაოს ადმინისტრაციული ცენტრიის — იუსუფელები ფინანსური აგენტი, რომელიც ასევე ქართველი იყო — რ. თ.), რადგან ის აუცილებლად უარყოფდა ყოველგვარ კავშირს ქრისტიანობასთან. მაგრამ ის წუხდა, რომ განათლებისა და ემიგრაციის წყალობით ქართული ენა იკარგებოდა“. პარხალში ქართველთა საცხოვრებელი სახლები ხისა იყო. განვითარებული იყო მეთევზეობა და ხშირად იკვებობდნენ კალმახით. ზემოხსენებულ დ. ს. ჰილზს ტაოში ცნობილ ეკლესია-მონასტრებთან ერთად სხვა დანგრეული ტაძრებიც მოუნახულებია. მაგალითად, სოფელ ნიკომში მას უნახავს დანგრეული ეკლესია: „პატარ-პატარა ქოხებს ზემოთ აღმართულიყო მაღალი, ყვითელი ეკლესიის ჩონჩხი შესანიშნავი მოხატული სვეტები-

თა და ძალიან დაზიანებული გუმბათის ყელით. ახლომდებარე სამლოცველოში, რომელიც ძროხების სადგომს უერთდებოდა, რამდენიმე კარგად შენახული წმინდანთა ფრესკა ვიპოვნე, ქართული წარწერებითა და მინაწერებით“. თორთუმის ახლოს კი სულ ახლად, სამი წლის წინ აფეთქებულ ექექის კლესიას აღწერს.

ერუშეთი. სამცხის სამხრეთით, ჯავახეთის დასავლეთით და არტანის ჩრდილოეთით ერუშეთი მდებარეობდა. იგი მოიცავდა ტერიტორიას არსიანის ქედსა და ნიალის ველს შორის: ერუშეთი, არტანთან ერთად, წუნდის საერისთავოში შედიოდა. ძველი ქართული ტრადიციის თანახმად, საქართველოში ერთ-ერთი პირველი ქრისტიანული ტაძარი ერუშეთში ააგეს (IV საუკუნე). ერუშეთში იჯდა ერუშნელი ეპისკოპოსი. XVI საუკუნეში ერუშეთი, საქართველოს სხვა სამხრეთ პროვინციებთან ერთად, ოსმალთა მფლობელობაში გადავიდა. 1878 წელს ერუშეთი რუსეთის იმპერიამ შეიერთა, მაგრამ მას შემდგომ ისევ ოსმალეთი დაეუფლა. ვახუშტის დახასიათებით „არს ეს ერუშეთი უვენახო, უხილო, ვითარცა ჯავახეთი, ეგრეთვე მოსავლითაცა, პირუტყვთ, ნადირითა და მდინარე-თევზითა, არამედ მთანი არიან ტყიანნი გარემოს მისსა და ყუა-ვილოვან-ბალახოვან-წყაროიანი“.

არტაანი. მტკვრის ზემო დინების ორივე მხარეს არტაანი მდებარეობს. „ხოლო არს არტაანი ვაკე და უტყეო, ბალახყუავილიანი, მოსავლით, ვითარცა ჯავახეთი, და მთანიცა უტყეონი, მცირე არყნალთაგან კიდე“ (ბაგრატიონი 1973: 674). არტაანი წუნდის საერისთავოში შედიოდა ჯავახეთთან და კოლასთან ერთად. ერთიანი საქართველოს სამეფოს დაშლის შემდეგ (XV საუკუნე) არტაანი სამცხე-საათაბაგოს სამთავროს შემადგენლობაში შედიოდა. არტაანის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეული თურქებმა, ამ მხარის დაპყრობის შემდეგ, ორად გაყვეს. „დიდი არტაანი“ გურჯისტანის ვილაიეთში შედიოდა, „პატარა არტაანი“ — ყარსის ვილაიეთში. ისტორიულად არტაანელებს მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიური კავშირები ჰქონიათ შავშელებთან. შავშელები გარე სამუშაოზე (ძირითადად სათიბად) არტაანსა და კოლაში დადიოდნენ; თან გასაყიდად ხილიც მიჰქონდათ. თავის მხრივ არტაანის მოსახლეობა, იმის გამო, რომ არტაანი უტყეო იყო, ხე-ტყეს შავშეთიდან ეზიდებოდა.

კოლა. „პატარა არტაანი“ ანუ იგივე „კოლა“ მდინარე მტკვრის სათავეების ქვაბულში მდებარეობდა. მიიჩნევენ, რომ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული რეგიონის სახელწოდება — კოლა, მომდინარეობს კოლხას ტომის სახელისაგან (თუმცა, პირიქით კი უნდა ყოფილიყო — კოლასაგან უნდა მიგველო კოლხა). იბერიის (ქართლის) სამეფოს წარმოქმნისთანავე, კოლა მის შემადგენლობაში შედიოდა. კოლაში შეიქმნა ქართული აგიოგრაფიის ერთ-ერთი ძველი „კოლაელ ყრმათა წამება“, რომელშიც ქრისტიანობის გავრცელების გარიჟრაჟზე ქრისტიანებსა და წარმართებს შორის ბრძოლაა ასახული. ვახუშტი კოლას შესახებ შემდეგს მოგვითხრობს: „და არს ადგილნი კოლისანი მოსავლით, პირუტყვთ და ჰავით, ავ ჯავახეთი, და კაცნიცა ჰგონე ეგრეთვე, არამედ ან უმეტესნი მოჰმადიანნი“. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში კოლას მოსახლეობა უკლებლივ გამუსლიმანებული იყო. „ქართულად ძნელად ვინმე ლაპარაკობს“ (დ. ბაქრაძე). რაც შეეხება არტაანის მხარეს, დ. ბაქრაძე წერდა: „არტაანის კაზაში მოსახლეობის მეთაფი თუ ლაპარაკობს ქართულად. მოსახლეობას მოჰყავს კანაფი, ხორბალი და ქერი; ჰყავთ დიდძალი შინაური ფრინველი და ძროხა. აქედან ძალზე ძნელი გზით ოლთისში, არსიანის მთაზე გადავლით ახალციხესა და სხვა მეზობელ ადგილებში გასაყიდად გააქვთ პური, ქერი, ერბო, მიერეკებიან ცხვარს და კამეჩს“. კოლა დღეს ძირითადად ქართული ეთნიკური ელემენტითაა დასახლებული.

ჭანეთი (ლაზეთი). შავი ზღვის სამხრეთ-დასავლეთით ჭანეთი (ლაზეთი) მდებარეობს. ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვით ჭანეთი „არს ესე შავი ზღუს კიდის წა-

დევენებით, გონივრად ტრაპიზონის საზღვრამდე“. სხვა ადგილას ვახუშტი საქართველოსა და ბიზანტიას შორის საზღვარს რიზს დასავლეთით დებდა. ჭანეთი ნაყოფიერი მხარე იყო: „არს თხემთა უტყეო და კალთათა ტყიანი, ნადირიანი. გარნა ჭანეთიცა ფრიად ტყიანი, გორა-მთა-ლელიანი, არამედ ხილიანი, ვენახიანი, მარცვლებით მოსავლიანი ბრინჯ-ბამბითურთ, და ნაყოფიერებს ფრიად. პირუტყუნი, ნადირნი ფრიად მრავალნი, ფრინველნი და თევზნი ურიცხვნი, მწერნი მრავალნი, ფუტკარი და თაფლი ბევრად“. ჭანები (ლაზები) განთქმული მუშაკები იყვნენ: „კაცნი არიან ჳელოვანნი ხის მუშაკობითა და შენებითა ნავთათა, დიდთა და მცირეთა და სარწმუნოებით ან სრულიად მოჰმადიანნი, გარნა მცირედნი ვინმე მოიპოებიან ქრისტიანენი, არამედ იციან კულად ქართული ენა ვიეთამე“. ლაზები განთქმული და მამაცი მეომრები იყვნენ, ბრძოლაში, ისევე როგორც დანარჩენმა ქართველებმა, უკანდახევა არ იცოდნენ. ქართული ენა ძირითადად ზედაფენის წარმომადგენლებმა იცოდნენ და მათ ვინც დასავლეთ საქართველოში ხის სამუშაოდ დადიოდნენ. ასე რომ, მიუხედავად იმისა, რომ ჭანეთი (ლაზეთი) ხანგრძლივად მონყვეტილი იყო საქართველოს, მის მკვიდრებს სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ძირითადად სამხრეთ-დასავლეთ და დასავლეთ საქართველოსთან ჰქონდათ.

1960-იანი წლების დასაწყისში ლაზეთში იმოგზაურა ინგლისელმა დენის სესილ ჰილზმა, რომელიც აქედან პარხლის ხეობით ტაოში გადავიდა. ჰილზის მონაცემებითაც, ნიკოლოზ მეორის გადაგდებამდე, ლაზები ინტენსიურად დადიოდნენ სამუშაოდ არა მხოლოდ საქართველოში, არამედ რუსეთშიც. გარე სამუშაოზე გასულები „მისდევდნენ ლაზების ტრადიციულ ხელობას — პურის ცხობასა და მემქნარლამეობას“. XX საუკუნეში კი ისინი, იმის გამო, რომ მიწათმოქმედების ფართოდ განვითარების საშუალება არ ჰქონდათ, მოდებული იყვნენ თურქეთის სხვადასხვა ქალაქების სასტუმროებში, რესტორნებში პურის საცხობებსა და საკონდიტროებში. დ. ს. ჰილზი წერდა: „ველური, ტყიანი პონტოს ხეობების სიღარიბე კვლავაც აიძულებს მათ ნავიდნენ სამოვარზე სხვა რაიონებში, ვიდრე ადგილობრივი მრეწველობა შეიქმნება აქ და ტყის სიმდიდრე რაციონალურად იქნება გამოყენებული“. დღეს ლაზეთში ფართოდაა განვითარებული მეჩაიეობა. XIX საუკუნის შუა ხანების ერთ-ერთი უცხოელი მოგზაურის ცნობით, ლაზების სოფლები არწივის ბუდეებს მოგაგონებდათ და არა კაცის საცხოვრებელს. ეს მოგზაური (სენდუითი) წერდა: „მათი პანანინა მინის ნაკვეთები ტყის სიახლოვეს ისეთ ციცაბო ფერდობებზე მდებარეობდა, რომ გლეხები ხშირად თოკით იყვნენ დაბმული თოხნის დროს. კაცები კბილებამდე იყვნენ შეიარაღებული, — ჩვეულებრივ ატარებდნენ სახლში დამზადებულ თოფებს, წყვილ გრძელ დამბაჩას, ყამას ან განიერ ხანჯალს“. ბოლომდე შემორჩენილი ჰქონდათ სისხლის აღების ჩვეულება.

აჭარის, ტაოს, კლარჯეთისა და შავშეთის მსგავსად, ლაზეთშიც მეცხოველეობაში საზაფხულოდ საქონლის ალპურ საძოვრეზე — იაილებზე გადარეკვის სისტემა იყო გაბატონებული. XX საუკუნეში ლაზების ერთ-ერთი ძირითადი საკვები მჭადი იყო; მჭადს კეცებში აცხობდნენ. დ. ს. ჰილზის სიტყვებით, „თურქები, რომლებიც აღიარებენ, რომ ლაზები დიდ წარმატებას აღწევნენ ვაჭრობასა და თავისუფალ პროფესიებში, ხაზს უსვამენ მათ ჭკუას და სიყოჩაღეს, მათ მხიარულ ბუნებასა და ცეკვებს“. როგორც სხვა ქართველები, ლაზებიც ძალიან სტუმართმოყვარენი იყვნენ და არიან.

აფხაზეთი. საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე იყო აფხაზეთიც. აფხაზეთისა და აფხაზების შესახებ საუბარი ზემოთ გვექონდა და აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. საერთოდ, არაერთი ყოფილი მოვლენა აფხაზებს მეგრელთა მსგავსი ჰქონდათ, განსაკუთრებით სამეურნეო ყოფის სფეროში. XVI საუკუნემდემდე აფხაზები მიწათმოქმედნი და ქრისტიანები იყვნენ; შემდეგ კი მეცხოველეები და წარმართები. თავდაპირველად ეთნოგრაფიულ ეგრისსა და აფხაზეთს შორის საზღვარი, ვახუშტის სიტყვებით, ახალ ათონთან გადიოდა: „**ხოლო ანაკოფიის დასავლეთით არს აფხაზეთი**“. აფხაზეთში გამორჩეული იყო ბიჭვინტის ეკლესია „დიდი, დიდშენი,

კეთილ ფრიად, გუმბათიანი, ზღვს კიდესა ზედა. პირველ იყო საეპისკოპოზო. ჟამსა აფხაზთა მეფეთათა იქმნა საკათალიკოზოდ, და ან არს საყდარი აფხაზთა კათალიკოზისა, არამედ ან ხუცის ამარად, ვინაითგან აფხაზნი არლარა მონებენ რჯულსა და სარწმუნოებასა“ (ვახუშტი). აფხაზების შესახებ ვახუშტი შემდეგ დახასიათებას გვაძლევს: „ხოლო კაცნი მგვანენი მეგრელთა და უმეტეს ცქცტნი და ტანოვანნი, ნერნეტნი, მპარავნი, ავზაკი, ზღუათა შინა მავალნი ოლექჳანდარებითა, რომელთა შინა შთასხდებიან რ, ს და ტ, დაუქდებიან ოსმალთა ნავთა და ლაზ-ჭანთა და უფროსად ოდიშგურისასა. არამედ არიან ბრძოლასა შინა მდედრნი, მალ მიმდრეკნი, ზღუასა შინა მაგარნი და ძლიერნი... არა იქნებიან მათ შორის სიძვა, მრუშება, რამეთუ დასწუნენ შემცოდეთა. უყუართ სტუმარი და პატივს უყოფენ, და შეინყნარებენ ფრიად. ენა საკუთარი თვისი აქუსთ, არამედ უწყიან წარჩინებულ-თა ქართული“.

ფერეიდნელები. ქართველთა კიდევ ერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფი საქართველოდან შორს, ირანის ფერეიდანის პროვინციაში ცხოვრობს, რომლებიც ქართული ენის ფერეიდნულ დიალექტზე მეტყველებენ. ლადო აღნიაშვილი, რომელმაც 1894 წელს იმოგზაურა ფერეიდანში გვიამბობს, რომ „ჩინებულად ლაპარაკობენ ნამეტნავ რამდენიმე სოფელში. როგორც წუნი არ დეედვის ჩვენ მიერ ქართულ ლაპარაკს ხევსურისის, ქიზიყელი გლეხისას ანუ რომელიმე ტეგტია სოფელისას ქართლ-კახეთის კუთხე-კუნჭულებიდან, აგრეთვე წუნს ვერ დავდებთ იქაური ქართველების ლაპარაკს. აქცენტი მათი ლაპარაკში სწორედ ისეთივეა, როგორც ჩვენებური სოფელი გლეხისა ნამეტნავ ქიზიყელისა და ხევსურისა (ფშავისა)“ (შარაშენიძე 1979: 98). ფერეიდნელი ქართველები 1616 წელს კახეთიდან ძალად აყრილი და გადასახლებული მოსახლეობის შთამომავლები არიან. 100 ათასამდე გადასახლებული ქართველის შთამომავალი ირანის სხვადასხვა პროვინციაში (ხორასანი, ისპაჰანი) გასპარსელდა და მხოლოდ ფერეიდანში დამკვიდრებულებმა შემოინახეს თავისი ეთნიკური ქართველობა, დედაენა და ზოგიერთი ტრადიცია. ფერეიდნელი ქართველები ფერეიდანის 14-ოდე სოფელში არიან განსახლებული. ქართველებს ირანში სოფლებისათვის თავიანთი სოფლების სახელები დაურქმევიათ: ნინოწმინდა, მარტყოფი, თელავი, ვაშლოვანი... ირანში გადასახლების შემდეგ ქრისტიან ქართველებს მაჰმადიანობა (შიიზმი) ძალით მიადებინეს. როგორც სპარსელი ისტორიკოსი ისქანდერ მუნში წერს: „ქრისტიანებმა ზიზლით შედგეს ფეხი მუსლიმანობაში“. 1840 წელს ფერეიდანი მოუნახულებია ინგლისელ ჰენრი ლეიარდს, რომელიც აღნიშნავდა: „აქ იყო ჯერ კიდევ შაჰ-აბასის მიერ დასახლებული ქართველთა კოლონია... ეს იყო შრომისმოყვარე ხალხი. ხეხილის ბაღებით გარშემორტყმული მათი სოფელი აყვავებული იყო. ქრისტიანთა ცნობა მაშინვე შეიძლებოდა, რადგან მათი ნაკვეთები განსხვავდებოდა მეზობელი მოსახლეობისაგან. ქალები უჩადროდ დადიოდნენ და ბევრი მათგანი საოცრად ლამაზი იყო. მთებიდან მომდინარე ურიცხვი წყაროებისა და ხშირი მინისქვეშა არხების წყალი რწყავდა ბაღებს, სადაც მოდიოდა უმაღლესი ხარისხის ხილი, რომელსაც გასაყიდად გზავნიდნენ ისფაჰანში და სხვა ადგილებში“ (შარაშენიძე 1979: 61). ფერეიდნელი ქართველების რაოდენობას 12-დან 14 ათასამდე კაცით განსაზღვრავენ.

ფერეიდანში მცხოვრები ქართველების ყოფა უნიკალურია და განსხვავებულია სხვაგან, მაგალითად თურქეთში მცხოვრები ქართველების ყოფისა და კულტურისაგან, რადგან ფერეიდანში ისინი აღმოჩნდნენ შედარებით იზოლირებულ მდგომარეობაში. ირანის სხვადასხვა პროვინციაში მცხოვრებ ქართველთაგან, მხოლოდ ფერეიდნელებმა შეძლეს შეენარჩუნებინათ ეთნიკური თვითშეგნება, ენა, საოჯახო წეს-ჩვეულებები და მთელი რიგი ელემენტები, როგორც მატერიალური, ისე სულიერი კულტურის სფეროში. სარწმუნოების შეცვლამ და ცხოვრების პირობებმა, ეკოლოგიურმა გარემომ მთლიანად შეცვალა მათი ტანსაცმელი, სამეურნეო იარაღები და სხვ. მიუხედავად ამისა, ძველქართული ცხოვრების წესი მაინც შენარჩუნდა, მაგალითად, საქორწინო ურთიერთობის სფეროში — ეკზოგამიურობა, გვარებად დასახლების ფორმა; ქალს არ ათხოვებდნენ სპარსელზე, თუმცა თავად კი მოყავდათ ირანელი რძა-

ლი. ასევე შეძლეს არ გაევერცელებინათ ქართველთათვის უცხო სყიდვითი ქორწინების ფორმა (ურვადი). საინტერესოდ გამოიყურება ფერეიდნელების მიერ შენარჩუნებული მთელი რიგი რიტუალები (პატარძლის წყალზე გაყვანა, საოჯახო კერასთან ზიარება...), რაშიც აშკარად ჩანს ძველქართული ტრადიციული წეს-ჩვეულებების კვალი. ის გვარები, რომლებიც ამ ტრადიციულ წესებს არღვევდნენ და ასიმილირების პროცესში ერთვებოდნენ, მიაჩნდათ, რომ მათ თავიანთ გვარს და წეს-ჩვეულებებს უღალატეს, რაც „ნაგვარობის“ სახელით იყო ცნობილი (გოცირიძე 1987).

თბილისი. თავისებური ეთნოგრაფიული ყოფით გამოირჩეოდა საქართველოს დედაქალაქი თბილისი, რომელიც ქართული საისტორიო წყაროებით V საუკუნეში ვახტანგ გორგასალმა გააშენა. თუმცა თბილისის ტერიტორია დასახლებული ყოფილა ძვ. წ. IV ათასწლეულშიც. ვახუშტის მიხედვით თბილისი ოთხი უბნის — საკუთრივ თბილისის, კალის, ისნისა და გარეთუბნის ერთობლიობას წარმოადგენდა. XII—XIII საუკუნეებში თბილისი კეთილმოწყობილი ქალაქი იყო და მისი მოსახლეობა 80 ათასს აღწევდა. XVIII ს-ის დასაწყისისათვის თბილისში 20 ათასი კაცი ცხოვრობდა (ქართველი თავადაზნაურობა, ვაჭრები, სოვდაგრები, მოქალაქეები და გლეხები). საქართველოს დედაქალაქი გამორჩეული იყო აივნიანი საცხოვრებელი სახლებით. თბილისში ყოფილა არაერთი დარბაზული სახლიც. მას თავისებურ ეთნოგრაფიულ იერს აძლევდნენ ბაზრები და გოგირდოვანი წყლების აბანოები, რომლებიც ქალაქის მოსახლეობის თავშეყრის ადგილებსაც წარმოადგენდნენ. თბილისის ეკონომიკურ ცხოვრებაში გაბატონებული იყო წვრილი ხელოსნური წარმოება. თავდაპირველად ქალაქი (ასე უწოდებდა მას საქართველოს მოსახლეობა) ქართველებით იყო დასახლებული. მაგრამ რთული საგარეო ვითარების გამო, ადგილობრივი მოსახლეობა არაერთხელ განყდა. წარმოადგენდა რა კავკასიის ერთგვარ ცენტრს, თბილისი თავშეაფარად იქცა მეზობელი სომხეთიდან ლტოლვილი მოსახლეობისათვის. აქვე სხვადასხვა პერიოდში ცხოვრობდნენ სპარსელები, თურქები, ქართველი ებრაელები. ვახუშტის სიტყვებით თბილისელი სომხები ქცევა-ზნით ქართველები იყვნენ. უფრო მეტიც, მათთვის დედაენაც ქართული იყო. თბილისის ეთნიკური აჭრელება XIX საუკუნეში, რუსეთის მიერ საქართველოს სახელმწიფოებრიობის გაუქმების შემდეგ დაიწყო. თბილისისაკენ მოემართებოდა არა მხოლოდ საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მოსახლეობა, არამედ უცხო ეთნოსთა წარმომადგენლებიც. XIX საუკუნეში თბილისი რელიგიურად ჭრელი ქალაქი იყო. მართლმადიდებლებს გარდა, აქ ცხოვრობდნენ კათოლიკეები, მუსლიმები, მონოფიზიტები, იუდეველები, ლუთერანელები... ყველა მათგანს თავისი სამლოცველო, სასაფლაო ჰქონდა. მთელი ისტორიის მანძილზე ამ სხვადასხვა რელიგიის ადამიანები მშვიდობიანად თანაცხოვრობდნენ. თბილისელებმა გართობაც სათანადოდ იცოდნენ (ბერიკაობა, ყეენობა). ქართული ენის თბილისური კილო გამორჩეული იყო: „ქალაქის მოსახლეობა მუდამ ჭრელი და მრავალფეროვანი იყო, მაგრამ იგი ყოველთვის თავისი ენით მეტყველებდა, ეს იყო ქალაქური ენა. ქართული ენის ბგერაში ხშირად ისმოდა არაბულ-სპარსული, სომხური სიტყვები, მაგრამ ეს სიტყვები ყოველთვის შესისხლბორცებული იყო ქართული ენის ცოცხალ გამოთქმასთან“ (გრიშაშვილი 1986: 8).

ზემოთ ზოგადად მიმოვიხილეთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულები (მხარეები), სადაც შესაბამისი ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლები ცხოვრობდნენ და დღესაც ცხოვრობენ. ზემოთაც აღვნიშნეთ და აქაც გვინდა გავიმეოროთ, რომ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული // ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარეები, სხვადასხვა დროს ჩამოყალიბდა ბუნებრივ-გეოგრაფიული და ისტორიული მოვლენების შედეგად. ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფები XIX საუკუნეში ცარიზმს ცალ-ცალკე ხალხებად (წაროდნოსტებად) ჰყავდა წარმოდგენილი, რაც ერთიანი ქართული ეროვნული ორგანიზმის დაშლისაკენ მიმართული ქმედება იყო. მხოლოდ ქართლებსა და კახელებს მიაკუთვნებდნენ ქართულ ეთნოსს. ცალკე ალირიცხებოდნენ იმერლები (იმერლებში შეჰყავდათ რაჭველები და ლეჩხუმელები),

მეგრელები (სამურზაყანოელი მეგრელები ცალკე ხალხად იყვნენ გამოცხადებულნი), სვანები, ფშავლები, ხევსურები, თუშები, გურულები, აჭარლები (1910 წლის „კავკასიის კალენდარში“ აჭარლები ქართველ მაჰმადიანებად არიან ჩანერილები). რაც შეეხება სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მცხოვრებ ქართველთა ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს (შავშელებს, კლარჯელებს...) 1886 წელს ისინი ქართველ მაჰმადიანებად იყვნენ ჩანერილები. აღნიშნული ფალსიფიკაცია დასავლეთის სამეცნიერო გამოცემებში ამჟამადაც გრძელდება. საკმარისია მოვიხსენიოთ აშშ-ში დასტამბული მრავალტომეულის — „მსოფლიოს ხალხები და კულტურები“ VI ტომი. ხშირად ქართველთა ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს ეთნოსებად, ეთნიკურ ჯგუფებად მოიხსენიებენ, რაც დიდი შეცდომაა. ქართველი ხალხი არის ერთი და ერთიანი ეთნოსი, რომელიც ერთად (ნაციად) საუკუნეების მიღმა ჩამოყალიბდა, რომელმაც შექმნა ერთიანი დიდი ეროვნული (ეთნიკური) კულტურა, სალიტერატურო ენა და რომელსაც აქვს ჩამოყალიბებული მყარი ეროვნული თვითშეგნება, ეროვნული ხასიათი, რომლის შესახებ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეების ქართველი მწერლები წერდნენ.

დასასრულს, ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები და ეთნოგრაფიული ჯგუფები მხოლოდ საქართველოსა და ქართველი ხალხისათვის არ ყოფილა დამახასიათებელი. ასეთი დანაყოფები თითქმის ყველა კულტურულ და ცივილიზებულ ერს ჰქონდა. მაგალითად შეიძლება ქართველთა მეზობელი სომხები დავასახელოთ. ისტორიულ სომხეთში გამოყოფენ ათ დიდ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ რაიონს, რომლებიც, თავის მხრივ, შეიცავდნენ მცირე ეთნოგრაფიულ ერთეულებს. მეცნიერები სომხურ ენაში რამდენიმე ათეულ (36, 44, 51) დიალექტს გამოყოფენ. როგორც ცნობილია, ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეს თავისი დიალექტი ჰქონდა. დასავლეთ ევროპის ხალხებიდან ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებისა და ეთნოგრაფიული ჯგუფების სიმრავლით იტალია (ვენეციელები, ლიგურიელები, კალაბრიელები, ლომბარდიელები, პიემონტელები, ტოსკანელები, სიცილიელები, სარდინიელები...) და ესპანეთი (კასტილიელები, ასტურიელები, ლეონელები, ესტრემადურიელები, არაგონელები, ანდალუსიელები, ვალენსიელები, აგრეთვე საკუთარ ენაზე მოლაპარაკე კატალონიელები, გალისიელები, ბასკები) გამოირჩევა. ეთნოგრაფიული მრავალფეროვნება განპირობებული იყო ამა თუ იმ ქვეყნის ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობებითა და ისტორიული მსვლელობით. ამ თვალსაზრისით კი საქართველო უაღრესად მრავალფეროვანია. ამიტომაცაა, რომ ვრცელ და დიდ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებთან ერთად, საქართველოში პატარა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებიც გვქონდა.

წოვა-თუშები[©]

როგორც წინა მონაკვეთში აღინიშნა, საქართველო ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებისაგან შედგება, რომელთა მკვიდრნი ქართული ენის სხვადასხვა დიალექტზე ლაპარაკობენ. ამ თვალსაზრისით საქართველოს არაერთი სხვა ქვეყნის მსგავსად კიდევ ერთი თავისებურებაც ახასიათებს: რამდენიმე ეთნოგრაფიულ ჯგუფს ქართული სალიტერატურო ენისაგან ერთგვარად დაშორებული მეტყველება ახასიათებს. საუბარია ზანურ და სვანურ მეტყველებაზე, რომლებსაც საუკუნეების განმავლობაში მხოლოდ ოჯახში სალაპარაკოდ იყენებენ. ამდენად, ეს ენები სოციოლინგვისტური, ეთნოლოგიური და საისტორიო თვალსაზრისით ფაქტობრივად ქართული ენის დიალექტებს წარმოადგენდნენ (ახლაც ასეა!). ისტორიულად იგივე შეიძლება ითქვას დვალელების შესახებაც, რომლებიც ცენტრალური კავკასიონის მთებში ცხოვრობდნენ. სავარაუდოა, რომ დვალელებსაც საკუთარი საოჯახო მეტყველება ჰქონდათ, რომელიც სვანურსა და ზანურს შორის იდგა, უფრო მეტ სიახლოვეს კი ზანურთან იჩენდა. დვალელების ნაწილი XV—XVI საუკუნეებში საქართველოს მთისწინეთსა და ბარში გაიფანტა, ნაწილი კი ოსების მიერ იქნა ასიმილირებული. რაც შეეხება მეოთხე, ჩვენთვის საინტერესო ჯგუფს წოვა-თუშებს, ანუ როგორც მათ სამეცნიერო ლიტერატურაში მოიხსენიებენ — ბაცებებს, ისინი, როგორც ცნობილია, ერთ-ერთ ვაინახურ ენაზე ლაპარაკობენ; წოვა-თუშები (ბაცებები) საქართველოს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში — თუშეთში ცხოვრობდნენ; დღეს კი აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში — კახეთში მკვიდრობენ. წოვა-თუშები ქართველი ხალხის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენენ.

ამრიგად, ქართული ეთნოსი, რომელიც საუკუნეების მიღმა ჩამოყალიბდა, სალიტერატურო ენასთან ახლოს და შედარებით შორს მდგომი ეთნოგრაფიული, ტერიტორიულ-ლოკალური ერთეულებისაგან შედგებოდა. გამონაკლისი მხოლოდ წოვა-თუშების ეთნოგრაფიული ჯგუფი იყო, თუმცა მათი მეტყველება ქართული ლექსიკური ერთეულებით იყო გაჯერებული. ზოგად ეთნოლოგიურ და საენათმეცნიერო ლიტერატურაში მათი მეტყველება სოციოლინგვისტური თვალსაზრისით ქართული ენის სხვადასხვა დიალექტებთანაა გათანაბრებული (არუთინოვი 1989: 45; ჯორბენაძე 1995: 20; ონიანი 1997; ქურდიანი 1997). საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე მეგრელებისთვისაც, სვანებისთვისაც, დვალელებისთვისაც და წოვა-თუშებისთვისაც ქართული ენა იყო სახელმწიფო, სალიტერატურო და საღვთისმეტყველო ენა. ისინი პასიურნი არასოდეს ყოფილან ქართულ ეთნიკურ სტრუქტურაში და სათანადო წვლილი შეჰქონდათ ქართული ენისა და კულტურის განვითარებაში. შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ დასახელებული ეთნოგრაფიული ჯგუფები უფრო მჭიდროდ იყვნენ ერთიან ქართულ კულტურასთან, ეკონომიკასთან, სოციალურ სისტემასთან ინტეგრირებულნი, ვიდრე სალიტერატურო ენასთან უფრო ახლოს მდგომი ზოგიერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფი. იგივე შეიძლება ითქვას რელიგიურ-სარწმუნოებრივ ასპექტზეც. მაგალითისათვის ისიც კმარა, რომ სვანეთში XIII—XIV საუკუნეებში შედგენილი ყველა დოკუმენტი ძირითადად ადგილობრივი მკვიდრების მიერაა შედგენილი და ამის დამადასტურებელი არგუმენტი ენათმეცნიერებს არა ერთი აქვთ.

სვანებისა და წოვა-თუშების შესახებ ეთნოლოგი ს. არუთინოვი (2002: 437) შემდეგს წერდა: «В горной Грузии бацбийцы и сваны по всем этнографическим меркам должны бы считаться особыми народами, со своими особыми обычаями, совершенно обособленными языками, но и те, и другие требуют, чтобы их считали грузинами». სწორია ავტორი, როდესაც წერს, რომ სვანებიც და წოვა-თუშებიც ქართველებად მიიჩნევენ თავს. რაც შეეხება იმას, რომ ისინი თურმე თხოულობენ ქართველებად ჩათვლას, სინამდვილეს არ შეესაბამება. საკითხი სვანების და წოვა-თუშების ქართველობა-არა-

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ქართველობის შესახებ მოსახლეობაში არც არასოდეს დამდგარა. მხოლოდ რუსეთის იმპერიის ინტერესებში შედიოდა სხვადასხვა ეთნოსებად მათი გამოცხადება. XIX საუკუნეში, რა თქმა უნდა, ნოვა-თუშებიც და სვანებიც მოითხოვდნენ, რომ ქართველებად მიეჩნიათ ისინი. ს. არუთინოვი იმასაც აღნიშნავს, რომ ეთნოგრაფიული ნიშნით, როგორც სვანები, ისე ნოვა-თუშები განსაკუთრებულ ხალხად უნდა ჩაითვალოს. დავსძენთ, რომ სწორედ ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით არ შეიძლება სვანებისა და ნოვა-თუშების განსაკუთრებულ ხალხებად მიჩნევა. ეთნოგრაფიული ყოფით ისინი თითქმის არაფრით განსხვავდებიან ქართველთა სხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფებისაგან. ესა თუ ის განმასხვავებელი ნიშანი განპირობებულია ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემოთი. ნოვა-თუშები ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით (სამეურნეო ყოფა, მატერიალური კულტურა, სოციალური ურთიერთობები, სულიერი კულტურა) თითქმის არაფრით განსხვავდებიან იმავე ქართულენოვანი თუშებისაგან და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფებისაგან.

ნოვა-თუშები დღეს აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიულ მხარეში — კახეთში, უფრო სწორად, მის ერთ-ერთ დიდ სოფელში — ზემო ალვანში (ახმეტის რაიონი) მოსახლეობენ. ისტორიულად კი მათი საცხოვრისი კახეთის მთიანეთის ერთ-ერთი კუთხე — თუშეთი იყო. თუშეთი კავკასიონის მთავარი ნყალგამყოფი ქედის ჩრდილოეთით მდებარეობს. თუშეთი, რომელიც ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, საქართველოს მთიანეთის ერთგვაროვანი მხარე იყო (ახლა ის თითქმის მთლიანად დაცლილია მოსახლეობისაგან) თავისებურებით გამოირჩეოდა და ეს თავისებურება ენობრივ სიტუაციაში მდგომარეობდა.

წერილობითი მონაცემებითა და ეთნოგრაფიული მასალებით, *თუშეთი ოთხი თემისაგან ანუ ტერიტორიული ერთეულისაგან (უფრო ადრე, რვა თემისაგან) შედგებოდა: ნოვა, გომენარი, ჩალმა, პირიქითი. გომენარის, ჩალმის და პირიქითის თემებში (ტერიტორიულ ერთეულებში) მცხოვრები თუშები ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მეტყველებდნენ და მეტყველებენ. რაც შეეხება ნოვათის თემში მცხოვრებ თუშებს, ისინი ორენოვანნი არიან. მათი საშინაო-საოჯახო ენა იყო ნოვური (ნოვა-თუშური), ანუ როგორც საენათმეცნიერო ლიტერატურაშია დამკვიდრებული — ბაცბური. გარეთ კი ქართული ენის კახური დიალექტის მსგავს კილოზე მეტყველებენ. თუშების ეს ორი ჯგუფი სხვა მხრივ, არაფრით განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ბუნებრივია, ქართულენოვანი თუშების მსგავსად, ნოვა-თუშებიც ეთნიკურ ქართველებად მიიჩნევენ თავს.*

არცთუ ისე დიდი ხნის წინანდელ 1886 წლის სტატისტიკურ მონაცემებს თუ ერთმანეთს შევადარებთ, აღმოჩნდება, რომ თუშეთში სულ 49 სოფელი იყო. აქედან ნოვა-თუშები მხოლოდ ოთხ სოფელში (ინდურთა, საღირთა, წარო და ეტელთა) არიან აღრიცხულნი. რაც შეეხება ქართულენოვან თუშებს (რომლებსაც ნოვა-თუშებისაგან განსასხვავებულად ზოგჯერ ჩალმა-თუშებს უწოდებენ), ისინი 45 სოფელში მკვიდრობდნენ. ეს უკანასკნელნი 830 კომლს შეადგენდნენ და 4 174 კაცს ითვლიდნენ. ნოვა-თუშურ ენაზე მოლაპარაკეთა რაოდენობა 1 533 კაცი იყო. ეს რაოდენობა 337 ოჯახზე იყო განაწილებული. ნოვა-თუშების ერთ ოჯახში საშუალოდ 4,54 სული ცხოვრობდა. 1886 წლისათვის ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მოლაპარაკენი თითქმის 2,7-ჯერ მეტნი იყვნენ ნოვა-თუშურ ენაზე მოლაპარაკე თუშებზე. 1873 წლის მონაცემებით ნოვა-თუშების რაოდენობა ოდნავ მეტი იყო (1571 სული). 1831 წლისათვის კი ნოვა-თუშების 278 კომლი იყო აღრიცხული, სულთა რაოდენობა კი 1531-ს შეადგენდა. ასე რომ, XIX საუკუნეში დაახლოებით 55 წლის განმავლობაში ნოვა-თუშების რაოდენობა თითქმის არ შეცვლილა, ის 1 500 კაცის ფარგლებში მერყეობდა. დღეს ნოვა-თუშების რაოდენობა დაახლოებით 2 000-ის ფარგლებში მერყეობს (შავხელიშვილი 2001: 10).

ნოვა-თუშების ზემოთ დასახელებული ოთხი სოფლის გარდა, სამეცნიერო ლიტერატურაში კიდევ ოთხი სოფელია დასახელებული — ნაზართა, ნადირთა, მოზართა და შავწყალა, რომლებიც საკმაოდ ადრე იქცა ნასოფლარებად. თუშების მკვიდრებს შორის ნოვეები პორველნი იყვნენ, რომლებიც კახეთის ბარში ჩამოსახლდნენ. სამეცნიერ-

რო ლიტერატურაში მათი მიგრაციის შესახებ სხვადასხვა თარიღია დასახელებული, მაგრამ რეალობასთან ყველაზე ახლოსაა 1830-იანი წლები. 1831 წელს მოსახლეობის აღწერით, ნოვა-თუშები ნოვათის ოთხ დასახლებულ სოფელში (საგირთა, ინდურთა, ეტელთა, წარო) კვლავ არიან აღრიცხულნი. მხოლოდ ნაკვეთაურის გვარის ორი ოჯახის შესახებაა მინაწერი, რომ ისინი კახეთის ბარში, სოფელ ბახტრიონში (ბახტრიონი ნოვა-თუშების დღევანდელ სამკვიდრებელთან, სოფელ ზემო ალვანთან ახლოს მდებარეობს) ცხოვრობენ. მთიდან აყრილი ნოვა-თუშები დღევანდელ საცხოვრებელში — სოფელ ზემო ალვანში მაშინვე არ ჩამოსახლებულან. საბაბი ნოვა-თუშების მამა-პაპათა საცხოვრისიდან აყრისა, სტიქიური უბედურება ყოფილა. 1830 წელს სოფელი საგირთა ღვარს და მენყერს წაუღეკავს. დანარჩენი სოფლების მოსახლეობა კი იმავე პერიოდში შავ ჭირს გაუნახევრებია. ეთნოგრაფიული მასალებით, ნოვა-თუშების აყრის და ბარში გადასახლების მიზეზი სტიქიასთან ერთად შავი ჭირიც ყოფილა.

ზემოთ ვნახეთ, რომ 1831 წელს ნოვა-თუშები ისევ ნოვათის სოფლების მკვიდრად არიან აღრიცხულნი. მაგრამ არა მხოლოდ 1831 წლის, არამედ 1841, 1873 და 1886 წლების საარქივო მონაცემებითაც იგივე მდგომარეობა გვაქვს. უფრო მეტიც, 1910 წლის «Кавказский календарь»-ის მიხედვით, ნოვა-თუშები ბარში, სოფელ ალვანში ოფიციალურად არ არიან რეგისტრირებულნი (სოფელთა ნუსხაში ალვანი საერთოდ არაა შეტანილი). ისინი კვლავ ნოვათის ოთხ სოფელზე (წარო, ეტელთა, ინდურთა, საგირთა) არიან მინერილები. 1907—1908 წლების მონაცემებით, მათი რაოდენობა 1904 კაცს შეადგენდა. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, XIX საუკუნის 30-იანი წლების შემდეგ ნოვა-თუშები მხოლოდ ზაფხულობით აღიოდნენ მთაში (აღწერებიც ამ დროს ტარდებოდა). დროებითი სადგომი კი მათ ტბათანასთან ჰქონდათ, რომელიც მდ. ალაზნის ხეობის სათავეში მდებარეობს. შემდეგ თანდათან ტბათანა ნოვა-თუშების მხოლოდ საზაფხულო სადგომად იქცა, ზამთარში კი დაიწყეს თუშების კუთვნილ საზამთრო საძოვრებზე — დღევანდელი სოფლების ზემო ალვანისა და ქვემო ალვანის ტერიტორიაზე, მთების ძირში, დროებითი საზამთრო ბინების აშენება. ზემო ალვანში დასახლებაამდე, ზამთრობით თუშები კახეთის ბარის რამდენიმე სოფელში ცხოვრობდნენ: ბახტრიონის, ხორხელის, ქისტაურის მიწებსა და პანკისის ხეობაში.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, ნოვა-თუშები ნახევრად მომთაბარულ ცხოვრებას ეწეოდნენ, რასაც განაპირობებდა ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში მათ შორის მეცხვარეობის განვითარების მაღალი დონე. მომრავლებულ ცხვარს კი როგორც საზამთრო საძოვრები (ბარში), ისე საზაფხულო საძოვრებიც (მთაში) ესაჭიროებოდა. ნოვა-თუშები ცოლ-შვილთან ერთად არ მომთაბარებოდნენ. მეცხვარეობით მხოლოდ მამაკაცები იყვნენ დაკავებულნი. ამიტომაცაა, რომ მეცხვარეობის აღნიშნულ ფორმას სამეცნიერო ლიტერატურაში ნახევრადმომთაბარულს უწოდებენ. ასე რომ, სტიქიურ უბედურებასთან ერთად, ნოვა-თუშების მთიდან აყრის მიზეზი მათი სამეურნეო საქმიანობა — ნახევრად მომთაბარული მეცხვარეობაც იყო. სამეცნიერო ლიტერატურაში ნოვა-თუშების ნოვათიდან აყრის სხვა მიზეზიცაა დასახელებული. ერთ-ერთ მიზეზად მეზობელი არაქართული ეთნიკური ერთეულის — ქისტების (ჩაჩნების) თავდასხმებს ასახელებენ (ბოჭორიძე 1993: 14).

სახლების მშენებლობა ალვანის ველზე ნოვა-თუშებს XIX—XX საუკუნეების მიჯნაზე დაუწყიათ და მათი ნახევარი ამ დროისათვის ზამთარს უკვე აქ ატარებდა. მიუხედავად იმისა, რომ ნოვა-თუშებისათვის უკვე დიდი ხნის განმავლობაში წამყვანი დარგი მეცხვარეობა იყო, არასოდეს უთქვამთ უარი მიწათმოქმედებაზე. საყურადღებოა, რომ ბარში, სოფელ ზემო ალვანში, მიგრირებული ნოვა-თუშები გვარების მიხედვით სახლდებოდნენ. მთაში განსახლების პრინციპი არც ბარში მოიშალეს.

თუშეთი და თუშები პირველივე ქართულ საისტორიო წყაროში გვხვდება. ლეონტი მროველი მოგვითხრობს რა IV საუკუნის დასაწყისში საქართველოს გაქრისტიანების ამბებს, აღნიშნავს, რომ ქართველ მთიელთა ერთმა ნაწილმა — ფხოველებმა ქრისტიანობა არ მიიღეს. მეფის მოხელეს (ერისთავს) კი იარაღი გამოუყენებია და ფხოველები თუშეთში გადასახლებულან (ქც 1955: 125). თუშები მეორედ ისტორიკოს

ჯუანშერთან არიან მოხსენიებულები VIII საუკუნეში არჩილის მეფობის დროს (ქც 1955: 243). უფრო ადრე თუშებს ტუსკების სახელით, კლავდიის პტოლემოსი (ახ. წ. II საუკუნე) ახსენებს. რაც შეეხება ნოვა-თუშებს, პირველად ისინი XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის ავტორთან ვახუშტი ბაგრატიონთან არიან დასახელებულნი. ვახუშტი ნოვა-თუშების ენობრივი თავისებურებების, ე. ი. ორენოვნების შესახებაც საუბრობს. ქართულ საისტორიო საბუთებში კი ნოვა-თუში პირველად 1754 წლის სამართლის ერთ-ერთ ძეგლშია დასახელებული. მასში საუბარია იმაზე, რომ თუშეთის მოურავი (სახელმწიფო მოხელე) ზურაბი გარე კახეთის სოფელ საგარეჯოს მივიდა, რათა გაერკვია ადგილობრივი მაცხოვრებლის, ვინმე ელიზბარის მიერ ნოვა-თუშის ანთა აუშვილის დაჭერის ამბავი (ქსძ 1972: 425). ამავე საბუთში, ანთა აუშვილსა და მისი ძმის ჩუმას გარდა, სხვა ნოვა-თუშებიც (უთი შველაშვილი, სანდაურ მუშორყალიშვილი, უჯი ბერუკაშვილი, საღირ უჯიშვილი) არიან დასახელებულები. ამავე დოკუმენტში ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მოლაპარაკე სხვა ორი თუშიცაა დასახელებული (დოჭველი გოთა გოთაძე და შენაქოელი დავით ხელიძე). არც უცხოელ ავტორებს დარჩენიან თუშები ყურადღების გარეშე. მაგალითად, 1771 წელს საქართველოში იმოგზაურა გერმანელმა იოჰან ანტონ გიულდენშტედტმა. მან ნოვა-თუშების შესახებ აღნიშნა, რომ ისინი ქართულნარევე ქისტურად ლაპარაკობენო.

ნოვა-თუშების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ხანია აზრთა სხვადასხვაობაა. ვინ არიან ისინი? ადგილობრივი მკვიდრნი არიან თუ მიგრირებულნი? რატომაა ერთი ხალხის (ეთნოსის) ერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფი ენობრივად ორ სხვადასხვა ნაწილად გაყოფილი? რატომ არიან ნოვა-თუშები ორენოვანნი? ზოგიერთი მკვლევარი, პირველ რიგში, ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ საქართველოს მთაში (თუშეთში) მცხოვრები ნოვა-თუშები მხოლოდ გვიან, XVIII საუკუნიდან გვხვდებიან საისტორიო წყაროებსა და დოკუმენტებში. ეს ფაქტი სულაც არ მიუთითებს იმაზე, რომ მათ გვიან და თანაც აღნიშნული პერიოდიდან დაიწყეს თუშეთში ცხოვრება. თუ მოსული და მიგრირებული არიან ჩრდილოეთ კავკასიიდან (როგორც ზოგიერთი ფიქრობს, ინგუშეთიდან), როდის უნდა მომხდარიყო ეს? ამავე დროს ისმის კითხვა: როდის გახდნენ ორენოვანნი? ფაქტია, რომ საქართველოს ბარში ჩამოსახლებამდე, ჯერ კიდევ მთაში (თუშეთში) ცხოვრებისას, ნოვა-თუშები ორენოვანნი იყვნენ. ამას ვახუშტი ბაგრატიონისა და გერმანელი მეცნიერის გიულდენშტედტის ცნობებიც ადასტურებენ. თუშეთში ნოვა-თუშები ქართულ ენაზე მეტყველებდნენ თუშების გარემოცვაში ცხოვრობდნენ. თუშეთის მოსახლეობის ძირითადი, 2/3 ნაწილი, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ქართული ენის თუშურ დიალექტზე მეტყველებდა. ნოვა-თუშების ცხოვრება წარმოუდგენელი იყო მათთან ურთიერთობის გარეშე. ამას ისიც ამტკიცებს, რომ ნოვა-თუშებსა და დანარჩენ თუშებს ეთნოგრაფიული ყოფა, ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები მსგავსი აქვთ. ორივე ჯგუფს ისტორიულად ინტენსიური კონტაქტები და სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ჰქონდათ ბართან. უკვე რამდენიმე საუკუნეა ნოვა-თუშები, რაც ორენოვანნი არიან. ნოვა-თუშების ურთიერთობას ქართულენოვან თუშებთან და შემდეგ საქართველოს ბარის მოსახლეობასთან, როგორც ჩანს, დიდი ხნის ტრადიცია აქვს, რადგან მათ ენაში ლექსიკის 2/3 შელწევას ქართული ენიდან ხანგრძლივი დრო დასჭირდებოდა. აბრამ შავხელიშვილი წერს: *Грузинский язык всегда был родным языком цова-тушин. Это еще раз подтверждается той огромной духовной литературой, которая хранится в краеведческом музее села Алвани. Население одинаково владело и грузинским и цова-тушинским языками*» (შავხელიშვილი 2001: 155). XX საუკუნის 30-იან წლებში ეთნოგრაფი ს. მაკალათია კი აღნიშნავდა, რომ „ნოვა-თუშები ნოვურ ენაზე მეტყველებდნენ. მათი ენა წარმოშობით ლილლურია (ე.ი. ინგუშური — რ.თ.) და ქისტურის მონათესავე. მაგრამ ამ ნოვურ ენაში მრავლადაა ქართულიდან ნასესხები და შეთვისებული სიტყვებიც. ნოვებს უყვართ თავიანთი ნოვური ენა და შინ და გარეთ ერთმანეთში ნოვურად საუბრობენ. ოჯახში ნოვური ყველამ იცის; მისი უცოდინრობა სირცხვილია. ბავშვები ენას ამ ნოვურით იღვამენ და შემდეგ ქართულს სწავლობენ“ (მაკალათია 1983: 109).

ახლა ისევე უნდა დავუბრუნდეთ წოვა-თუშების აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დასახლების საკითხს. იმის გამო, რომ სათანადო წერილობითი წყაროები, საბუთები არ გაგვაჩნია, ამ პრობლემის შესახებ მსჯელობისას ერთადერთი წყარო გადმოცემები და ენობრივი მონაცემებია. ამთავითვე უნდა ვთქვათ, რომ მეცნიერები, რომლებიც წოვა-თუშების საკითხს ეხებიან, ორ ჯგუფად იყოფიან, ერთნი, რომლებიც ამტკიცებენ, რომ მათი წინაპრები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ჩრდილოეთ კავკასიიდან, ინგუშეთიდან არიან მოსულები და, მეორენი, რომლებიც ასევე ამტკიცებენ, რომ წოვა-თუშების წინაპრები თავიდანვე აქ მკვიდრობდნენ და ისინი არსაიდან არ არიან მიგრირებულნი. არსებობს მესამე შეხებულება, რომელიც ავრცობს მეორე შეხედულებას. ამ მოსაზრების ავტორი ასკვნის, რომ წოვა-თუშები თუშეთის ოდინდელი მკვიდრნი არიან და სწორედ ისინი არიან ძველ წყაროებში მოხსენიებული თუშები და თუშეთის ქართულენოვანი მოსახლეობა შედარებით გვიანაა მოსული აქ საქართველოს ბარიდან; მოსული ქართულენოვანი მოსახლეობის წოვა-თუშებთან ასიმილაცია, მათი გაქართველება და ადგილობრივი მკვიდრი თუშების მეტყველება მხოლოდ თუშეთის წოვათის თემს შემორჩა. ამ შეხედულების ავტორია ყიზილაშვილი, რომელიც განათლებით არც ისტორიკოსია და არც ლინგვისტი.

წოვა-თუშების აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში — თუშეთში ჩრდილოეთ კავკასიიდან (ინგუშეთიდან) გადმოსახლების შესახებ მონაცემები ჯერ კიდევ XIX საუკუნის პრესაში იბეჭდებოდა, რაც გაგრძელდა და აისახა XX საუკუნის სამეცნიერო ლიტერატურაში. ძირითადი არგუმენტი იყო გადმოცემები და წოვა-თუშური ენის მსგავსება ვაინახურ ენებთან. ერთ-ერთი პირველი, ვინც ეს მოსაზრება XIX საუკუნის პრესაში დაბეჭდა, იყო ივანე ცისკარიშვილი, წარმოშობით წოვა-თუში (ცისკაროვი 1843). ამ მოსაზრებას იზიარებდა ლინგვისტი აკაკი შანიძე. მისი აზრით, ქართულენოვანი თუშების „მამა-პაპანიც წოვა-თუშურად ლაპარაკობდნენ და შემდეგ თანდათან გადმოვიდნენ ქართულზე“ (შანიძე 1972: 09). ამდენად, ის ქართულ ენაზე მოლაპარაკე თუშებს ნარევი, ქართულ-ვაინახური წარმოშობის მოსახლეობად მიიჩნევდა. წოვა-თუშების ვაინახური წარმოშობის შესახებ წერდნენ: პ. უსლარი, ვ. ლავაზიძე, თ. უთურგაიძე, ჯ. სტიფნაძე...

რუს მეცნიერთაგან აღნიშნული პრობლემით განსაკუთრებით დაინტერესდა კავკასიათმცოდნე ეთნოგრაფი ნ. ვოლკოვა (1977: 84-89; 1973: 161; 1974: 153-156). არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის და მის მიერ მოპოვებული გადმოცემების საფუძველზე (როგორც წოვა-თუშებში, ისე ჩრდილოეთკავკასიელ ინგუშებში), ის ერთმნიშვნელოვნად ასკვნიდა, რომ წოვა-თუშები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში — თუშეთში ჩრდილოეთ კავკასიიდან, ინგუშეთიდან, არიან გადმოსახლებულნი. ნ. ვოლკოვას მიერ ჩანერილ გადმოცემებით, ინგუშეთიდან წოვა-თუშების გადმოსახლების მიზეზი სარწმუნოება ყოფილა. მათ ქრისტიანობის უარყოფასა და ისლამის მიღებას აიძულებდნენ. მაჰმადიანობა რომ არ მიეღოთ, ამის გამო წამოვიდნენ და საქართველოს მთებში ჩამოსახლდნენ. სხვა გადმოცემით, ინგუშეთში, სადაც წოვა-თუშების წინაპრები ცხოვრობდნენ, მინა ძალიან მცირე და მწირი იყო. ამიტომ მათ გადაწყვიტეს ახალი მინა ეძებნათ დასასახლებლად. ადგილს, საიდანაც ისინი გადმოსახლდნენ, ვაპი (ვაპი) ეწოდება.

წოვა-თუშების ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსახლების შესახებ გადმოცემები ნ. ვოლკოვას თვით წოვა-თუშებისაგან ჩაუწერია: „წოვები ქართველები ვართ, მაგრამ წარმოშობით ქისტები და ენაც ქისტურის მონათესავეა. დღეისათვის წოვები თუშების ნაწილი ვართ, მაგრამ ჩვენ მოვედით სხვა მხრიდან, დასავლეთიდან, ლალლას (ლალლასის) ქვეყნიდან. როდესაც შაჰ-აბასს უნდოდა ყველას მუსლიმანურ სარწმუნოებაზე მოქცევა, მაშინ ლალლელები გადმოსახლდნენ საქართველოს მთებში“ (ვოლკოვა 1974: 84). ნ. ვოლკოვა უთითებს კიდევაც იმ ადგილს, საიდანაც წოვა-თუშების წინაპრები გადმოსახლებულან. ესაა არმხის (ჯეირახის) ხეობის სოფელ ერზის მახლობლად ადგილი, რომელსაც ვაპი (ვაპი) ჰქვია. ინგუშური გადმოცემებით, წოვა-თუშების ინგუშეთიდან აყრა-გადასახლების მიზეზი მცირემინიანობა ყოფილა. ამავე დროს *ინგუშეთში*

დაფიქსირებული ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ინგუშეთიდან საქართველოში გადმოსახლებული ნოვა-თუშების წინაპრები თავის დროზე ინგუშეთში აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული პროვინციიდან — ხევსურეთიდან ყოფილან გადმოსახლებულნი, ხევსურების მონათესავენი ყოფილან (ვოლკოვა 1973: 69). სხვა ნაშრომში იგივე ავტორი ნოვა-თუშურ გვართა ნაწილის ხევსურეთის არხოტის თემიდან გადმოსახლებაზე მიუთითებს. ასეთ გვარებს შორის ის ისტორიულ გადმოცემებით პირველ რიგში ცისკარიშვილების დიდ გვარს ასახელებს (ვოლკოვა 1974: 152). აქ ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს გადმოცემა იმის შესახებ, რომ ხევსურეთის ლიქოკის ხეობაში ცხოვრობდნენ ბაციონნის გვარისანი, რომლებიც აქედან გაურკვეველი მიმართულებით გადასახლებულან. ამ თვალსაზრისით იქნებ ისიც იყოს მნიშვნელოვანი, რომ ხევსურეთში ერთ-ერთ სოფელს „ბაცალიგო“ ჰქვია. რუსი ეთნოგრაფი ნ. ვოლკოვა იმასაც აღნიშნავდა, რომ ჩაჩნეთის მაისტის თემის მოსახლეობა ოდესღაც ენითა და კულტურით ქართველებთან ახლოს იდგა და წარსულში ქრისტიანობას აღიარებდა. უფრო მეტიც, ჩაჩნეთის სოფელ როშნიჩუში ნ. ვოლკოვას ჩაანერინეს გადმოცემა, რომ ჩაჩნეთის მალხისტის თემის მკვიდრი ჩაჩნები ქართველ მთიელთა — ხევსურთა შთამომავლები არიან. მას საქართველოდან (ხევსურეთიდან) გადმოსახლებულთა შთამომავლებად ჰყავს მიჩნეული ინგუშეთის მეცხხალის ხეობის სოფელ შუანის მკვიდრნიც (ვოლკოვა: 166, 168). სხვათა შორის, ვაინახები (ჩაჩნები) ხევსურთა მეზობელ ქართველთა ეთნოგრაფიულ ჯგუფს ფშავლებს „შუო“-ს უწოდებენ.

ახლა ისევ დავუბრუნდეთ ნ. ვოლკოვას წიგნში მოყვანილ ინგუშურ გადმოცემას ინგუშეთიდან საქართველოს მთაში გადმოსახლებული ნოვა-თუშების ქართველ მთიელებთან (ხევსურებთან) ნათესაობის შესახებ. თითქმის ანალოგიური გადმოცემა ჩავინერეთ ჩვენც 2005 წელს ძველი ამბების, გადმოცემების შესანიშნავი მცოდნისაგან ადამ ალექსის ძე ჩარხოშვილისაგან (დაბადებული 1928 წელს), რომელიც მას ბავშვობაში ღრმად მოხუცებისაგან მოუსმენია: *საქართველოს რამდენიმე სოფელში მცხოვრები ექვსი მეცხვარე (ხუთი ქიზიყის მხრიდან და ერთიც სოფელ მატნიდან — გვარად ტურაშვილი) კარგი საძოვრების ძებნაში ფშავის გომენრის ხეობაში საკმაო ხანს გაჩერებულა. ფშავში მათ შეუერთდათ კაცი, გვარად შველური. ამ უკანასკნელს მეცხვარეებისათვის შესანიშნავი საძოვრებით მდიდარი ინგუშეთის ჯარიანის ხეობა მიუხსნალებია. ამ შვიდი გვარის ქართველი მეცხვარე თავისი ცხვრით და ცოლ-შვილით მართლაც გადასულა ინგუშეთში. აქ მათ ერთი ადგილობრივი მკვიდრიც შეჰმატებიათ. ასე გაჩნდა ინგუშეთის ერთ-ერთ სოფელში რვა გვარი, რომელთა წევრებიც შემდეგ ადგილობრივ მოსახლეობაზე დაქორწინდნენ. ქართული წარმომავლობის მეცხვარეთა შთამომავლებისათვის ინგუშური მშობლიურ ენად იქცა. ინგუშეთში კარგა ხნის ცხოვრების შემდეგ საქართველოდან მიგრირებულთა შთამომავლებს ადგილობრივი ინგუშები ავიწროვებდნენ, რადგანაც ისინი აქ საძოვრებით სარგებლობის პირობით მოვიდნენ და არა დასასახლებლად. შევიწროვებული მეცხვარეები და მათი ოჯახები იძულებული გახდნენ ინგუშეთიდან აყრილიყვნენ და ახლა ჩაჩნეთში გადასულიყვნენ. ჩაჩნეთში რამდენიმე ადგილი გამოუცვლიათ და ბოლოს ითონხალეში დასახლებულან. ითონხალეში გარკვეული ვადით ყოფნის შემდეგ, ნოვა-თუშების წინაპრები თუშეთის პირიქითის თემის სამ სოფელში — გირევში, ჭონთიოში და ჰელოში — დასახლებულან. ამ სოფლებში შეკედლებულნი შემდეგ ნოვათაში გადასახლებულან და რვა გვარი სხვადასხვა სოფელში დამკვიდრებულა. პირველი ადამიანი, რომელიც ნოვათის თემში დასახლებულა, ჭეიჭენის გვარის წარმომადგენელი ნოე ყოფილა. მაგრამ მას არც ოჯახის წევრები და არც სხვები გაჰყოლიან. ნოვათაში ნოვა-თუშების საბოლოო დასახლება სათუშო ყრილობის გადანყვეტილებით მომხდარა, რადგან პირიქითა თემის სამი სოფლის (გირევის, ჭონთიოს, და ელოს) მოსახლეობას თვითონ არ ჰქონდა საკმარისი მიწა. ამიტომ იყო, რომ თავდაპირველად მიცვალებულები ნოვა-თუშებს დასაკრძალავად თუშეთის პირიქითის თემის სოფელ ჭონთიოში მიჰყავდათ. პირველი დასახლებული ადამიანის სახელის „წოას“ გამო ეწოდა თემს წოათას (წო-*

ვათს) სახელი. მათ ქრისტიანობა შენარჩუნებული ჰქონდათ, მაგრამ შენარჩუნებული ჰქონდათ თუ არა ქართული ენა, გადმოცემებით არ დასტურდება. ფაქტია, რომ XVIII საუკუნეში ნოვა-თუშები ორენოვანნი იყვნენ. ნოვა-თუშურ ენასთან ერთად, ისინი ქართულ ენასაც ფლობდნენ. ამ თვალსაზრისით არანაკლებ საყურადღებო უნდა იყოს იმავე ნ. ვოლკოვას მიერ ღრმა მოხუცებულებისაგან ჩანერილი სოციალური ხასიათის მასალა, რომ ლაღლები (ინგუშები) ვაპიელებზე (საიდანაც გადმოსახლებულნი იყვნენ ნოვა-თუშები) მაღლა აყენებდნენ თავიანთ თავს. მათ ნესად ჰქონდათ დადგენილი, რომ ერთი ლაღლის (ინგუშის) მოკვლისათვის სამაგიეროდ ორი ვაპიელი მოეკლათ (ვოლკოვა 1973: 169). ამ მასალით აშკარაა, რომ ვაპიელები, როგორც მოსულები, უცხონი იყვნენ ინგუშებისათვის და, ამის გამო, როგორც ადგილობრივი მკვიდრნი, მიგრირებულებზე თავს მაღლა იყენებდნენ.

გადმოცემით, საქართველოდან ინგუშეთის სოფელ ვაბში გადასული შვიდი მეცხვარის შთამომავლები აქ ორი-სამი თაობის განმავლობაში დარჩნენ; აქ შეითვისეს ადგილობრივი მოსახლეობისაგან ინგუშური ენა.

ნ. ვოლკოვას მიერ ჩანერილი გადმოცემებით ნოვა-თუშთა წინაპრები ინგუშეთიდან თუშეთში შაჰ-აბასის დროს გადმოსახლდნენ, თუმცა ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ შაჰ-აბასს ინგუშეთში არასდროს არ უღალაქურია. საერთოდ დასახელებულ მკვლევარს ნოვა-თუშების მიგრაციის დროის განსაზღვრა რთულ საქმედ მიაჩნდა. თვით ნოვა-თუშებში ჩანერილი გადმოცემებით ისინი ბახტრიონის ბრძოლაში (1659 წელი) აქტიურად იბრძოდნენ. ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით ამ დროს ნოვა-თუშები თუშეთის პირიქითი თემის ზემოთ დასახელებულ სამ სოფელში ცხოვრობდნენ და ნოვათის მკვიდრნი ჯერ არ იყვნენ. ეთნოგრაფიული მასალებით, სათუშო ყრილობამ ნოვათში ნოვა-თუშები ბახტრიონის ბრძოლის მესამე წელს, ე. ი. 1662 წელს დაასახლა. რამდენ ხანს ცხოვრობდნენ მათი წინაპრები თუშეთის პირიქითის ხეობაში, გადმოცემებით ამის დადგენა ერთობ ჭირს. ჩვენი აზრით, ეს დროის მცირე მონაკვეთი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ნოვათში გადმოსახლების შემდეგ კარგა ხნის განმავლობაში მათ მიცვალებულები დასაკრძალად პირიქითში გადაჰყავდათ.

ნოვა-თუშებს ქართული გვარსახელები აქვთ. მათი გვარსახელების როგორც ძირები (ფუძეები), ასე სუფიქსები ქართულია. ისინი ბოლოვდება – ძე, – შვილი დაურ სუფიქსებით. თუმცა, როდესაც ნოვა-თუშები საუბრობენ ნოვა-თუშურ ენაზე, ისინი თავიანთ გვარებს თავისებურ ფორმას აძლევენ. როგორც შენიშნულია, „ერთი ჯგუფი ინარმოება–ლარ ელემენტის დართვით, მეორე კი –ურ ელემენტს დაირთავს. ამ მეორე ჯგუფის გვარებს ბოლოში დაერთვის კიდევ –ი სუფიქსი, რომელიც მრავლობითობას გამოხატავს“ (ჭრელაშვილი 2002: 292). მაგალითად, აფშინაშვილი ნოვა-თუშურად არის აფშინა-ლარ, ქავთარაშვილი — ქოვთარ-ლარ, ჭრელაშვილი — ჭრელა-ლარ, შველაშვილი — შველა-ლარ, ვეშაგურიძე — ვეშგურ-ლარ, ხაჩიურიძე — ხაჩირ-ლარ, და სხვ. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ –ლარ ელემენტი კრებითობას, კუთვნილებას გამოხატავს (ჭრელაშვილი 2002: 293). მეორე რიგის გვარები ნოვა-თუშურ ენაში ინარმოება –ურ, –რ (←ურ) ელემენტის დართვით (ჭრელაშვილი 2002: 294). მაგალითები: მეოტიშვილი — მეცტ-ურ-ი, მჭედლიშვილი — მჭედლ-ურ-ი, შალაფიშვილი — შალფ-ურ-ი, ქადაგიძე — ქადგ-ურ-ი, დინგაშვილი — დინგ-რ-ი, ნოტოიძე — ნოტ-რ-ი, ლაგაზიძე — ლაგზ-ურ-ი და ა.შ. —ურ სუფიქსს ნოვა-თუშურ ენაში კ. ჭრელაშვილი ქართული ენის სუბსტრატად მიიჩნევს.

თავდაპირველად ყოველ ნოვა-თუშურ სოფელში ერთი გვარის ხალხი მკვიდრობდა. ეთნოგრაფიული მონაცემებით ეს გვარებია: *ფეშკროუ, შუირთლოუ (შურთლობი), ჭეიჭენი, შველური, ბეიხური, ნარბი, ბლუჯრობი და უედლარა*. ამ გვარებს შემდეგ სხვადასხვა გვარები გამოეყო, ე. ი. ხდებოდა ახალი გვარების წარმოქმნა. ეს პროცესი — ძირითადი გვარისაგან ახალი გვარების გამოყოფით მიმდინარეობდა, როგორც მთაში ცხოვრების, ისე ბარში გადმოსახლების შემდეგაც. ბევრია შექმავებული, ხარით შეყრილი გვარი (ანუ ხელოვნურად დანათესავებული გვარი), რომელთა წინაპრებიც უმეტეს შემთხვევაში საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან და ჩრდილოეთ

კავკასიიდან მოსული დაქირავებული მწყემსები იყვნენ. გვარსახელებს საფუძვლად გამორჩეული წინაპარი მამაკაცის სახელი ედებოდა. ეს გვარები, როგორც ახალი, ისე ძველი, ერთ სანათესაო წრეს წარმოადგენდა.

წოვა-თუშური გვარების შესახებ საინტერესო სურათი იხატება. მაგალითად, სოფელ საგირთის ერთ ნაწილში წარმოშობით გომენრელი ფშავლის *შველურის* მოდგმისანი დასახლდნენ. შველურთა გვარიდან არიან გამოსულები დინგაშვილები და ცისკარაშვილები. შემდეგ ცისკარაშვილების გვარს რამდენიმე ახალი გვარი გამოეყო. სოფელ საგირთის მეორე ნაწილში (მას ძველად „წოეთას“ უწოდებდნენ) *ჭეიჭენის* გვარისანი მკვიდრობდნენ. ეს გვარი დაახლოებით 12 გვარს მოიცავს: შავხელიშვილი, ბაბოშვილი, ბასილაშვილი, მიქელაძე, ბაჩულაშვილი, ჯიმშერიშვილი, იტოშვილი, ჭრელაშვილი, ფილიშვილი, ციხელიშვილი. *ჭეიჭენის* გვარის ძირითადი ნაწილი ამონყვეტილა. მათ უშუალო მემკვიდრეებად საგიშვილები ითვლებიან. თუმცა სხვა მონაცემებით ისინიც ხევსურეთიდან მიგრირებული ბერდიშვილების შთამომავალნი არიან. დანარჩენი გვარები შეყრილ, ხელოვნურად დანათესავებულ გვარებად მიიჩნევა.

თავდაპირველად სოფელ ეთელტაში *ფემკროუს* გვარისანი ცხოვრობდნენ. ოფიციალურად დღეს ასეთი გვარი აღარ არსებობს. ამ გვარში გაერთიანებულია: ჩარხოშვილები, მუშტარაულები, ბახტარიშვილები, ბაინდურიშვილები, ბაძოშვილები, ჯიხოშვილები, ბაიძეები, პაპაშვილები, ბუქურაულები, ბეგუმიშვილები, ხადიშვილები, ნაკვეთაურები, ჭარელაშვილები, ლალიშვილები, შანქიაშვილები, ოყილაურები. *ფემკროუს* გვარის უშუალო შთამომავლად მხოლოდ ბაძოშვილები ითვლებიან. დანარჩენი გვარები შექმავებული, ხარით შეყრილი (ხელოვნურად დანათესავებული) არიან. მიუხედავად იმისა, რომ სოფელ ეთელტის მკვიდრ 16 გვარს ერთმანეთთან სისხლისმიერი ნათესაობა არ აკავშირებდა, ისინი ერთმანეთზე არ ქორწინებდნენ.

სოფელ ინდურეთის ძირითადი გვარი *შორთიანი* (*შორთიული*) ყოფილა. დღეს ისინი *შორთიშვილის* გვარს ატარებენ. ინდურეთის დანარჩენი გვარები ძირითადად ხელოვნურად არიან ერთმანეთთან დანათესავებულნი, მაგალითად, ლაგაზიძეები ფშავიდან მოსულან.

სოფელ წაროში მკვიდრობდნენ: უჯირაულები, სულხანაურები, დათოიძეები, ხაჩირიშვილები, ჟოდურიშვილები. მათ თავდაპირველ გვარად *წაროელი* (*წოვა-თუშურად — წარბი*) მიიჩნევა. მაგრამ სინამდვილეში წაროელების უშუალო შთამომავალი არც ერთი დასახელებული გვარი არაა. სოფელ წაროს თავდაპირველი მკვიდრნი შავ ქირს გაუნყვეტია. მთაში არსებული ტრადიციით წაროელთა ნასახლარზე პირველად სულხან ახალაური დაუსახლებიათ და რადგან ის მათ მემკვიდრედ გამოაცხადეს, წაროელის გვარიც მიუღია. მართლაც, დღეს, სულხან ახალაურის შთამომავალთა ოფიციალური გვარი (როგორც მთხრობელები ამბობენ „დასანერი გვარი“) სულხანაურია, მაგრამ მოსახლეობა მათ დღესაც წაროელებს (წოვურად — წარბი) უწოდებენ.

წოვა-თუშეთის სოფლებში წოვა-თუშების გარდა ცხოვრობდნენ ფშავიდან, ხევსურეთიდან, ქისტეთიდან მიგრირებულებიც. მოსული გვარები ადგილობრივი გვარების მფარველობის ქვეშ იყვნენ, როგორც ადგილობრივები იტყოდნენ, „შექმავებულები“ იყვნენ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უცხო მიღების, გათავისების წესი ტრადიციული იყო. ეს იყო მოსულის (მიგრანტის) ხელოვნურად დანათესავება. ამ უკანასკნელსა და მის შთამომავალთ სისხლისმიერი ნათესავისაგან არავინ ასხვავებდა. უცხო, მოსული ადამიანი ტერიტორიული თემის (სოციუმის) სრულუფლებიანი წევრი ხდებოდა. ეს კი, როგორც შენიშნულია, განამტკიცებდა სოციალურ ერთობას. მთიელებისათვის კი ეს ერთობა ერთ-ერთი უმაღლესი ფასეულობა იყო (კანდელაკი 2001).

სოფელ მოზვერთას ძირითადი გვარია *ბაიხოიძე*. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ *ინგუშეთიდან თუშეთში მოსული რვა გვარიდან შვიდი ქართული წარმოშობის იყო* (*ხუთი ქიზიყელი, ერთი სოფელ მატნელი და ერთიც გომენრელი ფშაველი*). *ინგუშური წარმოშობის ერთადერთ გვარად სწორედ ბაიხოიძეების (ბეიხური) გვარი ითვლება. შემდეგ ბაიხოიძეების გვარში ათზე მეტი გვარი შესულა. ძირად ბაიხოიძეები კი, სიავკაცის გამო,*

თუშებს ამოუნყვეტიათ. ბაიხოდის მხოლოდ ერთი კოჭლი კაცი დაუტოვებიათ ცოცხალი, რომლის შთამომავალნიც ახადიშვილები და თორღვაშვილები არიან. მთხრობელთა თქმით ახლაც არიან ბაიხოძეები, მაგრამ ისინი სინამდვილეში დიდოელი შარმადინოვნების შთამომავლები არიან.

ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით დღეს სულ 96 ნოვა-თუშური გვარი ითვლება, რომლებიც რვა ძირითად გვარში არიან გაერთიანებული. რვა ძირითადი გვარიდან შვიდი გვარი ქართული წარმომავლობის იყო და მხოლოდ ერთი გახლდათ ინგუშური წარმომავლობის. ინგუშეთის ჯარიახის ხეობაში (ადგილი ვაბი) ცოლ-შვილით გადასული შვიდი ქართველი მეცხვარის შთამომავლები ორი-სამი თაობის განმავლობაში დარჩნენ ინგუშეთში, სადაც მათ ძირითად სალაპარაკო ენად ინგუშური იქცა, რადგან საქართველოდან გადმოსულთა შთამომავლები ადგილობრივ ინგუშებთან შევიდნენ საქორწინო ურთიერთობაში. შვიდ წარმომადგენელ ქართველ გვარს ინგუშეთში მერვე, ინგუშური გვარიც დაემატა, რომლებიც შემდეგ თუშეთში დასახლდნენ. თუშეთში დასახლების შემდეგ, ნოვა-თუშებს, როგორც მთაში, ისე მთიდან გადმოსახლების შემდეგ ფშავიდან, ხევსურეთიდან და სხვა კუთხეებიდან მოსული არაერთი გვარი შეუერთდა. ნოვა-თუშებთან ხელოვნურად დანათესავებულები ძირითადად დაქირავებული მწყემსები იყვნენ, რომლებიც დროთა განმავლობაში ცხვრის საკმარაოდ რაოდენობის გაჩენის შემდეგ აქვე დარჩენის სურვილს გამოთქვამდნენ. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან ცალკეული გვარების მიგრაცია XIX საუკუნის მოსახლეობის კამერალური აღწერის დავთრებითაც დასტურდება.

ეთნოგრაფიულ მონაცემებს სრულიად თანხვედა ენობრივი მონაცემები. ლინგვისტთა შენიშვნით (მ. ქურდიანი), ნოვა-თუშური ენა სხვა ენაა; ის ინგუშურისაგან განსხვავდება. ამდენად, თუ ნოვა-თუშების წინაპრები ინგუშეთის ჯარიახის ხეობაში ორი-სამი თაობის განმავლობაში ცხოვრობდნენ, მაშინ მათი ენა დიდად არ უნდა განსხვავდებოდეს ინგუშურისაგან. ამ შენიშვნის საპასუხოდ უნდა ითქვას, რომ XIX საუკუნეში, მაშინ, როდესაც ჯარიახის ხეობა (სადაც მდებარეობდა სოფელი ვაპი) დასახლებული იყო, აქ მცხოვრები ინგუშების მეტყველება განსხვავდებოდა დანარჩენ ინგუშეთში განსახლებულთა მეტყველებისაგან. პ. უსლარის სიტყვით, ყველა ვაინახი თავისუფლად უგებდა ერთმანეთს, გამონაკლისი ჯარიახელები იყვნენ, რომლებიც ერთობ განსხვავებულ კილოზე ლაპარაკობდნენ (უსლარი 1888: 2. იხ. აგრეთვე: ანჩაბაძე, ვოლკოვა 1993: 134).

ამრიგად, ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფის — ნოვა-თუშების რვა ძირძველი გვარიდან მხოლოდ ერთ გვარს ჰქონდა არაქართული წარმომავლობა. ისინი ფაქტობრივად საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებიდან გადმოსახლებულთა შთამომავლები არიან. ნოვა-თუშების ეთნოგრაფიული ჯგუფის ფორმირება რთული სოციალური, კულტურული და სამეურნეო-ეკონომიკური ურთიერთობების შედეგად მოხდა. მათი ორენოვნება კი ინგუშეთში, სოფელ ვაპში რამდენიმე თაობის განმავლობაში ცხოვრებამ განაპირობა. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ნოვა-თუშები არ განსხვავდებოდნენ დანარჩენი ქართველებისაგან. მათი ქართული მეტყველება უფრო ახლოს იდგა ქართულ სალიტერატურო ენასთან, ვიდრე მეზობელად მცხოვრები სხვა ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფებისა.

ტრადიციული ქართული კულტურის მოტივები ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში[©]

ტრადიციული ქართული კულტურის ბევრი მახასიათებელი დღემდეა შემონახული ქვეყნის საზღვრებს მიღმა მოქცეულ ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში (თანამედროვე ართვინის ვილაიეთი — თურქეთის რესპუბლიკა). ქართული კულტურის ამა თუ იმ ელემენტის არსებობას სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ყოფაში არაერთი მკვლევარ-მოგზაური აფიქსირებდა. მასალა ძირითადად XIX საუკუნისა და XX საუკუნის 20-იანი წლების მდგომარეობის ამსახველია. ცნობილია, რუსეთის იმპერიის მიერ საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ოკუპაცია-ანექსიის შემდეგ 1921 წლის 13 ოქტომბრის ყარსის ხელშეკრულებით ბოლშევიკურმა რუსეთმა ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების დიდი ნაწილი გადასცა ოსმალეთს და საქართველომ დაკარგა თავისი სამხრეთ-დასავლეთი პროვინციები, რის შედეგადაც დაიწყო შავშეთის, კლარჯეთის, ნიგალის, მაჭახლის, ფოცხოვის, კოლას, არტაანის, ჩილდირის, ტაოს... ქართული სოფლების ტრადიციული სოციალური და სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობების მოშლა და ნოვაციური ყოფითი ელემენტების გაჩენა-დამკვიდრება. 1921 წლამდე ტაო-კლარჯეთის მოსახლეობისათვის მთავარ სავაჭრო-ეკონომიკურ ცენტრს ბათუმი წარმოადგენდა. მაგალითად, ზედა მაჭახლის მოსახლეობის ბართან, ქალაქთან ურთიერთობის მარშრუტი ასეთი სახის იყო: ქვედა მაჭახლის გავლით ბათუმთან კავშირი და, აგრეთვე, მარადიდის ცნობილი ბაზრობა. იმერხევსა და ფოცხოვ-არტაანის მხარის მოსახლეობას მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობა ჰქონდა აჭარასთან და სამცხესთან, ნიგალის ხეობას — ქვემო აჭარასთან და ა. შ. ახალი საზღვრის გავლების შემდეგ (1921 წელი) ზედა მაჭახლელები იძულებულნი გახდნენ გზები გაეკვალათ ლიგანის ხეობისაკენ, თუმცა ეს გზა უფრო რთული იყო და ზამთრობით დღესაც კი 7-8 თვითაა ჩაკეტილი, თანაც იმ დროის (XX საუკუნის 20-იანი წლები) ართვინი, მითუმეტს, ბორჩხა და ხოფა, ასევე, ორიენტირებული იყო ბათუმზე და არა ადგილობრივ წარმოებაზე ან თურქეთის ქალაქებზე.

1921 წლიდან ვიდრე XX საუკუნის 90-იან წლებამდე ქართველი მეცნიერები მოკლებულნი იყვნენ ტაო-კლარჯეთში მუშაობის შესაძლებლობას, რის გამოც XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან შეკრებილი სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიული ყოფის ამსახველი ინფორმაცია მხოლოდ საქართველოს შემადგენლობაში დაბრუნებული ერთი ნაწილის — აჭარის — მომცველია. ეს მასალა მნიშვნელოვანია იმ მხრივაც, რომ იგი ოსმალური უღლისაგან თავდაღწეული ქართველების ტრადიციულ ქართულ ფასეულობებთან ღიად და დაუფარავად დაბრუნების პროცესს წარმოაჩენს. საქართველოს ხელახალი გათავისუფლების (1991 წელი) შემდეგ კი საქართველოსა და თურქეთს შორის არსებული კეთილმეზობლური ურთიერთობების შედეგად, შესაძლებელი გახდა ეთნოგრაფიული მასალის მოპოვება თურქეთის ეთნიკურად ქართულ მოსახლეობაშიც. ქართველი მეცნიერებისათვის, ფაქტიურად, მთელი საუკუნის განმავლობაში ჩაკეტილი ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს დიდი ნაწილი, 1991 წლიდან კვლავაც ეთნოლოგთა ყურადღების სფეროშია მოქცეული, რადგანაც უაღრესად აქტუალური და საშური ამ ეთნიკურად და ისტორიულად ქართული რეგიონის თითქმის ასწლოვანი ტრადიციული ყოფის შესწავლა და გამოვლენა.

თანამედროვე მდგომარეობით, ეთნიკურად თითქმის მთლიანად ქართულია იმერხევი, ზედა მაჭახელი, ისტორიული ნიგალის ხეობა (ართვინი, ბორჩხა, მურღულის, დევსქელის, ქლასკურის, ბელღევანისწყლის, კატაფხიასწყლის, ხატილასწყლის ხეობები); რამდენიმე ქართული სოფელია ტაოს პარხლისწყლის ხეობაშიც (ასევე,

[©] როზეტა გოჯეჯიანი

ქართველთა ერთ-ერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლებით — ლაზებითა და დასახლებული ჩხალის, ბელღევანის ხეობები...). სამწუხაროდ, თითქმის დაკარგულია ქართული ენა ისტორიული საქართველოს ზოგიერთ მხარეში: შავშეთის წყლის ხეობაში, კოლასა და არტაანში და ფოცხოვში. მაგრამ დედაენადაკარგულ ადგილობრივ მოსახლეობაშიც კი დღემდე ცოცხალია ტრადიციული ქართული კულტურულ-სამეურნეო ყოფის მრავალი ელემენტი და ჯერ კიდევ შემონახულია ქართული ტოპონიმები თვით არაქართულ სოფლებშიც.

ტრადიციული ქართული დასახლების ტიპი, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები, მინათმოქმედებისა და მესაქონლეობის ფორმები, ყოფითი და სამეურნეო ინვენტარი, სოციალური და სულიერი ყოფის მრავალი ელემენტი, ტრადიციული ქართული მენტალობის მთავარი მახასიათებლები და ა. შ. დღესაც ფიქსირდება ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ბევრ მხარეში (ფუტკარაძე 2007; ფუტკარაძე 2008; ფუტკარაძე 2009; გუჯეჯიანი, თოფჩიშვილი... 2008; თოფჩიშვილი 2009; გუჯეჯიანი 2009 და სხვ.). *იმედია, თურქეთის ხელისუფლება, რომელიც, საქართველოს მსგავსად, ისწრაფვის დასავლური, დემოკრატიული ღირებულებების დამკვიდრებისაკენ, თანდათანობით მეტ ყურადღებას მიაქცევს საკუთარი მოქალაქეების, ეთნიკური ქართველების ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობის დაცვასა და განვითარებას.*

ისტორიულ ტაო-კლარჯეთის ქართული სოფლების მოსახლეობის ყოფა დღესაც სამხრეთ-დასავლური ქართული კულტურულ-სამეურნეო ტიპის კლასიკურ ნიმუშს წარმოადგენს. შემონახულია დასახლების, განსახლების, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების, საოჯახო ურთიერთობების, მინათმოქმედების, მესაქონლეობის, შრომითი იარაღების, კვებითი კულტურის, და ა. შ. ის ტიპები და სახეობები, რომლებიც საერთოდ ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოსათვის იყო დამახასიათებელი. მაგრამ, სამწუხაროა, რომ მიგრაციული პროცესებიდან გამომდინარე, ქართული სოფლები თანდათანობით იცლება. ახალგაზრდობა ძირითადად ქალაქებშია დასაქმებული და მათი დიდი ნაწილი მხოლოდ ზაფხულობით სტუმრობს მშობლიურ მხარეებს. შესაბამისად, უკვე, ფაქტიურად იშლება ტრადიციული სამეურნეო ცხოვრება და იგი დაიკარგება შემდგომ თაობაში, რადგანაც მინათმოქმედებისა თუ მესაქონლეობის ტრადიციული ფორმების მცოდნე და მომსწრე თაობის შეცვლის შემდეგ, ბუნებრივია, ისტორიული მეხსიერების ჯაჭვიც განყდება. ამ მიზეზთა გამოც უაღესად აქტუალურია ტაოსა და კლარჯეთის ეთნოლოგიური და ლინგვისტური სიტუაციის დაფიქსირება და შესწავლა.

ისტორიულ ტაოში ქართველები კომპაქტურად პარხლისწყლის ხეობის სამ თემში (სოფელთა ჯგუფი) ცხოვრობენ: *ხევაი, ბალხი, ქობაი*. თუმცა მრავალი ქართული ოჯახია განსახლებული იუსუფლის რაიონის სხვა სოფლებშიც. ზედა მაჭახელში ექვსი თემია: *აკრია, მინდიეთი, ხერთვისი, ეფრათი, ქუაბითავი, ზედვაკე*. აქ დაახლოებით 420 ოჯახია და მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა ეთნიკურად ქართველია. ეთნიკურად თითქმის მთლიანად ქართულია შავშეთის ერთი ნაწილი – იმერხევისწყლის ხეობა (*აგარა, ბაძვირეთი, ბზათა, დაბა, დასამობი, დიობანი, ვარდიეთი, ზაქიეთი, ზიოსი, ივეთი, იფხრეველი, ლიონეთი/ნიოლეთი, მაჩხატეთი, მანატბა, ოთხკილდე, რაბათი, სინკოთი, სურევანი, უბე, უსტამისი, ფარნუხი, შარაბული, შერთული, შოლტისხევი, ჩაქველთა, ჩიხისხევი, ჩიხვთა, ჩიხორი, ნეთილეთი, წყალსიმერი, ხევწრული, ხობლევი, ჯვარისხევი...*). მეტწილად ქართველებითა დასახლებული მურლულისწყლის ხეობა (*აგარა, არხვა, ბავა, ბაშქოი, ბუჯური, გევრი/გველი, გოვლიეთი, გურბინი, დიალეთი, დურჩა, ერეგუნა, ზანსული/ძანსული, ისკები, კაბარჯეთი, კორდეთი, ლომიკეთი, მურლული, ოზმალი, ტრაპენი, ფოროსეთი, ქამელეთი, ქვამჩირეთი, ქორთუკეთი, ქურა, ყავრიეთი, ჩხალეთი, წყალყა, ხახური, ხოსროლი, ჯუანნი/ჯვანი*). აქ ადგილობრივი ქართველები (გურჯები და ლაზები ცხოვრობენ), მურლულში სამთამადნო წარმოების ალორძინების შედეგად ამ მხარეში ჩამოსახლდნენ იმერხევიდან, მაჭახლიდან, ლაზეთიდან... არის შერეული მოსახლეობაც. ზედა ქლასკურსა (*გორგავლი, დელეძეკი, ზაზამერე, ზედა მაჭალე, შუა მაჭალე, ქვედა მა-*

ჰალე, თეთრიეთი, კვესავრი, საბეჭდავი, ნიქვავრი, ხინიკური, ჯალაბაშვილები, ჯირკვევი) და ქვედა ქლასკურშიც (გვარამეთი, გოროზეთი, ვაკე სოფელი, კოძი, მაყლიეთი, ნიშნიეთი, ქუშანეთი, ჩარბიეთი/ჭარბიეთი, ნინკალაშვილები, ნკირმონეთი, ნყლისაყარი) უმეტესად ქართველები ცხოვრობენ: ზაფხულობით 300-მდე ქართული ოჯახია, ზამთრობით 100-მდე ოჯახი რჩება. დევსქელის ხეობში არავეთის, შუახევის, დევსქელის, ბაგინის თემები თითქმის ქართულია (ბანაკნა, ბულარეთი, გაღმობანი, ვალაში, ვანი, იბრიკა, კვეტიეთი, კვინტავრი, ნაბელდავი, ნაძვნარა, ოთინგო, ოხვათი, ოხორჯინი, სამახრევი/სამახრეგო, სანათისი, ქომობანი, შაქარეთი, ჩიტავრი, ნინაგარა, ჭაბაკიეთი, ხაბაზეთი, ხავაზრო, ჯაბალავრი); უმეტესად ქართველებითაა დასახლებული ზემო მარადიდი, კატაფხია, ხება (არჩვეთი, ბაკო, ბოსელთა/ბოსოლთა, გაბელათკარი, გიდრივეთი, დუშქოი, ზეგანი, ზედუბანი, კინწყურეთი, კონტოხი, მაკრეთი, მამანათი, მონასტირი, მურკივეთი, ოხორდია, საბაური, სანისლე, ქერტაში, ქუთლიეთი, შუბანი/შუაუბანი, ჩაილი, ცოცხობა, ჭინკური, ხინკანა, ჯიაზენი). ბორჩხისა და ართვინის მიმდებარედ არის ეთნიკურად შერეული სოფლები: ავანა, ავლახა, ბერთა, ბინათი, დოლისყანა, მამანშინდა, მელიო, ორჯოხი, სვეტი, სვეტიცხარი, ოპიზა, თხილაზორი, ტრაპენი, ქართლა, ომანა, კვარცხანა, ირსა, ვაზრია, ვარაჭკანი, ჭიმჭიმი და ა. შ. (ცეცხლაძე 2004; ფუტყარაძე 2007; მალაყმაძე 2008, ბერიძე 2009).

1874 წლის მასალით ორ ძირძველ ქართულ მხარეს — ტაოსა (პარხლისწყლის მოსახლეობა) და ლაზეთს მასისის უღელტეხილზე გამავალი გზა აკავშირებდა. ეს გზა ჭანების (ლაზების) მთიდან/იაილა ჩამლუკიდან იწყებოდა და ტაოს სოფელ ქობაიში (ქობაის ქობაკს, ქვბაისს, ქვბაქ-საც უწოდებენ) ჩადიოდა: „მკაცრმა ბუნებამ და სრულმა კარჩაკეტილობამ განსაკუთრებით ძლიერი გავლენა მოახდინა კობაკის მცხოვრებთა ზნე-ჩვეულებებზე... კობაკის ხეობის სიგრძე 20 ვერსს არ აღემატება, ცხოვრობს 200 კომლი, რომელთა დიდი ნაწილი ცალკე ჯგუფებადაა განლაგებული. საცხოვრებელი სახლები, ციკლოპების მსგავსად, მთლიანი ქვებით უცემენტოდაა აგებული და კლდე-ქარაფებზე არწივის ბუდეგავითაა მიკრული. ყველა სახლს აქვს თავისი პატარა ჯეჯილი, რომლებიც ზოგჯერ სამი-ოთხი ნაბიჯის სიფართისაა. ისინი მთის ფერდობს ქამარივით ერტყმის და გამაგრებულია ხელოვნურად აშენებული კედლებით... მარცვლოვანთაგან აქ თესავენ სიმინდს, უფრო ხშირად ბარდას, რომლისგანაც ძალზე ცუდი პური ცხვება. ხილის ხეები სოფელ კობაკის ქვემოთ გვხვდება, ხოლო ამავე სახელწოდების მდინარის შესართავთან ყურძნის ბაღებიც არის... უღელტეხილიდან ქედის და მარსისის მთის გავლით მდინარე კობაკის შესართავამდე, ე. ი. არა უმეტეს 20 ვერსის მანძილზე ჩვენ ჩავივაკეთ 5300 ფუტით“ (ყაზბეგი 1995: 141—142).

ქობაიდან ბილიკი (რომლის სახელია: „სამურლულე“) გადადის, ასევე, ისტორიულად ქართულ მხარეში — მურლულის ხეობაში (ისტორიული — ნიგალი/ლიგანი).

დღეისათვის ტაო-კლარჯეთის ქართული მოსახლეობა სუნიტი მუსლიმია. მათი ქართული იდენტობა სრულიად თვალნათელია.

ტაო-კლარჯეთის ქართველთა ერთი ნაწილი ცხოვრობს და მუშაობს ართვინსა და ბორჩხაში, აგრეთვე, სტამბოლში, ანკარაში, იზმითში, ბურსაში და ა. შ.. მუჰაჯირობის დროს ისტორიული მინა-წყლიდან აყრილი ქართველების შთამომავლები თურქეთის ბევრ რაიონში კვლავაც კომპაქტურად არიან განსახლებულნი.

ისტორიული საქართველოს სხვა მხარეებისგან (იმერხევის, დევსქელის, მურლულის, პარხლისწყლის ხეობების ქართული სოფლები) განსხვავებით, ზედა მაჭახელში მიგრაციული პროცესები ნაკლებად შეინიშნება.

ტაო-კლარჯეთის სოფლებში განსახლების ტიპოლოგია ტრადიციულ-ქართულია, ხევისპირული, ვერტიკალურ ზონალობითაა განლაგებული როგორც ძველი, ასევე, შედარებით ახალი სოფლებიც. ზოგიერთი სოფელი (ბაძვირეთი, მანატბა, ზაქიეთი, ქობაი, ბალხი, ბაგინი, გოხინავრი, ზეგანი...) განსაკუთრებით მაღალმთიანია და ამ შემთხვევებში იქ შესაბამისი კულტურულ-სამეურნეო ტიპია განვითარებული. ყოველ სოფელს თავისი ისტორიული, გეოგრაფიული საზღვარი, ყიშლა და თა/მთა აქვს.

პარხლისწყლის ხეობაში კი მთას/ციშლას/სოფელს ემატება შედარებით ახალი საცხოვრებელი პუნქტიც — ე. წ. ბარი. სოფლის ბარი აპირობებს რთულ ბუნებრივ პირობებში მეურნეობის მრავალფეროვნებას. ძველი სოფელი თავის ტრადიციულ არეალში მდებარეობს, ხოლო „ბარი“ შედარებით ახალ დასახლებას წარმოადგენს და ტრადიციული სოფლისგან საკმაოდ დაცილებულ ადგილზეა გაშენებული. მოსახლეობა ძირითადად წლის განმავლობაში „ბარში“ ცხოვრობს, სახნავ-სათესი კი „ძველ“ სოფელში აქვთ, სადაც ცხოვრობენ ზაფხულობით. „ბარში“ მხოლოდ მცირე მინის ნაკვეთებს ფლობენ და იქ ბალჩეული და ბოსტნეული მოჰყავთ. ბალხელებით დასახლებულ ახალ სოფელს ბალხი-ბარი ჰქვია. იეთის (კვევის თემი) „ბარად“ მისგან საკმაოდ დამორეზებული სოფელი „დევთისა/დავთისაი“ ითვლება. ქობაელების „ბარი“ სარიკველი/სარიკელი (სარიგოლი) და მისი მიმდებარე ტერიტორიაა, სოფელ სვეტისა — სვეტიბარი, უსტამისის თემში არის ძველი სოფელი ზეგანი და მისი ზეგნი-ბარი...

დასახლების ტიპი როგორც ძველ, ასევე „ბარის“ სოფლებში ტრადიციულია. მოსახლეობა შეჯგუფებულად ცხოვრობს და ნათესაური განშტოებების განსახლების არეალიც გამოკვეთილია, რადგან ძველად დიდი, ერთიანი გაუყრელი ოჯახები არსებობდა. მაგალითად, ელიასკვეელი (კვეაი) ხოჯიანნი „დედეების დროს ერთგან ცხოვრობდნენ. ხოჯიანნი ერთი ყოფილან. ოცი და ექვსი ყოფილან. მერე გაყრილან, გაბეგრებულ არიან და ექვსი ხანე შექმნილან, ყველაი აქ ვართ“.

კარ-მიდამო ტაო-კლარჯეთში სახლის, დამხმარე სამეურნეო ნაგებობების, კალოს, პატარა ბალ-ბოსტნისა და ეზოსაგან შედგება. ძველი, ტრადიციული კომბინირებული საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები აქაც მსგავსია აჭარისა. საცხოვრებელი სახლი 2—3 სართულიანია. პირველი სართული „ახორია“, მეორე და მესამე — საცხოვრებელი ფართი. და ხანდახან — საბძელიც. „ზევლად ხის სახლები იყო, სამიოთხი ყათი/სართული იყო. პირველი ყათი ძირითული იყო, მეორე — ფართული, მესამე — მთავარი ყათი იყო“. სახლის აუცილებელი ელემენტია — დეფანი. „ოჯახი/ოჯალი ერთი იქნებოდა, ოდები ოთხი თანე, ერთი მუსაფირისა იყო, ერთიც დიდი ოდა — დედების. ბელელი შიგნით იყო, დეფანი — ზევით“. ხოლო ისეთ სამეურნეო ნაგებობას, რომელიც საცხოვრებლის ფუნქციას არ ითავსებს, იმერხევის მსგავსად აქაც „ქორი“ ჰქვია. ქორი ძირითადად 2—3 სართულიანია. პირველ სართულზე „ახორი“/ბოსელია მოწყობილი. მეორეზე — საბძელია. ზოგ ქორს საბძელი მეორე და მესამე სართულზეც აქვს. ცნობილია, ქორი *საერთო-ქართული სიტყვაა* და იგი ნაგებობის აღმნიშვნელად საქართველოს ბევრ კუთხეშია შემონახული (სვანეთი, თუშეთი, აჭარის მთიანეთი...).

დასახლებისა და განსახლების ტიპი იმერვეშიც ტრადიციულია. საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები მთიანი აჭარის ნაგებობების ტიპოლოგიას იმეორებს. „ქორ“-ი ხის ორ-სამ სართულიან ნაგებობას ჰქვია, ეს ნაგებობა სამეურნეო დანიშნულებისაა, საბძელია. უმრავლეს შემთხვევაში, ქორი ორსართულიანია. აგებულია ჰორიზონტალურად დანყობილი ხის ძელებისაგან. ზედა სართული წინა მხრიდან ღია ფარდულია და იქ თივას ინახავენ, ქვედა სართულზე კი — ჩალასა და ნეკერს.

იმერხევისა და პარხლისწყლის ხეობისაგან განსხვავებული საცხოვრებლის ტიპია გავრცელებული ბორჩხის მიმდებარე სოფლებსა და ლაზეთში. იქ ამჟამადაც ძირითადად ე. წ. *ტოლმიან სახლებს* აგებენ. ამ ტიპის სახლებს სამეცნიერო ლიტერატურაში *ფახვერქიან* ნაგებობებს უწოდებენ. ტოლმიანი სახლის კედლები აგებულია რიყის თლილი ქვისა და ხის მასალის კომბინირებით. შიგნიდან კედლები შეფიცრულია. ამ ტიპის სახლს „*ლაზურსაც*“ უწოდებენ. ცნობილია, რომ მას ქართველი (ლაზი) ხელოსნები აშენებდნენ. მსგავსი სახლები მრავლად იყო აჭარის ქვედა ზოლში და ასევე, გავრცელებულია ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ლაზეთის ნაწილში. ტოლმიანი სახლები შემონახულია ართვინშიც.

ოდნავ განსხვავებული იერი აქვს დღევანდელ ზედა მაჭახელს. ზედა მაჭახლური საცხოვრებელი ნაგებობა ტრადიციულად, ხისაა, ქვის საძირკვლებზე და აჭარული სახლის ლოკალურ ნაირსახეობას წარმოადგენს, მსგავსია ქვედა მაჭახლის სახლებისა, ვინაიდან ეს ერთი ეთნოგრაფიული მიკრორეგიონია. ზედა მაჭახლური სახლი ბევრად

უფრო მცირე ზომისაა, ვიდრე ქვედა მაჭახლისა, დაგეგმარების მხრივ კი იმეორებს აჭარული სახლის ტიპს. ზედა მაჭახლის სახლები დღეს ძირითადად საცხოვრებელი დანიშნულებისაა და სამეურნეო ნაგებობები ცალკეა განთავსებული. მაჭახელი, ისევე როგორც საერთოდ აჭარა, ტყით მდიდარია და ხის მასალა ადვილად მოსაპოვებელია. ძველად სამშენებლო ხეები ნადის დახმარებით ჩამოჰქონდათ სოფელში, რასაც თან ახლდა „ჰელესას“ მოძახილი: „ჰელესას ხის დასაწიკებლად ვმღეროდით“.

ტიპური ზედა მაჭახლური სახლი ქვის საძირკველზეა აგებული ნახლის ხისაგან, გადახურულია ნაძვისგან გამობდილი ყავრით, ორსართულიანია, პირველ სართულზე სხვადასხვა საყოფაცხოვრებო ნივთები და სამეურნეო იარაღი აწყვია. მეორე სართულზე აივნისაა შესასვლელი მთავარ ოთახში, სადაც ოჯახის უფროსი წევლის საძინებელიცაა. ამ ოთახიდან არის გასასვლელი დერეფანში, რომლის გასწვრივ სამზარეულო, სასტუმრო ოთახი, ორი სხვა ოთახი („დასანოლი ოდიები“) და ბოლოში საკუჭნაოა მოწყობილი. მთავარ ოთახში ძველებური *სეჭვების* ადგილზე ამჟამადაც ორი ტახტია. შეშის ღუმელის უკან კედელში ორი ნიშია. ცნობილია, ძველად ამ ნიშებში ქვეშაგებელს ინახავდნენ, ზოგან კი ერთ-ერთ მათგანში ე. წ. აბანო-ჰამამიც იყო მოწყობილი. იქ სითბოც ტრიალებდა და ხის ჯამიც იდგა, რომელსაც უერთდებდა ხის ღარი, რითაც ნაბანი წყალი გარეთ იღვრებოდა. მთხრობელთა ინფორმაციით, XX საუკუნის 30—60-იან წლებში ასეთი აბანო-ჰამამი ყველა სახლში იყო.

ეთნოგრაფიული კუთხით საყურადღებოა ზედა მაჭახლის ახალი სახლების ტიპები. მნიშვნელოვანია, რომ **ტრადიციული საცხოვრებლის უმთავრესი ელემენტები გადატანილია თანამედროვე ყოფაშიც**: შუკიდან სახლში შევდივართ ქუჩისკენ მდებარე რამდენიმე საფეხურიანი კიბით აივანზე. კიბის თავში წყლის ე. წ. ავაზანია გაკეთებული, რომლებიც, საერთოდ, ხით ხურობის შესანიშნავ ნიმუშებს წარმოადგენს. აივანზე კედლის გასწვრივ ერთი ან ორი ტახტი დგას. აივნიდან შევდივართ ოთახებში, რომელთაც შუაში დერეფანი მიუყვება. ოთახებში ტრადიციული სეჭვების ადგილზე ამჟამადაც ტახტებია გამართული, შედარებით შეძლებულ ოჯახებში, ღუმელის ან ბუხრის გასწვრივ, ორ მოპირდაპირე კედელთან ტახტები დგას (ფაბრიკული ნაწარმი), ხოლო ნაკლებად შეძლებულ ოჯახებში ადგილობრივ დამზადებული ხის ტახტებია განლაგებული, რომლებზეც ქვეშაგები აწყვია, ზემოდან კი შინნაქსოვი ფარდაგებია გადაფარებული. ღუმელი ნახშირის ან შეშისაა. იატაკზე ყველგან ხალიჩები და ფარდაგები აფენია, ასევე, დერეფნებშიც. ხალიჩები ძირითადად, ნაყიდა, ქალაქიდან ჩამოტანილი, ფარდაგები კი ადგილზეა დამზადებული. დერეფნის ბოლოში საკუჭნაოა, სადაც ბევრი ეთნოგრაფიული ნივთია თავმოყრილი (*თიხის დერეგები, კეცები, ხისა და თიხის სადღველები, კროჩები, კოლოფები, კოდები, გობები, ხოკერები...*), რომელთაც უკვე თითქმის აღარ იყენებენ, მაგრამ მათი დამზადების ტექნიკა ჯერ კიდევ შემონახულია). **ანუ, ტრადიციული კულტურის სიცოცხლისუნარიანობის დასტურია ახალი სახლები, რომლებიც კვლავ ძირითადად ხისა შენდება**, იმეორებს ტრადიციულ ფორმებს, იმ განსხვავებით, რომ ორსართულიანი სახლების ინტერიერში აუცილებლადაა შიდა კიბე, თანამედროვე წყალგაყვანილობისა და გათბობის სისტემები. **ხოლო სამეურნეო ნაგებობები კვლავაც უცვლელი სახით მეორდება**. კარმიდამოში განთავსებულია რამდენიმე სამეურნეო ნაგებობა: *საბძელი, ნალია, საფუტკრე, საშეშე ფარდული*. ზოგიერთ ორსართულიან სახლში პირველ სართულზე სამეურნეო იარაღს ინახავენ, იქვეა საშეშე კუთხეც.

ტაო-კლარჯეთის უახლოეს ნარსულშიც კი ყველა სოფელს ჰყოლია გამორჩეული უსტა — *ხელოსანი*. მაგალითად, ელიასკვეში ცნობილი ოსტატები ყოფილან *მოლი-ანნი*. მათ სცოდნიათ როგორც ხის, ასევე, ქვის ნაგებობების შენება. ქვის სახლები შედარებით ახალი მოვლენაა.

ტაო-კლარჯეთის სოფლების განუმეორებელ ლანდშაფტს ქმნის *ყორეები* და ტერასები/ოროკები/ორეკები, რაც მთის კალთებზე გაშენებული სოფლების აუცილებელ ელემენტს წარმოადგენს. გარდა იმისა, რომ კარმ-იდამოები, ბალ-ბოსტნები და ყანები ყორეებითაა შემოზღუდული, აქ მინის ყოველ გოჯს უფროთხილდებოდნენ და სადაც კი

ეს შესაძლებელია, ყველგან ხელოვნურადაა მიწა მოვაკებული და გამაგრებული ყორეებით თუ ოროკებით. განსაკუთრებით ბევრი ტერასა ტაოს სოფლებშია შემონახული. აქ მთის ფერდობებზე გაშენებულ სოფლებს გარს ერტყმის მრავალიარუსიანი ყორეები და ოროკები. საგულისხმოა, რომ ისეთ სოფლებშიც კი სადაც ქართველები უკვე დიდი ხანია აღარ ცხოვრობენ, ახალი მოსახლეობა იყენებს ქართული სამეურნეო კულტურის მონაპოვარს — *ოროკების სისტემა* აგრძელებს არსებობას და ბევრ არა-ქართულ სოფელში ტერასებზე გაშენებულ ვაზსაც შეხვდებით.

კულტურულ-სამეურნეო ტიპი იმერხევში ტრადიციული ქართულია. მეურნეობის ძირითადი დარგები მემინდვრეობა და მესაქონლეობაა. მისდევენ მეფუტკრეობასაც.

ტაოში განვითარებული იყო როგორც მიწათმოქმედება, ისე მესაქონლეობა. დაწინაურებული იყო მეფუტკრეობა, მეთუნეობა.

ტაოში შემონახული მიწის შერჩევის, დამუშავებისა და მოსავლის მოყვანის წესები დიდ მსგავსებას ავლენს მესხეთისა და ზემო აჭარის ეთნოგრაფიულ მასალასთან. მიწას ნიადაგის თავისებურებებისა და გამოყენების თვალსაზრისით ყოფენ სათიბად, საყანედ, საბაღედ და საბოსტნედ. ნიადაგის თავისებების მიხედვით არჩევენ მძიმე და მსუბუქ, მშრალ და სველ, მზიან და ჩრდილიან, შავ და „გაზრუკულ“ მიწას. ჰევის თემში ერთ-ერთ საუკეთესო სამოსახლოდ იეთია მიჩნეული, როგორც ყველაზე მზიანი ადგილი — „მზიგული“. ტოპონიმები ახო, ახოსკარი, კორდები — ძირითადად ტყისპირებში დასტურდება.

შემონახულია ცოდნა ნიადაგების დასვენების წესების შესახებ. ძირითადად უნაყოფო მიწას და ისეთ ნიადაგებს ასვენებდნენ, რომელთა მორწყვა გაძნელებული იყო. ერთ რომელიმე ნაკვეთს 2 წლის განმავლობაში ასვენებდნენ. სცოდნიათ, აგრეთვე, ნათესი კულტურების შეცვლა, მაგალითად თუკი სამი წელი *ქერს* ან *ქერ-დიკას* თესავდნენ, მეოთხე წელს ამ ნაკვეთში სიმინდს, ან ორი წლით იონჯას დათესავდნენ და შემდეგ დასვენებულ მიწაზე ისევ ხორბალი მოყავდათ.

მიწას ანოყიერებდნენ ნაკელით. დღემდე ნაკელი ყანებში გააქვთ *ძარით*, რომელსაც *მარხილზე* დებენ. ნაკელი ყანებში გაჰქონდათ ჯერ კიდევ ადრე გაზაფხულზე თოვლიან ნაკვეთებში, რადგან აქ მთის მარხილები აქვთ, რომლებიც სრიალის პრინციპზეა გამართული, თანაც სასურველია, ნაკელს თოვლი დაადნეს. ამავე დროს, ეს ნაკვეთი სარწყავიც უნდა იყოს, რომ მიწა უკეთ განოყიერდეს. ნაკელი დაგროვილია სახლების მახლობლად, ახორის გარეთა კუთხესთან. ყანებში გაჰქონდათ მხოლოდ ძველი, გამომშრალი — „გაზრუკული“ ნაკელი, ძირითადად, ორ-სამ წელიწადში ერთხელ.

ძველად, „დედების დროს“, ყველაზე გავრცელებული კულტურა ყოფილა *ქერი* და *დიკა//ბუღდა*, ასევე, *სიმინდი*. ამავე დროს თესავდნენ *ჭვავს/ჭუავი*, შედარებით მცირე რაოდენობით, *ცერცვს*, *მუხუდოს//ნუხუდოს*, *ფეტვს*, *ლომს*.

ტაოში დაფიქსირდა ქერის ერთ-ერთი ძველი ქართული სახელი — *ქირთილი*. ცნობილია, ქერი კარგად ეგუება შედარებით მწირ ნიადაგს, ასევე, *დიკაც* და ბუნებრივია, რომ ტაოში ყველაზე მეტად ეს ორი კულტურა იყო გავრცელებული. ქერისათვის ნაკლებად მზიან ადგილს არჩევდნენ, ნათესებს რწყავდნენ. ქერისაგან პურიც ცხვებოდა და საქონლის საკვებადაც გამოიყენებოდა. ტაოში ყოფილა *ქერ-დიკის* შერეული ნათესებიც. ცნობილია, „ქერი კარგად ეგუება მწირ, ღარიბ ნიადაგებს დიკის თესლთან მეზობლობაში“ (ბერიაშვილი 1973: 68) და პურიც შერეული ფქვლისაგან ცხვებოდა. ამჟამად აღარც ქერს თესავენ და არც დიკას.

მოყავთ მხოლოდ სიმინდი და კარტოფილი. ჰევის სოფლების უმრავლესობაში სიმინდს უფრო ხშირად „ლაზუთ“-ს უწოდებენ, იეთში კი — „ჭოლოს“. სიმინდი ყველაზე გავრცელებული კულტურაა.

ნაკვეთებს ადრე გაზაფხულზე ამზადებენ, წმენდენ ქვა-ლორლისაგან, ხნავენ სახვნელით მარტიდან. სახვნელს აქ *საჯვრელი* ჰქვია. იგი ხისაა და წვერში რკინა აქვს ამოცმული, რომელსაც ეძახიან „საჯნის“. ნახნავში შეგროვილ მცენარეულის ძირებს/ქოქებს აკრეფენ, რეცხავენ და საქონელს აჭმევენ. რამდენიმე ხნის შემდეგ

ნახნავს აოშავენ და სიმინდს თესავენ. დათესილს მოასწორებენ, მასზე ჯერ *კაბდოს*, ხოლო შემდეგ — *ფორჩხს* მოატარებენ. ნათესს სამჯერ თოხნიან. პირველად როცა ნათესი ამოინვერება ერთ მტკაველს ზემოთ. მეორედ — 10—14 დღის შემდეგ. მესამედ კი ძირებს მინას შემოაყრიან. სიმინდის ნათესი საჭიროებს მორწყვას. რწყავენ ინტენსიურად, განსაკუთრებით გვალვიანობის დროს — სიმინდი ბევრ წყალს ითხოვს. მოსავალს ჭრიან *ნამგლებით/მანგლებით*. ჭრიან ძირშივე ღეროებს და ტვირთავენ მარხილზე, ამჯერად უმეტესად გადააქვთ *ჭაპნით* ან *დიდი გოდრებით*, რადგან *ხარები* თითქმის აღარ ჰყავთ. მოჭრილი სიმინდი მიაქვთ *კალოებში*, სადაც მოამტვრევენ ტაროებს. აკიდოდ შეკრული ტაროები ააქვთ *დეფანში* ან საბძლის კედლებზე ჩამოკიდებენ. ამის შემდეგ ტაროებს აფშვნიან იმდენ *მარცვალს/კაკალას*, რამდენიც ახლო ხანებში სჭირდებათ. სათესლე სიმინდს ცალკე გადაარჩევენ და აკიდოთი ინახავენ. გამოფშვნილ სიმინდის მარცვალს ინახავენ ბელლის ხაროში. ფქვავენ *„ბუჭულა-ნისქვილებში“*. სიმინდის ფქვილისგან აკეთებენ *ფაფას*, აცხობენ *ჭადს* კე-
კებში.

შემონახულია ტოპონიმი — *ნასელვარი*. ცნობილია, სელი საქართველოში უძველესი დროიდან მოჰყავდათ. იგი, ძირითადად, ზეთის გამოსახდელად გამოიყენებოდა. ზეთის ნახად ჩენჩოს კი საქონლის საკვებად იყენებდნენ, მაგრამ მთხრობელთა მახსოვრობაში სელის მოყვანის წესები მხოლოდ ფრაგმენტულადაა შემონახული, რაც გვაფიქრებინებს, რომ აქ ეს კულტურა ორი თაობის წინ მაინც დაკარგულა.

დღეისათვის არ დასტურდება ზეთსახდელები — საზეთე ნისქვილები. თუმცა დღემდე აქვთ *„დინგი“/სანაყი*, რომელშიც მარცვლეულს ნაყავენ. დინგი თავდაპირველად სელის მარცვლის დასაქუცმაცებელი მონყობილობა ყოფილა, შემდეგ ქცეულა კორკოტის სანაყად (მოლოდინი 1963). ასევე, დინგი ტაოში ნისქვილის ქვასაც ჰქვია.

მთხრობელთა ინფორმაციით, ძველად მოჰყავდათ *ასლიც*. ასლს ცეხვავენ და მისი ფქვილისაგან პურს — ჯმიადს აცხოზდნენ.

ფეტვი ითესებოდა ნაკლები რაოდენობით, მინის მცირე მონაკვეთზე, მისი ფქვილისაგან აკეთებდნენ *ფაფას*. ფეტვს ურევდნენ პურისა და ქერის ფქვილში და ა. შ.

დღესაც თესავენ *ცერცვს*. იგი ადვილად ეგუება მწირ ნიადაგს და არ საჭიროებს დიდ მოვლა-პატრონობას. ცერცვს იყენებენ საკვებად და იგი აუცილებელი ატრიბუტია სანესო კერძის — აშურაფ-ს დამზადებისათვის.

მოსავლის აღება იწყება ივლისიდან. ძველად ქერის დიდ ნათესებს ცელით (თილფანი) თიბავდნენ მამაკაცები, ფეტვს კი ნამგლით/მანგლით მკიდნენ ქალები. აქ ერთად გატანილ *სევს, ჭელი* ჰქვია. ქალები დგამდნენ *ზირებს/ზვინებს*. შემდეგ მოსავალი გადაჰქონდათ უკვე გასალენად მომზადებულ კალოებზე მარხილით ან ურმით, ხოლო ვისაც კალო ახლოს ჰქონდა — *გოდრით, ჭაპნით*. კალოზე მოსავალს კევრით გალენავდნენ, გაანიავენდნენ, მარცვალსა და ბუეს გააცალკეებდნენ, ორივეს დააბინავებდნენ. შემონახულია მსხვილ ნახვრეტებიანი ქვაცხრილი და უფრო წმინდა — ცხრილი.

კევრი ტაოშიც ორი ტიპისაა: ერთი შედგება მთლიანი მასიური ფიცრისაგან, რომელიც ბოლოვდება სამკუთხა ფორმის ბრტყელი ცხვირით. მას ქვედა (სამუშაო) პირზე ჩამაგრებული აქვს კაჟის ქვები/კოხები, რომლებიც ძირითადად მრგვალი ფორმისაა. კოხები ბუდეში ისეა ჩანყობილი, რომ მჭრელი პირი გარეთაა გამოშვერილი, რათა ადვილად გაილენოს თავთავი. მეორეა შედგენილი კევრი. ასეთი კევრი შეკრულია ორი ფიცრისაგან. კევრის ფიცრები ერთმანეთზეა მიწყობილი და *რიკით* შეერთებული, ზურგზე კი ორი უღელი აქვს დააკრული. სათავო უღელზე *ღვედია* გამობმული, რომლითაც ცხენს ან ხარებს ჩაუბამდნენ.

კევრი უპირატესად ფიჭვის/კატარი ხისაგან მზადდებოდა, რადგან ფიჭვი ადვილად დასამუშავებელი ხეა და კაჟის ქვებსაც/*კოხებს* კარგად იჭერს.

შემონახული აქვთ ცხენის უღელი/ცალუღელი და ხარების უღელი.

მარცვლეულს ინახავდნენ ბელის ხარობებში, ჯვალეებში (ტომრები), კიდობნებში, კოდებში, ლიტრებში...

ბოსტანში მოჰყავთ: კომბოსტო/ლახანა, ლობიო/ლებიო (დაბალი ლებიო, სარის ლებიო, „თეთრი ლებიო, ამას ვყიდით, ართვინიდან მოვლენ, წაიღებენ“), კარტოფილი, წინაკა/ბიბერი, კიტრი, პომიდორი/ტომათესი, ქინძი, ხახვი/სოლანი, ძირი — „თეთრი ფურცელი ექნება“, აყირო...

ბალებში არის ბალი (წყარობალაი, თულვანდაა, შავი ბალი, ფიჯიბალი, ყუი-თელაი), ტყემალი, ქლიავი, ვაშლი (საყბური, ძუძალმა, ყანთარაა, გოკელაა, ჭანურაა, ტალყირანი — დიდრონია, თეთრი ვაშლი, ჩაღარაა, ნითელი, მწვანე...); მსხალი: პანტა მსახალს ბილყინს ეძახიან, ბალისას: მელახური, პოზალაა/პოზარაა, თაფლაა, გუდულაა, არდაჰანის მსხალი — შავია, ყვითელაა; („მსხლის ჩირ ვახმობდით, ვადულებდით, ვსვამდით“, აკეთებდნენ ქლიავის/ქილიავის, ბლის, ვაშლის ჩირს. ბურკა/კურკაგამოცლილ ქილიავს ახმობენ დეფანში გაშლილ ჯვალეებზე; „თუთა არი შავი, თეთრ“; ატამი — სახრაავი; ყურძენი/ყურზენი: ცხენიძუძუ, კვირტაი (შავი), ჩაჩხაა (შავი), კორღალაა (შავი), თხისიძუძუ — გრზელი შავი ყურძენი იყო, ადესა/ადასაა, კარული, თუქვანდა (თეთრი)...

ტაოში მესაქონლეობა ძველად მეტად განვითარებული დარგი ყოფილა. ყველა სოფელს თავისი მთა/გარეები და ყიშლები აქვს. „აგარები ზემოებ ბევრია. გენჯები ნავიდეს, ბერები დავრჩით, სახლები ზოგი დაინგრა, ზოგი არის. ორი თვე ვიყავით იაი-ლებში, თხები, ცხვრები, ზროხები, კარები გვყავდა“. „დედეების დროს ათი და ხუთი ზროხა ყავდათ, ოცი, ოცდაათი ცხვარი. დუმიანი ცხვრებ იყვნეს“. „იაილებში ქვიდან ვაკეთებდით და იქ გვყავდა პირუტყვი“ (გუჯეჯიანი, ფუტკარაძე 2009).

სათიბები უმეტესად სოფლიდან მოშორებითაა. ნედლი თივა ხანდახან კალოებზე, ეზოებში მოაქვთ გოდრებით ან ჭაპნით და ახმობენ „ხიმელ/ხემელ“ თივას ინახვენ საბძლებში.

ტაოს სოფლები დღესაც ეთნოგრაფიული ნივთების ცოცხალ მუზეუმს წარმოადგენს. სახლებთან, საბძლებთან მიყუდებულია ძველებური კიბეები: ხირხალი — მთლიანი ნაძვის ხისგანაა დამზადებული, საფეხურებსაც ნაძვისავე ტოტები წარმოადგენს. არის უფრო დაბალი და ფართო კიბეებიც. ეს კიბეც ერთი მთლიან ხეშია გამოჭრილი. სამეურნეო ნაგებობებთან, ასევე, შეხვდებით მარხილებს, ურმებს, კევრებს, ციგებს. გადაადგილების და ტვირთის გადასატანი საშუალებები ტაოში ყოფილა მარხილი, ურემი — ჩოჩიალა, ციგა.

მარხილი უბოროლო ტრანსპორტია და შეუცვლელი მთის პირობებში. ტაოს მაღალმთიან რელიეფზე გამოიყენება მთური ანუ ჩოჩიალა ურემიც, მაგრამ საყოველთაოდ მაინც მარჯილია გავრცელებული. მარხილი გამოიყენებოდა როგორც ზამთარში, თოვლში სრიალის პრინციპით გადაადგილებისას, ასევე, ზაფხულში ჩვეულებრივად გაცურების//გახობილების პრინციპით ტვირთის გადასატანად, თივის, საფქვავის, ფიჩხის, მცირე რაოდენობის შეშის მოსატანად და ა. შ. ციგები შედარებით მოზრდილი ან მცირე ზომის ყველა სახლის გარეთა კედლებზეა ჩამოკიდებული. გამწვევი ძალა ყოფილა ბარი, ცხენი.

საოჯახო ინვენტარი: სახლებში ან ეზოში ფიცრულ ნაგებობაში გამართულია ოჯალი/ოჯახი — ბუხარი. იქ შედგმულია რკინის სამფეხები და ზედადგარები. იქვე მინყობილია თიხის კეცები, თიხის და ხის სადღვებლები, საჯები, სპილენძის ქვაბები/ფახრეჯი, თუნგები, გუგუმები... დგას ტაბლა — ფეშხუმი, ტაბაკი, სამფეხი სკამები. სახლში, ბელეში შემონახულია ხელსაქმის იარაღები: საჩეჩელი, კვირთავი/კვირისტავი, ხერტალი, საფეიქრო და ზგა, ძაფსაგრეხი. ბევრგან შემონახულია შინნაქსოვი ფარდაგები, ხალები, ჯეჯიმები, ჯვალეები... იქვე ულაგიათ ხის და ნნული ჭურჭელი: კოდები/კროჭები, კოლოფები, პატარა გოდრები, კალათები...

ყოფაში იყენებენ ფეშხუმებს, რაც მანიშნებელია იმისა, რომ ქრისტიანული კულტურის არაერთი ელემენტი გადავიდა ყოფით ყოველდღიურობაში და მოსახლეობის იძულებითი გამუსლიმების შემდეგაც გაავრცელა არსებობა. მაგალი-

თად, ასეთია ძველებური ტაბლის/სუფრის ერთი სახეობა, ფეშხუმი. ცნობილია, ფეშხუმი ქრისტიანულ ლიტურგიკიდან მომდინარე სიტყვაა. ამ სახელწოდებით ტაბლა/სუფრა XIX საუკუნის ბოლოს დააფიქსირა თ. სახოკიამ ზემო აჭარაში: „აქვეა დარჩენილი ძველი, საღმრთო წერილის სიტყვა, რომელიც საქართველოში სხვაგან არ იხმარება, ანდა ჩვენ მაინც არ გაგვიგონია. ეს გახლავთ საეკლესიო ნივთის, ფეშხუმის სახით გაკეთებული ხის ჭურჭელი, რომელიც სუფრის ალაგას იხმარება და სახელადაც ფეშხუმი ჰქვია — მრგვალია, როგორც ფეშხუმი და იმასავით მრგვალი ფეხი აქვს შუა-ზე. დიამეტრი ზოგს ორიდან სამ მტკაველამდე აქვს“ (სახოკია 1985: 150). დღესაც ტაოს სოფლებში მრგვალ, დაბალ მაგიდას, რომლის ძირი/სადგამი ჯვრის ფორმისაა, ყველგან *ფეშხუმს* ეძახიან. ხოლო ისეთ მაგიდას, რომელსაც ერთ ხეში ამოთლილი სადგამი აქვს — უბრალოდ *ტაბლა* ჰქვია.

საბძღვების მახლობლად მიწყობილია სხვადასხვა ზომის *გოდრები*, გამორჩეული სილამაზის ნწულებით, სამეურნეო იარაღი: *ფარცხი*, *ორთითი ხისა*, *სამითითი/ფინალი*, *ნიჩაბი*, *საფორჩხი*, *კაბდო*, *მანგალი*, *ცელი*, *ულელი*, *თოკი*. ძველად თოკს თხის ბალნისგან ამზადებდნენ.

წყაროებთან თითქმის ყველგან მიდგმულია გრძელი *ავაზანბი*. უფრო მოკლე ავაზნებია ეზოებში.

ბევრი ტაოელი, განსაკუთრებით სოფელ იეთში, მისდევს მეფუტკრეობას. არის როგორც ძველებური *ყოვანები/ყავანები*, ასევე, *სკებიც*.

ზოგან შეგვხვდა მინაში ჩაფლული თიხის ჭურჭელი — *ქუფი* — „ტალახიდან მოგლესილი“. მასში ყურძენს წურავდნენ და ბუნებრივად ადუღებდნენ. დუღილის დასაჩქარებლად სპეციალური თვისებების მქონე მინა მოჭქონდათ *შორალიდან*. „ეს მინა ქვაა, უნდა დანაყო. როცა ამას ყურზენს ვაყრიდით, ადუღდებოდა და ტკიბილი ხდებოდა“.

სათიხე კლდეები ბევრგან გვიჩვენებს: ელიას ჰეველებს *თიკა* უკანჭალის თავზე აღმართული კლდიდან მოჭქონდათ და ამ ადგილს *სათიკე* ჰქვია, იეთელებს — ველითავის კლდეებიდან და ა. შ. ჩავნერეთ თიკის მოპოვების, მომზადებისა და ნაწარმის დამზადების მთელი პროცესი.

ტაოს ქართველობას შემონახული აქვს ადგილობრივი ქართული ტრადიციული კვებითი კულტურის მრავალი ნიმუში.

ზედა მაჭახლის ტრადიციული სამეურნეო ყოფა მსგავსია ქვედა მაჭახლის ეთნოგრაფიული თავისებურებებისა.

ხანდაზმულ ზედა მაჭახლელთა შორის შემონახულია ცოდნა ისტორიული საქართველოს მხარეების — ზედა მაჭახლის, ნიგალის/ლიგანის, შავშეთის (დღევანდელი თურქეთის რესპუბლიკა) და აჭარის — ტრადიციული სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირ-ურთიერთობების შესახებ; ახსოვთ ამ ეთნიკურად ქართული მხარეების ერთმანეთთან გადასასვლელი გზა-ბილიკების მარშრუტები და ტოპონიმისა, აგრეთვე აკრიიდან და მინდიეთიდან აჭარაში (საქართველო) გადმოსასვლელი ბილიკები. ძველად ხშირი მიმოსვლა და სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობა ჰქონიათ დამყარებული მაჭახლელებს იმერხეველებთან, შავშებთან, ნიგალელებთან. მაჭახლელებს ძირითადად სიმინდი და ხელოსნური ნაწარმი გადაჰქონდათ იმერხევსა და შავშეთში, აქეთ კი პური გადმოჰქონდათ. მაჭახლიდან შავშეთში (იმერხევში) კარჩხლის მთის გადასასვლელებით გადადიოდნენ (ინანშიდა, ლეკობანი, ბაძვირეთი, ივეთი...); არის გადასასვლელი ლიგანის ხეობის ქართული სოფლების მთებშიც: „თეთრინწყლიდან გადახვალ შუახევ, დევსქელ, იქიდან — ბორჩხას“. აკრიას მთიდან (ჭურიპირაი) აჭარაში გადასასვლელი ბილიკია: „ახლოა, საქონელი გადაერევა ერთმანეთსა“. „იქ ზემოთ არი ორი სოფელი, თეფეს უკანიდან, აჭარა არი. ნისლები რომ გადავლიან, აჭარა ჩანს. ჩვენებს იქ იაილები უნახვენ, ჩამოსულან, დამჯდარან“, „აჭარაში წინ-წინ მინდიეთიდან იარებოდნენ. გათხუებული იყვნენ ბევრი გოგოები, იმაზე მიდიოდნენ-მოდიოდნენ“.

ზედა მაჭახლის ტოპონიმები და ჰიდრონიმები თითქმის მთლიანად ქართულია: *ჯაფარეთი*, *ხორგიანი*, *უსტალიანთი*, *გოხინავრი*, *შავლიეთი*, *ქუნთელეთი*, *სამანი*, *ბა-*

რაჯგინა, წამალევი, ასანეთი, ბასხურეთი, ვარდანყარო, მრგვალყანა, თხილნარა, მორცინალი ქედი, ნადირავი, ურთხლი ქედი, პირითავი, ჭურაი, გორვა ტყე, დათვი ტყე, ტყემლიანი, სამანი, ზვართავი, კოდაველიანი, ბალასკურეთი, გუნდილელე, ჯამიკარი, ხარიტეთი, ნამზიათი, ურწყული, ვაციეთი, კვატალეთი, კიბორეთი, სკილენჯეთი, ტრედაული, ჩუგათლი, ვაციათი, სათლელაი, ჭანჭვალევი, ცოცხობანის წყალი, ნაგომვარი, ქუედა ქუაბითავი, სასამო ქედი, სანადურული, ვაკენთი, ზევანთი, თევთიეთი, მალაყმიეთი, ყულე, ყულიქედი, ღობალური, მალაყმიეთი, ქათაბო, ქვაბისული, ნითელკილდე, ველი, უკანატყე, მელასათიბი, ჯამიკარი, კონკალათი, ნაფეტუარი, გუჯარეთი, ირემეთი, ზეკალეთი, ქავთარეთი, კორტანეთი, ოსანეთი, გივიეთი, ქვაბნარი, მარაქვეში, ცეცხლეთი, ცივანრეთი, ზემტყისი, ზემზვარე, ველი...

ზედა მაჭახლის **დასახლების ტიპი ტრადიციულ-ქართულია, ხევისპირული. ვერტიკალურ ზონალობაშია განთავსებული სოფლები და საცხოვრებლები. სოფლები უბნებადაა დაყოფილი.**

მეურნეობის ტრადიციული დარგებიდან კვლავ მისდევენ მინათმოქმედებას (ხორბლის კულტურა თითქმის გამოდევნილია სიმინდით) და მესაქონლეობას (მსხვილფეხა რქოსანი პირუტყვი, თხა, ცხვარი). შემონახულია ტერასული მეურნეობის (ოროკები) ზოგიერთი ნიშანი ფერდობებზე, ტერასები (ოროკები) ხის ან ქვის მასალითაა ამოშენებული და გამაგრებული.

ყველაზე მეტად მესიმინდეობას მისდევენ. სიმინდი რამდენიმენაირი აქვთ: თეთრი ალთუნა, ჭრელა, წვიტა, ნითელა. მოყავთ მცირე რაოდენობით ხორბალიც, რომელსაც „პურს“ უწოდებენ: „ზირათის პურს, ქაბრიჯაპურს დავნაყევდით ქვაში, მერე გობზე დავკაზმებდით, ნევლებდით ნისქვილში, გახდებოდა პური. 5—10 მოსახლეს ერთი ნისქვილი გვაქვს, ყველა თავისას ფქვავს, მენისქვილე არ იყვენ“. ძველად უთესი-ათ ხორბალი (რამდენიმე ჯიშის), ქერი, ჭვავი, ფეტვი...

ბოსტნებში მოჰყავთ ტომათაი/პომიდორი, კიტრი, ხახვი, ნიორი, ქონდარაი, პიტნა, ბოლოკი, მაკიდო/ოხრახუში, პრასი, ქინძი. ღობიოც რამდენიმე სახისაა: ძირავლი (დაბლარი), ხაშარი (მაღლარი, სარს აუყვება), თეთრი, შავი... მოჰყავთ კარტოფილი (ფათათეი//მინიხაპაი//მინივაშლაი), ხაპი (შავი, თეთრი, ტკბილი), ყარფუზი.

შემონახულია **ტრადიციული ქართული შრომითი ურთიერთდახმარების ფორმა — ნადი: „მერმე მარგვლას რომ დევიწყებდით, თოხნაში, ნადში, ვფაჭავდით 20—25 კაცი, სიმღერის ხმა გავარდოდა, ყველა იქ მივიდოდა, დეხმარებოდა“. თოხნას „ფაჭვა“-ს უწოდებენ.**

თითქმის ყველა ოჯახს აქვს ბალ-ბოსტანი. ბალებში ძირითადად ვაშლი (ბალვაშლაი მურღულაი, აჭარულაი, წვიტაი, დიდვანაი, თეთრი ვაშლი, ყირმიზი ვაშლი, ნაბაშტაი...), მსხალი (მსხალწვენაი, მსხალთაფლაი, ყაანუსხაფი, ჭანურაი, გონიურაი, ხეჭეჭურაი, წრიაპაი, ქვასხალაი, დიდსხალაი, ბათმანაი, ფიჯისხალი), ლეღვი, ქლიავი და ბალია.

ბოლო ათწლეულის მანძილზე ვრცელ ფართობზე დაურგავთ თხილის ბუჩქები, რაც განსაკუთრებით შემოსავლიანია. მსგავსი სიტუაციაა ამჟამად სამეგრელოსა და გურიაში, სადაც აქტიურად მოაშენეს თხილისა და კივის კულტურები.

მაჭახლელთა კარმიდამოებს ამკობს ყვავილნარი, ხოლო სახლების წინ და გზისპირებზე კაკლის და ნაბლის ხეებია გაშენებული. შემონახულია მაღლარი ვაზის ჯიშებიც (ჩხავერი). ვაზი მაღალ ხეებზეა აშვებული, ძირითადად, ლეკის ხეზე.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია **მესაქონლეობის ტრადიციული ფორმების თანარსებობა თანამედროვე ყოფასთან.** მესაქონლეობა ზედა მაჭახელშიც ისევეა მეურნეობის წამყვანი დარგი, როგორც ქვედა მაჭახელში. მაჭახლის ორ ნაწილად გაყოფის შემდეგ, ქვედა მაჭახლელთა „მთა“ თურქეთის შემადგენლობაში აღმოჩნდა, რის გამოც ქვედა მაჭახლელებს საბჭოთა ხელისუფლებამ საძოვრები გამოუყო ზემო აჭარაში.

ზედა მაჭახელში ყოველ სოფელს აქვს თავისი „თა“ — მთა, სადაც მიერეკებიან საქონელს „მემთვერნი“ ზაფხულიდან შემოდგომამდე. იაილები//იაილუმები გამართუ-

ლია *კარჩხლის მთაზე* (ლეკობანი, საირმე, თავკალო, ზიარეთი, ინენმინდა, დიდვაკე, მერეთა, ჭურბირა, ფაფართი, ფიქალთი, წითლობი, ქუჩუკია თა, გოლები, კავტარა, ბლანძა, დამწვარა, ჭიშკარა, ნაფქერა, ქობივაკე, კურკაპანი, ყალივაკე, ნაყორავი, ცივთანყალი, გელიბუდე, გაალეებული, ჯანჯლი, გათხრილთავი, საბარგულა, გაბენი-ლი, ზიარეთი, დიდი იათალი, გაგრძელებულა, ქვაკაცა, პურიყანა, შავგორა...)

„თა“ განანილებულია სოფლებს შორის: არის გორგაძეთის მთა, ჩიქუნეთის მთა, ზედვაკელების, ბერთვისელების და ქვაბითაველების მთა ლეკობანია.

დღემდე შემონახულია ქვედა მაჭახლელთა „თა“ — იაილები/იაილუმები. მთხრობელები დანანებით გვიყვებოდნენ ქვედა მაჭახლელთა იაილებში მდგომი ნაგებობების გავერანების შესახებ.

„თის“/იაილების ქვემოთ *ყიშლებია*, სადაც დიდი მთიდან ჩამოივაკებენ, რამდენიმე კვირით, სანამ ჩამოთოვს. ყიშლები: ბახმარო, გორგითა, პანამთა...

მზადდება რძის ნაწარმის ტრადიციული პროდუქცია: რამდენიმე სახის *ყველი*, *ნალები*, *მანონი*, *არაჟანი*...

ცოცხალია და დანიშურებულია მეურნეობის დამხმარე დარგი მეფუტკრეობა. XIX საუკუნის მონაცემებით, გამორჩეული მეფუტკრეები ცხოვრობდნენ მინდიეთსა და ეფრატში (კახიძე 1974: 53). მეფუტკრეობას ბევრი ოჯახი მისდევს ამჟამადაც და უკვე მთელ თურქეთსა და ასევე, ევროპაშიც განთქმულია მაჭახლის თაფლი. მეფუტკრეობის პროდუქტებს ყოფიან დიდ ქალაქებში, სადაც სპეციალური მალაზიებია გახსნილი. იქ ძირითადად მაჭახლელები არიან დასაქმებული. ანუ, ტრადიციული დარგი კვლავაც ცოცხალია. ცნობილია, მეფუტკრეობას მაჭახელში უძველესი ფესვები აქვს. XIX საუკუნის მასალითაც, მხოლოდ ეფრატიდან ყოველწლიურად ართვინელ ფრანგებს (ალბათ, კათოლიკეებს) ასეთლობით ფუთი თეთრი თაფლი, კრიპუჭი და სანთელი გაჰქონდათ (ჯანაშვილი 1902)

ზედა მაჭახელში ძველად მეფუტკრეობის ყველა ტიპი არსებულა: 1. ტყის მეფუტკრეობა, (ძველად გარეული „ხე-ფუტკარიც“ ყოფილა. ასეთ ხეებს — ნაძვი, თხმელა, წიფელი — არ ჭრიდნენ, „ცოდვა არისო, იტყოდნენ“. ასეთი ხის მახლობლად „ადრე 10 ცარიელი სკა/ბუკი რომ შეგედგა თხმელაზე, 5—6 სკა მაინც გაცოცხლდებოდა, ხე-ფუტკარი ფუტკარს გამოუშვებდა, ცარიელ სკაში შეფრინდებოდა, და ცოცხლდებოდა სკები. მერე წელიწადში ერთხელ მიხვიდოდი, სკებს მოიხილავდი, თოვლივით თეთრი თაფლი იყო“. „ტყის თაფლი თეთრი იყო თეთრი შქერის, წაბლის, წყავის, თხმელას ყვავილებისა“). 2. კლდის მეფუტკრეობა (სკებს „გადგამდნენ“, დაანყობდნენ კლდეებზე და ასეთი გზით დაგროვილ თაფლს იშვიათ სამკურნალო თვისებებს მიაწერდნენ). 3. ნახევრად შინაური მეფუტკრეობა (სკები „გადგმულია“ კარ-მიდამოში აღმართულ ან მახლობლად ხეებზე). 4. შინაური მეფუტკრეობა (კარ-მიდამოში ან სპეციალურად გამართულ საფუტკრეებში დალაგებულია *გეჯები/სკები/ბუკები*). (სკის ფორმა და სახეობა უკვე შეცვლილია, ახლანდელ სკებს „რამკებს“ ეძახიან. სკა ორნანილედია, ვნახეთ, აგრეთვე, *ყოვანი/ყავრანი*. არჩევენ კარგ („თეთრი“) და მაგნე თაფლს („ფუჭა“).

ხელოსნობის ტრადიციული დარგებიდან შემონახულია მხოლოდ **ხითხურობა** და ფრაგმენტულად, **მჭედლობა** ძველად კი მაჭახელში **მჭედლობის**, **ქვის**, **ხის** და **კერამიკული წარმოების** სახელგანთქმული კერები არსებობდა (კახიძე 1974). ცნობილია, მაჭახლის ზედა ნაწილში, რამდენიმე ცნობილი სამჭედლო სახელოსნო (ეფრატი, ზედა ჩხუტუნეთი, ცხემლარა...) არსებობდა. ერთი მათგანი იყო ჰერთვისში, ქავთარეთის უბანში. ქავთარაძეთა გვარში ეს ხელობა მემკვიდრეობით გადადიოდა. ამჟამად კი ქავთარაძეები ქართული ხალხური სიმღერების ცოდნითა და სიყვარულით გამოირჩევიან. რკინა და ფოლადი მაჭახელში შავშეთის სოფელ ნიგვზევანიდან, უფრო მოგვიანებით კი ბათუმიდან შემოჰქონდათ, ბუნებრივია, მადანს ადგილზეც მოიპოვებდნენ. მაჭახლელი მჭედლები ამზადებდნენ საოჯახო, სასოფლო-სამეურნეო და საბრძოლო იარაღს. საყოველთაოდ ცნობილია „მაჭახელას“ ტიპის კაჟიანი დამბაჩა და თოფი (კახიძე 1974). დიდი სამჭედლო სახელოსნოები დღეს უკვე აღარ არსებობს.

დაკარგულია მეთუნეობის და ქვაზე კვეთის ტრადიციები, რითაც გამორჩეული იყო ეს მხარე. თუმცა გვიჩვენებს ადგილები, სადაც ძველად სამეთუნეო თიხას მოიპოვებდნენ *კრამიტის, ჯამების, დერგების, კეცების, სანყლე მილებისა და სანყლე ჭურჭლისათვის*; აგრეთვე, ახსოვთ *ხელსაფეკვაებისა თუ ნისქეილის დოლაბების დამზადების წესები*, მაგრამ ახალგაზრდა თაობაში ეს ცოდნა, ფაქტიურად დაკარგულია.

ჯერ კიდევ აკეთებენ *ხოკერებს* და ერთმა მასპინძელმა ჩვენს თვალწინ დამზადებული ხოკერი საჩუქრადაც გამოგვატანა. ხოკერი, ტრადიციულად, ნაბლის და თელისაგან კეთდება, ტყეჩიც ნაბლისა აქვს.

ცოცხალია და თანამედროვე სტანდარტებთან შესაბამისობაში მოყვანილი ხითხურობის ტრადიცია. ზედა მაჭახელი დღესაც მდიდარია ხის ძვირფასი სამშენებლო ჯიშებით, თანაც ეს მხარე ერთგვარ ნაკრძალ ზონადაა გამოცხადებული, რაც იცავს მის ტყეებს გავერანებისაგან. ამჟამადაც ადგილობრივი ხელოსნები აშენებენ სახლებს, სამეურნეო ნაგებობებს და ამზადებენ ხის ავეჯს (*კიდობანი, ტახტი, მაგიდა, სკამი...*)

ხანდაზმულ ქალებს შემონახული აქვთ ფეიქრობის ტრადიცია.

ზედა მაჭახლის ყოფაში შემონახულია ძველებური საოჯახო და სამეურნეო ინვენტარი (*თოხი, ბარი, ნამგალი/მანგალი, ფინალი, გოდორი, გობი, კეცი, კროჭი, ლიტრა, კოდი, ხოკერი, კოლოფი, ხი ზეკი, ჯილღაი, ულელი, სახნისი, ტაბიკები, საბელი, წირები, თოკები/თოკვები...*) და მათი დამზადების წესები. ცხადია, ყველა ეს ნივთი და იარაღი დღეისათვის აღარ გამოიყენება, ბევრ ოჯახში ერთი ოთახი ასეთი ძველებური ნივთების სათავსად აქვთ გამოყოფილი და მთხრობელთა განსაკუთრებულ სიხარულს იწვევდა ჩვენი ინტერესი ამ ნივთებისადმი, აგრეთვე, ის ფაქტი, რომ ჩვენთვის ნაცნობი იყო ნივთების სახელები და დანიშნულება.

ზემო აჭარისათვის დამახასიათებელი იშვიათი კონსტრუქციისა და სილამაზის ხის გადახურული ხიდები, დაფიქსირდა ზედა მაჭახელშიც. ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა გოხინავრის ხის ხიდი (ზედვაკე). ნაგებობა საკმაოდ ძველი ჩანს, გადახურულია და ერთი მხრით ამოშენებული აქვს კედელი. მსგავსი უნიკალური კონსტრუქციის ხის ხიდები შემონახულია ზემო აჭარაშიც, მაგალითად, ასეთია სოფელ ხაბელაშვილების ხიდი. გოხინავრის ხიდი დღეს უკვე ეთნოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენს, ის მოქმედი არ არის, მის მახლობლად სხვა, თანამედროვე ხიდია გადებული.

ტრადიციული კვებითი კულტურა ყველაზე სიცოცხლისუნარიანი აღმოჩნდა და მცირედით თუა შეცვლილი (*მჭადი, ფხალლობიო, ლობიო, ფხალი, ფილაგი, ჩილბური, ყიზართმა, შორვაი, მჯავე, ქოფთე, ჰაშლამა, ქებაბი, ტაბუსუნა, ყაურმა, დო, ყურუთი, ყაიმალი, ბეჭმეზი, თაფლის ბაქლავა, ხალვა, ფაფა, ნონოქაი, შარბათი, კაკლის ზეთი*).

ტაო-კლარჯეთის ქართულ მოსახლეობას, ისევე როგორც თურქეთის ყველა მოქალაქეს, აქვს სახელმწიფოსგან მიცემული თურქული გვარი, **მაგრამ თითქმის ყველას ახსოვს თავისი ქართული გვარი**. ტაოს ქართული გვარებია: კოდედიანნი, კავლიანნი, უნუხიანნი, მუსიანნი, კოჩელიანნი, ზურნიანნი, ისმაილოლიანნი, ასიმიანნი, ხოხაბი, ქელექები, კალაიჯიანნი, ხაილანნი, აილიანნი, ევბიანნი, ამალიანნი, ხოჯიანნი, მოლიანნი, ისმელიანნი, ომერიანნი, აჭარიანნი/აჭაროლი, ამათ ერთ შტოს დევიძეებს ეძახიან, ფესტილოლი/ჩირაძე, კარჩხიანნი, ხიტანნი, ყანთაროლიები, ბოცები, კულუანები, ქანდარიანნი, ქელიანნი (ბურსაშილა ცხოვრობენ), მახასიანნი, ბაბალოლიანნი, ჭიკვანნი, თერძები, უბუანნი, ყავაზები, ხალიანნი, კოვლიანნი, მამულიანნი, კოდათიანნი, ონუქიანნი... „ეს დედებიდან მოსული სახელებია“ – გვიხსნიდნენ მთხრობელები.

ზედა მაჭახლის ქართული საგვარეულოების შესახებ მნიშვნელოვანი წერილობითი წყარო მოგვეპოვება. ცნობილია, მაჭახელი ტბეთის ეპარქიაში შედიოდა. ტბეთის ეკლესიაში აღმოჩენილ იქნა XII—XIII—XIV საუკუნეების ძეგლი — „ტბეთის სულთა მა-

ტიანე“ (ტბეთის სულთა მატიანე 1977), რომელსაც პ. ინგოროყვა „სულთა მატიანე მიჭიხიანის ხევისა“-ს უწოდებს (ინგოროყვა 1954: 96) — და ჩვენც ეს სახელი უფრო მართებულად მიგვაჩნია, ვინაიდან წყაროს თანახმად, ძირითადად სწორედ მაჭახლის ხეობის მოსახლეობა ჩანს შემწირველად, იხსენიება მათი გვარ-სახელები და სოფლები.

მიჭიხიანის ხევის/მაჭახლის ხეობის მატიანეში მოხსენიებულია მაჭახლის რამდენიმე სოფელი (*ზედვაკე, ჩიქუნეთი, ჩხუტუნეთი, ეფრატი, მერთვისი*) და იქ მცხოვრები *საგვარეულოები* („ყოველთა ზედვაკით შემომწირველთა“, „ყოველთა ეფრატით შემომწირველთა“, „ყოველთა ჳერთვისით შემომწირველთა“...) მატიანისეულ გვარსახელთა დაბოლოებები რამდენიმე სახის სუფიქსითაა წარმოდგენილი: **-ეთ** (გიორგაეთ, აბესლამეთ, ქუაბელეთ, თევთიეთ, მეფუტკრიეთ), **-ძე** (ბასილასძე, კიბელისძე, კირკიტისძე, კორტანელისძე, მჭედლისძე, ჭალუმელისძე, სიხარულიძე, ვაცასძე, მოფირნასძე, პილპილასძე, ცივნარასძე, გორგოშასძე, გუნდარისძე, გორგასძე, შამანასძე, დავითაძე), **-შვილი** (მიქაშვილი, მალაყმასშვილი, ქავთარასშვილი...), **-ური/-ული** (ქოქოლური, თევთიური, აბესლამური, გაბრიჩიული, ვერძაული...) (ტბეთის სულთა მატიანე 1977). ქალების გვარებს ერთვის **-ფხე** დაბოლოებაც. წყაროში მოხსენიებულ საგვარეულოთა შთამომავლების დიდ ნაწილს დღესაც ახსოვს თავისი ძველი ქართული გვარი, თუმცა ქართული გვარები ოფიციალურად დიდი ხანია, აკრძალულია: ქავთარაძე, გორგაძე, ფუტკარაძე, ძნელაძე, მალაყმაძე, კახიძე, მოფრინაძე, კირკიტაძე, კორტიძე, ქოქოლაძე, შამანიზე, დუმბაძე, გუნდარიძე, ჯინჭარაძე, გორაძე, გვიანიძე, კიბორიძე, თევთიძე, ვასაძე, დოლოღნიშვილი, გვარიშვილი, ფაშიაშვილი, ცივნარიძე, ფალავა, ქათამაძე... მატიანეში მოხსენიებულ საგვარეულოთა ნაწილი კი იძულებული იყო გარიდებოდა მტერს და საქართველოს სხვა მხარეებს შეჰხიზნოდა. გადმოცემით, „რაც აქედგან ხალხი გაიქცა გურჯისტანისაკენ, იმდენი ხალხი არც ერთის აქაურის მხრიდგან არ გაქცეულა იქითკენო“ (ჭიჭინაძე 2004: 64).

იმერხევის ქართული გვარებია ბუტიძე, გორგაძე, დარბაძე/დარბაზინთი, დუგლაძე, თურმანიძეები, კახიძე, კოლოთიძე, კოსოლიძე, კორტოხაძე, ლოლაძე, მელიქიძე, მოლაშვილები, მოლიძე, მოსიძე, მარგაძე, შავქეთლიენთი, შარაძე, ხაჯალიძეები, ჭივიძეები, ჯაფარიძე, ჯიჯანიძე,

ქლასკურში ცხოვრობენ გვარამაძეები, დელიკიძეები, თეთრაძეები, ნიქვაძეები...

საერთოდ, თურქეთის ეთნიკურად ქართული მოსახლეობა კვლავ ცდილობს ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნებას, ოჯახი და ქორწინება განიხილება ქართველობის შენარჩუნების ერთ-ერთ მთავარ პირობად. ამიტომ სასურველად მიაჩნიათ ქართველებზე დაქორწინება, რადგან ამით ეთნიკურ თავისთავადობას შეინარჩუნებენ (ფუტკარაძე 2009).

ტაო-კლარჯეთში XIX და თვით XX საუკუნის დასაწყისშიც კი, მკვლევართა დაკვირვებით, შემონახული იყო ქრისტიანული კულტურის ზოგიერთი ელემენტი: ისტორიული ტაოს რელიგიური სიტუაციის აღწერის დროს (1874 წ.) გ. ყაზბეგი წერს: „ამჟამად პარხლის მიდამოები მნიშვნელოვანია იმით, რომ აქ, საყოველთაო მაჰმადიანობის პირობებში, შემორჩა მართლმადიდებლური აღმსარებლობის რამდენიმე ქართული ოჯახი. ეს ფაქტი სრულ ყურადღებას იმსახურებს. **ქრისტიანული აღმსარებლობის** ოჯახთა რიცხვი ხუთს უდრის, მაგრამ, ამბობენ, რომ აქ კიდევ არის 80-მდე ფარული ქრისტიანი, აქაურ ქრისტიანულ თემს ჰყავს თავისი მღვდელი, რომლის ხარისხი **ღებრაძეთა გვარის** სამემკვიდრო საკუთრებად დარჩა. ამ გვარის ახლანდელმა წარმომადგენელმა, 60 წლის მღვდელმა თავისი სამწყსო უკვე გადასცა თავის შვილს, რომელიც ხელდასხმულია ახალციხეში. სამწუხაროდ, მამა-შვილი მცირე მცოდნენი არიან, ამიტომ ვერ შეძლეს ჩვენთვის რაიმე საინტერესო ეცნობებინათ“ (ყაზბეგი 1995: 146—147). გ. ყაზბეგის ამ ინფორმაციას დაწვრილებით განიხილავს ე. თაყაიშვილი ტაოში მოგზაურობის დღიურებში (1917 წელი): „გიორგი ყაზბეგმა 1874 წელს პარხალის მიდამოებში იპოვა **ხუთი კომლი აშკარად ამღიარებელი ქრისტიანობისა და მათი მღვდელი, გვარად მღებრიძე** იყო, ხოლო 80 კომლი **ფარული ქრისტიანები** იყვნენ. ესენი იყვნენ სოფელ **ხევეკისა და არმენხევის** მცხოვრებნი. უკანასკნელი მსოფლიო

ომის დროს, როდესაც რუსის ჯარმა დაიკავა ქოროხის ბასეინი, მთელმა ამ სოფლის მოსახლეობამ აშკარად აღიარა თავისი ქრისტიანული რწმენა და დიდ სიხარულს განიცდიდნენ. ჩვენმა 1917 წლის არქეოლოგიური ექსპედიციის წევრებმა დ. შევარდნაძემ და ი. ზდანევიჩმა ინახულეს იგინი და ჰქონდათ მათთან საუბარი მრევლის მოწყობის შესახებ; ჩვენს საკათალიკოზო საბჭოს უნდა გაეგზავნა მათთვის მღვდელი, რომ ფრონტი არ მოშლილიყო და რუსის ჯარს არ მიეტოვებინა ეს მხარე. რასაკვირველია, დატრიალდნენ ბერძნის მღვდლებიც და უნდოდათ ჩაეგდოთ ხელში სოფელი და დაემყარებინათ იქ ბერძნული ნირვა-ლოცვა, თუმცა იქ **მთელი სოფელი ქართულად ლაპარაკობს**. ამ მიზნით ერთ ბერძენ მღვდელს ცბიერებით გამოერთმია მათთვის ძველი ქართული საეკლესიო ნიგნები, რომელნიც მალულად შემორჩენილი ჰქონებოდათ“ (თაყაიშვილი 1991: 217). ასევე, შავშეთში ოქრობაგეთის ეკლესია „ორი-სამი გურული ქალის მეცადინეობით, ბოლო წლებამდე მოქმედებდა. ეს ქალები ცოლად ჰყავდათ შავშეთის ბეგებს. აქაური ქართული ტაძრის ტრადიციული პატივისცემა ხალხში ახლაც ცოცხლობს. ოქრობაგეთის ძველი ეკლესიის ნანგრევებთან არის სასაფლაო. ქვის ფილებზე ჩვენ ვნახეთ სანთლებიც, რომლებიც ვილაცას მიცვალებულთა სულის საოხად აენთო“ (ყაზბეგი 1995: 94). ე. ვეიდენბაუმის მასალით (1879 წ.), ზოგიერთ ადგილას გამუსლიმებული ქართველები ყურბან-ბაირამობის დროს წითლად ლებავენ კვერცხებს და მიაქვთ ეკლესიის ნანგრევებში (ვეიდენბაუმი 2005). ნ. მარი 1904 წელს იმერხევის სოფელ დასაბომში/დასამობში ესაუბრა ადგილობრივ მამუდ აჰმედ-ოღლის/ჯარბიძეს, რომლის ბაბუა დასამობის ეკლესიის მღვდელი ყოფილა (მარი 1904: 35). სოფელ იმერხეველში ნ. მარი* შეხვდა „საზიარეთოდ“ მიმავალ მლოცველთა დიდ ჯგუფს, ადგილობრივმა მცხოვრებმა მოსიძემ მკვლევარს აუხსნა, რომ ეს ქალები და მათი ქმრები 3 დღე დარჩებოდნენ მთაში სალოცავად, ხოჯები ძალიან ეწინააღმდეგებიან ამ ჩვეულებას და ამბობენ, რომ მთებში არავითარი ზიარეთი არ არისო, მაგრამ მოსახლეობა მათ არ უჯერებს და აგრძელებს ამ ძველი წესის შესრულებას (მარი 1904: 45), ხოლო თეთრაქედში, მკვლევარს აუხსნეს, რომ მათი „ზიარეთი“ რამდენიმე ადგილასაა: „ზიარეთში წავალთ, მუშს გავაკეთებთ, გავადნობთ, ძაფს ჩავყოფთ და ამევირებთ, წავიღებთ, ზიარეთათ ფორტას წავალთ და მერის, აჭარას. ფორტის ზემოთ არის ჩვენი ზიარეთი, ერთ საათ გოუნევს. ზიარეთზე მარტოდ მოშენებული სახლი არი ქვიდან... მუშ აანთებს, სამ, შვიდ, ხუთ, ცხრას“, სანთლებს ქვაზე აკრავენ. მლოცველები იქ რჩებიან 1—3 დღე, შორიდან მოსულები კი უფრო ხანგრძლივი დროითაც. საზიარეთოდ მიემართებიან მაისსა და ივნისში (მარი 1904: 79—80). ე. თაყაიშვილის მასალით, „სამუსულმანო საქართველოში ჩვეულებადაა ზიარეთში წასვლა... ზიარეთი სამლოცველო ადგილს ჰქვია, სადაც ძველი ეკლესიების ნანგრევებია, ან ყოფილი საჯვარეა. აქ მოდიან სხვადასხვა ადგილებიდან, ნამეტნავად ქალები; მოაქვთ ჩამოქნილი თაფლის სანთლები, ანთებენ სანთლებს და ლოცულობენ. იქ რჩებიან ერთ-ორ ღამეს... ასეთ ჩვეულებას ასრულებენ პორტას (ძველი შატბერდის) მონასტრის ნანგრევებში და ბევრ სხვა ადგილას. მოლები უშლიან, რასაკვირველია, ასეთ ქცევას ხალხს, მაგრამ ვერაფერს ხდებიან. ასეთი ზიარეთი აქვთ ხახულის მცხოვრებთაც მათი ხევის სათავეში, მთაზე, სადაც ეკლესიების ნანგრევებია დაცული“ (თაყაიშვილი 1991: 220). საზიარეთოდ ბოლო დრომდე მიემართებოდნენ დიობნელები, ბაძგირეთელები, უბელები, სურეგანელები...

ამ მხარეებში დღესაც ცოცხალია აგვისტოს ძველი სახელწოდება „მარიობისთვე“ და დღეობა „მარიობა“/შუამთობა, ხოლო 1904 წელს ნ. მარს ერთი ზაქიეთელისაგან ჩაუწერია, „თავკვეთილობაზე, მარიობისთვის მოლენაზე, თოვლი მოვა“-ო (მარი 1904: 80). ცხადია, აქ შემონახულია ქრისტიანული კალენდრის ხსოვნა იოანე

* ნ. მარი აფიქსირებს 1904 წლისათვის სომხურად მიჩნეულ რამდენიმე ეკლესიას, რომლებიც ქართული ეკლესიების ნანგრევებზე და ხშირად ამავე ნანგრევების ქვებითაა აგებული: (ოქრობაგეთი, სათლელი, დასამობი...).

ნათლისმცემლის თავისკვეთის თარიღის შესახებ, რომელიც ძველი სტილით 29 აგვისტოს აღნიშნებოდა. შუახანს გადაცილებულ მთხრობლებს ახსოვთ, რომ „ნენეები წელიწადის ერთ დღეს, გაზაფხულზე წითლად ლებავდნენ კვერცხებს“. დაფიქსირდა ტრადიციული სულიერი კულტურის ზოგიერთი ელემენტი, მაგალითად, ახალი წლის აღნიშვნის წმინდა ქართული წესი. იგი ახსოვთ შუახანის ადამიანებს. საგულისხმოა, რომ ხანდაზმულ იმერხვევლებს, ნიგალებს, პარხლისწყლის ხეობელებსა და ზედა მაჭახლელებს ახსოვთ ახალი წლის (ძველი სტილით 14 იანვარი) აღნიშვნის ტრადიციაც.

შემონახულია ასეთი შინაარსის გადმოცემა: „ბაგინში ერთი ილია ყოფილა, ძალა დაუტანებიათ, უნდა გამუსლიმდეო, არაო, არ ვაგამუსლიმდეობო, ამდგარა და ტბაში თავი დუუხრჩვია, იმ ტბას ილიას ამონარევს ეძახიან“ (ბაგინი, დევსქელის ხეობა).

მენტალური მახასიათებლების გამოვლენის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია მუსლიმ ქართველთა ყოფაში შემონახული ტოპონიმები (ჯვართა, ჯვარიენთი, ჯვარქედა, ჯვარისხევი, ნაჯვარევი, სამაცხოვრე, საყდარისერი, საყდრიყელი, საყდრიყანა, კობიჯვარი, სამებათი//სანებათი, მარიამწმინდა, ანდრიანწმინდა, ინენწმინდა, ელიანწმინდა, ელაიახევი, ელიასუბანი, ბერიენთი, ბერთა, ბერთყანა, ტბეთი, ხანცთა/ხანძთა; მრავალი „ზიარეთი“, „ნაქილისავი“//„ნაქილისარი“, ნასაყდრალი და სხვა) (ფუტკარაძე 1993; ცეცხლაძე 2004; ფუტკარაძე 2007); ფოლკლორი (ლეგენდა-გადმოცემები, სიმღერები, ანდაზები...); საოჯახო ყოფის ქართული ხასიათი; ასაკოვანი ადამიანებისადმი განსაკუთრებული პატივისცემა და მოკრძალება; ძველი ქართული გვარების ხსოვნა; ქართული დასახლების ტიპი და დაგეგმარება; ძველქართული სტუმართმოყვარეობა („სტუმარი ღვთისაა“); ისლამური კულტურისათვის დამახასიათებელი მრავალცოლიანობის არარსებობა, ქრისტიანული სიმბოლიკის გამომხატვა საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებზე; ზოგიერთი ქრისტიანული დღეობისა და წეს-ჩვეულების ხალხური ვარიაციების არსებობა (მარიობა, ბზობა/„გზობა“, ლაზარიობა/„ნაზარიობა“, ფერიცვალება, ზიარეთობა...); ხალხურ მედიცინაში შემონახული გადმოცემა — სამკურნალო მცენარეულობის ბალჩის სახელი — „მარიამის ბალჩა“ („კონინას ეტყოდნენ ყივანახველკაი, კაკლის ქოქში გავაძვრენდით ბავშვს“); ურთიერთდახმარების ძველი ქართული ფორმები (ნადი); და ა. შ. ტრადიციული ქართული ფასეულობებისადმი პატივისცემის გამოხატულება მოჩანს ერთ საგულისხმო მენტალურ პასაჟშიც, რაც შენიშნული აქვს ბ. დიასამიძეს: თურქეთში მცხოვრები ახალგაზრდა ქართველი კაცი 1990 წელს სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქს, უწმინდესსა და უნეტარეს ილია მეორეს ხატით დაუსაჩუქრებია. კითხვაზე — კი მაგრამ, შენ იცი ეს რა არის, იცი როგორ უნდა გაუფრთხილდე მას? — თურქეთის მოქალაქეს, მაგრამ ეთნიკურ ქართველს, საოცარი პასუხი გაუცია: **ეს სამშობლოა, ლამაზი საქართველოა!** (დიასამიძე 1999: 3).

ტრადიციული სულიერი კულტურის საგანძურიდან აღსანიშნავია ზედა მაჭახლის მუსიკალური ფოლკლორი. აქ ტრადიციული ქართული ეთნომუსიკალური მემკვიდრეობის ცოცხალი ნიმუშებია შემონახული („აბა დელა“, „ჰელესა“, „დიელო“, „მაყრული“, „ლობიოს სიმღერა“, „ნადური“ და სხვ.) და **შემორჩენილია ქართული მრავალხმიანობა**. ამ მხარის ქართული მუსიკალური ფოლკლორი არქაული სახითაა შემონახული. ანუ, ზედა მაჭახელში ხალხური სიმღერა წარმოადგენს ყოფის ელემენტს. აქ სიმღერას, ესთეტიური სიამოვნების მიღების ფუნქციაზე მეტად, წმინდა პრაქტიკული და პრაგმატული დატვირთვა აქვს. მაგალითად, ნადური (ყანური) სიმღერა შრომის ნაყოფიერების გაზრდის საშუალებაა და ამ დროს ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება მის ესთეტიურ მხარეს. ასევეა, „ელესა“ და სხვა. **ზედა მაჭახელში გავრცელებულია ორხმიანი** სიმღერები. იბადება კითხვა, არის თუ არა ორხმიანობა ოსმალური კულტურის ზეგავლენის შედეგი? ორხმიანობა თურქული კულტურის ზეგავლენით რომ იყოს გაპირობებული, მივიღებდით არა ზედა ხმის ჩამოშორებას, არამედ ზედა ხმისა და ბანის დაკარგვას, რისი მაგალითებიც გვაქვს ამჟამად საქართველოს საზღვრებს გარეთ მოქცეული სხვა ისტორიული მიწების ეთნიკურად ქართული მოსახლეობის მუსიკა-

ლურ ფოლკლორში. მაგალითად გამოგვადგება ლაზური სიმღერა. იმის მიუხედავად, რომ ლაზები ქართული ენის ზანურ დიალექტზე საუბრობენ, მათი (ლაზური) მუსიკალური ფოლკლორი მეტ ნათესაობას აჭარულ-შავშურ სიმღერებთან ამჟღავნებს. ლაზური სიმღერა ერთხმია, თუმცა ფაქტობრივად, წარმოადგენს ქართული ხალხური სამხმიანი სიმღერის დეფუნქციონალიზებულ შუა (მეორე) ხმას. ანუ, დროთა განმავლობაში მრავალხმიანობა დაიკარგა, მაგრამ სიმღერის ქართულმა მელოდიურმა და მეტრო-რიტმულმა წყობამ დღემდე მოაღწია. მაჭახელში გავრცელებულ სიმღერებში კი ასეთ ფაქტს ვერ ვხვდებით. სავარაუდოდ, **მაჭახლის ხეობისათვის საერთოდ დამახასიათებელი ორხმიანი სიმღერები იყო.** რადგანაც ზედა მაჭახელი საკმაოდ იზოლირებული იყო გარესამყაროსგან (გეოგრაფიული და ისტორიული პირობების გამო) და მით უმეტეს, დანარჩენი საქართველოსგან, სიმღერებმა შეინარჩუნეს არქაული/ძველქართული სახე, *აქედან შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ხეობისთვის დამახასიათებელი იყო ორხმიანი სიმღერა.* იმის გამო, რომ ზედა მაჭახელი სრულიად იზოლირებული იყო, იქ ორხმიანობა შენარჩუნდა. ქვედა მაჭახელში კი სამხმიანობა გავრცელდა, თუმცა სიმღერები, რომლებიც ოდითგანვე სრულდებოდა ხეობაში (როგორებიცა არის: „მაყრული“, „ჩაგუნა“, „ყანური“ და სხვ.), ისევ ორ ხმაში იმღერება. ვვარაუდობთ, რომ **ზედა მაჭახელში შემორჩენილი სიმღერები ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ერთერთი ყველაზე არქაულია ნიმუშებია.** ფაქტობრივად XVI საუკუნის შემდეგ (როდესაც ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო ოსმალეთის საზღვრებში მოექცა) ხეობის იზოლაციის გამო აქაურ სიმღერას არავითარი ცვლილება არ განუცდია (გუჯეჯიანი, თოფჩიშვილი... 2008).

ტაო-კლარჯეთის ქართული სოფლების თავისებურებას ქმნის ე. წ. ფესტივალები. მაგალითად, ზედა მაჭახელში ყოველწლიურად იმართება ე. წ. თაფლის ფესტივალი, რომლითაც ჩაანაცვლეს ტრადიციული შუამთობა/მარიობა. პარხლისწყლის სოფლებში — ხარების ფესტივალი, იმერხევში ყველაზე მასშტაბური ფესტივალი აგვისტოს პირველ შაბათ-კვირას ტარდება და ჩატარების ადგილის სახელიდან გამომდინარე, სათავის ფესტივალის სახელითაა ცნობილი. მაგრამ მარიობა დღესაც აღინიშნება იმერხევის, ქლასკურისა და დევსქელის იაილებში/მთებში („ჩვენ მთებზე წავიდოდით მარიობას ვიქმნიდით. შუამთობა იყო, ერთია მარიობა და შუამთობა, ჩვენ უფრო მარიობას ვიტყოდით, ევიდოდით, ვისაამებდით, ვითამაშებდით. მარიობას ახლაც ვაკეთებთ, მთაში“). განსაკუთრებული სანახაობრივი და შინაარსობრივი დატვირთვა ბაძგირეთის მარიობას შემოუნახავს.

სამხრეთ-დასავლეთ ქართველთა ყოფაში უდიდესი ადგილი უჭირავს დიდი და წმიდა მეფის **თამარის** — თამარ დედოფლის/დოღოფლის ხსოვნას. ართვინის ვილაიეთის ეთნიკურ ქართველებში შემონახული გადმოცემები — **კოლექტიური ხსოვნის გასაოცარი ხანდაწმულობისა და დროში გამძლეობის იშვიათი ნიმუშებია.** ისტორიული ძნელბედობის მიუხედავად, კლარჯებმა, ტაოელებმა, ჭანებმა/ლაზებმა *შემოინახეს დიდი მეფის ხსოვნა და ეს ხსოვნა, დროთა განმავლობაში, მათი ქართველობის ნიშნულად ჩამოყალიბდა.*

ე. თაყაიშვილის მასალით, „იშხანში, ხახულში, ოთხთა ეკლესიაში, პარხალში მცხოვრებნი მათი ეკლესიების აშენებას ძლევამოსილს, მდიდარს და შესანიშნავ დედოფალს მიანერენ. მაგრამ სახელი მისი იციან კობაკში და ბინათში, სხვაგან დავინყებულნი აქვთ... კობაკის მცხოვრებლებმა იციან სახელი დედოფლისა, რომელმაც ალაშენა იშხანი, ოშკი, ხახული, ოთხთა ეკლესია და პარხალი... თამარს ჰყავდა თეთრი რაში ისეთი, რომ ერთს დღეს შეეძლო მოეველო ოშკი, იშხანი, ოთხთა ეკლესია და პარხალი. კობაკის მახლობლად უჩვენებენ კლდეს ხელისგულის გამოსახულებით და ამბობენ, ეს თამარ მეფის ხელის ნაშთიაო. როცა მან გაიარა ამ კლდესთან თავისი ჯარით, ცხენიდან ჩამოვარდა და ხელი კლდეს მიაბჯინა, რომელზედაც დარჩა ნასახი მისი ხელისაო. პარხალის ზემო სოფლებში დღემდის დარჩენილია ძველი გრძელი არხი, რომელიც იწყება სოფელ უთავი-დან, კობაკის მახლობლად, გაჭრილია კლდემი რამოდენიმე ვერსის სიგრძეზე და მიდის სოფელ ზავრიეთში; ამას მიანერენ თამარ მეფეს და

ამბობენ, ყველაზე დიდი ღვანლი, რომელიც მან დასდო ამ მხარეს, ეს არისო. კიდევ უფრო კარგად იციან თამარის სახელი ბინათის მცხოვრებლებმა“ (სოფელ ორჯოხის ზემოთ, ჭოროხის პირზედ). ამ სოფელში 219 სული ცხოვრობს, ყველა ქართულად ლაპარაკობს. მათი თქმულებით ამ სოფლის სახელი ასე წარმოიშვა: ერთხელ მეფე თამარმა აქ გამოიარა; ცუდი ტაროსის გამო გზა ველარ განაგრძო და ინება ღამის გათევა ამ სოფელში; მას მიუჩინეს საუკეთესო ბინა და მას შემდეგ სოფელს დაერქვა სახელი ბინათი, რომ ამით აღენიშნათ თამარის ღამის გათევა ამ სოფლის ბინაში“ (თაყაიშვილი 1991: 221).

ე. თაყაიშვილის მიერ ჩანერილი გადმოცემების ვარიაციები დააფიქსირა შ. ფუტყარაძემ XX საუკუნის მიწურულს: ქობაის მახლობლად პარიხევის ღელესთან „გზიპირში ფიქლები არი. ასე შენკარებული, ბელქიდა თამარ დოდოფლისი დაწყობილია. ანაი მეტყოდა: — თამარ დოდოფალსა, ის რომ მოღალულა, ღარჭი ახუჭებული ყოლია, იმა გზიპირში ქვებზედამ უუყუდებია. იმ ბაუშუისი ფეკი ქუაში ჩაფლობოდა. ასე ფეკის კუალი არი, თოვლში რომ რავარ ჩანს. იმაზე ფეკ მომასმევიწებდა. — ფეკები გეისუენეფს, აღარ მეილაღვიო. — ის ქვა დღესაც მის ადგილ არი. ქუაბელთ და ბალხელთა, ჰეველთა იციან. ორმოც წლის ზემოთკე კაცებთ თელთ იციან. მასზე პატიტუანებთ, წუირილთ არ იციან, იმისტვის ქი, ქომოდამ ჰევიპირილამ ქუაბაისკე, ბევაისკე გზა გეიკეთათავრობამა... ზემოდამ ფეკდაფეკ არავინა იარება“ (ფუტყარაძე 1993: 173). მკვლევარს ამ გადმოცემის სხვა ვარიანტიცა აქვს ჩანერილი: „გურჯისტანიდამ გადმეარა თამარ დოდოფალმა. ასკრებიც მის უკან გადმუანურიან. ნითლეკარიდამ ქომოთკე, პარებევისკე ჩომოსლიხან ზემოდან ქუები აგორდა, კილდევნარი. თამარ დოდოფალმა შეშინდა, ასკრებინა გემიჯრუროსო. ეიდა, ღმერთ შეეხუენა ქი, ღმერთო, ქუა მან დააყენე, ესენი გავანურიოო. იქ დადგა, რო დიდი ორი ბელინერთი ქუა, კონნოხის თავიდამ დადგა. ჰალადვენ იქ არი, გახვიდე, დეინახავ“; „ჩუენ ზუენლანდელებმა ისე მითხრეს, თამარ დოდოფალი ღმერთისა მოყუარული ყოფილა. ჩუენ ზალიან შამაყუარეს“ (ფუტყარაძე 1993: 173—174).

ამჟამადაც თამარ მეფეზე საუბარი ყველა მთხრობელს უხარია. ტაო-კლარჯეთის ნებისმიერ სოფელში ამაყობენ თამარ მეფით და აუცილებლად მოგიტხრობენ რომელიმე ციხეზე, ხიდზე ან ადგილზე, რომელსაც თამარ დედოფალთან დააკავშირებენ. „**თამარაჲ ჩუენი დიდი დოდოფალი იყო**, ოთხი თანე ქილისე უშენებია, პარხალი ქილისე თამარასი გაკეთებულია, აქ მისი მოყვანილი რუა, წყალი მოდის იქა“ — საუბარია, ბალხის თემში გამავალ არხზე, რომელიც, მართლაც, XII საუკუნის ნაგებობადაა მიჩნეული. მას სავრიათის/ზავრიათის რუს უწოდებენ. მულღულელი ქართველებიც სათუთად ინახავენ თამარ მეფის ხსოვნას. მურღულისწყლის მარცხენა სანაპიროზე საღ კლდეზე აღმართულ **გოგნარის ციხეს** ადგილობრივები **თამარის ციხეს** ეძახიან; ხოლო ოთინგოს აბანო თამარ მეფის აგებულად მიაჩნიათ (მაღაყმაძე 2008). მურღულის ხეობის სოფელ ბუჯურის მთაში ზიარეთია, „აქ თამარ დედოფალი იყო, წყალი გაუყვანია, მერე მომკვდარა და იქ ზიარეთ თეფეში ჩადებულია“.

თამარ მეფესთან დაკავშირებული ლეგენდა-გადმოცემების ცოცხალი სახით არსებობს ზედა მაჭახელშიც. ეს გადმოცემები ძირითადად, ზ. ჭიჭინაძის მიერ XIX საუკუნის მიწურულს დაფიქსირებული ლეგენდების ვარიაციებია (ჭიჭინაძე 2004: 22), მაგრამ მათი დღემდე არსებობა ტრადიციული ქართული კულტურის სიცოცხლისუნარიანობის ერთ-ერთი საყურადღებო გამოვლინებაა.

მაჭახლელთა ღრმა რწმენით, ეს მიდამოები მაჭახლელებს თვით თამარ მეფემ უბოძა ერთგული სამსახურისთვის. სხვადასხვა გადმოცემით, თამარ მეფე ხშირად სტუმრობდა მაჭახელს. იგი ხან ქვედა მაჭახლიდან (სადაც **გვარას ციხეში** ბინავდებოდა) ამობრძანდებოდა, ხან კი **შავშეთიდან** გადმოდოდა კარჩხალის მთის გადმოსასვლელებით, სადაც იმ დროს „ქალაქიც“ ყოფილა გაშენებული. თამარ მეფეს უკავშირდება ეფრატისა და ხერთვისის ეკლესიების მშენებლობა, თალიანი ხიდის მშენებლობა, საიდუმლო მიწისქვეშა (ექვსი საათის სავალზე) გვირაბის გაყვანა ქვედა მაჭახლის ციხიდან ზედა მაჭახლამდე და ღვთისაგან მინიშნებულ ადგილას დიდი ეკლე-

სიიისა და ციხე-კოშკის აგება და სხვ. ეფრატის ტაძარი, რომელსაც ლეგენდებში „მაჭახლელთა დედა-ეკლესიას“ უწოდებდნენ და თამარ მეფის აგებულად მიიჩნევენ, XX საუკუნის დასაწყისში სრულიად დაუნგრევიათ. მისი ერთ-ერთი ბოლო აღწერილობა დ. წერეთელმა შემოგვინახა. ეკლესიასთან საიდუმლო გვირაბიც ყოფილა, იგი მთის ძირამდე ჩადიოდა (წერეთელი 1879). რამდენიმე ძველებური ციხის („იქით გორაზე ყულე იყო, იქ წინ რაცხა ყოფილა საცავი იმთე“) ნანგრევი, რომელთაგან ერთ-ერთი, სავარაუდოდ, მ. ჯანაშვილის მიერ აღწერილი „თამარის ციხე“ უნდა იყოს (ეფრატის მახლობლად), ეს ციხე მაღალ გორაზე ყოფილა აღმართული და თეთრი ქვით ნაგები ბუხარი ჰქონია (ჯანაშვილი 1902). შემორჩენილია რამდენიმე ძველებური თაღოვანი ხიდი, ზოგი შედარებით მთელია. ხიდების სიმრავლე, არამხოლოდ მაჭახლის ხეობის მაღალ სამშენებლო კულტურაზე მეტყველებს, არამედ ამ ხეობაზე გამავალი გზების დიდ ისტორიულ მნიშვნელობაზეც მიუთითებს (კახიძე 1974: 14). გადმოცემით, კარჩხალის მთის ერთ-ერთ კალთას თამარ მეფის დროს ვრცელი და კეთილმოწყობილი ქალაქი ამშვენებდა. ამ ადგილს დღეს ნაქალაქარ/ნაქალაქევს უწოდებენ. იგი დასახლებული სოფლებიდან ყველაზე ახლოს ეფრატთანაა. „ნაქალაქარში თამარაჲს დროს ზამთარშიც გაზაფხული ყოფილა, სანამ თამარაჲ კარჩხალის მთაზე, ნაქალაქევში ცხოვრობდა, აქ ზამთარი არ სცოდნია, შვიდ წელიწადს პური კარჩხლის მთაზეც მოჰყავდათ ჩვენს დიდ დედებს, თამარ მეფე რომ წასულა, ზამთარი მერე დაწყებულა“; ასევეა სვანური გადმოცემით, **„თამარ მეფის დროს სვანეთში ზამთარი არ ყოფილა, აქ სულ გაზაფხული იყო“**. დღევანდელი მასალითაც, თამარ მეფის ერთ-ერთი რეზიდენცია, კარჩხალის მთის მისადგომთან, „ნაქალაქევში“ უნდა ყოფილიყო. შესაძლოა, სწორედ ამ „ქალაქს“ გულისხმობს ტბეთის სულთა მატთანეში დაცული ერთი მოსახსენებელი: „თვეთისძესა, რომე ქალაქს მოკუდა, გიორგის შეუნდვენ ღმერთმან“ (ტბეთის სულთა მატთანე 1977: 214). ეს მოსაზრება გამოთქმული აქვს თ. ენუქიძეს: „შესაძლოა სწორედ ამ ადგილზე იყო ძველად... ქალაქი. ქალაქი, ამ შემთხვევაში, ალბათ, აღნიშნავდა უბრალოდ სავაჭრო-სახელოსნო ადგილს“ (ტბეთის სულთა მატთანე 1977: 45). არქეოლოგიური გათხრები ამ მხარეში, რამდენადაც ჩვენთვის ცნობილია, ჯერ არ ჩატარებულა.

იმერხეული მასალით: **„თამარაი ჩვენი დიდია;** თამარაი აქ ყოფილა, ეს ციხე იმან ააშენა, აქ ქილისაი ყოფილა, სკოლის თავზე და იმ ციხიდან აქ გადმოფრენილა“ (ფუტყარაძე 2007: 60); საუბარია იმერხევის ცენტრის — დიობანის შესახებ, სადაც ქრისტიანული კულტურის რამდენიმე მნიშვნელოვანი ელემენტი ტერიტორიულად გვერდიგვერდაა შემონახული: მთაზე თამარის ციხის ნანგრევია აღმართული, მახლობლად კი ტოპონიმები — „ჯვართა“, „საყდრიყელი“ და „სამებათ“-ია. ასევე, გადმოცემით, „თამარაი სხლობანში ყოფილა, შავშათის ყალე (სათლელის ციხე) მას უკეთებია, უსტამისი მას აუგია“, არსებობს **თამარ დოდოფლის წყარო** ბაძვირეთის მთაში „ჯანჯირთან ახლოს არის ქილისეები, თამარას წყაროს უკან, იქ დედოფლის ალაზანია/ავაზანია“. სურევანში: „თამარაი აქაც მოსულა, ერთი მოუვლია, იმას დააქებდნენ, დიდი ქალი ყოფილა, ბორჩხაში წასულა, იქ ქონია მეზერი“.

თამარ მეფის ხსოვნა შემოინახეს ლაზებმაც. ხოფასთან, ბუჯალში — **„მეფა წკარია“** (ჭანეთი/ლაზეთი). ამ მიმართულებით, განსაკუთრებით ფასეულია ლაზურ, საისტორიო თემატიკაზე შექმნილ ზეპირსიტყვიერების ნიმუშებში გამომკრთალი თამარ მეფის ხატება. მასალას ცნობილმა მკვლევარმა ზ. თანდილაყამ მიაკვლია. მან ყურადღება გაამახვილა თურქი მოგზაურის ევლია ჩელების მიერ ლაზეთში დაფიქსირებულ (XVII საუკუნე) ლექსზე, რომელიც პირველი ლაზური ფოლკლორული ჩანაწერია და არაბული ტრანსკრიპციით შესრულებული ქართული (ლაზური) მასალა, ბუნებრივია, უამრავი ხარვეზისა და უზუსტობის შემცველია. რთული ლინგვისტური კვლევა-ძიების შედეგად დადგინდა ლექსის თავდაპირველი ფორმა:

„თუნას არ ულუნ თაბანჩარუ,
თამარ პანდა ფალიკარუ,
აფხაინკა ლურატუნა,

გებლაფეის დოხვამუ“ (ან: გებლაფეის—თი ხვამუ).
სალიტერატურო ქართულზე გადმოტანის შემდეგ ლექსი ამგვარად ჟღერს:
„ქვეყნად ერთია დამბაჩიანი,
თამარ მუდამ გმირი,
ამხანაგი რომ მომკვდარიყო,
დამარხული დალოცა (ან: დამარხულსაც ლოცავდა)“.

მკვლევარის დაკვირვებით, „XVI საუკუნიდან ლაზებს ბევრი ძლიერი სულთანი და ფაშა უნახავთ. თუ სულთანებისა და ფაშების ქება თურქული ფოლკლორის... ერთ-ერთ ძირითად თემას წარმოადგენს, ლაზურ პოეზიაში მათი სახელის მაღიღებელი ერთი ტაეპიც არა გვაქვს. პირიქით, ლაზურ ფოლკლორში იმ სახალხო გმირთა სახელე-ბია დაცული, რომლებსაც ოსმალთა დამპყრობლური ძალების წინააღმდეგ ბრძოლაში პატივი და სიყვარული დაუქმსახურებიათ“ (თანდილავა 1972: 151—163), გარდა ამისა, თამარ მეფის სახელი ლაზთა მეხსიერებაში XX საუკუნის დასაწყისისათვის ჯერ კიდევ დაცული ყოფილა, იგი გვხვდებოდა ტოპონიმებში, ისტორიულ გადმოცემებსა და თქმულებებში. განსაკუთრებით საყურადღებოა ზ. ჭიჭინაძის მიერ ლაზეთში ჩანერი-ლი ლეგენდა: ერთხელ თამარ მეფეს დასჭირვებია... ნაშთების (ეკლესიების) შეკეთება. ამიტომ მას თავიდან თმის ღერი გამოუძვრია და ლაზებისათვის მიუცია. ამ თმის საშუ-ალეობით ლაზებს ოქროს ხაზინა თუ მადანი უპოვნიათ და ამით დაუმთავრებიათ ის მშე-ნებლობა. *თამარ მეფეს ლაზები დაულოცავს და მათი ხელოვნება უკურთხებია, ამი-ტომაც ვართ ლაზები განთქმულ ხელოსნები—ო* (ჭიჭინაძე 1911).

ჩვენი ისტორიული ძნელებეობიდან გამომდინარე, სამხრეთ-დასავლური ერთ-ერთი ქართული თემი — ლაზეთი, დღეს ფაქტურად მონყვეტილია ქართულ სამყაროს და ქართველობასთან იდენტობაც მხოლოდ ლაზების ერთ ნაწილს თუ აქვთ გააზრე-ბული, *მაგრამ მათი ქართველობის და ქართულ კულტურულ-პოლიტიკურ სივრცე-ში ოდიოვან არსებობის დამადასტურებელი ფაქტები ეთნოგრაფიულ მასალებში-ცაა შემონახული, რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ თამარ მეფის ხანასთან დაკავში-რებით მოჩანს, ვინაიდან სწორედ ამ დროს იყო ლაზეთი ყველაზე მეტად დანინაუ-რებული როგორც პოლიტიკურად, ასევე კულტურულ-ეკონომიკურად.* ამიტომაც ლაზთა ისტორიულ მეხსიერებას ეს ხანა და თვით თამარ მეფე მარადიულად შემორჩა (თანდილავა 1972).

ართვინის ვილაიეთის ადგილობრივ ქართველებში დღემდეა შემონახული რწმე-ნა თამარ მეფის სასწაულთმოქმედების შესახებ. ასეთი მენტალური პასაჟები უნი-ვერსალურია მთელი საქართველოსათვის — დიდი მეფის ხატებაში ფოკუსირებულია *ყველა მხარისა და რელიგიური აღმსარებლობის ქართველის იდენტობა ქართვე-ლობასთან და ქართულ კულტურასთან. წმიდა მეფის ხსოვნაში საქართველოს დია-დი წარსულით გამოწვეული სიამაყე, ნაკლებ სახარბიელო თანამედროვეობა და ნათელი მომავლის რწმენა ურთიერთგადაჯაჭვულია. შეიძლება ითქვას, თამარ მე-ფის ხსოვნა ქართველთა მენტალობის უძლიერესი ბაზაა, რომელიც ჩვენი ეროვნუ-ლი კულტურისა და დღევანდელი ქართველის მიერ ტრადიციულ ქართულ მენტა-ლობასთან გადებული ხიდის სიმბოლოსაც წარმოადგენს.*

ტაო-კლარჯეთში ტრადიციული ქართული მენტალობის მრავალი სხვა მახასია-თებელიცაა შემონახული: სოფელი მხარში უდგას ერთმანეთს ჭირსა და ლხინში. ერთმანეთს ეხმარებიან მატერიალურად. არსებობს წესი, დღესასწაულების დროს გა-ჭირვებულთათვის ფულადი შესანევრის გადაცემისა. წმინდა ქართული მოტივებია შე-მონახული გლოვის რიტუალში. ჩვენს თხოვნაზე, შეესრულებინათ ქართული სიმღე-რები, ერთგან უარი გვითხრეს, მოგვიბოდიშეს: „დღეს სოფელში მკვდარია, მხიარულე-ბა არ არის“—ო.

იმერხევის სოფლებში, ზედა მაჭახელში, პარხლისწყლის ხეობაში, ისტორიულ ნიგალის ხეობაში და სხვაგანაც ცოცხალია ქართული მეტყველება. აქაური ქართვე-ლები ბილინგვები არიან. ოფიციალურ ურთიერთობებში იყენებენ თურქულს, ხოლო ოჯახებში ქართული ენის ოთხ კილოს: ბორჩხის რაიონის ის ქართველები, რომლებიც

ცხოვრობენ ზედა მაჭახელში, ლაპარაკობენ მაჭახლურ კილოზე, ეს კილო უფრო უახლოვდება აჭარულს, ვიდრე ქართული ენის სხვა კილოებს. ბორჩხის რაიონის ის ქართველები, რომლებიც ცხოვრობენ ჭოროხის ქვემო წელსა და მურღულის ხეობაში მეტყველებენ ქართული ენის ლივანურ კილოზე. შავშეთის ქართველები საუბრობენ იმერხეულ კილოზე, ხოლო იუსუფელის რაიონის პარხლის და ხევაის ხევის ქართველები ლაპარაკობენ ქართული ენის ტაოურ კილოზე (ფუტკარაძე 2005: 75, 278).

ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლების კვალი ტაო-კლარჯეთში დღესაც შთამბეჭდავია: ეკლესიები, ციხეები, ხიდები, არხები, გვირაბები... ეკლესიათა და ციხეთა დიდი ნაწილი ნანგრევების სახითაა შემონახული. ჯერ კიდევ ფიქსირდება ნა-ეკლესიარების საძირკვლები, მაგალითად, ეფრატში, ქუაბთავში, ინენმიდის მახლობლად („შავშეთისკენ შუაგორა არის, ინანმიდაზე გადვიართ, სავაციაა არის, იქ ნაქილისარი არი“, ბაძვირეთის მთაში, ჯინჯარში ორი ნაეკლესიარია...); სურევანში, ჩაქველთაში, უსტამისში, უბეში, ბაგინში (ბაგინის ეკლესიის ერთი კედელი ჯერ კიდევ შემორჩენილია, „დიდლელემდე იმ ეკლესიიდან გვირაბი ჩადიოდა, წყალი ამოჰქონდათ, ძველად ჩირმუგი იყო იმ ქილისას ზევით, იქ ცხელი წყალი იყო, მერე მენყერმა დაფარა“), „ქვამჭირეთის მალლა თეფვა, იქ ქილისა“ (მურღული). საყდრიკარი (ფარნუხი). „ქილისე ყოფილა ჯამეს ცოტა ქვემოთ და დუუნგრევიათ, ჯამესთვის მუუხმარები-ათ ის ქვები. ქილისეს ადგილზე ახლა სახლებია“ (ზიოსი) და ა. შ.

სამხრეთ-დასავლეთ ქართველებმა შემოინახეს ძველქართული მენტალობის კიდევ ერთი მახასიათებელი — სტუმართმოყვარეობა: „გურჯისტანიდან“ ჩასულ სტუმრებს დღესაც ისეთივე სიხარულით ეგებებიან, როგორც პროფესორ შუშანა ფუტკარაძეს მიეგებნენ XX საუკუნის 80-იანი წლების მიწურულს: „ყუელ დღეი თუალი ძებნის გურჯისტანიდამ მოსულებსა, გუენატრებით, ზმაო, გუენატრებით“ (ფუტკარაძე 1993: 170). ამჟამადაც ისტორიული საქართველოს ყოველი სტუმარი, ასეთივე სტუმართმოყვარეობის მოწმე ხდება და ქართული მენტალობის ეს გამოძახილი, ცხადია, მადლიერებით ავსებს იმერკვეის, ზედა მაჭახლის, ნიგალისა და ტაოს სტუმრებს.

ამრიგად, **ტრადიციული ქართული ღირებულებები სიცოცხლისუნარიანია ისტორიული ტაო-კლარჯეთის მნიშვნელოვან ნაწილში, ქართველთა იმ შთამომავალთა შორის, დიდი ხნის წინ რომ მოწყდნენ საქართველოს. ეს ძირძველი ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თემები/ჯგუფები დღემდე ინახავენ ტრადიციული ქართული ყოფის ისეთ ნიუანსებს, ისეთ წმინდა ქართულ მენტალურ პასაჟებს, თვითმყოფადი ქართული კულტურის მობილობის კიდევ ერთ დასტურად რომ გვეკლინება.**

საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა[©]

ყველა ეთნოსს აქვს თავისი ბინადრობის ადგილი. ქართული ეთნოსის, ქართველი ერის ფორმირება დღევანდელი და ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე მოხდა. ასე რომ, საქართველოს მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი ისტორიულად და დღესაც ქართველი ერია, რომელიც საუკუნეების სიღრმეში წარმოიშვა ძირითადად ქართველურ ტომთა და სხვა ეთნოსთა შერევის შედეგად.

ისტორიულად საქართველო (და სხვა ქვეყნების უმეტესობაც) მონოეთნიური თითქმის არასოდეს არ ყოფილა. ამას პირველ რიგში მისი გეოგრაფიული მდებარეობა განაპირობებდა. სხვადასხვა მხრიდან მოსული მტრების ხშირი თავდასხმები საქართველოს მოსახლეობის სიჭრელეს თავისთავად ხელს უწყობდა. ერთი თუ თავს აფარებდნენ ქართულ მიწა-წყალს, მეორენი ძალით სახლდებოდნენ ქართველი ერის ამოგდებისა და ასიმილაციის მიზნით. შენიშნულია საქართველოში უცხოეთნიკურ ერთეულთა გაჩენის მესამე გზაც: ქართველი მეფე-ხელისუფალნი თავად ინვედნენ და ასახლებდნენ მათ გაპარტახებულ ქართულ სოფელ-ქალაქებში. შესაბამისად მოზაიკური და ჭრელი იყო საქართველოს მოსახლეობა კონფესიური თვალსაზრისით. ადგილობრივ ქართველ მართლმადიდებელ ქრისტიანებთან ერთად საქართველოში მკვიდრობდნენ ქართველი კათოლიკენი და ქართველი გრიგორიანელები, მაჰმადიანები, უფრო ადრე მაზდეანები, იუდაველები...

საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური სიჭრელე უფრო საგრძნობი გახდა ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ და საქართველოს რუსეთის მიერ დაპყრობის შედეგად ეს სიჭრელე საქართველოს მოსახლეობას დღემდე მოყვა. ალბათ ქართველი კაცის ეთნოფსიქოლოგიური თავისებურებებით უნდა აიხსნას, რომ ქართველ ხალხს მის მიწა-წყალზე მოსახლე სრულიად განსხვავებულ ეთნიკურ და კონფესიურ ერთეულებთან არასდროს რაიმე დაპირისპირება და კონფლიქტი არ ჰქონია.

დღევანდელი თვალსაზრისით თუ შევხედავთ, საქართველოში უცხო ეთნიკური ერთობებიდან ყველაზე მეტნი აზერბაიჯანელები არიან. შემდეგ მოდიან: სომხები, რუსები, ოსები, ბერძნები, აისორები, ებრაელები, ქურთები... იყვნენ: სპარსელები, გერმანელები...

სანამ უშუალოდ გადავალთ თითოეული ეთნიკური ერთეულის საქართველოში დასახლების მოკლე ისტორიაზე, უნდა აღვნიშნოთ, რომ, ისე როგორც სხვა ხალხების, ქართველი ხალხის (ერის) ჩამოყალიბების გზაც არ იყო ერთგვაროვანი. ქართველი ერი წარმოიქმნა, როგორც ქართული ტომების, სხვადასხვა ქართული ტერიტორიული, ლოკალური ერთეულების შემჭიდროების, ისე უცხო ეთნიკურ ერთეულთა ქართველ ერში შესვლა-შენივთებით, გადახარშვით. ისიც უნდა აღვნიშნოს, რომ ერთობ შერეული მოსახლეობა ძირითადად გვექონდა საქართველოს განაპირა მხარეებში. უცხო ეთნიკური ერთეულების წარმომადგენლები აქ უფრო ადვილად ახერხებდნენ დასახლება-დამკვიდრებას. ჭრელი ეთნიკური სურათი გვექონდა საქართველოს ქალაქებშიც.

ლეონტი მროველის მიხედვით, ძველ ქართლში, ქართულთან ერთად, რამდენიმე სხვა ენაც ისმოდა. მემატინანე კონკრეტულად წერს: „და იყვნეს ქართლს ესრეთ აღრეულ ყოველნი ნათესავნი, და იზრახებოდა ქართლსა შინა ექუსი ენა: სომხური, ქართული, ხაზარული, ასურული, ებრაული და ბერძნული. ესე ენანი იცოდეს ყოველთა მეფეთა ქართლისანთა, მამათა და დედათა“ (ქც 1955: 16).

მემატინანე უცხო ეთნიკური ერთეულებისაგან ქართლის განმენდას აღექსანდრე მაკედონელს მიაწერს: „და იხილნა რა ესე ნათესავნი სასტიკნი წარმართნი, რომელთა — იგი ჩუენ ბუნთურქად და ყივჩაყად უწოდეთ, მსხდომარენი მდინარესა მას მტკუარისასა მიხვევით, დაუკვირდა ესე აღექსანდრეს, რამეთუ არა რომელნი ნათესავნი იქმოდეს მას. და ენება რათამცა აღმოფხურნა იგინი ქალაქებისა მისგან“ (ქც 1955: 17).

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

„დაიპყრა ალექსანდრე ყოველი ქართლი, და მოსრნა ყოველნი იგინი ნათესავნი აღრე-
ულნი ქართლს მყოფნი, და უცხონი იგი ნათესავნი მოსრნა და დაატყუევნა, და დედანი
და ყრმანი უცებნი, თხუთმეტისა წლისა უმცროსნი; და დაუტევნა ნათესავნი ქართლო-
სიანნი“ (ქც 1955: 18).

ქართულ ისტორიოგრაფიაში აღიარებულია, რომ ალექსანდრე მაკედონელი სა-
ქართველოში არ ყოფილა. თუმცა, როგორც ჩანს, საქართველოს ტერიტორიაზე
ოდითგანვე სხვადასხვა ეთნოსების შემოსვლა-დასახლება, ქართული საისტორიო
ტრადიციის თანახმად, რეალურ ვითარებას უნდა ასახავდეს.

ლეონტი მროველი უცხო ეთნიკური ერთეულის საქართველოში შემოსახლებას
მეფე საურმაგს მიაწერს. იმის გამო, რომ ჩრდილოეთ კავკასიის მოსახლვრე ქვეყანა —
დურძუკეთი ველარ იტევდა გამრავლებულ მოსახლეობას და დურძუკების საშუა-
ლებით „დაიპყრა ქართლი, და მოსრნა განდგომილნი მისნი“, „მაშინ ამან საურმაგ
წარმოიყვანნა იგინი ყოველთა კავკასის ნათესავთა ნახევარნი, და რომელნიმე
მათგანნი წარჩინებულ ყვნა, და სხუანი დასხნა მითულეთს, დიდოეთითგან ვიდრე
ეგრისამდე, რომელ არს სუანეთი“ (ქც 1955: 27). ჩვენი აზრით, ვაინახთა სწორედ ამ შე-
მოსახლების შედეგი უნდა იყოს საქართველოს მთიანეთში დამონმებული რამდენიმე
ვაინახური ტოპონიმი. დროთა განმავლობაში ქართულ ეროვნულ-კულტურულ სამყა-
როში დასახლებული ჩრდილოეთ კავკასიელი მთიელები ქართველთა მიერ ასიმილი-
რებული იქნენ.

უცხო ეთნიკური ერთეულის საქართველოში შემოყვანა მიეწერება მეფე ფა-
რანჯომსაც, რომელმაც „შეიყუარნა სჯული სპარსთა, ცეცხლის მსახურება, მოიყვანნა
სპარსეთით ცეცხლისმსახურნი და მოგუნი, და დასხნა იგინი მცხეთას“ (ქც 1955: 20).

საქართველოს არაქართული მოსახლეობიდან ებრაელები ყველაზე ადრე არიან
მოსული. როგორც ამ საკითხისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო გამოკვლევებიდან ჩანს,
საქართველოში ებრაელ მიგრანტთა რამდენიმე ტალღა მოსულა ისტორიის სხვა-
დასხვა მონაკვეთში (აბულაძე 1993). ლეონტი მროველი ებრაელების პირველ და-
სახლებას საქართველოში ბაბილონის მეფეს ნაბუქოდონოსორის მიერ იერუსალიმის
აღებას უკავშირებს (ძვ. წ. VI საუკუნეში): „მაშინ ნაბუქოდონოსორ მეფემან
წარმოსტყუენა იერუსალიმი, და მუნით ოტებულნი ურიანი მოვიდეს ქართლს, და მო-
ითხოვეს მცხეთელთა მამასახლისისაგან ქუეყანა ხარკითა. მისცა და დასხნა არაგუსა
ზედა, წყაროსა, რომელსა ჰქვან ზანავი“ (ქც 1955: 15—16). ებრაელთა შემდეგი მიგრა-
ციული ნაკადი ძვ. წ. 169 წელს მოსულა (სინ 1970: 452—453). კიდევ ერთი ნაკადი ებრა-
ელებისა ახ. წ. I საუკუნეში მოსულა: „და მეფობდეს შემდგომად მისსა ძენი მისნი
(ადერკის შვილები: ბარტამი და ქართამი — რ.თ.). ხოლო ამათსა მეფობასა უესპანია-
ნოს ჰრომთა კეისარმან წარმოტყუენა იერუსალემი, და მუნით ოტებულნი ურიანი მო-
ვიდეს მცხეთას და დასხდეს ძუელთავე ურიათა თანა...“ (ქც 1955: 44). მცხეთაში აღმო-
ჩენილი ებრაული ეპიგრაფიები ებრაელთა დიდი კოლონიის არსებობას ადასტურებს
(აფაქიძე 1963: 240—244). ქართლის დედაქალაქში „უბანი ჰურიათა“ არსებობდა. აქ
მათ „ბაგინი ჰურიათა“ (სინაგოგა) ჰქონდათ.

შუა საუკუნეებში ებრაელები საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში
ცხოვრობდნენ. მათი განსახლების ადგილებს ჩამოგვივლის ვახუშტი ბაგრატიონი.
XIX საუკუნეში ჩვენს ქვეყანაში ქალდეველი ებრაელებიც სახლდებიან. როგორც
აღნიშნავენ, წინამორბედების მსგავსად მათაც შეითვისეს ქართული ენა, ქართული
ყოფა-ცხოვრება (აბულაძე 1993: 69). XIX საუკუნეში საქართველოში ცხოვრობდნენ
სპარსეთისა და ევროპელ ებრაელთა მცირერიცხოვანი თემები. სპარსელი ებრაელები-
საგან განსხვავებით, ევროპელი ებრაელები თანდათანობით მრავლდებოდნენ. ისინი
ძირითადად თბილისში ცხოვრობდნენ და ფლობდნენ ქართულ ენას. 1886 წლის საო-
ჯახო სიებით საქართველოში (თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიებში) 14 714 სული
ებრაელი მკვიდრობდა. საქართველოში მცხოვრები სხვა ეთნოსებისაგან განსხვავებით
ებრაელთა დედაენა ქართული იყო.

დღევანდელ საქართველოში უცხო ეთნიკურ ერთეულებს შორის გამოირჩევიან სომხები. ისინი კომპაქტურად ძირითადად სამცხე-ჯავახეთსა და ქვემო ქართლში-თრიალეთში ცხოვრობენ. საქართველოში სომეხთა მიგრაცია თითქმის მთელი ისტორიის მანძილზე ხორციელდებოდა. სომხების საქართველოში ხშირი გადმოსახლება განპირობებული იყო იმით, რომ ისინი საქართველოს მოსახლდრენი იყვნენ. მტერთაგან ლტოლვილნი სომხები უშუალოდ საქართველოს მოაშურებდნენ ხოლმე. ორ მოსახლდრე ქვეყანას საქართველოსა და სომხეთს შორის ხშირი იყო საზღვრების შეცვლა. სასახლდრო ზოლში თითქმის ყოველთვის იყო ქარულ-სომხური შერეული მოსახლეობა. ცნობილია, რომ V საუკუნის ქვემო ქართლში ღვთისმსახურება ქართულთან ერთად სომხურ ენაზეც მიმდინარეობდა, რაც თავისთავად აქ სომხური მოსახლეობის არსებობაზე მიუთითებს. X საუკუნის II ნახევარში ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე ლორე-ტაშირის სომეხ კვირიკიანთა სამეფო წარმოიქმნა, რამაც აქ სომეხთა მომრავლება გამოიწვია (მაისურაძე 1982; ზურაბაშვილი 1989).

სომხების საქართველოში მიგრაცია განხორციელდა რამდენიმეგზის, მაგალითად: XI საუკუნის შუა ხანებში, როდესაც მათ სახელმწიფოებრიობა დაკარგეს, დავით აღმაშენებელს მიგრანტი სომხების ჯგუფი ქალაქ გორში დაუსახლება. ამავე პერიოდიდან სომხეთის ჩრდილოეთი ნაწილი საქართველოს სამეფოს შემადგენლობაში შევიდა. სომეხთა მნიშვნელოვანი რაოდენობა შემოსახლებულა საქართველოში XV საუკუნეში. თომა მენოფეცის ცნობით XV საუკუნის 30-იან წლებში სივნიეთიდან 6000 ოჯახი გადმოსახლებულა. 1774 წელს ერევანზე ლაშქრობისას ერეკლე II-ს რვა სომხური სოფლის მოსახლეობა აუყრია და საქართველოში დაუსახლება (მაისურაძე 1982).

საქართველოში დასახლებულ სომეხთა უმეტესობისათვის დედაენა ქართული იყო. ისინი ისევე ებრძოდნენ შემოსულ მტერს, როგორც ქართველები. არაერთი სომეხი დროთა განმავლობაში ეთნიკურად ქართველად იქცა.

სომეხთა მნიშვნელოვანი შემოსახლება მოხდა საქართველოში 1829-1830 წლებში, კერძოდ, ჯავახეთში. სომეხები აქ ცარიზმმა დღევანდელი თურქეთის ტერიტორიიდან: არზრუმიდან, ყარსიდან, ბაიაზეთიდან... გადმოასახლა. ისინი ძირითადად ქართველ მაჰმადიანთა და ქართველ მართლმადიდებელთა ნასოფლარებში დასახლდნენ; პირველნი თურქეთში იყვნენ გადასახლებულნი, მეორენი კი — აღმოსავლეთ საქართველოში. 1829—1830 წლებში თურქეთიდან სამცხე-ჯავახეთში მიგრირებულა 14 044 კომლი (90 000 სული) სომეხი (ლომსაძე 1975: 342—362). ასე შექმნა რუსეთის ხელისუფლებამ სამხრეთ საქართველოში ქართველთა დაუკუთხავად დიდი სომხური კომპაქტური დასახლება. საქართველოში წინა საუკუნეებში მოსული სომეხებისაგან განსხვავებით, ჯავახეთში მოსულ სომეხებს არასდროს გამოუჩენიათ ქართული ენის შესწავლის სურვილი. ეს გასაგებიცაა, ისინი ხომ რუსეთის იმპერიამ გადმოასახლა საქართველოს ტერიტორიაზე იმ დროს, როდესაც საქართველო რუსეთის კოლონია იყო.

1886 წლის საოჯახო სიების მონაცემებით საქართველოში 172 000 სომეხი მოსახლეობდა, რაც მთელი მოსახლეობის 10%-ს შეადგენდა.

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ქართლში მცხოვრებ უცხო ეთნიკურ ერთეულთაგან შეიძლება დავასახელოთ ბერძნები. ძველი დროიდან ბერძნები დასავლეთ საქართველოშიც მკვიდრობდნენ. საქართველოს შავიზღვისპირეთში ბერძნულ კოლონიზაციას თან სდევდა ბერძნული მოსახლეობის დამკვიდრება ძვ. წ. VII—VI საუკუნეებში (ინაძე 1982). არქეოლოგიური გათხრებით მცხეთაში ბერძენთა მცირე ჯგუფების არსებობას ვარაუდობენ (აფაქიძე 1963: 241). ისინი ძირითადად ხელოსნურ საქმიანობას ეწეოდნენ. შუა საუკუნეებში საქართველოში მსხვილი ბერძნული დასახლებები არ გვქონია. კომპაქტური ბერძნული დასახლებები საქართველოში XVIII საუკუნის II ნახევარში ჩნდება. ცნობილია, რომ მეფე ერეკლე II-მ ანატოლიელი ბერძნები ახტალისა და ალავერდის (ორივე დასახლებული პუნქტი თანამედროვე სომხეთის შემადგენლობაში შედის) სპილენძის მადნების დასამუშავებლად მოიწვია.

ნალკის ველზე ლტოლვილი ბერძენების დიდი ჯგუფი დასახლდა 1830-იან წლებში გუმიშხანედან. ამავე დროს ბერძენთა 50 ოჯახი ჯავახეთის ახალქალაქში დასახლებულა, რომლებიც იქაურ სომეხთა ეთნიკურ-ენობრივ გარემოში გასომხებულან (ლომსაძე 1975: 337). აღნიშნულ დროს ბერძენთა 100-მდე ოჯახი სამცხის შავწყალის ხეობის ნასოფლარებში დასახლებულა, რომლებსაც შემდეგ თავი სოფელ ციხისჯვარში მოუყრიათ (ლომსაძე 1975: 337). 1886 წელს საქართველოში (თბილისისა და ქუთაისის გუბერნიებში) 28 774 ბერძენი მკვიდრობდა.

დღევანდელი საქართველოს მოსახლეობის მნიშვნელოვან ეთნიკურ ერთეულს ქურთები შეადგენენ, რომლებიც ძირითადად თბილისში მკვიდრობენ. 1886 წელს თბილისში მხოლოდ ორი ქურთი ცხოვრობდა. თბილისში ქურთები პირველი მსოფლიო ომის დროს არიან მოსული თურქეთიდან. თუმცა ქურთები საქართველოს ტერიტორიაზე ცხოვრობდნენ (ლაპარაკია სამხრეთ საქართველოზე) — 1886 წელს ახალქალაქისა და ახალციხის მაზრებში ერთად 1388 სული ქურთი მკვიდრობდა (Свод... 1893). გურჯისტანის ვილაიეთის დავთრის მიხედვით ქურთები XVI საუკუნის სამცხე-ჯავახეთში მომთაბარებოდნენ. როგორც გარკვეულია, ისინი ყარს-ერევნის ტერიტორიიდან იყვნენ შემოსული (ლომსაძე 1975: 335). XIX საუკუნის 80-იან წლებში სამცხე-ჯავახეთში ქურთები შვიდ სოფელში ცხოვრობდნენ.

მნიშვნელოვან უცხოეთნიკურ ერთეულს საქართველოში თურქები (თათრები, აზერბაიჯანელები) წარმოადგენენ. საქართველოს ტერიტორიაზე თურქ-სელჩუკები XI—XII საუკუნეებში იჭრებიან, მონგოლ-თურქები — XIII—XIV საუკუნეებში, თურქმანები — XIV—XV საუკუნეებში, ყიზილბაშები — XV—XVI საუკუნეებში, რის შემდეგაც ივრის, მტკვრის, ხრამის, დებედას ხეობებში ადგილობრივი ქართველი მოსახლეობა თურქმანული ტომებით შეიცვალა. XVI—XVII საუკუნეებში ქვემო ქართლსა და გარე კახეთში ყიზილბაშური ტომები დასახლდნენ. მნიშვნელოვანი რაოდენობით ცხოვრობდნენ თარაქამები სამცხე-ჯავახეთში. 1886 წლის საოჯახო სიებით თბილისის გუბერნიაში 68 364 სული თათარი ცხოვრობდა. თუმცა ამ მონაცემებით ძალიან ძნელია განვსაზღვროთ რამდენი იყო ეთნიკურად თათარი (თურქი, აზერბაიჯანელი) და რამდენი მაჰმადიანი ქართველი.

XIX საუკუნის მანძილზე ოსების პროცენტული რაოდენობა საქართველოში 3% და 4%-ს შორის მერყეობდა. 1886 წელს ისინი 72 000-ს ითვლიდნენ. დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე პირველი ოსური დასახლებანი XVII საუკუნის პირველ ნახევარში განხორციელდა. რაც შეეხება საქართველოს უძველეს და ძირძველ ტერიტორიას — დვალეთს, აქ ოსები XVI საუკუნეში დასახლდნენ. XVIII და XIX საუკუნეებში კი ოსები საქართველოს მთისწინეთსა და ბარში ფართოდ განსახლდნენ. ისინი ძირითადად ქართველთა ნასოფლარებში სახლდებოდნენ (თოფჩიშვილი 1997).

ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ გერმანელებზე. 1886 წლის საოჯახო სიებით საქართველოში 5 836 სული გერმანელი მკვიდრობდა. გერმანელ კოლონისტთა პირველი ჯგუფი (181 სული) თბილისში 1817 წლის 21 სექტემბერს ჩამოსულა. ისინი სართიჭალასთან დაუსახლებიათ. 1818 წელს თბილისში გერმანელთა მნიშვნელოვანი რაოდენობა მოსულა. 1819 წლის ბოლოს საქართველოში ექვსი გერმანული კოლონია იყო. 1884 წელს გერმანელ კოლონისტებს სოხუმის მახლობლად ორი კოლონია შეუქმნიათ (მანჯგალაძე 1974; სონდულაშვილი 1995).

რუსების დასახლება საქართველოში XIX საუკუნეში განხორციელდა. პირველად ჩვენში სახლდებოდნენ რუსეთის არმიაში ნამსახურები ჯარისკაცები. 1837 წლიდან სამხედრო კოლონიები მოეწყო თბილისთან, ნალკაში, მანგლისში, კოჯორში, ახალციხის მახლობლად... ეს კოლონიები ეწყობოდა იქ განლაგებული ჯარის ბანაკებთან. ცარიზმს იმედი ჰქონდა, რომ ამ დასახლებებით საქართველოს რუსიფიკაციას მოახდენდა, მაგრამ „ასტავნოი“ ჯარისკაცებმა ეს ვერ შეძლეს. პირიქით, XIX საუკუნის ბოლოს ალ. ყიფშიძე წერდა: „საუკუნის დასაწყისს დაბანაკებული ჯარისკაცნი ადვილად შეეჩვივნენ მეზობელ ქართველებს, ისწავლეს ქართული, ტანსაცმელი ნახევრად ქართული შემოიღეს, ხვნა-თესვის წესრიგი ხომ სრულიად ქართული აქვთ. ბაკურიანში

დაბინავებულმა რუსობამ სრულიად დაივიწყა რუსული, მხოლოდ თითო-ოროლადა ამტკერევს ჩიქორთულად რუსულს, სწორედ ტკბილი და მშვიდობიანი განწყობილება ჩამოვარდა ქართველებსა და პირველ რუს მოსახლეთა შორის“ (ყიფშიძე 1899: 1).

XIX საუკუნეში დასახლდნენ რუსი სექტანტები საქართველოში. მათი პირველი ნაკადი ჯავახეთში 1841 წელს მოსულა. ჯავახეთის მთიანეთში რვა რუსული სოფელი იყო. 1841—1845 წლებში ჯავახეთში ჩამოსახლდა 4 097 სული სექტანტი. 1886 წლის სა-ოჯახო სიებით საქართველოში 40 662 სული რუსი მკვიდრობდა.

ორიოდე სიტყვა უნდა ვთქვათ აფხაზებზე. 1886 წლის აღწერით აღრიცხულია 60 432 აფხაზი. მაგრამ, როგორც ამავე აღწერით ირკვევა, სამურზაყანოელი ქართველები აფხაზებზე იყვნენ მიწერილი. სამურზაყანოელების რაოდენობა კი ამ დროს 30 640 იყო. ე. ი. რეალურად XIX საუკუნის ბოლოს საქართველოში 29 792 აფხაზი ითვლებოდა.

ამრიგად, საქართველო პოლიეთნიკური ქვეყანაა. ასევე იყო ისტორიულად. მაგრამ ეთნიკური აჭრელება ქვეყნისა ძირითადად ცარიზმის მიერ საქართველოს კოლონიად გადაქცევის შემდეგ მოხდა. 1800 წელს თუ ქართველები საქართველოს მოსახლეობის 80%-ზე მეტს წარმოადგენდნენ, 1897 წელს ეს მაჩვენებელი 69%-მდე და-ვიდა (ჯაოშვილი 1984).

მოზაიკური იყო საქართველო კონფესიური თვალსაზრისითაც. ქართველი ხალხის ეროვნულ რელიგიას მართლმადიდებლობა წარმოადგენს. საქართველოს მთელი ისტორია ფაქტობრივად არის სხვა ეთნოსთა და შესაბამისად სხვა რელიგიათა, ქართველობისა და მისი რელიგიისადმი დაპირისპირება. რელიგიათა ამ დაპირისპი-რებამ უკვალოდ მაინც არ ჩაიარა. ქართველ ხალხში გაჩნდნენ სხვა კონფესიათა — მაჰმადიანობის, კათოლიკობის, გრიგორიანელობის აღმსარებელნიც, XX საუკუნის და-საწყისში — ბაპტისტები, XX საუკუნის დასასრულს — იელოველები. ამის გამო, ქართველი ხალხის გარკვეული ნაწილი სხვა ეთნოსის შემადგენლობაში შევიდა. ქართველთა კონფესიური ჯგუფების დიდმა ნაწილმა კი ეროვნული ცნობიერება შეი-ნარჩუნა. ასე რომ, საქართველოში კონფესიური მოზაიკურობაა თვით ქართველი ხალხის შიგნით.

1886 წლისათვის თბილისის გუბერნიაში მოსახლეობის 61,35% მართლმადიდე-ბელი იყო. დასავლეთ საქართველოში (ქუთაისის გუბერნიაში) ეს მაჩვენებელი 86,61%-ს შეადგენდა. საქართველოში მოსახლე სომხების ძირითადი ნაწილი სარწმუნოებით მონოფიზიტი (გრიგორიანელი) იყო. 1886 წელს ისინი თბილისის გუბერნიაში მკვიდრთა 22,25%-ს შეადგენდნენ. ქუთაისის გუბერნიაში სომეხ-გრიგორიანთა პრო-ცენტული რაოდენობა 0,83% უდრიდა. სომხური მოსახლეობის მცირე ნაწილი სომხურ-კათოლიკური სარწმუნოებისა იყო (თბილისის მაზრაში — 2%, ქუთაისის მაზრაში — 0,97%). უმნიშვნელო რაოდენობით იყვნენ საქართველოში რომაულ-კათოლიკური სარწმუნოებისანი (თბილისის გუბერნიაში — 0,46%, ქუთაისის გუბერნიაში — 0,07%). იგივე შეიძლება ითქვას ლუთერანებზე (0,63% და 0,12%). რაც შეეხება მაჰმადიანებს, ჩვენში სუნიტური შტოს მიმდევრები ჭარბობდნენ. თბილისის გუბერნიაში სუნიტები მთელი მოსახლეობის 8,43%-ს შეადგენდნენ, შიიტები კი - 2,41%-ს. ქუთაისის გუ-ბერნიაში ეს მაჩვენებელი შესაბამისად 10,50%-ს და 0,13%-ს შეადგენდა. რაც შეეხება იუდეველებს, ისინი ქუთაისის გუბერნიაში 0,76% იყვნენ, თბილისის გუბერნიაში — 0,94%.

საქართველოში ცხოვრობდნენ და ცხოვრობენ აისორები (ასირიელები), სპარსე-ლები, ქისტები, ლეკები, ბულგარელები, ბოშები. აისორები 1886 წელს თბილისის გუ-ბერნიის მოსახლეობის 0,03%-ს შეადგენდნენ, ქისტები — 0,30%-ს, ლეკები 0,01%-ს. სპარსელები ქუთაისის გუბერნიაში იყვნენ აღრიცხული (1 299 სული, რომელთაგან მხოლოდ 51 იყო ქალი). ქისტები პანკისის ხეობაში XIX საუკუნის შუა ხანებში არიან გადმოსახლებული ჩაჩნეთიდან და ინგუშეთიდან. გადმოსახლებისას ისინი მართლმა-დიდებლბად მოინათლნენ, რამაც განაპირობა მათი ქართულსუფიქსიანი გვარები. საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ პანკისელი ქისტები მაჰმადიანობას და-უბრუნდნენ.

ისტორიულად საქართველოში მცხოვრები არაქართველები სრული თავისუფლებით სარგებლობდნენ. ისინი სრულყოფილად ფლობდნენ ქართულ ენას და საქართველოს მოქალაქეებად გაითვითცნობიერებდნენ თავს. ჟან შარდენი წერდა: საქართველოში „შეხვედებით სომხებს, ბერძნებს, ებრაელებს, ოსმალებს, სპარსელებს, თათრებს, მოსკვიტებსა და ევროპელებს. მათ მინიჭებული აქვთ თავისუფლება. აქ (საქართველოში) უფლება გაქვს იცხოვრო შენი სარწმუნოებით და ადათებით, იმსჯელო მასზე და დაიცვა იგი“ (შარდენი 1975: 297—298). მეორე ევროპელი, გიულდენშტედტი იგივეს წერდა: „მმართველობა და სამღვდლოება ამჟღავნებს სრულ რჯულშემწყნარებლობას სომხების, კათოლიკეების, მაჰმადიანი და ებრაელი მოსახლეობის რელიგიის მიმართ, რომლებიც სრულებით არ ეკუთვნიან ბერძნულ ეკლესიას და არ სდევნიან მათ“ (გიულდენშტედტი 1962: 209). ახლა ერთი ქართული ხალხური ლექსიც გავიხსენოთ: „ყველა ადამის შვილი ვართ, თათარიც ჩვენი ძმა არის, // ჩვენსა და სომხებ შუა განყოფილება არ არის.“

ასე რომ, ეროვნული ურთიერთობები საქართველოში თანამედროვე დასავლური ურთიერთობების დონეზე იყო. ტრადიციული ეროვნული ურთიერთობები საქართველოში რუსეთმა მოშალა. რუსეთის შემოსვლით ჩვენი ქვეყანა უფრო ჭრელი შეიქმნა. საქართველოში მოსახლეობის მოზაიკური აჭრელებით ცარიზმს შორს მიმავალი გეგმები ჰქონდა.

ოსები საქართველოში[©]

როგორც წინა მონაკვეთში აღინიშნა, საქართველო მონოეთნიკური ქვეყანა არასოდეს ყოფილა. მრავალფეროვან ეთნიკურ სპექტრში განსაკუთრებული ადგილი უკავიათ აფხაზებსა და ოსების. ამიტომაც წინამდებარე ნიგნში ოსებსა და აფხაზებს მნიშვნელოვანი ყურადღება დაეთმო.

თავიდანვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბოლო ორი-სამი ათეული წლის მანძილზე მიზანმიმართულად ხდება საქართველოში ოსთა გადმოსახლების ისტორიის დამახინჯება, რაც იმპერიის გარკვეული ძალების მიერ იყო პროვოცირებული. აქედან გამომდინარე გარკვეულ სიბრალულს იწვევდა იმ ოსი „ბოევიკების“ მოქმედება, რომლებიც ქართველთა წინააღმდეგ იბრძოდნენ, რომლებსაც ბავშვობიდან აგონებდნენ, რომ „სამხრეთ ოსეთის“ ტერიტორია ოსთა განსახლების უძველესი არეალია და რომ თურმე ყველაფერში დამნაშავე ქართველი ფეოდალები იყვნენ (საბჭოთა პერიოდში მხოლოდ კლასობრივი მტრის ლანძღვა შეიძლებოდა), რომლებიც ოსებს ბატონებად მოევლინენ; შემდეგ კი სალანძღავნი ქართველი სოციალ-დემოკრატები („მენშევიკები“) იქცნენ, რომლებიც საქართველოს სახელმწიფოს ტერიტორიას ბოლშევიკთა მიერ ნაქეზებული აჯანყებული ოსებისაგან იცავდნენ.

ბოლო წლებში ოსი ისტორიკოსების მიერ დასახელდა სხვადასხვა თარიღი საქართველოში ოსთა გადმოსახლების შესახებ. ერთთა „მტკიცებით“ ეს მოხდა ხუთი ათასი წლის წინ (ნაფი ჯუსოითი), ხოლო უფრო ზომიერნი მიგრაციის პერიოდად XIII—XIV საუკუნეებს ასახელებდნენ. მესამე კატეგორიისანი კი აღნიშნულ ორ ძალიან დამორებულ თარიღს შორის სხვადასხვა ქრონოლოგიურ პერიოდს გვთავაზობდნენ. ბოლო წლებში მითოლოგიების შექმნით განსაკუთრებით გამოიჩინა თავი საბჭოთა ისტორიკოსმა მარკ ბლიევმა, რომლისთვისაც შეიძლება ითქვას, რომ საისტორიო წყარო არც არსებობს ან თუ არსებობს იმ ინტერპრეტაციით, როგორც მათ ეს წარმოუდგენიათ. მარკ ბლიევის მიხედვით, თურმე ადრე შუა საუკუნეების ქართლის (იბერიის) სამეფო სხვა არაფერი იყო თუ არა ქართულ-ოსური კონფედერაცია. უფრო შორსაც კი მიდის ზოგიერთი მეზღაპრე და საბჭოთა პერიოდის „სამხრეთ ოსეთის“ ტერიტორიას სარმატიას უწოდებს. ნებისმიერი ისტორიკოსისათვის კავკასიონის ქედის სამხრეთისათვის „სარმატიის“ წოდება, ალბათ, გამაოგნებელი იქნება.

ყველა დამეთანხმება, რომ ეთნიკური კონფლიქტების მოსაგვარებლად ისტორიას მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონდეს — ხალხი, რომელიც ცხოვრობს გარკვეული ეთნოსის ტერიტორიაზე ქვეყნის სრულუფლებიანი წევრი უნდა იყოს (ასეც იყვნენ ოსები საქართველოში ცხოვრების პერიოდში). პოსტსაბჭოთა სივრცეში წარმოქმნილი ქართულ-ოსური დაპირისპირება, რომ სინამდვილეში კლასიკური ეთნიკური კონფლიქტი არ ყოფილა და რომ ის პროვოცირებული და მართული იყო იმპერიული ძალების მიერ, ეს კარგად წარმოაჩინა სწორედ ისტორიული თემატიკის ზედმეტმა შემოტანამ, რის დამაგვირგვინებელი ფაქტები იყო ჯერ 2004 წელს რუსეთის დუმის განცხადება და ბოლოს მალაღი სახელმწიფო თამამდებობის პირების განცხადებები. ამ განცხადებების შინაარსი კი ასეთია: რუსეთმა ჩრდილოეთი და სამხრეთ ოსეთი ერთად შეიერთა 1774 წელს, ე. ი. „სამხრეთ ოსეთი“ საქართველოს შემადგენელი ნაწილი არ ყოფილა. მიზანი ცხადია: იმპერიულ ძალებს სურთ საქართველოს ტერიტორიების მიტაცება დასაფუძვლონ — ამ შემთხვევაში ოსები მხოლოდ იარაღად არიან გამოყენებული, არც ეთნიკური ოსისა და არც ეთნიკური ქართველის ბედი მათ არ აღეგვებთ.

რეალურ ისტორიას შემოგთავაზებთ. ის კი ასეთია: ისტორიკოსთა შორის ეჭვს არ იწვევს, რომ ოსები ირანულენოვანი ალანების უშუალო შთამომამლები არიან, თუმცა ოსთა საბოლოო ფორმირება კავკასიის მთებში მოხდა ადგილობრივ კავკასიელებთან შერევის შედეგად. ასეთი კონტაქტები ალანებს უფრო ადრე სხვა ეთნოსებთან

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ნაც ქონდათ, მაგალითად, თურქული და მონღოლური მოდემის ხალხებთან. ირანულენოვანი ალანების ეთნოგენეზი შუა აზიის ტერიტორიაზე მოხდა. ამ თვალსაზრისით ნიშანდობლივია, რომ პირველად ისინი ძველი წელთაღრიცხვის II საუკუნის ჩინურ წყაროებში არიან მოხსენიებული (ალემანი 2003). ამ წყაროთა თვალსაზრისით კი კასპიის ზღვის აღმოსავლეთ მონაკვეთს არ სცილდებოდა. კლასიკურ ავტორთა თვალსაზრისით კი ალანები ახალი წელთაღრიცხვის I საუკუნეში ჩნდებიან, მას შემდეგ, რაც ევრაზიის სივრცის ევროპულ მონაკვეთში დაინყეს მომთაბარეობა და გამოცალკევდნენ აზიელი ალანებისაგან. ოსთა წინაპარი ალანების შესახებ მონაცემები რაც კი მსოფლიოს სხვადასხვა ენოვან საისტორიო წყაროებში არსებობს თავმოყრილია კატალონიელი ავტორის *აუგუსტი ალემანის* წიგნში და მასში დაინტერესებული მკითხველი ნახავს, რომ საქართველოს სიახლოვეს მთელი ადრე შუა საუკუნეების განმავლობაში ალანები (ოსები) არ მკვიდრობდნენ. მათი სამომთაბარო არეალი ევრაზიის სივრცე იყო (წყაროები განასხვავებენ ერთმანეთისაგან აზიელ და ევროპელ ალანებს). ვოლგასა და აზოვის ზღვის მონაკვეთში მომთაბარე ალანები IV საუკუნის 70-იან წლებში ჰუნებმა გაანადგურეს, გადარჩენილთა ნაწილი ჰუნებს დასავლეთში გაყვა, ხოლო ნაწილმა კი ჩრდილოეთ კავკასიის ველებში ჩამოინაცვლა, სადაც ბინადარ ცხოვრებაზე გადავიდნენ, შექმნეს სახელმწიფო და ამ დროიდან ალანებთან (ოსებთან) ქართულ სახელმწიფოს ინტენსიური ურთიერთობა ჰქონდა. ეს ურთიერთობა მეტწილად კეთილმეზობლური იყო, ხდებოდა დინასტიური ქორწინებები და, რაც მთავარია, საქართველოს სახელმწიფოს მეთაურები ალან-ოსებს ხშირად ქირაობდნენ, როდესაც ქვეყნის გარეშე მტერთა თავდასხმებს იგერიებდნენ.

ალან-ოსების ისტორიაში მეორე, სამწუხარო, ეტაპი იწყება XIII საუკუნიდან. მონღოლთა შემოსევების შემდეგ, ხანგრძლივი წინააღმდეგობის მიუხედავად, დამარცხებულმა ალან-ოსებმა დაკარგეს არა მარტო სახელმწიფოებრიობა, არამედ განსახლების არეალიც. XIII—XIV საუკუნეებში სტეპებში მცხოვრებნი ალან-ოსები მთიელებად იქცნენ. თუმცა სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ ალანების ნაწილი მთიელებად უფრო ადრეც — ადრე შუა საუკუნეების შემდეგაც იქცა. ჰუნთა შემოსევების შემდეგ ისინი არაა მხოლოდ ჩრდილოეთ კავკასიის ბარის მკვიდრები გახდნენ, არამედ დასახლდნენ კავკასიის მთიანეთის დასავლეთ ნაწილში — თანამედროვე ყარაჩაისა და ბალყარეთის ტერიტორიაზეც. გვიანი შუა საუკუნეების დიგორელი ოსები სწორედ ძველი შემოსახლებული ალანების შთამომავლები არიან (ჩრდილოეთ კავკასიის მთებში მცხოვრები ოსები საერთოდ ოთხ საზოგადოებად, თემად ცხოვრობდნენ. ზემოთ დასახლებული *დიგორის* გარდა ესენი იყო აგრეთვე *ალაგირი*, *ქურთაული* და *თაგაური*). XIII—XIV საუკუნეებიდან ალან-ოსები სწორედ აღნიშნულ სამ ხეობაში — ალაგირში, ქურთაულში და თაგაურში — სახლდებიან. ეს ტერიტორია გეოგრაფიის მიერ ცენტრალურ კავკასიადაა სახელდებული. აღნიშნული თვალსაზრისით ნიშანდობლივია ის, რომ თანამედროვე ოსურ ენაში სწორედ ორ დიალექტს გამოყოფენ, ესენია: დიგორული, რომელიც უფრო არქაულია და ირონული.

ოსებს XX საუკუნემდე ერთიანი ენდოეთნონიმი არც ჰქონიათ. აღმოსავლეთ ოსეთის სამ ხეობაში მცხოვრები ოსები თავიანთ თავს „ირონს“ უწოდებდნენ, ხოლო დასავლეთით, დიგორის ხეობაში მცხოვრებნი — „დიგორონს“. დიგორელები პირველად VII საუკუნის „სომხურ გეოგრაფიაში“ არიან მოხსენიებული, ხოლო ირონელები XVII საუკუნემდე არსად არ იხსენიებიან. ეთნოლოგი ნ. ვოლკოვა წერს, რომ ოსთა აღმოსავლეთ ჯგუფების თვითსახელწოდება — „ირონი“, საისტორიო წყაროებში იშვიათად მოიხსენიება. ის იქვე დასძენს, რომ ეს გარემოება გაუგებარია რით უნდა აიხსნასო, რაც, ჩვენი აზრით, სრულიად ახსნადია, თუ ალანურ-ოსური ტომების განსახლების არეალებსა და მიგრაციის მიმართულებას ადრე შუა საუკუნეებიდან გვიან შუა საუკუნეებამდე დანვრილებით დავაკვირდებით. XIII—XIV საუკუნეებამდე, ანუ მონღოლთა შემოსევებამდე, ოსები (უფრო მართალი ვიქნებით თუ ვიტყვით — მათი წინაპარი ალანები) აღმოსავლეთ ოსეთის ზემოთ დასახლებულ სამ ხეობაში (ალაგირი, ქურთაული, თაგაური) არ ცხოვრობდნენ. მათ სახელმწიფო ჩრდილოეთ კავკასიის ბარში ჰქონდათ

შექმნილი. რაც შეეხება ჩრდილოეთ კავკასიის მთას, ისინი აქ დიგორიაში და მის დასავლეთით დღევანდელი ბალყარეთისა და ყარაჩაის ტერიტორიაზე ადრე შუა საუკუნეებიდან, VI—VII საუკუნეებიდან ცხოვრობდნენ. აი, ეს არის ძირითადი მიზეზი, თუ რატომ იხსენიებიან ადრეულ წყაროებში დიგორელები და რატომ არ იხსენიებიან ირონელები. სხვათა შორის, ბალყარელებში შემორჩენილია გადმოცემა, რომ დიგორელი და ბალყარელი ფეოდალების ბადელიატების და ბასიატების წინაპრები ჩრდილოეთიდან, მდ. ყუმის შუანელზე მდებარე ადგილ მაჯარიდან გადმოსახლდნენ.

მიუხედავად ამისა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მეზობელი ხალხები ოსური ეთნოსის ამ ორ ნაწილს სხვადასხვა ხალხებად აღიქვამდნენ. ერთიანი თვითსახელწოდების არარსებობის მიუხედავად, ჩრდილოეთ კავკასიის ცენტრალურ ნაწილში მცხოვრებ ამ ირანულენოვან ხალხს ერთიანი თვითშეგნება მაინც ჰქონდა. რაც შეეხება ეთნონიმს „ოსი“, ის ქართველთაგან გავრცელდა. ამ ეგზოეთნონიმით ოსებს ქართველთა გარდა, ფაქტობრივად, არავინ არ იცნობდა.

დღეს ოსი მეცნიერები ცალკე გამოყოფენ „თუალებს“, ანუ თუალთაში მცხოვრებ ოსებს. თუალთა კი სხვა არაფერია, თუ არა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხე დვალეთი, სადაც ქართველი მთიელები (დვალეები) ცხოვრობდნენ. ისინი ექვს თემად ცხოვრობდნენ და განსახლებულნი იყვნენ *ჟღელის*, *ზრამაგის*, *ნარას*, *ზროგოს*, *ზახას*, *კასრის* ხეობებში. XX საუკუნის მეორე ნახევარში დვალეთს ოსმა მეცნიერებმა „ცენტრალური ოსეთი“ უწოდეს.

XIII—XIV საუკუნეებში, როგორც აღვნიშნეთ, ხდება ალან-ოსების ბინადრობის ადგილის კიდევ ერთხელ შეცვლა. ჩრდილოეთ კავკასიის მთებში შესული ალან-ოსები ადგილობრივ კავკასიურ ტომებს შეერივნენ. ესენი იყვნენ ქართული წყაროების „კავკასიანნი“ და ინგუშთა წინაპარი ტომები. ოსების ადრინდელი საცხოვრისი ჩრდილოეთ კავკასიის ბარში ყაბარდოელებმა დაიკავეს და მთიდან ბარში გამოსასვლელ ადგილებში შექმნეს მტკიცე სიმაგრეები, რათა მთებში შერეკილი ოსები ჩრდილოეთ კავკასიის ბარში საცხოვრებლად აღარ გასულიყვნენ. მათ მიგრაციას ბარიდან მთაში ტოპონიმების გადატანაც კი მოჰყვა. XIII—XIV საუკუნეებიდან მოყოლებული, ვიდრე საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე, ოსებს რაიმე სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი არ ჰქონიათ; არ ჰყოლიათ საერთო მმართველი. ისევე როგორც კავკასიის სხვა ეთნოსთა უმეტესობა, ოსებიც აქ ხეობებში ერთმანეთისაგან განცალკევებით ტერიტორიული თემების სახით ცხოვრობდნენ.

სამხრეთისაკენ ოსთა მიგრაციას ქვემოთ დავუბრუნდებით. ამჯერად კი მათ რუსეთთან ურთიერთობას და ჩრდილოეთ კავკასიის მთისწინეთსა და ბარში მიგრაციის საკითხს უნდა შევეხოთ. რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ რუსულ-ოსური ურთიერთობები XVIII საუკუნის შუა ხანებიდან განმტკიცდა. ოსების დიდი ნაწილი რუსეთზე იყო ორიენტირებული და არაერთხელ მიმართავდნენ რუსეთის ხელისუფლებას მიეღოთ ისინი ქვეშევრდომებად. პირველად აღმოსავლეთ ოსეთის უხუცესებს ასეთი თხოვნით 1770 წლის დასაწყისში ყიზლარის კომენდანტისათვის მიმართავთ. თავის მხრივ, რუსეთი ოსეთის შეერთებით დაინტერესებული იყო, რადგან ოსურ ხეობებს სამხრეთ კავკასიასთან დასაკავშირებელი მნიშვნელოვანი სტრატეგიული მდგომარეობა ეკავა. ოსეთის რუსეთთან შეერთების პროცესი ქუჩუკ-კაინარჯის ზავის დადების შემდეგ დაიწყო. ცნობილია, რომ აღნიშნული ზავით რუსეთის მფარველობაში შევიდა ყაბარდო. სამშვიდობო ხელშეკრულებაში ოსეთი საერთოდ ნახსენები არ იყო. ეს ბუნებრივიცაა, ასეთი ქვეყანა, სახელმწიფოებრივი ერთეული იმ დროს არ არსებობდა. რუსეთის სახელმწიფო მოღვაწეები კი პირიქით აცხადებენ. არ არსებობს არც ერთი საბუთი, დოკუმენტი, რომელშიც ნახსენები იქნებოდა რაიმე ფუნქციის მატარებელი ოსური სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი. მით უმეტეს არ არსებობს ორი ოსეთის ერთიანობის დამადასტურებელი საბუთი. საერთოდ არ არსებობდა ისეთი ცნებები, როგორიცაა „ჩრდილოეთი ოსეთი“ და „სამხრეთი ოსეთი“. XVIII საუკუნის ბოლოსთვისაც და შემეგაც ორი ოსეთის როგორც სახელმწიფოებრივ ერთეულის არსებობა და, მითუმეტეს, ერთიანი ოსეთის და თანაც სახელმწიფოს არსებობა სრული

ნონსენსია. თუ ოსეთის სახელმწიფო არსებობდა, რუსეთის შემადგენლობაში შესვლის სურვილით ასტრახანის გუბერნატორს 1774 წელს რატომ მაინცდამაინც ოსთა „ჩენილები“ და არა სახელმწიფოს მეთაური ან მისი ელჩი არ ეწვია? ქუჩუკ-კაინარჯის საზავო ხელშეკრულებაში მხოლოდ ყაბარდოზეა საუბარი და არა ე. წ. ოსეთზე. მაშინ ოსები მხოლოდ ყაბარდოზე ფორმალურ დამოკიდებულებაში იმყოფებოდნენ. საბჭოთა პერიოდის საისტორიო გამოკვლევებშიც ხომ ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ ჩრდილოეთ ოსეთის ოთხი ხეობიდან (საზოგადოებიდან) მხოლოდ სამი შევიდა ფორმალურად რუსეთის დაქვემდებარებაში (ჩრდილოეთ კავკასიის... 1988: 422—449; ბლიევი 1990: 44—45). რუსულ ისტორიოგრაფიაში 1774 წელი მაინც ოსთა რუსებთან შეერთების წლადაა მიჩნეული. 1774 წლის ოქტომბერში ოსი ხალხის სურვილით ციხე-სიმაგრე მოზდოკში დაიწყო მოლაპარაკებები ასტრახანის გუბერნატორსა და ოცკაციან ოსურ დელეგაციას შორის. მოლაპარაკებების პროცესში შემდეგი საკითხები განიხილეს: ოსების ცენტრალური კავკასიის მთისწინა ველებში ჩასახლება; ოსებით დასახლებული ტერიტორიების რუსეთის იმპერიასთან შეერთება; მეზობელი ფეოდალების თავდასხმებისაგან დასაცავად სამხედრო სიმაგრეებისა და ფორფოსტების შექმნა. ყველა ამ საკითხზე ორივე მხარემ შეთანხმებას მიაღწია. ერთ რამეს უნდა გაეცვას ხაზი, რომ ამ მოლაპარაკებებში მაჰმადიანურ დასავლეთ ოსეთს (დიგორელ ოსებს) მონაწილეობა არ მიუღიათ და 1774 წელს შესაბამისად ისინი არც რუსეთის ქვეშევრდომები გამხდარან. რაც შეეხება საქართველოში (დვალეთსა და შიდა ქართლის მთიანეთში) მცხოვრები ოსები, ქართლ-კახეთის სამეფოს ანექსიის შემდეგ, რუსეთის ხელისუფლებას დიდხანს უწევდნენ წინააღმდეგობას. მაგალითად, ისინი რუსეთის ხელისუფლებას 1830-იან წლებშიც აჯანყებთან. რუსი კოლონიზატორების წინააღმდეგ განსაკუთრებით გამოუჩენიათ თავი სოფელ როკში მცხოვრებ თომაევებს (კალოვეი 1999: 268). ოსების ძირითადი მიზანი ჩრდილოეთ კავკასიის მთისწინა ველებში სამოსახლო ადგილების მოპოვება იყო. ამის შემდეგ კი იწყება ოსთა ინტენსიური მიგრაციული პროცესი ჩრდილოეთისაკენ, რაც განსაკუთრებით ინტენსიური XIX საუკუნის 20-იანი წლებიდან გახდა. მიგრაციის ამ მიმართულებამ ოსების სამხრეთისაკენ, ანუ საქართველოს ტერიტორიაზე მიგრაცია ფაქტობრივად შეაჩერა, თუ არ ჩავთვლით დვალეთში მცხოვრებ ოსებს, რადგან მათი განსახლების არეალი გეოგრაფიულად უფრო საქართველოსთან იყო დაკავშირებული, ვიდრე ჩრდილოეთ კავკასიასთან.

ჩრდილოეთით გადასახლების დაწყებამდე XVII საუკუნის ბოლოს ოსთა ჩრდილოეთით განსახლების მიჯნები იყო დიგორის, ალაგირის, ქურთათის და თავაურის ხეობის გასასვლელი, რითაც ისინი ყაბარდოელებს ესაზღვრებოდნენ. XVIII საუკუნის 70—80-იან წლებში დიგორელთა რამდენიმე დასახლება მთისწინეთში გაჩნდა, მათ შორის, კარაჯაევო, ყობანი, ვაშტილი, ვა-სელიგო და ტუმა მდ. ურუხზე, კუბათი — მდ. დურ-დურის ხეობაში. ახალი დასახლებები კარაჯაევებმა, კუბატაევებმა და ტუგანოვებმა შექმნეს, რომლებიც ამ მიწებზე თავის ქვეშევრდომებთან ერთად დასახლდნენ. უფრო ადრე, XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში ოსებმა ეთნიკური საზღვარი აღმოსავლეთითაც გაიფართოვეს. აქ, მდ. თერგის მარცხენა ნაპირზე, XVIII საუკუნის 20-იან წლებში დასახლდნენ ლარსში, ჩმიში, ბალთაში (სამივე ეს სოფელი დარიალის ხეობაში მდებარეობს. რუსული წყაროების ცნობებით, XVI—XVII საუკუნეებში ლარსის მიდამოებში, მდ. თერგის მარცხენა მხარეზე ინგუშური მოსახლეობა მკვიდრობდა. აღნიშნულ სოფლებში დასახლებული ოსები ალაგირის ხეობიდან იყვნენ მიგრირებულნი (ვოლკოვა 1974: 125—126). კლაპროტის მონაცემებით, ლარსში, ჩმიში და ბალთაში მოსახლე ოსები ინგუშებს მიწის სარგებლობისათვის გამოსაღებს უხდიდნენ. იმავე ავტორის ცნობით, სლონატეს გვარის ოსებს აქ შემდეგში თავურის ხეობიდან სხვადასხვა გვარები დამატებით. გაძლიერებულ ოსებს ინგუშებისათვის ხარკის გადახდა შეუწყვეტიდათ, თუმცა 30 წლის განმავლობაში მცირეყაბარდოელ თავადებს — მუდაროვებს კვლავ უხდიდნენ გადასახადს. არაერთი საბუთით დადგენილია, რომ თანამედროვე ოსეთის დედაქალაქი — ვლადიკავკაზი 1774 წლისათვის, როდესაც აქ რუსებმა ციხე-სიმაგრე ააშენეს, ინგუშურ სოფელს წარმოადგენდა და მას ზაურეგი ერქვა, რომელშიც

ზაუროვების გვარის ინგუშები ცხოვრობდნენ. XIX საუკუნე ოსთა მთიანი ხეობებიდან ბარში ინტენსიური და ჯგუფური გადასახლების პერიოდია. XIX საუკუნის 20-იან წლებში ოსური დასახლებები ვლადიკავკაზის დაბლობზე შეიქმნა. აქ ახლადწარმოქმნილ ოსურ სოფლებში ძირითადად ირონელი ოსები ეფუძნებოდნენ (ბეროზოვი 1980).

ახლა ოსების საქართველოში მიგრაციის შესახებ. ყოველგვარ არგუმენტებსა და ფაქტებსაა მოკლებული და მხოლოდ ზოგიერთი ავტორის ახირობას ემყარება თეზისები ოსების საქართველოში ძველი დროიდანვე მკვიდრობის შესახებ. არც ერთი საისტორიო წყაროთი, საბუთით არ დასტურდება ოსების საქართველოში მიგრაცია და აქ საბინადროდ გადმოსვლა არც ძველი ნელთალრიცხვის სხვადასხვა მონაკვეთში და არც ახ. წ.-ის IV საუკუნეში ჰუნების შემოსევას ალან-ოსების საქართველოში დასახლკარება არ მოყვლია. როგორც ზემოთ ითქვა, ამ დროს ოსებმა დონისპირა და აზოვისპირა ველებიდან შედარებით სამხრეთით, ჩრდილოეთ კავკასიის მთისწინა ველებში წამოინიეს.

არ დასახლკარებულან ოსები საქართველოში არც VII და არც XIII საუკუნეებში, როგორც ეს ზოგიერთ ავტორს წარმოუდგენია. XIII საუკუნეში ოსებმა მხოლოდ ჩრდილოეთ კავკასიის მთიან ხეობებში დაიწყეს შესვლა, რაც კარგა ხანს გაგრძელდა და დასრულდა ეს მიგრაციული პროცესი XV საუკუნის დასაწყისში. XIII საუკუნის მეორე ნახევარში მხოლოდ ოსების ერთმა ჯგუფმა სცადა შიდა ქართლში დასახლება, რომლებიც დარუბანდის გზით იყვნენ შემოსული. მათი სამხედრო რაზმი ილხანთა მონღოლური სახელმწიფოს ბრძანებით მოქმედებდა. 1292 წელს უმეფობის პერიოდში „ინყეს ოვსთა ოხრებად, ხოცვად და რბევად და ტყვევნად ქართლისა და ქალაქი გორი წარტყუნენს და თვისად დაიჭირეს ოვსთა“ (ქც 1957: 296). ოსებმა ისარგებლეს საქართველოს დასუსტებით და მონღოლთა მხარდაჭერით ცდილობდნენ შიდა ქართლში სამოსახლო ადგილების მოპოვებას. ოსების მონღოლთა ეს ფაქტობრივად „საპოლიციო რაზმები“, გარკვეული ხნის შემდეგ, მეფე გიორგი V ბრწყინვალეს მიერ განადგურებული და გაძევებული იქნენ საქართველოდან („განასხნა და აღფხურნა“). ბრძოლაში ცენტრალური ხელისუფლების მხარეზე იბრძოდა მთის მოსახლეობაც: ქსნის საერისთავოს ლაშქარი ვირშელ ერისთავის მეთაურობით და „მთიულნი არავისანი“. ოსთა ამ რაზმების განადგურებისა და გაძევების შემდეგ, საქართველოს სახელმწიფოს მესვეურებმა კარგა ხნით მტკიცედ ჩაკეტეს ოსეთის ხეობებიდან საქართველოში შემოსასვლელი ორივე კარი (დარიალი, კასრის-კარი) და გარკვეული ხნით შეაჩერეს ოსთა საქართველოში მიგრაცია. სამართლიანობა მოითხოვს აღინიშნოს, რომ ოსებს უფრო ადრეც ჰქონდათ მცდელობა საქართველოში დამკვიდრებისა. მაშინაც ისინი უცხო ძალას ეყრდნობოდნენ, მაგალითად, IX საუკუნის შუა ხანებში არაბმა მხედართმთავარმა ბულა თურქმა დარიალის გადმოსასვლელით 100 ოჯახი ოსი შემოიყვანა და ქვემო ქართლში, ანუ სამხრეთ საქართველოში, შიდა ქართლიდან საკმაოდ დაშორებით, ქალაქ დმანისში დაასახლა. წყაროებით არ ჩანს შემდგომში რა ბედი ეწია ეთნიკური ოსების ამ 100 ოჯახს. სავარაუდოდ ისინი ან მალევე ასიმილირდნენ ქართველთაგან ან გავიდნენ საქართველოდან. XIII საუკუნის შუა ხანებში მონღოლთა ხანის ბრძანებით მეფე დავით VII-ემ მიიღო მონღოლთა მოკავშირე ოსთა სამხედრო რაზმები და საცხოვრებლად დმანისი და ჟინვანი მისცა. არც ამ სამხედრო რაზმების შემდგომი ბედია ცნობილი. ყოველ შემთხვევაში არავითარი ოსური ეთნიკური ანკლავი წართული წყაროებით ამ ქალაქებში არ ჩანს.

კავკასიის მთავარი ქედის ჩრდილოეთით მდებარე ისტორიული საქართველოს პროვინციაში — დვალეთში ოსების შემოსახლება XV საუკუნის ბოლოდან იწყება. ეს პროცესი აქ ძირითადად განხორციელდა XVI საუკუნეში, XVII საუკუნეში კი დვალეთში დასრულდა ადგილობრივი ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფის (ტერიტორიული ერთეულის) — დვალეების ასიმილაცია ოსების მიერ. მაგრამ, როგორც ბ. კალოვის მიერ ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, დვალეთის ზოგიერთ ხეობაში, მაგალითად, ზახაში ორენოვნება დიდხანს იყო შემორჩენილი (კალოვი 1999). ზახელების უმეტესობამ ქართული ენა კარგად იცოდა. დასახელებული ავტორი ამას საქართველოსთან ხანგრძლივი ეთნოკულტურული კავშირებით ხსნის, აგრეთვე, ზახის ეკლესი-

ებში ქართული სასულიერო პირების მოღვაწეობითა და მათ მიერ ქართულ ენაზე ქადაგებით. ეს მასალა პირდაპირ მიუთითებს არა ორ სხვადასხვა ეთნოსს შორის არსებულ ეთნოკულტურულ კონტაქტებზე, არამედ იმაზე, რომ დვალები ქართველი მთიელები იყვნენ და მოსულმა ირანულენოვანმა ერთობამ მათი ასიმილაცია მოახდინა. ზახაში ქართული ეკლესიების არსებობა, ქართველი მღვდლების მოღვაწეობა და ქართულ ენაზე ქადაგებაც იმის დამადასტურებელია, რომ დვალეთი ქართული მხარე იყო თავისი ქრისტიანული რელიგიით. იმავე ბ. კალოევს თავის ნაშრომებში იმის დამადასტურებელი მასალაც მოაქვს, რომ XVIII საუკუნის ბოლოსაც დვალეთის მკვიდრნი საჭიროების შემთხვევაში საქართველოს ჯარში ისევე იბრძოდნენ, როგორც სხვა მხარეების წარმომადგენლები. ოსების დვალეთში დასახლებამდე, ოსების მოწოდის, თარემის, ლაშქრობების გამო, დვალების მნიშვნელოვანი ნაწილი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (შიდა ქართლი, ქვემო ქართლი, იმერეთი, რაჭა) განსახლდა. ადგილზე დარჩენილი დვალები, ოსთა ეთნიკურ-ენობრივ გარემოში ამ უკანასკნელთა აქ ჯგუფური შემოსახლებისა და სწრაფი გამრავლების შედეგად ასიმილირებულ იქნენ. *ქართველი მთიელი დვალები იყვნენ წარმოშობით: ხადურები, ჩიფჩიურები, ბიგულეები, თვაურები, ჩოჩოურები (იგივე ჩოჩიშვილები), ბელელურები, გუდიაურები, ბაგაურები, გერგაულეები, თაბაურები, ხერხეულიძეები, ქესაურები, ფარუხაულეები; აგრეთვე: ბიგანები (ბიგანიშვილები), ხაბარელები, ხეთერელები, ხაჩიძეები (ადრინდელი ხაჩიურები).* რაც შეეხება წარ-მამისონის ქვაბულში (ანუ დვალეთში) მოსახლე ყველაზე დიდ ოსურ გვარს ხეთაგურს (ხეთაგუროვებს), მათი წინაპარი აქ ყაბარდოდან იყო მოსული და, ბუნებრივია, ქართულ ენობრივ-ეთნიკურ გარემოში გვარსახელიც -ურ სუფიქსით გაიფორმეს. შემდეგ ოსურ ეთნიკურ გარემოში ეს გვარიც გაოსდა.

ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე — დვალეთში ოსებმა ძალით რომ გაიკაფეს გზა, მათ აქ დასახლებას თავდასხმები რომ უძლოდა წინ კარგად ჩანს ფოლკლორული მონაცემებითაც. მხედველობაში გვაქვს ხალხური ლექსი „მაღლა მთას მოდგა უცკო ფრინველი“, რიმელიც სწორედ დვალეთის მეზობელ, საქართველოს ერთ-ერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში — რაჭაშია შექმნილი. ამიტომაც ამ ლექსის, როგორც საისტორიო წყაროს მნიშვნელობა, ძალზედ დიდია. პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხალხური ლექსით კარგად ჩანს, რომ საქართველოს ერთ-ერთი ისტორიული პროვინცია — დვალეთი, ოსეთში არასდროს არ შედიოდა და რომ დვალეთში ოსებმა დასახლება ბრძოლით შეძლეს:

„მაღლა მთას მოდგა
 უცხო ფრინველი
 თეთრი ფრთოსანი.
ჟღელეს ჩამოდგა
 დიდი ლაშქარი,
 დიდი ლაშქარი — **ოსი** და **დვალი**.
 ომი შეიქნა ცისკრისა ჟამსა,
 ცისკრისა ჟამსა, გათენიასა:
 ქნევა ხმლისა, ძვერა შუბისა.
 ხმალი ორპირი სისხლში სცურავდა,
 შუბის ნალენი ზეცას ცვიოდა,
 მესამე დღესა ჩამოცვიოდა.
 ვაჟკაცთ ყვირილით მიწა იძროდა,
 სისხლისა ღვარსა კაცნი მოქონდა.
ჯაფარ გაიქცა, ვით რომ კაკაბი,
ოსი მისდევდა, ვით რომ არწივი.

ჯაფარ, ვერ წახვალ
 შინა მშვიდობით,
 ცოლს ვერ მიუტან
 ლაშქრულს ანბავსა,
 ლაშქრულს ანბავსა,
 წითელ კაბასა,
სიტყვა გათავდა, ჯაფარ ნაიქცა,
ჯაფარ ნაიქცა სვეტი ოქროსი.
 ომი გათავდა, ომი გათავდა,
 აგერ მოდიან მოწიფულები.
 ჯაფარ მოაყვე:
 თავი გოდრითა,
 ტანი ლასტითა,
 წვრილი წელები —
 ხელკალათითა“ (ძველი... 1911—1913: 115).

ამ ხალხური ლექსის 15-ზე მეტი ვარიანტი არსებობს, უფრო სრულყოფილიც. შესაძლებელია ამ ლექსის თავდაპირველი ვარიანტის აღდგენა. მეცნიერთა მითითებით, თავისი აგებულებით ეს ლექსი საკმაოდ ძველია (ქურდიანი 1997: 176—178). დასკვნის სახით ვიტყვით, რომ *ხალხურ ლექსში ასახულია დვალეთში შემოჭრილი ოსების ბრძოლა ადგილობრივ დვალეთთან. სამოსახლო ტერიტორიებს დვალეთში ოსები ბრძოლით მოიპოვებენ. ოსები დვალეთთან ბრძოლაში იმარჯვებენ. მრავალი დვალი დაიღუპა. გადაარჩენილები კი მამა-პაპათა საცხოვრისიდან გაიქცნენ* (და დასახლდნენ შიდა ქართლში, ქვემო ქართლში, რაჭაში, ზემო იმერეთში). *დვალთა ერთ-ერთი ლიდერი ჯაფარი დამარცხდა რა უთანასწორო ბრძოლაში, ის გაიქცა, „ვით კაკაბი“. გაქცეული ჯაფარი, რომელიც დვალეებს ანსახიერებს, ოსებმა აკუნეს.* რაც შეეხება იმას, რომ ეს ბრძოლა ნამდვილად მოხდა, კარგად ჩანს ხალხური ლექსიდან. ლექსში ნახსენები ორივე ტოპონიმი („მაღლა მთა“ და „ჟღელე“, სადაც ბრძოლა მოხდა) დვალეთშია. „მაღლა მთა“ ეს იგივე „მაღლა დვალეთია“. ასეთი გეოგრაფიაული ერთეული ნახსენები აქვს იოანე ბაგრატიონს (ბაგრატიონი 1986: 79). „ჟღელე“ კი დვალეთის ექვსი ხეობიდან ერთ-ერთი ხეობაა, რომელიც გეოგრაფიულად მთიან რაჭასთან ახლოსაა (მთიანი რაჭიდან დვალეთის ჟღელეს ხეობაშია გადასასვლელი). ლექსის რამდენიმე ვარიანტში ნახსენებია ტოპონიმი „ქალაქა“. „ქალაქაც“ დვალეთის ერთ-ერთი დასახლებული პუნქტი იყო. ლექსში ნახსენები „უცხო ფრინველი თეთრი ფრთოსანი“, რა თქმა უნდა, საომრად მოსული ოსები იყვნენ, რომლებიც დიდი ლაშქრით დაუპირისპირდნენ ადგილობრივ დვალეებს. ხალხური ლექსიდან ამკარაა, რომ ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ერთმანეთისათვის უცხო ხალხი: ბრძოლით მოსული ოსები და ადგილობრივი, ქართველთა ტერიტორიულ-ლოკალური ჯგუფი — დვალეები. ამ ლექსით საფუძველი ეცლება ოსი ავტორების „მტკიცებას“ რომ დვალეები ოსები იყვნენ. ლექსში ასახული ბრძოლის შემდეგ მოხდა სწორედ მოსახლეობის ეთნიკური შეცვლა საქართველოს მთიანეთის ერთ-ერთ უძველეს პროვინციაში დვალეთში.

ოსური გადმოცემებიც ადასტურებენ, რომ ოსური ეთნოსი დვალეთში ბრძოლით არის მოსული. ადგილობრივ მოსახლეობას ისინი ებრძოდნენ, ამარცხებდნენ და ისე იკავებდნენ მათ საცხოვრებელ ადგილებს. ასეთი გადმოცემების საშუალებით შეიძლება დავადგინოთ დვალეთის ადგილობრივი და მოსული ოსური გვარები. დვალეთში ფეხის მოკიდების შემდეგ ოსებმა შიდა ქართლის მთიანეთში გადმოინაცვლეს.

ნარ-მამისონის ქვაბულში (ანუ ისტორიულ დვალეთში) XVIII საუკუნისთვის განსახლებული ოსური გვარები ძირითადად ალაგირის ხეობიდან იყვნენ გადმოსახლებულნი. ამის დამადასტურებელი ეთნოგრაფიული მონაცემები მოყვანილი აქვს რუს ეთნოლოგს ნატალია ვოლკოვას: «Другим более массовым и давним по времени движением алагирцев за пределы своего ущелья следует считать, видимо, их поселение в Центральной (ბოლო დროს ოსები ამ ტერმინით დვალეთს მოხსენიებენ; ის ბ. კალოევმა დაამკვიდრა — რ. თ.) и Южной Осетии. Народная Традиция выводит многих жителей верховьев Большой Лиахвы и Ардона из алагирских селений Цамат, Дагом, Луар, Урсдон, Цей и др.» (ვოლკოვა 1974: 122). «Формирование населения области Туалта (ოსები დვალეთს „თუალთაის“ უწოდებენ — რ. თ.), как уже отмечалось, происходило в основном за счет переселившихся алагирцев. В Зругском ущелье (იგივე ზროგოს ხეობა — რ. თ.) поселились предки Козаевых, Хозиевых, Бираговых, в Закинском ущелье (ზახას ხეობა — რ. თ.) — Калоевых, в Гибе — Кучиевых из Мизура. Из Туалта длительное время шел активный процесс расселения туалцев в район Военно-Грузинской дороги (Коби, Ухате), Урс-Туалта, откуда некоторые фамилии (например, Абаевы) впоследствии перешли в Коби, в Трусовское ущелье, где имеются переселенцы из Нара (დვალეთის ექვსი ხეობიდან ერთ-ერთი ნარას ხეობაა — რ. თ.), а также в Джавское и Кударское ущелья» (ვოლკოვა 1974: 124). იგივე ავტორი თავაუტრელი ოსების მასობრივ მიგრაციაზეც მიუთითებს თერგის ხეობის სათავესა (თრუსო) და საქართველოს სამხედრო გზის რაიონში. მკვლევართ შენიშნული აქვთ, რომ ოსეთის ხეობებიდან ალაგირის ხეობა ყველაზე ნაკლებ ნაყოფიერ

რი იყო, რაც ალაგირელთა ინტენსიური მიგრაციის ძირითადი მიზეზი იყო. ვერ გაექცა დვალეთელი ოსების კავკასიურ საფუძველზე წარმოქმნის უტყუარ მასალას ბ. კალოევი, რომელიც აღნიშნავს, რომ ისინი ჩამოყალიბდნენ ალანების მიერ ადგილობრივი კავკასიური ტომების დვალეების ასიმილაციის გზითო, თუმცა დვალეების ეთნიკური ქართველობის აღიარება უჭირს (კალოევი 1999: 5).

საერთოდ, ოსების შიდა ქართლში მიგრაცია ძირითადად დვალეთის გზით ხორციელდებოდა. დვალეთში მოსახლეობის ეთნიკურ ცვლილებას, ამ პროვინციის საქართველოდან ჩამოცილება არ მოყოლია. საქართველოს სახელმწიფოებრიობის მთელ მანძილზე და რუსეთის კოლონიად გადაქცევის შემდეგაც დვალეთი საქართველოს განუყოფელი ნაწილი იყო. 1858 წლის 3 აპრილის კავკასიის მეფისნაცვლის ა. ბარიატინსკის ბრძანებით დვალეთი, ანუ როგორც მაშინ უწოდებდნენ ნარას უბანი, თანამედროვე ნომენკლატურით ფიაგდონისა და არდონის სათავეები (შედიოდა თბილისის გუბერნიის გორის მაზრაში), რომლის ფართობიც 3. 581 კვ. კმ.-ს შეადგენდა ჩრდილოეთ კავკასიის თერგის ოლქის „ოსეთის სამხედრო ოლქს“ შეუერთდა (ივანენკო 1873: 450—451). 1858 წლით დათარიღებულ ერთ დოკუმენტში დვალეთის ზახას ხეობაში მცხოვრები აბაევები აღნიშნავენ, რომ მათი წინაპრები ერთგულად ემსახურებოდნენ ქართველ მეფეებს, იცავდნენ მათ ურჯულ ლეკებისა და სპარსელებისაგან. ბ. კალოევის მიერ მოხმობილი ეს საბუთი პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ დვალეთი, მიუხედავად აქ მოსახლეობის ეთნიკური ცვლისა, მუდმივად საქართველოს განუყოფელი ნაწილი იყო. ქართული წყაროებით, დვალეთი ყოველთვის საქართველოს განუყოფილი ნაწილი იყო. ვახუშტი ბაგრატიონიც აღნიშნავდა, რომ დვალეთი მეფე ფარნავაზის დროიდან (IV—III საუკუნეების მიჯნა) შემოდიოდა საქართველოს შემადგენლობაში (ქც 1973: 633). ისევე როგორც საქართველოს მთიანეთის სხვა მხარეებშიც, დვალეთიც უშუალოდ სამეფო კარის დაქვემდებარებაში იყო, აქ ფეოდალური ერთეული — სათავადო არ შექმნილა (ასევე იყო მეზობელ მთის მხარეებში: ფშავში, ხევსურეთში, თუშეთში...). მთიელებს საერთოდ შედარებით თავისუფლება ჰქონდათ ბოძებული, მათი მოვალეობა ძირითადად საზღვრების დაცვა იყო. საქართველოს ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ, XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან დვალეთი ქართლის სამეფოს განუყოფელი ნაწილი იყო. მხარეს მეფეთა მიერ დანიშნული მოხელეები — მოურავები განაგებდნენ. ცნობილ პიროვნებათაგან დვალეთის მოურავი XVII საუკუნის დასაწყისში იყო გიორგი სააკაძე. ისევე როგორც საქართველოს მთიანეთის სხვა მხარეების მკვიდრნი, დვალეთში მცხოვრები ოსებიც ზოგჯერ დაუმორჩილებლობას აცხადებდნენ. ასეთი მცდელობა ჰქონდათ დვალეთში მცხოვრებ ეთნიკურ ოსებს XVIII საუკუნის დასაწყისში. მეფე ვახტანგ VI-ეს სპეციალური ექსპედიციის მონაწილეობა დასჭირდა და დვალეთში მცხოვრებმა ოსებმა კვლავ ქართლის მეფის უზენაესობა აღიარეს.

დვალეთი არა მხოლოდ სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკურად, არამედ სამეურნეო-ეკონომიკური თვალსაზრისითაც საქართველოსთან იყო დაკავშირებული. ბ. კალოევი დვალეთის ზახას ხეობის (თემის) შესახებ წერს, რომ მათ მონეული მოსავალი მხოლოდ სამი-ოთხი თვის განმავლობაში ჰყოფნიდათ და ოსეთის სამხედრო გზის გახსნამდე და ადმინისტრაციულად თერგის ოლქში შესვლამდე (XIX საუკუნის 60-იანი წლები), სურსათს იძენდნენ ქართულ ქალაქებში: ცხინვალი, ონი, გორი, ქუთაისი და სხვა; აქ ისინი ძირითადად მეცხოველეობის პროდუქტებს მინათმოქმედების პროდუქტებსა და ხელოსნურ ნაწარმზე ცვლიდნენ. შიდა ქართლიდან გადატანილ პროდუქტებს შორის, ეთნოგრაფიული მონაცემებით, ღვინოსაც ასახელებენ (კალოევი 1999: 270—271, 276). დვალეთში მცხოვრები ოსები საერთოდ არასდროს არ უნათესავდებოდნენ ჩრდილოეთ კავკასიაში მცხოვრებ ოსებს, რაც პირველ ყოვლისა, იმით აიხსნება, რომ დვალეთი ჩრდილოეთთან ძნელადმისადგომი გადასასვლელებით იყო დაკავშირებული, იმ დროს როდესაც დიდი ლიახვის ხეობასა და რიონის ხეობასთან მათ თერთმეტი გადასასვლელი აკავშირებდათ და ისინი ზამთარშიც კი ადვილად გადასასვლელი იყო.

დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე ოსთა პირველი დასახლებები ჩნდება თრუსოსა (მდ. თერგის სათავე) და მალრან-დვალეთში (მდ. დიდი ლიახვის ხეობის სათავე). ოსების აქ დასახლება ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანი ხეობებიდან XVII საუკუნის პირველ ნახევარში მოხდა. XVII საუკუნის პირველ ნახევარში ოსებს ჯერ კიდევ არ ჰქონდათ დაკავებული შიდა ქართლის მთიანეთის მნიშვნელოვანი ნაწილი. ისინი აქ მხოლოდ დიდი ლიახვის ხეობის სათავეში (მალრან-დვალეთში, რომელიც ცხრა „მთური სოფლის“ ერთობლიობას წარმოადგენდა) იყვნენ მიგრირებული. მთელი რიგი საისტორიო მონაცემებით, XVII საუკუნის პირველ ნახევარში შიდა ქართლის მთიანეთი (დიდი და პატარა ლიახვების ხეობები) ნასოფლარებით იყო მოფენილი. ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა აქედან აყრილი და ბარში იყო საცხოვრებლად წასული. ვახუშტი ბაგრატიონი ხაზგასმით წერდა, რომ დვალეთსა და შიდა ქართლის მთიანეთში ოსები ქართველთა ნასახლარებზე იყვნენ დასახლებულნი: „ხოლო რაოდენნი ოსნი დაესწერეთ ამ ადგილთა შინა, პირველად სახლებულან ქართველნი გლეხნი. შემდგომთა მეპატრონეთა მათთგან გარდმოსახლებულან ოსნი, და ქართველნი ბართა შინა ჩამოსულან, ვინაითგან მტერთაგან ბარსა შინა კაცნი შემცირებულან.“

შიდა ქართლის მთიანეთში, კერძოდ, მდინარეების დიდი ლიახვისა და პატარა ლიახვის ზემო ნელში, ოსთა მიგრაცია ხდება XVII საუკუნის მეორე ნახევრიდან. საქართველოში ნამყოფი რუსი ელჩის მ. ი. ტატისჩევის (1604—1615) ჩანაწერით, ჩერქეზეთსა და საქართველოს შორის მხოლოდ 200-სულიანი ოსური დასახლება არსებობდა. დიდი ლიახვის ხეობის სოფელ ზემო ჯავაში XVII საუკუნის შუა ხანებში ოსური მოსახლეობა რომ ჯერ კიდევ არ მკვიდრობდა, ჩანს ერთი დოკუმენტიდან. საბუთში წერია, რომ „ამონყდა ზემო ჯავა და დაუკაცურდა ოსთაგან, ღმერთი იყოს მონამე ასრე ამონყდა, რომ კაცის ნაშენები აღარა იყო რა“ (დოკუმენტები 1940: 364). საბუთში ლაპარაკია, რომ ზემო ჯავაში ადგილობრივი მოსახლეობა ოსთა თავდასხმებისა და მეკობრეობის შედეგად ამონყდა. გაუკაცრიელებულ ზემო ჯავას ერთი ფეოდალისაგან მეორე ფეოდალი ყიდულობს. ამავე დოკუმენტში ამონყვეტილ ქართულ გვარებზეცაა საუბარი. მიუხედავად ამისა, ოსმა ისტორიკოსებმა ის დამახინჯებულად თარგმნეს, რომ თურმე ზემო ჯავაში ოსური მოსახლეობა ამონყდა: «Вымерла Верхняя Джава и не стало там осетин...». სინამდვილეში თარგმანი ასეთი უნდა ყოფილიყო: «Вымерла Верхняя Джава и опустошена (буквально: обезлюдена) осетинами... так вымерла, что никаких признаков людской жизни там не было». ამ დოკუმენტის მიხედვით ზემო ჯავის მკვიდრნი იყვნენ ძიგანიძეები, ეფენიაშვილები, გურჯიშვილები. **1634—1658 წლების საბუთით მეფე როსტომი თავის მოხელეებს უბრძანებს, რომ არაფერი დაემაკებინათ ოსეთიდან აყრილი და ჯავის ზემოთ დასახლებული ოსებისათვის და თუ ვინმე კვლავ ჩამოსახლდებოდა ოსეთიდან, არც მისთვის შეეშალათ ხელი** (პალ 1991: 352. საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივი. ფონდი 1448, დოკუმენტი №10326). უფრო ადრინდელი, XVI საუკუნის მეორე ნახევრის საბუთით ჯავის მკვიდრნი ყოფილან გარაყანიძეები. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართველი მეფეები და თავადები ზოგჯერ თვით ინვეფდნენ ოსებს დასახლებლად ქართველთა ნასახლარ-ნასოფლარებში. ამის დამადასტურებელი არაერთი დოკუმენტი არსებობს. ოსები საქართველოში XVII საუკუნის შუა ხანებიდან რომ არიან მიგრირებულნი, ამას მათი გადმოცემებიც ადასტურებს — ყველა გვარს აქვს გადმოცემა ჩრდილოეთ კავკასიიდან საქართველოში 10—12 თაობის წინ გადმოსახლების შესახებ (ვანევი 1936). ოსების საქორწინო ასაკს თუ გავითვალისწინებთ, ერთ საუკუნეში მხოლოდ ოთხი თაობა იბადებოდა. რეალურად ეს გადმოცემები წყაროებსა და დოკუმენტებთან სრულ თანხვედრაშია: მიგრაცია XVII საუკუნის შუა ხანებიდან განხორციელდა. თუმცა ოსმა მეცნიერებმა გამოსავალი აქაც მოძებნეს — ეს მიგრანტები ბოლო, მეორე ტალღის მიგრანტებად მონათლეს და „უნინდელი ოსების“ ცნება შემოიტანეს, რომლებიც, თურმე უფრო ადრე იყვნენ საქართველოში გადმოსახლებულნი და ქართველებმა ისინი გააქართველეს. საამისოდ ასამდე ქართული გვარსახელის მატარებელნი ძირად ოსებად მიიჩნიეს, ანუ მათებური ტერმინი რომ ვიხმაროთ, „უნინდელ ოსებად.“

ოსები თანდათან მოიწვევენ სამხრეთისაკენ და XVIII საუკუნის 30-იანი წლებისათვის ითვისებენ დიდი ლიახვისა და პატარა ლიახვის ხეობათა მთიან ზოლს მთლიანად. აქ, აღნიშნულ პერიოდში, ზოგიერთ მთიან სოფელში ოსები თანაცხოვრობდნენ ადგილზე დარჩენილ ქართულ მოსახლეობასთან ერთად (გიულდენშტედტი 1961: 277—279).

XVIII საუკუნის მთელ მანძილზე ოსები შიდა ქართლის მთისწინეთში, ფაქტობრივად, არსად არ იყვნენ განსახლებული. ოსთა მიერ შიდა ქართლის მთისწინეთის სოფლებში (უფრო ხშირად, ნასოფლარებში) ჩასახლება იწყება XVIII საუკუნის ბოლოსა და XIX საუკუნის დასაწყისში.

XVIII საუკუნის დასაწყისში ოსები სახლდებიან ჯეჯორის ხეობის სათავეში (კუდარო) და ქსნის ხეობის სათავეში (ჟამური). ჟამურში ოსთა მიგრაცია ხდება, როგორც ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანი ხეობებიდან, ისე დიდი ლიახვის ხეობის მთიანი ზოლიდან. სხვათა შორის, ცნობილი ოსი მეცნიერი ვასილ აბავეცი აღნიშნავდა, რომ ქსნის ხეობაში ოსები სულ ორასი წლის დასახლებული არიანო (აბავეცი 1949: 50). კუდაროში ისინი ძირითადად მიგრირებულნი არიან დვალებიდან. შიდა ქართლის მთიანეთში ოსები ჯერ ესახლებიან დიდი ლიახვის ხეობაში, შემდეგ პატარა ლიახვის ხეობაში, ქსნის სათავეში (ჟამურში). XVIII საუკუნის დასაწყისში მცირე რაოდენობით ოსური მოსახლეობა ჩნდება მეჯუდას ხეობის სათავესა და ისროლისხევში. მეჯუდას ხეობის სათავეში ისინი პატარა ლიახვის ხეობის სათავედან გადმოდიან. ზემოთ რუსი ეთნოლოგის ნ. ვოლკოვას მონოგრაფიიდან ციტატები მოვიყვანეთ. კვლავ მას უნდა დავესესხოთ: «Многочисленные исторические предания осетинского народа подтверждают данные письменных источников о миграциях осетин на южные склоны хребта. Факты, сообщаемые этими преданиями, показывают, что хронологические рамки подобных переселений, для некоторых районов представлявших, видимо, вторую волну миграций, охватывают 3—5 поколений. Большинство ныне живущих в Кударском ущелье осетинских фамилий, как свидетельствуют полевые материалы, — потомки переселенцев из Алагирского ущелья (селения Цей, Бад и др.) и Туалты (селения Тиб, Нар, а также Заккинское и Мамисонское ущелья), которыми были образованы селения: Лет (Калоевыми), Гулианта (Гуларовыми), Стырмасыг (Гагиевыми), Кобет (Джаджиевыми), Сагилзас (Наниевыми и Нартыкоемыми). Четвертое поколение Хугаевых, обосновавшихся несколько выше по Джоджоре в местности Часавали (рядом с современным Кваиси), образовало сел. Къозита. Предок этой фамилии, по преданию, ушел из Мамисона из-за отсутствия пахотных земель» (ვოლკოვა 1974: 134). XVIII საუკუნის შუა ხანებისათვის ოსები რომ მხოლოდ შიდა ქართლის მთიანეთში, უვენახო-უხილო ადგილებში მკვიდრობდნენ კარგად ჩანს ვახუშტი ბაგრატიონის საქართველოს ატლასიდან. ოსთა დასახლებები მას 8-ით აქვს აღნიშნული.

XVIII საუკუნის ბოლოსათვის სამხრეთით ოსთა განსახლების უკიდურესი პუნქტები იყო (დასავლეთიდან აღმოსავლეთის მიმართულებით): კუდარო (მდინარე ჯეჯორის სათავე რაჭაში) — გუფთა (მდ. დიდი ლიახვის ხეობა) — ანერისხევის ხეობის ზემოთ (პატარა ლიახვის ხეობაში) — მეჯუდას ხეობის სათავეში ორი სოფელი — ჟამური (ქსნის ხეობის სათავე) — ლუდა (მდ. თეთრი არაგვის ხეობის სათავე მთიულეთში) — თრუსო (მდ. თერგის სათავე). XVIII საუკუნის ბოლოსათვის ოსები საერთოდ არ იყვნენ ლეხურას ხეობაში, მეჯუდას ხეობაში (მისი სათავეს გამოკლებით), ქსნის ხეობის მთიანეთის დიდ ნაწილში, ფრონეების ხეობაში. სხვანაირად რომ ვთქვათ, როგორც ვახუშტი ბაგრატიონის დროს, ისე XVIII საუკუნის დასასრულს, ოსები საქართველოს ცალკეული ხეობების მხოლოდ „უვენახო-უხილო“ ზონაში ანუ „მთის ადგილებში“ ცხოვრობდნენ.

XVIII საუკუნის დასასრულსა და XIX საუკუნის დასაწყისში ოსები იკავებენ პატარა ლიახვის ხეობის მთისწინეთის მნიშვნელოვან მონაკვეთს. ამ პერიოდიდან და განსაკუთრებით XIX საუკუნის პირველ ათეულ წელს ხდება ოსთა გაჟონვითი ანუ ინდივიდუალური განთესვა შიდა ქართლის მთიანეთიდან შიდა ქართლის მთისწინეთი-

სა და ბარის სოფლებში. ამ დროისათვის ოსთა ასეთი განსახლება განსაკუთრებით განხორციელდა პატარა ლიახვის ხეობის მთიანი მონაკვეთიდან (XIX საუკუნეში ოსთა მთიდან მთისწინეთსა და ბარში გადასახლების ფაქტები ახნუსხულია 1818, 1830, 1840, 1860, 1873, 1886 წლის მოსახლეობის კამერალური არწერის დავთრებსა და საოჯახო სიებში, რომლებიც დაცულია საქართველოს ცენტრალური სახელმწიფო საისტორიო არქივის 254 ფონდში).

XVIII საუკუნის დასასრულიდან ფაქტობრივად შეწყდა ოსთა მიგრაცია ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანი ხეობებიდან საქართველოს მიმართულებით, რადგან რუსეთის ოფიციალურმა ხელისუფლებამ მათ დასახლების საშუალება მისცა ჩრდილოეთ კავკასიის ბარის რაიონებში. განსაკუთრებულ გამოწვევას წარმოადგენდა მხოლოდ დვალეთის ოსური მოსახლეობა, რომლებსაც დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე მიგრაცია არ შეუწყვეტიათ თითქმის მთელი XIX საუკუნის მანძილზე. საერთოდ, ოსების საქართველოს ტერიტორიაზე განსახლება უმეტესად დვალეთის გზით ხორციელდებოდა. ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანი ხეობებიდან დვალეთში შემოსახლებულები გარკვეული ხნით აქ დამკვიდრების შემდეგ შიდა ქართლის მთიანეთში გადმოდიოდნენ საცხოვრებლად. თუმცა არაერთი ფაქტია დადასტურებული ოსთა გადმოსახლებისა უშუალოდ ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანეთიდან, განსაკუთრებით მიგრაციის ადრეულ, სანაყის ეტაპზე.

სინამდვილეს არ შეესაბამება ზოგიერთი ავტორის მტკიცება XVII—XVIII საუკუნეებში შიდა ქართლის მთისწინეთსა და ბარში ოსთა განსახლების შესახებ. XIX საუკუნის დასაწყისიდან იწყება ოსთა მიგრაცია ფრონეების ხეობაში, მეჯუდას ხეობაში, ლეხურას ხეობაში და ქსნის ხეობის მთიანეთის სხვა დასახლებულ პუნქტებში. ფრონეების ხეობაში ოსების მიერ ქართველთა ნასოფლარებში დაფუძნება ხდება ძირითადად დიდი ლიახვის ხეობიდან, თუმცა, თვალშისაცემია, რომ პირველი ოსი მიგრანტები ფრონეების ხეობის ქართველთა ნასოფლარებში დვალეთიდან წამოსული ოსები იყვნენ. პატარა და დიდი ლიახვის ხეობებიდან გადმოდის მოსახლეობა მეჯუდას ხეობაში. ლეხურას ხეობაში ოსების მიგრაცია ძირითადად ქსნის ხეობიდან (ჟამური, ჭურთა) ხდებოდა. მიუხედავად ამისა, XIX საუკუნის პირველ სამ ათეულ წელს, ლეხურას, მეჯუდასა და ფრონეების ხეობებში ოსთა დასახლკარებას ინტენსიური ხასიათი არ ჰქონია. ინტენსიურად ამ ხეობების მოშენება ძირითადად მოხდა XIX საუკუნის შუა ხანებიდან მოყოლებული, ვიდრე 1880-იან წლებამდე.

XIX საუკუნის 30-იან წლებში ჩნდება თითო-ოროლა ოსური ოჯახი შიდა ქართლის გაღმამხარში, სადაც მათი მიგრაცია ძირითადად XIX საუკუნის მეორე ნახევარში განხორციელდა. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში დასახლდნენ ოსები დღევანდელი ბორჯომის რაიონში (გუჯარეთის ხეობა).

კახეთსა და ქვემო ქართლში ოსები შიდა ქართლის მთიანეთიდან XX საუკუნის დასაწყისში გადასახლდნენ. XX საუკუნის ბოლო საბჭოთა აღწერით, ოსების რაოდენობა საქართველოში 164 ათასი კაცი იყო. ამ რაოდენობიდან „სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის“ ტერიტორიაზე მხოლოდ 65 ათასი ეთნიკური ოსი ცხოვრობდა. თითქმის 100 ათასი კი დანარჩენი საქართველოს ტერიტორიაზე მკვიდრობდა, ზოგან კომპაქტურად, ზოგან ქართულ მოსახლეობაში შერეულნი. 1886 წელს ეთნიკური ოსები 72 000-ს ითვლიდნენ. XVIII საუკუნის დასასრულს დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე 2 130 კომლი (15 000 სული) ოსი ცხოვრობდა. ზოგიერთი ოსი ავტორი კი XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში საქართველოში ოსთა რაოდენობას ხან 6 000 და ხან 7 000 კომლით განსაზღვრავს, რაც არარეალურია და წყაროთა მონაცემებს არ ითვალისწინებს. სინამდვილეში, როგორც ზემოთ მივუთითეთ, ამ ეთნოსის რაოდენობა 2 130 კომლი იყო. საერთოდ, მთელი XIX—XX საუკუნეების განმავლობაში ოსების პროცენტული რაოდენობა საქართველოში 3-დან 4-მდე მერყეობდა.

ოსების საქართველოში შემოსვლა და დასახლება მთლად მშვიდობიანი არ იყო. ჩრდილოეთ კავკასიის მთიან ხეობებში მომწყვდეულმა ოსებმა ზოგჯერ ძალით გამოიკაფეს გზა. განსაკუთრებით ეს ითქმის მიგრაციის ადრეულ ეტაპზე როგორც დვა-

ლეთში, ისე შიდა ქართლის მთიანეთში. საისტორიო საბუთებით, გადმოცემებითა და ფოლკლორული მასალებითაც აშკარაა, რომ ადგილობრივი მთიელი ქართველი გლეხები ოსთა თავდასხმებით შეწუხებულნი, სტოგებდნენ მამა-პაპათა საცხოვრებელ ადგილებს და ბარში სახლდებოდნენ. ბარში კი მათთვის ამ თვალსაზრისით, ხელსაყრელი მდგომარეობა იყო. მტერთა ხშირი თავდასხმებისაგან, შიდა ქართლის მთისწინა და ბარის რეგიონები დემოგრაფიულად კატასტროფამდე იყო მისული.

დვალეთსა და შიდა ქართლის მთიანეთში ოსთა მიგრაციას ერთგვარად ხელი შეუწყო აგრეთვე, იმდროინდელი საქართველოს სოციალ-პოლიტიკურმა ვითარებამ. მტერთა ხშირი თავდასხმებისაგან დაშლილი და დაქუცმაცებული საქართველო ველარ ახორციელებდა კონტროლს ჩრდილოეთ კავკასიიდან შემოსასვლელ ჩამკეტ კარებებზე — *კასრის კარზე* და *დარიალზე*. სხვათა შორის, კასრის-კარი დვალეთის ჩრდილოეთით მდებარეობდა, საიდანაც ოსეთში იყო გასასვლელი. მის შესახებ ვახუშტი ბაგრეტიონი წერდა: **„და არს აქ კარი კლდისაგან და ქვითკირით ქმნილი, დიდკამაროვანი, მდინარესა ზედა, მეფეთაგან ქმნილი, რათა არა ვიდოდნენ თჳნიერ მათსა ოსნი“** (ვახუშტი 1973: 644—645).

მომდევნო პერიოდისათვის (XVIII საუკუნე) იმდენად დაეცა ქვეყნის ეკონომიკური განვითარება და იმდენად კატასტროფული შეიქმნა დემოგრაფიული სიტუაცია შიდა ქართლში, რომ საქართველოს სახელმწიფოს მესვეურები (მეფე, თავადები) თავად უწყობდნენ ხელს და ხშირად იწვევდნენ ოსებს საქართველოში დასასახლებლად, მაგალითად, იოანე ბაგრატიონის მიხედვით, სოფელ დილომში თუ დიღმის სიახლოვეს ოსებს უცხოვრიათ. დილომთან ოსების დროებით მკვიდრობის დამადასტურებელია XIX საუკუნის დასაწყისის სოფელ დიღმის მოსახლეობის კამერალური აღწერები, რომლებშიც არც ერთი კომლი ოსი და ოსურძირიანი გვარი არაა მითითებული, აგრეთვე 1799 წლის ერთი საბუთი, რომელიც გაცემულია მეფე გიორგი XII-ის მიერ თავაურელი ოსებისადმი. საბუთის მიხედვით ირკვევა, რომ თავაურელ ოსებს გამოუთქვამთ სურვილი საქართველოში გადმოსახლებისა. ამისათვის მეფეს ოსეთში გაუგზავნია აზნაური ნინია გაბაშვილი. გადმოსახლების მსურველ ოსებს მეფე უთვლის, რომ თქვენ იქნებით ჩვენი სახასო გლეხებო და სხვას არავის ექნება თქვენთან საქმეო. პირველ ხანებში თქვენ უნდა მოხვიდეთ დილომში და გაჩერდეთ აქ, შემდეგ კი შეგიჩვენებთ კარგ ადგილს, რომელიც მოგეწონებათ. სანამ ხვნა-თესვას მოეკიდებით, ჩვენ მოგეხმარებით სურსათ-სანოვანის მომარაგებაში (ხელნაწერთა ინსტიტუტის საბუთი №1617). დილომთან ოსების დროებითი მკვიდრობა ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება. XVIII—XIX საუკუნეების მიჯნაზე აქ 32—33 კომლ ოსს უცხოვრია. იმის გამო, რომ ოსები ქურდობდნენ (დიღმელ გლეხებს ჭაპანი და ღვედიც არ დაუტოვეს), დიღმელ გლეხებს ოსები სახრებითა და კეტებით გაუყრიათ. მათ ოსები ბებრისციხემდე მიუცილებიათ.

XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში შიდა ქართლის მთიანეთისა და XIX საუკუნის პირველ ნახევარში მთისწინეთის არაერთ სოფელში ოსთა ერთ თაობაზე მეტს არ მოუწონია ცხოვრება. მთისა და მთისწინეთის ამა თუ იმ სოფელში მცირე ხნით მკვიდრობის შემდეგ, ოსები უფრო სამხრეთით ეშვებოდნენ. ეს განსაკუთრებით თვალშისაცემია XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის მასალებზე თვალის გადავხედვით. XIX საუკუნის დასაწყისში მთისწინეთის სოფლებში დასახლებულნი, ამავე საუკუნის შუა ხანებიდან ინტენსიურად გადადიან საცხოვრებლად ბარის სოფლებში. ასე რომ, XVIII საუკუნის ბოლოდან და XIX საუკუნის მთელ მანძილზე საქართველოს მაღალმთიანეთის სოფლებიდან დაბლობის მიმართულებით, ოსთა თანდათანობით, ინტენსიური წინ წამოწევა აშკარაა, რასაც უდავოდ მიესადაგება ქართულ ისტორიოგრაფიაში ხმარებული ტერმინი „ჩამოწოლა“. იმდენად დიდი მოძრაობა ახასიათებდათ ოსებს, რომ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ბარის სოფლებში დასახლებულნი, ბარისავე სხვა სოფლებში გადადიოდნენ საცხოვრებლად. 1886 წლის საოჯახო სიებით, მდინარეების დიდი და პატარა ლიახვის ხეობების 76-ზე მეტი მთის სოფლიდან XIX საუკუნის 60—70-იან წლებში 1 340 კომლზე მეტი ოსი აყრილა და ბარის სხვადასხვა სოფელში დამკვიდრებულა.

ოსები რომ დიდი ხნის ჩამოსახლებულნი არ იყვნენ შიდა ქართლის მთიანეთში, ამის დამადასტურებელია მათი სოციალური მდგომარეობაც. XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის დავთრებში დიდი ლიახვის ხეობაში მოსახლე ოსების საკმაოდ დიდი ნაწილი ხიზნებადაა ჩანერილი. *ხიზანი კი, როგორც ქართული საისტორიო წყაროებითა და სათანადო გამოკვლევებით ცნობილია, საკუთარი სამკვიდრებლიდან აყრილი და სხვაგან თავშეფარებული გლეხია.* ხიზანი ფეოდალურ საქართველოში გლეხის გარკვეული კატეგორია იყო, რომელიც ყმა-გლეხისაგან განსხვავებით პირადად თავისუფალი იყო და მისი დამოკიდებულება ფეოდალ-მემამულეზე ამ უკანასკნელის მინა-წყლით სარგებლობით განისაზღვრებოდა. ხიზანი წყაროებში ყოველთვის დაპირისპირებულია მკვიდრ მოსახლეობასთან, რადგან ის მოსული გლეხი იყო.

დვალეთი და შიდა ქართლის ჩრდილოეთი ნაწილი რომ ოსთა საცხოვრისი არ იყო და რომ აქ ქართველები მკვიდრობდნენ, ეს აშკარად დასტურდება ისეთი მონაცემებით, როგორიცაა ოიკონომები (სოფლის სახელები). აქ დათარიღებული არც ერთი ტოპონიმი ოსური არაა. სოფლები ქართულ გამჭვირვალე სახელწოდებებს ატარებდნენ, მხედველობაში გვაქვს როგორც ტოპონომთა ძირები, ისე მათი მანარმობელი სფიქსები. მხოლოდ მთის სოფელთა რამდენიმე სახელწოდების ჩამოთვლით დავეკმაყოფილდებით: *საცხენისი, ედემქალაქი, ბელოთი, ანერისხევი, ინაური, ჩაბარუხეთი, ნიფორი, შამბიანი, ისროლისხევი, ქოლოთი, ქვითკირი, მოხისი, ბიეთი, ანდორეთი, გუფთა, პატარა ჯავა, ზემო ჯავა, სხლები...* დვალეთი რომ ეთნიკურად ქართული იყო, კარგად ჩანს XV საუკუნის დასაწყისის მინანერით ლუდის (ლუნდის) სახარებაზე. სახარება „თათრობის“ დროს დაკარგულა. ის ხორაულ ივანეს უპოვია. შემდეგ კი სახარება გასაყიდად დვალეთში ფარუხაულის გვარის კაცს დედამისისათვის გაუგზავნია. მინანერით დასტურდება, რომ დვალეთი ქართული მხარე იყო ქართული საღვთისმეტყველო ენით, სადაც მოთხოვნილება იყო ქართულ სახარებაზე, სადაც ქართულ სახარებას მყიდველი ყავდა. მინანერი მნიშვნელოვანია იმ თვალსაზრისითაც, რომ მასში მოხსენიებული ანთროპონიმი — ფარუხაული ქართული გვარსახელია. გვარსახელი ნაწარმოებია აღმოსავლეთ საქართველოს მთის გვარებისათვის დამახასიათებელი — ურ (—ულ) სუფიქსით.

საბჭოთა პერიოდის „სამხრეთ ოსეთი“ რომ ძველთაგანვე საქართველოს განუყოფელი ნაწილი იყო და რომ აქ მხოლოდ გვიანობამდე ქართველები მკვიდრობდნენ, ამის დამადასტურებელია რამდენიმე ათეული ქართული ქრისტიანული არქიტექტურული ძეგლი, რომლებიც V—XVIII საუკუნეებით თარიღდება (მეფისაშვილი, ცინცაძე 1975) და მრავალი ეპიგრაფიკული ძეგლი, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ქართულ ენაზეა შესრულებული და რომლებიც საქართველოს ისტორიის ამა თუ იმ ვითარებას ასახავენ (ოთხმეზური 1994). შიდა ქართლის ოსებით დასახლებული ტერიტორია მოფენილია ციხეებითა და კოშკებით. იქნებ ვინმემ დაასაბუთოს, რომ ქსნის ხეობის სათავეში, ჟამურის თემში არსებული ციხე — „ბერციხე“ ქართველების აგებული არ არის? აქვე გავრცელებულია მხოლოდ შიდა ქართლის მთიანეთისათვის დამახასიათებელი ნალის ფორმის ე. წ. „ზურგიანი კოშკები“, რომლებსაც უკანა, მთისაკენ მიქცეული მხარე მომრგვალებული აქვთ. მსგავსი ტიპის კოშკები ოსთა სამშობლოში — ჩრდილოეთ კავკასიაში არსად დადასტურებული არაა, ისინი მხოლოდ საქართველოს ხუროთმოძღვრებისათვისაა დამახასიათებელი (სპეციალისტების მიერ დადგენილია, რომ შიდა ქართლის მთიანეთში ოსების შემონაქმედია მხოლოდ XVIII საუკუნის ზოგი ოთხკუთხა გეგმის მქონე საგვარეულო კოშკი დიდი ლიახვის ხეობის სათავეში — გვასალია 1997: 68). საბჭოთა პერიოდის სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიაზე არსებული მატერიალური კულტურის ძეგლებზე შესრულებულ წარწერებში მოხსენიებული ქტიტორები — ტბელები, ყანჩაველები, ფავნელები, კორინთელები, მაჩაბლები, ამირეჯიბები, ფალავანდიშვილები, ერისთავები — ქართველები არიან. წარწერებში მოხსენიებული არიან საქართველოს სამეფო ოჯახის წარმომადგენლებიც, მათ შორის, დავით IV აღმაშენებლის (1089—1125) ქალიშვილი თამარი, გიორგი XII-ის (1798—1880) რძალი ქეთევან წერეთელი, აგრეთვე სამეფო ადმინისტრაციის წარმომადგენლები, ეპისკო-

პოსები (ნიქოზელი, მროველი...) და ეკლესიის სხვა მსახურები. ქტიტორებთან ერთად მოხსენიებული არიან ხუროთმოძღვრები (თაფლაიძე, ბავრელი, გიორგიძე, კურდღელაშვილი...). ყველა წარწერა ქართულ ენაზეა შესრულებული და ნახსენები ანთროპონიმები მხოლოდ და მხოლოდ მათ ეთნიკურ ქართველობაზე მიუთითებს (ლორთქიფანიძე, ოთხმეზური 2007: 127—137). შემორჩენილია ასეულობით შუა საუკუნეების საისტორიო საბუთი, რომლებიც შიდა ქართლის ჩრდილოეთ ნაწილს, ანუ საბჭოთა პერიოდის „სამხრეთ ოსეთის“ ტერიტორიას ეხება. ამ დოკუმენტებში მხოლოდ ეთნიკური ქართველები არიან დასახელებული, როგორც მაღალი სოციალური წრის, ისე დაბალი ფენის წარმომადგენლები. აქ, ამ ტერიტორიაზე — ლარგვისის მონასტერშია დაწერილი XIV—XV საუკუნეების მიჯნის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ქართული საისტორიო ძეგლი, ქსნის ერისთავთა საგვარეულო მატთანე — „ძეგლი ერისთავთა“ (ავტორები მამა-შვილი ავგაროზ და გრიგოლ ბანდაისძეები).

ეკლესიურად დვალეთიცა და შიდა ქართლიც ორგანიზაციულად მთლიანად ნიქოზის საეპისკოპოსოში შედიოდა. ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „სარწმუნოებით არიან ძველად ქრისტიანენი...“ ვახუშტის დროს დვალეთში დასახლებული ოსები მხოლოდ იყვნენ „სახელით ოდენ ქრისტიანენი... არა უფისთ მლუდელი, და უნათლისღებონი არიან, თვინიერ რომელნი ქართლსა და რაჭას მოინათვლიან“. ვახუშტი იმასაც წერს, რომ დვალეები „ან უბნობენ ოსურსა საკუთრად“, ე. ი. მათი ენობრივი ტრანსფორმაცია დასრულებული იყო, თუმცა თვითმხილველი-ისტორიკოსი იმასაც აღნიშნავს, რომ დვალეთში მცხოვრები ზოგიერთი ოსი, რომელიც ქართლსა და რაჭას დაიარება, ქართულადაც ლაპარაკობსო. დვალეთში ცოცხა არ იყო ქრისტიანული კულტურის ძეგლი, თუმცა აქ მთისათვის დამახასიათებელი ქრისტიანობამდელი სალოცავებიც იყო, რომლებიც ოსურ ენაში ქართული ტერმინით „ძუარ“ (=ჯვარი) აღინიშნებოდა („ჯვარი“-ით აღინიშნებოდა ქრისტიანობამდელი სალოცავები აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში). ეს ქრისტიანობამდელი სალოცავები დვალეთში დასახლებულ ოს მოსახლეობას ადგილობრივი მთიელი დვალეებისაგან ჰქონდათ შეთვისებული. მაგალითად, „ათინაგის ძუარი“ შეიძლება დავასახელოთ. ათენგენობა აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში გავრცელებული დღესასწაული იყო, განსაკუთრებით ხევსურეთსა და თუშეთში.

ოსები უდამწერლობო ხალხი იყო. დღეს მათი დამწერლობა შექმნილია რუსული გრაფიკის საფუძველზე. თუმცა პირველი ოსური ანბანი ქართული გრაფიკის საფუძველზე იყო შექმნილი. მისი ავტორი ქართული კულტურის საფუძველზე აღზრდილი იოანე იაღლუზიძე (გაბარათი) (1775—1830) იყო. 1820 წლიდან ის თბილისის სასულიერო სემინარიაში მოსწავლე ოს ბავშვებს ქართულ და ოსურ ენებს ასწავლიდა. სწორედ ამ პერიოდში შექმნა მან ოსური ანბანი. რუსულ ასოებზე დაფუძნებული ოსური ანბანი პირველად ოსური ენის მცოდნე რუსმა მეცნიერმა ანდრია შეგრენმა შეადგინა.

1922 წელს საქართველოში ბოლშევიკმა ხელისუფლებმა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი ჩამოაყალიბეს და პირველად საქართველოში ოსებს ადმინისტრაციული ერთეული შეუქმნეს. სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი ყოფილი შიდა ქართლის ფეოდალური ერთეულების ტერიტორიებზე ჩამოყალიბდა, ისე, რომ ქართველი ხალხისაგან ამის ნება არ მიუღიათ. ავტონომიური ოლქის ცენტრად კი, შიდა ქართლის მთისწინეთის ზოლში მდებარე პატარა ქალაქი ცხინვალი გამოაცხადეს. შემორჩენილია XIX საუკუნის რუსეთის ხელისუფლების მიერ ჩატაბრებული მოსახლეობის აღწერის დავთრები. XIX საუკუნის ყველა აღწერით ცხინვალიში არც ერთი ეთნიკური ოსი არ ცხოვრობდა. ამჯერად მხოლოდ 1818, 1830, 1860, 1873 და 1886 წლების საარქივო მასალების მითითებით დაკვამაყოფილდებით. მხოლოდ 1830 წლის ცხინვალის აღწერაშია ერთი ოჯახი ეთნიკური ოსი (ხუთი სული) მითითებული, რომლებიც აქ მთიდან 1828 წელს მოსულან და მალევე აქედანაც აყრილან (იხილეთ: საქართველოს სახელმწიფო საისტორიო არქივი. ფონდი 254, ანანერი 1, საქმე №1244, გვ. 170—191.

სხადასხვა აღწერებიც ამავე ფონდშია, მაგალითად, 254—1—1243, 254—1—541, 254—1—252). სამეცნიერო ლიტერატურაში ცხინვალის ეთნიკური შემადგენლობის შესახებ ხშირად უთითებენ 1886 წლის საოჯახო სიებს, რომლის სტატისტიკური მონაცემები რუსეთის ხელისუფალთა მიერ დაბეჭდილიცაა (კრებული... 1893). ამ დროს ცხინვალში ნამდვილად არც ერთი ოსი რომ არ მკვიდრობდა დაინტერესებულ მკითხველს შეუძლია საქართველოს ცენტრალური არქივის 254 ფონდის მე-3 ანაწერის №1717 საქმე იხილოს. ქალაქი, ისევე როგორც შუა საუკუნეებში კვლავ დასახლებული იყო ქართველებით და ქართულენოვანი სომხებითა და ქართველი ებრაელებით (XIX საუკუნის I მესამედის ავტორის აიხვალდის მიხედვით, **„ოსები ცხინვალის იქითა მხარეს, მთებში ცხოვრობდნენ. ადრე ისინი ცხინვალს გაუთავებლად ძარცვავდნენ და ხოცავდნენ. ახლა კი ქართველებს, ცხინვალის მოსახლეობას თავს ანათვლინებენ“**). პირველად მხოლოდ 1922 წლის მონაცემებითაა ქალაქ ცხინვალში დაფიქსირებული ოსური მოსახლეობა — 613 სული, 1926 წელს აქ უკვე 1 152 სული ოსი ცხოვრობდა (ქალაქის მოსახლეობა მთლიანად 1926 წელს 5 352 სულს შეადგენდა). ეს მატება, რა თქმა უნდა, მექანიკური მატების ხარჯზე ხდებოდა. ცხინვალში ოსურმა მოსახლეობამ ქართულ მოსახლეობას მხოლოდ მაშინ გადააჭარბა, როდესაც აქაური ქართველი ებრაელები საბჭოთა პერიოდის ბოლო წლებში ისრაელში წავიდნენ და მათი სახლები კი ჯავის რაიონიდან ჩამოსახლებულმა ოსებმა დაიკავეს.

ორიოდე სიტყვით უნდა აღვნიშნოთ ტერმინ „სამხრეთ ოსეთის“ შესახებ. არც ერთი ქართული საისტორიო წყარო, საბუთი და დოკუმენტი ასეთ ტერმინს არ იცნობს. XVIII საუკუნეში როდესაც საქართველოს სახელმწიფო მოღვაწეები ქვეყნის ტერიტორიულ ერთეულებს (ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხაეებს, ფეოდალურ ერთეულებს) ჩამოთვლიდნენ არასდროს „ოსეთს“ (მით უმეტეს, „სამხრეთ ოსეთს“) არ ახსენებდნენ. ვერც ახსენებდნენ, რადგან ასეთი ერთეული ბუნებაში არ არსებობდა. მხოლოდ მოიხსენიებდნენ ტერმინით — „ჩვენი ოსები“. იმ დროს ეთნიკური ოსები საქართველოს შიდა ქართლის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული|ისტორიულ-გეოგრაფიული მხარის მთიანი, ჩრდილოეთი მონაკვეთის მკვიდრნი იყვნენ. საბჭოთა პერიოდის „სამხრეთ ოსეთის“ ტერიტორიაზე სხვადასხვა ქართული ფეოდალური ერთეულები (სამაჩაბლო, ქსნის საერისთავო, საამილახვრო, თავად დავითიშვილ-ბაგრატიონების, თავთაქიშვილების, ხერხეულიძეების შედარებით პატარა ფეოდალური ერთეულები) არსებობდა. ტერმინი „სამხრეთ ოსეთი“ მხოლოდ რუსეთის იმპერიის ჩინოვნიკთა მიერაა შექმნილი XIX საუკუნეში (ამ საუკუნის პრესაში ეს ტერმინი მხოლოდ სამჯერ არის მოხსენიებული). XIX საუკუნეში რუსეთის იმპერიას კავკასიის არეაერთი რუკა აქვს შედგენილი და ვერც ერთ მათგანზე „სამხრეთ ოსეთს“ ვერ ამოვიკითხავთ. *მათზე მხოლოდ ჩრდილოეთ კავკასიაში ოსეთია დატანილი ყოველგვარი განსაზღვრების — „ჩრდილოეთის“ გარეშე. მაგალითისთვის შეიძლება მოვიყვანოთ ნატალია ვოლკოვას მიერ რუსეთის ოფიციალური პირების მიერ შედგენილი XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის მცირე ყაბარდოს, ოსეთის, ინგუშეთისა და ჩეჩნეთის ნაწილის რუკა, რომელზედაც ოსეთი აწერია მხოლოდ ჩრდილოეთ კავკასიის შესაბამის ტერიტორიას. კავკასიონის მთავარ წყალგამყოფ ქედს კი აწერია: «Грузинская граница» (ვოლკოვა 1974) (სხვათა შორის, ამავე რუკაზე დღევანდელი ჩრდილოეთ ოსეთის დედაქალაქი ვლადიკავკაზი, რომელსაც მაშინ „ზაური“ ერქვა, ინგუშეთის ტერიტორიაზეა აღნიშნული). ამდენად, მითოლოგიის, სიყალბის და შეიძლება ითქვას ცინიზმის დიდი გამოხატულებაა, როდესაც რუსეთის სახელმწიფოს ერთ-ერთი მეთაური აცხადებს, რომ „მხოლოდ XIX საუკუნის შუა ხანებში იქნა გადაწყვეტილება სამხრეთ ოსეთის თბილისის გუბერნიისათვის გადაცემის შესახებ“. თურმე რუსეთის საბჭოთა იმპერატორმა, როგორც ეთნიკურმა ქართველმა ი. სტალინმა გადაწყვიტა საბოლოოდ „სამხრეთ ოსეთის“ საქართველოსათვის გადაცემა. იქნებ ვინმემ მიგვითითოს რაიმე საარქივო დოკუმენტი, რომლითაც საბჭოთა პერიოდის „სამხრეთ ოსეთი“ თბილისის გუბერნიის შემადგენლობაში რომ არ შედიოდა 1801 წლიდან მოყოლებილი ვიდრე 1917 წლამდე და შემდეგად საქართველოს პირველი რესპუბლიკისა (1918—1921) და საბჭოთა პერიოდშიც? სი-*

ნამდვილეში მხოლოდ 1843 წელს ცარიზმმა საქართველოს ტერიტორიაზე გახსნა ოსეთის ოკრუგი, რომელიც სამ უბნად (ჯავის, პატარა ლიახვის და ნარის) იყოფოდა. „ოსეთის ოკრუგის“ ჯავისა და პატარა ლიახვის საპოლიციო უბნები 1922 წელს შექმნილი სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ტერიტორიის მხოლოდ ერთ მესამედს შეადგენდა (გვასალია 1997: 58). სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ფარგლებში ბოლშევიკმა ხელისუფლებმა შეიყვანეს აგრეთვე საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების — რაჭისა (კუდარო) და ზემო იმერეთის ნაწილიც.

როგორც ცნობილია 1783 წელს აღმოსავლეთ საქართველოს (ქართლ-კახეთსა) და რუსეთს შორის დაიდო ე. წ. გიორგიევსკის ტრაქტატი. ტრაქტატის დადების დროსაც და 1801 წელსაც რუსეთის მიერ ხელშეკრულების დარღვევისა და საქართველოს ანექსიის დროსაც როგორც დვალეთი, ისე შიდა ქართლის ჩრდილოეთი ნაწილი მთლიანად (საბჭოთა პერიოდის „სამხრეთ ოსეთი“) საქართველოს განუყოფელი ნაწილი იყო. აღნიშნულ ტერიტორიას არავინ ოსეთად არ მოიხსენიებდა. ქართულ წყაროებს თავი რომ დავანებოთ, ამას ყველა რუსული წყაროც ადასტურებს. მაგალითად, ტრაქტატის დადებიდან ძალიან მალე — 1784 წელს რუსეთიდან მოვლინებულმა ს. ბურნაშოვმა შეადგინა ქართულ სამეფო-სამთავროთა გენერალური რუკა საქართველოს მიმდებარე მოსახლვრე რეგიონებით. ამ რუკაზე „ოსეთი“ აწერია იქ, სადაც სინამდვილეში იყო — ჩრდილოეთ კავკასიაში, ხოლო საბჭოთა პერიოდის „სამხრეთ ოსეთს“ „ქართლი“ აწერია.

საქართველომ 1918—1921 წლებში დროებით რუსეთისაგან კოლონიური უღელი გადაიგდო და სახელმწიფოებრიობა აღიდგინა. ამ პერიოდში დამოუკიდებელ საქართველოში დაიწყო ბოლშევიკური რუსეთისაგან ინსპირირებული ოსური სეპარატისტული მოძრაობა. ამის სანაცვლოდ საქართველოში კომუნისტური დიქტატურის დამყარებისა და საქართველოში ისევ რუსეთის იმპერიასთან მიერთების შემდეგ, კომუნისტურმა ხელისუფლებამ ოსებს საქართველოს ძირითადი პროვინციის — შიდა ქართლის ჩრდილოეთ ტერიტორიაზე ავტონომიური ოლქის ადმინისტრაციული ერთეული შეუქმნა, რომელსაც ჩრდილოეთ კავკასიაში მოსახლე ოსთა ტერიტორიული ერთეულისაგან გასამიჯნავად „სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქი“ ეწოდა. ამ ავტონომიური ოლქის ცენტრად გამოაცხადეს ქალაქი ცხინვალი, რომელშიც, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, იმ დროისათვის არც ერთი ეთნიკური ოსი არ ცხოვრობდა. ამავე დროს, სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ფარგლებში მოაქციეს კომპაქტურად დასახლებული ქართული სოფლებიც. ამ გარემოებამ, სხვათა შორის, თავის დროზე ქართული სოფლების პროტესტი გამოიწვია და ამ პროტესტის ძირითადი მიზეზი ენობრივი ფაქტორი იყო. მაგალითად, სოფელ ნედლათის მცხოვრებნი წერდნენ, რომ „ჩვენ ნედლათის მცხოვრებნი მიწერილი ვიყავით ოქონას. დღეს ოქონა სამხრეთ ოსეთს დაექვემდებარა და ჩვენც მძიმე პირობებში ჩავცვივდით, სხვათა შორის იმიტომაც, რომ წარმოება რუსულად და ოსურადაა, რაიც ჩვენთვის გაუგებარია“. სოფელ ძარნემის მკვიდრი ქართველები წერდნენ: „რისთვის უნდა ვიყოთ მოქცეული ოსეთის ფარგლებში ეროვნებათა თვითგამორკვევის აღსასრულებლად. მითუმეტეს, რომ მათი ენა ჩვენთვის სრულიად გაუგებარია და უცხო. მხოლოდ რაც შეეხება ეროვნებათა უმრავლესობას, მთელი ეს ჩრდილოეთი მხარე რაიონისა (იგულისხმება ცხინვალის რაიონი — რ. თ.), მცირე გამოწვევით, დასახლებულია ქართულ ენაზედ მოსაუბრე მემკვიდრე ქართველებით“ (ბოჭორიძე 1996).

XVII—XVIII საუკუნეებში მოსული ოსები ქართული სახელმწიფოს სრულუფლებიანი მოქალაქეები ხდებოდნენ და მათმა დიდმა უმრავლესობამ იცოდა საქართველოს სახელმწიფო ენა — ქართული ენა, ორენოვანნი იყვნენ. ოსებს ამისკენ რეალური ვითარება უზიძგებდა. მთიანეთში დასახლებულ ოსებს აუცილებლად სჭირდებოდათ საქართველოს ბართან ურთიერთობა, მხედველობაში გვაქვს ისტორიულად არსებული სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები. ბართან კავშირების აუცილებლობის გამო, ისინი იჩენდნენ ქართული ენის შესწავლისადმი დიდ სწრაფვას. იმავე დროს შეხვდებოლით არაერთ ქართველს, რომლებიც ოსების საკონტაქტო ზოლში ცხოვრობდნენ და

რომლებიც ოსურ ენაზეც ლაპარაკობდნენ. ქართველთა და ოსთა განსახლების საკონტაქტო ზოლში ეთნოგრაფიული მონაცემებით დადასტურებულია ოსი ბავშვების ქართულ სოფლებში (ოჯახებში) მიბარების შემთხვევები, ქართული ენის შესწავლის მიზნით, რაც ძირითადად ხორციელდებოდა ნათელმირონობის, დანათესავების საშუალებებით (სხვათა შორის, ეს უძველესი კავკასიური ჩვეულებაა). საქართველოს ტერიტორიაზე დასახლებული ოსებისაგან საქართველოს სამეფო ხელისუფლება ძირითადად ითხოვდა, რომ მიგრანტებს ქრისტიანობა მიეღოთ. ოსებიც გარკვეულ დაინტერესებას იჩენდნენ ქრისტიანობის მიმართ. ქრისტიანობის მიღება ასევე გზას უხსნიდა ოსებს ქართული ენის შესასწავლად, რადგან საღვთისმეტყველო ენა ქართული იყო. მთაში მცხოვრები გაქრისტიანებული ოსები ბარში მცხოვრებ ნათლია ქართველებთან ხშირად აგზავნიდნენ თავიანთ შვილებს ქართული ენის შესასწავლად. ისტორიული და ეთნოლოგიური მონაცემებით ასევე ძალიან ხშირი იყო, განსაკუთრებით საკონტაქტო ზოლში, ქართულ-ოსური ქორწინებები, რაც ასევე ერთ-ერთი ხელშემწყობი ფაქტორი იყო ორი ეთნოსის დაახლოებისა და ურთიერთის ენის შესწავლისა.

ოსების საქართველოს მთიანეთში დასახლებას მოყვა ადგილზე დამხვდურ ქართველთა მცირე ნაწილის მიერ ოსური ენის შეთვისება და ოსთა მიერ მათი ეთნიკურ-ენობრივი ასიმილაცია. დღემდე ქსნის ხეობის შენაკად ჭურთის ხევზე სოფელ დორეთკარში მცხოვრები ქართველი ილურიძეები (40-მდე ოჯახი) ორენოვანნი არიან. ორენოვნება კი ძირითადად შერეულმა საქორწინო ურთიერთობებმა წარმოქმნა. XVIII საუკუნის ბოლოს ჭურთის ხევიდან ბარში გადასახლებული ქართველების ნასოფლარებში ოსები დასახლდნენ. ილურიძეები ფაქტობრივად ოსურ ეთნიკურ-ენობრივ გარემოცვაში აღმოჩნდნენ. მართალია, მათ ქვემოთ, ბარის მიმართულებით ქართველები ცხოვრობდნენ, მაგრამ აქედან დორეთკარში მცხოვრებ ქართველებს ცოლად თითქმის არავინ არ მიყვებოდა, რადგან ბარიდან მთაში ქალი იშვიათად თხოვდებოდა. ისინი იძულებული შეიქნენ მათ ზემოთ მთაში მცხოვრები ოსის ქალები შეერთოთ ცოლად. ოსის ქალებმა თავიანთ ვაჟებს ისევ ოსის ქალები შერთეს ცოლად. XIX საუკუნის შუა ხანებიდან ასეთმა საქორწინო ურთიერთობებმა და ოსურ ენობრივ-ეთნიკურ გარემოში ცხოვრებამ ილურიძეები ორენოვანნი გახადა. თუმცა, ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ დორეთკარში მცხოვრებ ქართველებს ეთნიკური ცნობიერება არ შეცვლიათ. ქსნის ხეობაში ანალოგიური სიტუაცია სხვაგანაც დასტურდება. მაგალითად, სოფელ ნახიდში, მთხრობელის სიტყვით, „ბევრი ფსუტური გაოსდა და ფსუტურები თვითონ უფრო ოსურად ლაპარაკობენ“.

მეჯუდას ხეობის უკიდურესი ზემო წელის ორი მცირე ოსური სოფლის გარდა, ოსები აქ XIX საუკუნის 30-80-იან წლებში დასახლდნენ. მეჯუდას ხეობის ბარის უკანასკნელი დიდი ქართული სოფელია მეჯვრისხევი. მეჯვრისხევს უშუალოდ ესაზღვრება სოფ. ღრომი, რომელიც ოსებითაა დასახლებული. ღრომი ავტონომიური ოლქის საზღვრებში შედიოდა. 1886 წლისათვის ღრომში ჯერ კიდევ ქართველები სახლობდნენ, რომელთა მეჯვრისხევში გადმოსახლების შემდეგ, აქ ოსები დასახლდნენ. მეჯვრისხევში არაერთი შერეული ქართულ-ოსური ოჯახი მკვიდრობს. ზემოთ ხეობაში ძირითადად ოსები ცხოვრობენ, თუ არ ჩავთვლით სოფელ ისროლისხევს, სადაც რამდენიმე ქართული ოჯახი კვლავ შემორჩენილია. არაერთ ეთნიკურ ოსთან გვეკონდა შეხვედრა. ხეობაში თითქმის ერთთვისანი მივლინების დროს მხოლოდ ერთი ხნიერი ქალი შეგვხვდა, რომელმაც ქართული ენა არ იცოდა, დანარჩენები ყველანი მშვენივრად ლაპარაკობდნენ ქართულად. საყურადღებოა, რომ ხეობის არც ერთ სკოლაში, ისევე როგორც სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის სკოლებში კონსტიტუციით აღიარებული საქართველოს სახელმწიფო ენა — ქართული ენა არ ისწავლებოდა. აქ არსებობდა ე.წ. ოსურ-რუსული სკოლები, რომლის არსი იმაში მდგომარეობდა, რომ დაწყებით კლასებში (1—4 კლასი) საგნები ოსურ ენაზე ისწავლებოდა, ხოლო ოთხი კლასის ზემოთ ყველა საგანი რუსულ ენაზე პლუს ოსური ენისა და ლიტერატურის შესწავლა. მიუხედავად იმისა, ხეობაში მცხოვრებმა ოსებმა არა მარტო ქართული ენა იცოდნენ, არამედ ქართული წერა-კითხვაც. ქართულ ანბანს ისინი დამოუ-

კიდებლად სწავლობდნენ, რადგან როგორც თვითონ ხსნიდნენ მათ, სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ძირითადად ჰქონდათ არა ავტონომიური ოლქის მოსახლეობასთან, არამედ ხეობის ბარის ნაწილის ქართულ მოსახლეობასთან. ასეთივე ვითარება დაავფიქსირეთ ლეხურას ხეობის ოსურ მოსახლეობაში. საერთოდ, ეს ჩვეულებრივი სურათი იყო თითქმის მთელი ავტონომიური ოლქის ოსური მოსახლეობისათვის, გარდა ჯავის რაიონისა. ჯავის რაიონი მოიცავდა დიდი ლიხვის ხეობის მთიან ნაწილს. ოსური ეთნოსით კომპაქტურად დასახლებულ ამ რაიონის მოსახლეობას შედარებით ნაკლები კონტაქტები ჰქონდა ქართულ მოსახლეობასთან. საბჭოთა პერიოდში მათთვის ე.წ. ოსურ-რუსული სკოლების გახსნამ და ქართული ენის უფლებებელყოფამ აქ მცხოვრები ოსების ქართულ ენობრივ-ეთნიკურ სამყაროსაგან გაუცხოება გამოიწვია, რაც ერთგვარი მიზეზი გახდა საბჭოთა იმპერიის დაშლის შემდეგ ოლქის ტერიტორიაზე ოსური სეპარატისტული მოძრაობის წარმოქმნისა.

როგორც აღვნიშნეთ, მეფუდას ხეობის უკიდურეს მთიან მონაკვეთში კვლავ შემორჩენილია ძველი ქართული მოსახლეობა, თუმცა საბჭოთა პერიოდში მათმა რაოდენობამ უკიდურესად იკლო. ადგილზე დარჩენილი ქართველები ოსურ ეთნიკურ-ენობრივ გარემოში მშვენივრად ლაპარაკობდნენ ოსურად. აქვთ ხშირი საქორწინო ურთიერთობანი ოსურ მოსახლეობასთან. ერთ-ერთ ასეთ ოჯახში სტუმრობის საშუალება გვქონდა. ოჯახი გენგიურების ქართული გვარის მატარებელია. ოჯახის უფროსი, 60 წლის მამაკაცი ეთნიკურად ქართველად თვლიდა თავს, ლაპარაკობდა შესანიშნავი ქართული ენით. მას დედა და მეუღლეც ოსი ყავს. მაგრამ მის ხუთ შვილს უკვე გაორებული ცნობიერება ჰქონდა. პირველი, რაც თვალშისაცემი იყო, ისაა, რომ ხუთივე მოზრდილი შვილი ქართულს ლაპარაკობდა ოსური აქცენტით. ამასთანავე, ისინი მსჯელობდნენ იმაზე, ქართველებს მიეკუთვნებოდნენ, თუ ოსებს. ქალიშვილები უფრო ოსურ ეთნიკურ სამყაროს აკუთვნებდნენ თავს. არც ვაჟებს ჰქონდათ მისწრაფება ქართულისადმი. ოჯახის ერთ-ერთ ვაჟს გადანყვებილი ჰქონდა რუსეთში სასწავლებლად წასვლა. როდესაც დავინტერესდი, თუ რატომ უნდა წასულიყო ასე შორს, რუსეთში, მან აღნიშნა, რომ თბილისი არ უყვარს. თბილისისადმი მისი ასეთი დამოკიდებულება კი გამონეუული იყო ქართული ენის არასრულყოფილი ცოდნითა და საერთოდ ქართული წერა-კითხვის უცოდინრობით. როგორც გაირკვა, გენგიურებს შვილები მიუბარებიათ სასწავლებლად ქ. ცხინვალის ე.წ. ოსურ-რუსულ სკოლაში, რამაც საბოლოოდ გამოიწვია მათი ქართული ეთნოსიდან ოსურ ეთნოსისადმი მიკუთვნება.

გენგიურების მაგალითი მხოლოდ ერთი გამონაკლისი როდი იყო ავტონომიური ოლქის მთიან ნაწილში.

რაც შეეხება საქართველოს დანარჩენ ტერიტორიაზე განსახლებულ ოსებს, ისინი ყველგან მშობლიურ ოსურ ენასთან ერთად თავისუფლად ლაპარაკობდნენ და ლაპარაკობენ ქართულ ენაზე. არის შემთხვევები, როდესაც ოსური ეთნოსის წარმომადგენლებს თავი გააზრებული აქვთ ქართველად.

მანამ, სანამ საქართველოში მცხოვრებ ოსთა თანამედროვე ენობრივი ვითარების შესახებ საბოლოოდ ვისაუბრებთ, მცირე ექსკურსის სახით XIX საუკუნეს უნდა დავუბრუნდეთ. ამ დროს ქართული პრესა დიდ ყურადღებას იჩენდა ოსური ენისადმი. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია მწერალ ს. მგალობლიშვილის სტატიები. ოსებს არ ჰქონდათ სწავლა-განათლებისადმი მისწრაფება. ქართული საზოგადოებრიობა კი ცდილობდა ოსურ სოფლებში გაეხსნათ სკოლები. ისინი მშობლებს არწმუნებდნენ, რომ შვილებისათვის განათლება მიეცათ. რუსეთის ხელისუფლება ოსების სოფლებში რუს მასწავლებლებს აგზავნიდა. ოსის ბავშვებმა კი რუსული არ იცოდნენ. ისინი მხოლოდ ოსურად და ქართულად ლაპარაკობდნენ. ს. მგალობლიშვილი აღნიშნავდა, რომ „აქ უნდა იყვნენ მასწავლებლად ან ოსები, ან ქართველები. თუ არ დაუშლით, რუსები გააგზავნონ *მთასიეთა ოსებში*, სადაც ლაპარაკობენ ოსურს და რუსულ ენაზე“. ქართველი პუბლიცისტები წერდნენ იმაზე, რომ ჩრდილოეთ კავკასიაში მოსახლე ოსები გარუსების გზას ადგენენ და ამასთანავე ეროვნული სახის და-

კარგვის საშიშროების წინაშე იყვნენ. საქართველოში კი შეშფოთებას გამოთქვამდნენ, ოსებს ვუშველოთ, ენა და ეროვნება შევუნარჩუნოთო. ნ. თადეოზიშვილი 1884 წლის გაზეთ „დროების“ ერთ-ერთ ნომერში წერდა, რომ *„მთასაქეთა ოსებში* დიდი გავლენა აქვთ ქართველებს. ოსი მამაკაცები ყველა ლაპარაკობს ქართულად, ხოლო ის ნაწილი ოსებისა, რომლებიც დასახლებულნი არიან ქართული სოფლების სიახლოვეს, ქალებიც და ბავშვებიც ლაპარაკობენ ქართულად. არათუ ლაპარაკობენ, არამედ წერა-კითხვაც იციან. *მთისიქით ოსები* რამდენადაც რუსობას მისდევენ, იმდენად ქართველობას მისდევენ *მთისაქეთა ოსები*. მათ თავი მოაქვთ იმით, რომ ქართული წერა-კითხვა იციან, ახლო სოფლების მცხოვრებნი ერთმანეთს აძლევენ ცოლად ქალებს. ასე რომ, შერეული ოჯახები ჩვეულებრივი სახეა მათი ცხოვრებისა“. ს. მგალობლიშვილი წერდა, რომ ქართველებს სათანადო ღონისძიებები უნდა გაეტარებინათ, რომ ოსებს არ დაეკარგათ ენა და ეროვნული სახე. ამისათვის ის ოსთათვის სკოლების გახსნას მოითხოვდა. სხვა ავტორი (გრიგოლ ლიხაველი, იგივე საძაგლიშვილი) იმავე გაზეთში *ყველას მოუწოდებდა ოსებისა და მათი ენის გადასარჩენად*. აუცილებლობად მიაჩნდა ოსთათვის საკუთარი ანბანის შექმნა.

ოსური ენისადმი დიდ ინტერესს იჩენდა გაზეთი „ცნობის ფურცელიც“. 1903 წლის ერთ-ერთ ნომერში აღნიშნულია, რომ კუდაროში მცხოვრებმა თითქმის ყველა ოსმა იცოდა ქართული, ქართველთა ეთნოგრაფიულ (ტერიტორიულ) ჯგუფებთან — რაჭველებსა და იმერლებთან მეზობლობისა და ახლო ურთიერთობის გამო. იგივე გაზეთი 1901 წელს წერდა: „არის განზრახვა საქართველოში მცხოვრები ოსების სკოლაში ოსური სახელმძღვანელოთი სწავლებისა. ამისათვის მიუმართავთ მცოდნე პირებისათვის, წარმოადგინონ სახელმძღვანელოები, რომ ყველა ოსურ სასწავლებელში ახლო მომავალში შემოიღონ ოსური ენის სწავლება“.

აღნიშნული დამოკიდებულება ქართველი განათლებული ადამიანებისა და საქართველოს ხელისუფლებისა ოსური ენის მიმართ XX საუკუნეშიც გრძელდებოდა. ავტონომიური ოლქის ტერიტორიასა და მის ფარგლებს გარეთაც ყოველგვარი პირობა ჰქონდათ ოსებს შექმნილი ოსური ენისა და კულტურის განსავითარებლად. უკანასკნელი ათი წლის განმავლობაში პრესაში თუ სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად ადარებენ საქართველოში შემავალ სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქისა და რუსეთის ფედერაციაში შემავალ ჩრდილოეთ ოსეთის ავტონომიური რესპუბლიკის ენობრივ-ეთნიკურ სიტუაციებს. ჩრდილოეთ ოსეთში ყველაფერი რუსულ ენაზე იყო გადასული, რუსულ ენაზე ხდებოდა საქმის წარმოება, სწავლა-განათლება. რალა შორს წავიდეთ. 1972 წელს ამ სტრიქონების ავტორი მონაწილეობდა საბჭოთა კავშირის სტუდენტ-ეთნოგრაფთა კონფერენციაში ქ. ლენინგრადში. აქ იყვნენ ჩრდილოოსეთელი სტუდენტებიც, რომლებიც გაოცებას ვერ ფარავდნენ იმის გამო, რომ ჩვენ ქართველები, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სტუდენტები, ერთმანეთთან ქართულად ვლაპარაკობდით და ქართულად ვწერდით.

ქალაქ ცხინვალში იყო და არის პედაგოგიური ინსტიტუტი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ქ. ცხინვალის სამეცნიერო-კვლევითი ინსტიტუტი, სადაც განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ოსური ენისა და ლიტერატურის შესწავლას. აქ სხვა მნიშვნელოვან გამოკვლევებთან ერთად, მომზადდა „ოსური ენის განმარტებითი ლექსიკონი“. ცხინვალში ფუნქციონირებდა და ფუნქციონირებს სახელმწიფო ოსური თეატრი. გამოდიოდა და გამოდის გაზეთები და ჟურნალები ოსურ ენაზე. ოსურ ენაზე ხდებოდა და ხდება რადიოგადაცემების მოწყობა. საქართველოში 1990—1991 სასწავლო წელს 97 ოსური სკოლა იყო, აქედან 90 სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ტერიტორიაზე. ხოლო შვიდი ოსური სკოლა ოლქის ფარგლებს გარეთ იყო, კერძოდ, ლაგოდეხში, ქარელში, ბორჯომში. 1980-იანი წლების დასაწყისში საქართველოს ხელისუფლებამ დაიწყო ოსური სკოლების გახსნა საქართველოს იმ რაიონებში, სადაც კომპაქტური ოსური მოსახლეობა იყო.

საყურადღებოა, რომ 1989 წლის მოსახლეობის აღწერის მონაცემებით სამხრეთ ოსეთის ავტონომიურ ოლქში მოსახლე 65 ათასი ოსიდან 64 257 ოსურ ენას თვლიდა

მშობლიურ ენად. ოსურ ენას არ თვლიდა დედაენად მხოლოდ 820 ეთნიკურად ოსი (ე. ი. 1,3%). ოლქის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართველებს კი არ ჰქონდათ საშუალება საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში საქართველოს სახელმწიფო ენის — ქართული ენის თავისუფლად გამოყენებისა. საბჭოთა პერიოდის მანძილზე ოსები აქტიურად ცდილობდნენ შეეცვალათ ძირძველი ქართული ტოპონიმები ოსური ნათარგმნი და კალკირებული ტოპონიმებით. სინამდვილეში არაერთი უძველესი ქართული ტოპონიმი ოსებმა ხელოვნურად დაამახინჯეს და სახელი შეუცვალეს. განსაკუთრებით აქტიურობდნენ ბოლშევიკი და ტერორისტი ოსების გვარსახელების მიკუთვნებით.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, საქართველოს 97 სკოლაში მიმდინარეობდა ოსურ ენაზე სწავლება, მაშინ, როდესაც რუსეთის ფედერაციაში შემავალ ჩრდილოეთ ოსეთში, საიდანაც არიან მიგრირებული ოსები საქართველოში, არც ერთი ოსური სკოლა არ იყო. ოსები მხოლოდ რუსულ სკოლებში სწავლობდნენ. ჩრდილოეთ ოსეთის ყოფილი პრეზიდენტი ა. გალაზოვი ამის შესახებ გაზეთში „პრავდა“ (1993, 11/XI) წერდა: „მე გულწრფელად მეცოდება ჩემი ეროვნების ახალგაზრდა ადამიანები... როცა ისინი საკუთარ სახლში თავს უხერხულად გრძნობდნენ ოსური კულტურის ელემენტარული უცოდინრობის გამო. მაგალითად, ეროვნულ ახალგაზრდობას წართმეული აქვს საკუთარი მშობლიური ენა. გასულ წლამდე ჩრდილოეთ ოსეთში არ იყო არც ერთი სკოლა ოსური ენის სწავლებით“. საქართველოში შემავალ სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის პასუხისმგებელი მუშაკები კი ხელს უწყობდნენ რუსული ენის პოზიციების გაძლიერებას ქართული ენის ხარჯზე. XX საუკუნის 20-იანი წლების ენობრივი ვითარება აღწერა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის ტერიტორიაზე ისტორიკოსმა გ. ბოჭორიძემ. ის წერდა: „ქართული ენა იდევნება ქართულ სოფლებში: მიწერ-მოწერა და სხვა ჯერ რუსულად წარმოებდა, ხოლო ახლა ოსურად, ქართული კი განდევნილია“. „1929 წლიდან სასამართლოებში საქმის წარმოება, ჩვენების მიცემა და პროცესი ოსურად შემოიღეს, ხოლო ამაზე ადრე — 1928 წელს, ახალგორში, თედევის დროს, თვით განცხადებაც კი ოსურად, ან ყოველ შემთხვევაში, რუსულად უნდა ყოფილიყო დაწერილი. ძლიერ იშვიათი შემთხვევა უნდა დაეშვათ, რომ ქართული განცხადება მიეღოთ“. „სკოლებს უხსნიან ოსებს, ქართველებს კი იშვიათად. 1921—1924 წლებში ქართველ მასწავლებლებს ექვსი-შვიდი თვის ჯამაგირები არ მისცეს, რის გამოც ბევრი მასწავლებელი იძულებული გახდა თავი გაენებებინა სკოლისათვის და წასულიყო. ამის შემდეგ სკოლაც იკეტებოდა. მოსახლეობა თხოულობდა სკოლას, ეუბნებოდნენ: „თუ გნებავთ ოსურ სკოლაში ატარეთ შვილები, თუ არადა თქვენთვის სკოლას ვერ გავხსნით“. „ოსური ენა სავალდებულო საგანია ქართულ სკოლებში (შვიდწლედებში), ხოლო ქართულ ენას ოსურ სკოლებში ადგილი არა აქვს“. „ზოგიერთი ოსი თხოულობდა, რომ მათი შვილებისათვის ესწავლებინათ ქართული ენა, როგორც გამოსაყენებელი საგანი, მაგრამ ამაზე მტკიცე უარი უთხრეს“.

დაბოლოს, ორიოდე სიტყვით უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ XX საუკუნეში ქართველმა მეცნიერებმა მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს ოსური ენის შესწავლის საქმეში. საკმარისია აკად. გ. ახვლედიანის მეცნიერული გამოკვლევები დავასახელოთ. გ. ახვლედიანის რედაქტორობით გამოიცა ოსური ენის აკადემიური გრამატიკის ორტომეული.

ამრიგად, ოსთა საქართველოში მიგრაციისა და დასახლების შემდეგ, მათ ენობრივ ვითარებაში შეიძლება სამი პერიოდის გამოყოფა. პირველი პერიოდი ესაა ოსთა საქართველოს სახელმწიფოებრიობის პირობებში ცხოვრება. ოსები აღიქვამდნენ რა თავს საქართველოს სახელმწიფოს მოქალაქეებად, ისინი ისევე როგორც სხვა ეთნოსის წარმომადგენლები პატივს სცემდნენ საქართველოს სახელმწიფო ენას. ოსების უმეტესობა ფლობდა ქართულ ენას. ოსებთან თანაცხოვრების საკონტაქტო ზოლში ბევრი ქართველიც თავისუფლად ლაპარაკობდა ოსურად. ყოველივე ამას ბევრად განაპირობებდა ქართველ ხალხთან ოსების სამეურნეო-ეკონომიკური და ნათესაური კავშირები.

XIX საუკუნიდან საქართველოს რუსეთის კოლონიად გადაქცევის შემდეგ ოსთა ენობრივი ვითარება საქართველოში ერთგვარ ცვლილებებს იწყებს, რაც განპირობებული იყო რუსეთის ხელისუფლების აქტიური ჩარევით. რუსეთი ყველა კოლონიაში ძალით ავრცელებდა რუსულ ენას და სხვადასხვა ეთნოსებს ერთმანეთს უპირისპირებდა. რუსეთის ხელისუფლება ცდილობდა ქართული ენის ნაცვლად ოსებისათვის მეორე ენად რუსულის ჩანაცვლებას. XIX საუკუნე და განსაკუთრებით მისი მეორე ნახევარი იყო ბევრი ოსისათვის რუსულ ენაზე გადასვლის დანყების პერიოდი. ამ პერიოდისათვის ქართველი საზოგადო მოღვაწეები დაულაღავად იღვწოდნენ, რომ ოსებს შეენარჩუნებინათ მშობლიური ოსური ენა და ეთნიკური თავისთავადობა. თუმცა XIX საუკუნეშიც ბევრი ოსი ფლობდა ქართულ ენას, რაც პრაქტიკული საჭიროებით იყო განპირობებული.

მესამე პერიოდი ესაა საბჭოთა პერიოდი, როდესაც ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ საბოლოოდ მოახერხა ოსების ქართველებისაგან გაუცხოვება. რუსულ ენაზე ტოტალური სწავლების პირობებში ოსური ეთნოსის წარმომადგენლების მნიშვნელოვანი ნაწილი აღარ ფლობდა ქართულ ენას. თუმცა ამ პერიოდში აშკარად გამოიკვეთება ასეთი ტენდენციაც: ოსების ერთი ნაწილი, განსაკუთრებით განათლებული ადამიანები, ფლობენ ქართულ ენას, კითხულობენ ქართულ ენაზე, მაგრამ შეგნებულად არ საუბრობენ.

მთაში ოსები ძირითადად გვარების მიხედვით იყვნენ დასახლებულნი. ერთ სოფელში ერთი გვარი მკვიდრობდა, ანდა ერთი გვარი რამდენიმე სოფელში იყო განსახლებული. მთის სოფლებს ქუჩები არ ჰქონდა. მის ვიწრო შესახვევებში მხოლოდ ფეხით მოსიარულეს ჩნდა მხედარს თუ შეეძლო გავლა. ოსეთის საზოგადოებრივი ცხოვრების ცენტრს, ჩვეულებრივ, სოფლის მოედანი წარმოადგენდა, რომელსაც ოსი „ნიხასს“ უწოდებდნენ. აქ განიხილავდნენ მნიშვნელოვან სათემო საკითხებს. ყველა ოსების ბარში ტრადიციული საქმიანობაა მინათმოქმედება (ხორბალი, სიმინდი, ქერი, ფეტვი...). მთებში მინათმოქმედებასთან ერთად განვითარებული იყო მესაქონლეობა (ცხვარი, თხა, მსხვილფეხარქოსანი საქონელი). ცხვრის რძისაგან აკეთებდნენ ყველს. ძლიერ დანინაურებული იყო მეთხეობა. მთებში სახვნელი მიწები და სათიბები ცაკლეული კომლების საკუთრებას წარმოადგენდა, რომელსაც მემკვიდრეობით გადასცემდნენ. მხოლოდ საძოვრები და ტყე იყო სოფლის საერთო სარგებლობაში. ოსების ბარული და მთური სახვნელი ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა. დაბლობში ხის სახვნელს „გუთონ“-ს უწოდებდნენ, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მათ ეს სახვნელი ქართველებისაგან ჰქონდათ შეთვისებული. ასევე ქართული ენიდან იყო შესული სამკალი იარაღი „ლამგამ“ (ნამგალი), რომელსაც დიდი რადიუსი და მჭრელი დაკბილული პირი ჰქონდა. ქართული ნამგალი, გარდა ჩრდილოეთ ოსეთისა, ჩრდილოეთ კავკასიის სხვა ხალხებშიც იყო გავრცელებული.

ბარში გადასახლებამდე ოსეთში მეცხვარეობას დიდი მასშტაბები არ ჰქონდა, რადგან საზამთრო საძოვრების არარსებობა ამის საშუალებას არ იძლეოდა. ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვებით: „ცხოვარი უდუმო-კუდიანი და მომცრო, ძროხა, ცხენი, თხა, არამედ არა მრავლად, გარნა ფრიად გემოიანნი სხუათა ადგილებთაგან უმეტეს და ვინათგან აქუთ საძოვარნი და სათიბნი მცირედ, ამისათვის ვერ ინახავენ ცხოვართა, თუნიერ კ(20), მ(40) და რ(100) კიდე, ეგრეთვე ცხენთა და ძროხათა ი (10), კ (20) და მ (40) და უფროსი არლარა“. მთიდან ბარში გადასახლებული ოსები მეცხვარეობას ვერ ივიწყებდნენ, პირიქით, აქ მათ მისი განვითარების საშუალება მიეცათ. რაც შეეხება თხებს, ისინი, ჩვეულებრივ, ცხვრის ფარაში ჰყავდათ შერეული. მხოლოდ ალაგირისა და დიგორის რამდენიმე სოფელში მეთხეობა მეცხვარეობაზე დანინაურებული იყო. ოსთა სამეურნეო საქმიანობაში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა მსხვილფეხა რქოსანი საქონელი. საქონელი იძლეოდა რძეს, ხორცს, იყო გამწვევი ძალა, ჰქონდა სასაქონლო მნიშვნელობა. ოსი ხალხის სამეურნეო საქმიანობაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მეცხენეობას, რაც მათთვის ტრადიციულიც იყო, რადგან ოსთა წინაპრები, როგორც ცნობილია, მომთაბარეები იყვნენ. ოსური ფოლკლორული მონაცემებით

ამკარაა, რომ ალანები შესანიშნავი მხედრები იყვნენ, რომლებსაც ცხენთა დიდი ჯოგები ჰყავდათ. XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდე მთებში ცხენი ერთადერთი სატრანსპორტო საშუალებაც იყო.

როგორც ჩრდილოეთ კავკასიის ყველა ხალხში, ოსებშიც იარაღის არაერთი სახეობა იყო გავრცელებული: მახვილი, მშვილდი, ისარი, ფარი, ჯაჭვის პერანგი, ჩაფხუტი. კლაპროტის ცნობით, თრუსოელი ოსები კვლავ მაგარი ტყავისა და ხისაგან გაკეთებულ ოვალური ფორმის ფარებს იყენებდნენ, რომლებსაც ზედ რკინის გვერგვები ჰქონდა მიმაგრებული.

საქონლისა და ცხვრის რძისაგან ყველის დამზადება ოსების ძველთაძველი საქმიანობაა. მაგრამ *ფანტაზიის ნაყოფია ზოგიერთი ოსი მეცნიერის აკვიატებული აზრი, თითქოს დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობამ ყველის ორიგინალური სახეობის — სულუგუნის დამზადების კულტურა ოსებისაგან შეითვისა, ეს მაშინ, როდესაც ოსებმა საერთოდ არ იცოდნენ მისი დამზადება.*

მნიშვნელოვანი საკითხი. ე.წ. სამხრეთ ოსეთში ჯერ კიდევ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ძირითადად ერთი გვარით დასახლებული სოფლები არსებობდა. ხშირად მეზობლად მდებარე რამდენიმე სოფელშიც ერთი გვარის ხალხი მკვიდრობდა. მთიდან დაბლობში ჩამოსახლებული ოსები ველარ ახერხებდნენ ნათესაური პრინციპით დასახლებას. გადმოცემით, შიდა ქართლის მთიანეთში დასახლებული ოსები ხშირად ებრძოდნენ ერთმანეთს და ეს ბრძოლა ძირითადად ცალკეულ სოფლებს შორის მიმდინარეობდა. ეს დაპირისპირება არც თუ იშვიათად, ერთ-ერთი გვარის განყვეტით ანდა სხვაგან გაქცევით მთავრდებოდა. ამ ბრძოლის შედეგად მიაჩნია მ. კოსვენს მრავალი ნასოფლარის არსებობა. სინამდვილეში ეს ნასოფლარები, ნანგრევები ადრინდელი ქართველი მოსახლეობის საკუთრება იყო.

მთიან ოსეთში ჯერ კიდევ XIX საუკუნის დასაწყისამდე მიცვალებულებს აკლდამებში, ხშირად მიწისზედა აკლდამებში კრძალავდნენ. დაკრძალვის ეს ფორმა გავრცელებული იყო აგრეთვე ინგუშეთში, ჩაჩნეთში, ყარაჩაისა და ბალყარეთში. მიწისზედა აკლდამები მხოლოდ მთისათვის იყო დამახასიათებელი. ბარსა და მთისწინეთში ასეთი აკლდამები დადასტურებული არაა. მთის ბუნებრივ-გეოგრაფიულ პირობებში აკლდამაში შეტანილი მიცვალებული მუმიფიცირებას განიცდიდა. ყველა ასეთ აკლდამას აქვს ორი ან სამი საძრომი, რომლის საშუალებითაც შიგ მიცვალებული შეჰქონდათ. თითოეულ აკლდამაში მოწყობილი იყო ხის ან ქვის ტახტები, რომლებზედაც მიცვალებულებს ასვენებდნენ. აკლდამები ოსებში ძირითადად საგვარეულო იყო. აკლდამებში დაკრძალვის წესი ეწინააღმდეგება ქრისტიანულ ნორმებს და თავისთავად ცხადია, ქრისტიანული ეკლესია მას ებრძოდა კიდევ. აკლდამები კავკასიური წარმოშობისაა. სხვათა შორის, ოსური გადმოცემები მიწისზედა აკლდამების მშენებლობას მიაწერს სხვა ხალხს, რომელიც მათ მოსვლამდე აქ ცხოვრობდა. ოსური გადმოცემებით, ბევრი მიწისზედა აკლდამის მშენებლები ინგუშები იყვნენ. ინგუშებს აშენებინებდნენ არა მხოლოდ აკლდამებს, არამედ საბრძოლო კოშკებსაც. საგულისხმოა, რომ მთიან ოსეთში, ოსური გადმოცემებით, ზოგიერთი მიწისზედა აკლდამა ეკუთვნოდათ ნოღაელებს, რომლებსაც ოდესღაც ოსებთან ერთად აქ უცხოვრიათ. არაერთი მიცვალებულის ნოღაელობა მათი ანთროპოლოგიური ტიპით, ჩაცმულობით და აკლდამაში არსებული ჭურჭლითაც დასტურდება. ქურთათის, თაგურის, და დიგორის ხეობებში ოსებთან ერთად ნოღაელების მკვიდრობის შესახებ გადმოცემები XX საუკუნის 20-იან წლებში დაუფიქსირებიათ. ბარიდან ნოღაელები ოსებთან ერთად მიგრირებულან XIV-XV საუკუნეების მიჯნაზე. მთაში შემოსახლებულმა ოსებმა (ნოღაელებთან ერთად) ადგილობრივი აკლდამური კულტურა შეითვისეს. ოსური მიწისზედა დასაკრძალავი ნაგებობები — აკლდამები ტიპურ ინგუშურ კოშკებს მოგვაგონებს თავისი პირამიდულ-საფეხურებრივი გადახურვით. აკლდამები უცნობი იყო დვალეთის რეგიონისათვის (კალოვი 1999), რაც პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ დვალეთი ეთნიკურ-კულტურულად ოსური არ იყო.

მთიან ოსეთში კომპიური არქიტექტურის შესანიშნავი ნიმუშები იყო. ოსებს ჰქონდათ როგორც სადარაჯო, ისე საბრძოლო და საცხოვრებელი კომპლექსები. საბრძოლო კომპლექსები ოსეთში ძალიან მაღალი არ იყო და მათი ოთხკუთხეობიანი კედლები, ჩვეულებრივ, სწორი გადახურვისა იყო. ოსები არც ერთ კომპლექსს ოსების ამენებულად არ თვლიდნენ. გადმოცემით, მთიან ოსეთში კომპლექსები ადრინდელი მოსახლეობის აგებული იყო. ბ. კალოვეს ასეთ ადრინდელ მოსახლეობად ალანები მიაჩნია, რაც რა თქმა უნდა, ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. კომპლექსის ამენებელნი ადგილობრივი კავკასიელები იყვნენ, რომელთა ნასახლარებზეც ალან-ოსები დაფუძნდნენ. ოსების ძირითადი ნაწილი ქვის სახლებში ცხოვრობდა. თითქმის ყველა ოსურ სოფელში წარმართული სალოცავი არსებობდა, რომელსაც ისინი „ძუარს“ უწოდებდნენ. ბუნებრივია, სალოცავის აღმნიშვნელი ეს ოსური სიტყვა ქართულიდან იყო შესული, როდესაც აქ ქართველები ქრისტიანობას ავრცელებდნენ.

არა მხოლოდ ერთი სასოფლო თემის, არამედ მთელი ხეობის მოსახლეობამ იცოდა დახმარება როგორც ქორწილის, ისე დაკრძალვის დროს. ოსთა რამდენიმე ახლო მდებარე სოფელი ტერიტორიულ-სამეზობლო გაერთიანებებს წარმოადგენდა. ისინი ერთმანეთთან ფიცით იყვნენ დაკავშირებულნი. ფიცს სალოცავთან გვარის უზუცესები სდებდნენ. ფიცის განსამტკიცებლად ხის ჯოხზე ამონაჭდეებს აკეთებდნენ, რასაც საერთო სალოცავში ინახავდნენ. სასოფლო თემის წევრებს მიწაზე ჰქონდათ როგორც კერძო, ისე კოლექტიური საკუთრება: სახენელი და სათიბი კერძო იყო, საძოვარი და ტყე კი — საერთო.

ოსთა საკვები თითქმის ისეთივეა როგორც სხვა ჩრდილოეთკავკასიელი მთიელებისა. იცოდნენ ღვეზელის გამოცხობა ხორცის შიგთავსით, ღვეზელი ყველის შიგთავსით („ხაბიზჯინი“). ოსებში ფართოდ იყო გავრცელებული ლუდი („ბაგანი“), რომელსაც მთაში ქერისაგან ამზადებდნენ, ბარში კი — ხორბლისა და სიმინდისაგან. ნართების ეპოსის მიხედვით, ლუდი გამოიგონა ამ ეპოსის ერთ-ერთმა გმირმა, სატანამ. მას, ჩვეულებრივ, დიდი საოჯახო და საზოგადოებრივი დღესასწაულების დროს უზარმაზარი სპილენძის ლუდის სახარშ ქვაბში ამზადებდნენ. ადრე ოსებს უმზადებიათ მათრობელა სასმელიც „რონგი“. რონგს თაფლისაგან ამზადებდნენ.

ოსური საზოგადოება რამდენიმე სოციალურ ჯგუფად იყოფოდა. ოსები გვარებად ცხოვრობდნენ. ოსური გვარების უმეტესობას საფუძვლად მამაკაცის სახელი უდევს. თითოეული გვარი („მიგაგა“) რამდენიმე პატრონიმის („ფიდი-ფირტ“) ერთობლიობას წარმოადგენდა. ოს მეცნიერთა ვარაუდით, ოსური გვარების წარმოქმნის დრო XVI საუკუნეა. საქართველოში ოსური გვარები პირველი მიგრანტების სახელებიდან მომდინარეობენ. არაერთი ოსური გვარის ძირი მომდინარეობს მეზობელი ხალხებიდან (ინგუშები, ბალყარელები, ქართველები). ოსებში მეორე რიგის გვარებიცაა დადასტურებული, რომლებშიც ოთხი-ხუთი და მეტი გვარია გაერთიანებული. ეს გვარები საერთო შორეული წინაპრებისაგან მომდინარეობენ. დღემდე ამ სანათესაო ჯგუფების შიგნით მკაცრად იცავენ ეგზოგამიას. ეგზოგამიის დამრღვევი მკაცრად ისჯებოდა, მისი ადგილი საზოგადოებაში ფაქტობრივად აღარ იყო. ეგზოგამია იმდენად მკაცრი იყო, რომ სხვადასხვა გვარის მატარებელნიც, რომელთაც ჰქონდათ გადმოცემა საერთო წარმომავლობის, ერთი წინაპრიდან მომდინარეობის შესახებ, ერთმანეთზე არ ქორწინდებოდნენ. მაგალითად, არ ქორწინდებოდნენ ერთმანეთზე საქართველოში მცხოვრები შემდეგი ოსური გვარების — კოკოელების და გასიელების, სანაკოეებისა და გაგლოეების წარმომადგენლები. ქორწინება იკრძალებოდა ხელოვნურად დანათესავებულებს შორისაც (მაგალითად, შეძმავებულ გვარებს შორის). ქორწინება იკრძალებოდა არა მხოლოდ ერთი უბნის, არამედ ერთი სოფლის ფარგლებშიც, რაც თავდაპირველად იმით იყო განპირობებული, რომ დასახლებული პუნქტები დიდი ხნის განმავლობაში ერთი გვარის ხალხით იყო დასახლებული. შემდეგ ეს ტრადიციად იქცა. ოსურ გადმოცემებში გვაქვს მაგალითები სისხლის ამღვრვეთა მკაცრად დასჯისა. ყოველი ოსურ გვარს თავისი სასაფლაო და სალოცავი („ძუარ“) ჰქონდა. ოსთა შორის გაბატონებული იყო მონოგამია. ორცოლიანობა ძალიან იშვია-

თობას წარმოადგენდა და ის მხოლოდ პირველი ცოლის უშვილობის შემთხვევაში იყო დაშვებული. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში, თანხმობა არა მარტო პირველ ცოლს, არამედ მის ნათესაობასაც უნდა მიეცათ. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ქორწინების დროს აუცილებელი იყო საპატარძლოს თანხმობა. ამავე დროს, თანხმობა უნდა მიეცათ დედას, ძმებს და ბოლოს, დედის ძმას.

ოსებში შემორჩენილი იყო ბევრი ძველი ინსტიტუტი, რომელთა შორის მესისხლეობა შეიძლება დავასახელოთ, რომელშიც არა მხოლოდ ახლო, არამედ, შორეული ნათესავებიც იყვნენ ჩართული. მესისხლეობას წარმოშობდა ღირსების შელახვა, ქალის მოტაცება, დავა მიწის ირგვლივ და ა.შ. შერიგება მთავრდებოდა დამნაშავე მხარის მიერ დიდი რაოდენობით საქონლისა და ძვირფასეულობის (იარაღი, ლუდის სახარში ქვაბი) გადახდით და ტრაპეზის მოწყობით. მ. კოსვენის აღნიშვნით, ძველ დროს მეუღლეებს დაუფარავად საერთო სარეცელი მხოლოდ წელიწადის ორ თვეს: ნოემბერსა და დეკემბერში ჰქონდათ. დანარჩენ დროს მეუღლეები ფარულად ხვდებოდნენ ერთმანეთს. გაბატონებული იყო უმძრახობა. მამას არასდროს არ აჰყავდა შვილი ხელში. მამა შვილს სახელით არ მიმართავდა.

ოსებს სტუმართმოყვარეობის, ყონალობის (ძმობილობის), დაძმობილების, ურთიერთდახმარების ისეთივე წეს-ჩვეულებები ჰქონდათ, როგორც კავკასიის სხვა ხალხებს. დიდი ოჯახები საბჭოთა წყობილების პირველ წლებშიც კი იყო შემორჩენილი. საქორწინო ასაკი კაცებისათვის 17—18 წლიდან იწყებოდა, ქალებისათვის — 14—16 წლიდან. დაქორწინების აუცილებელი პირობა იყო ყალიმის (ურვადის) გადახდა, რაც ხშირად ქალის მოტაცებასაც იწვევდა. ქორწინილი ჩვეულებრივ, შემოდგომაზე, სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოების დამთავრების შემდეგ იმართებოდა. საქართველოში მცხოვრები ოსები ხშირად ქორწინდებოდნენ ქართველებზე, ოღონდ მიგრირებული ოსისათვის მთავარი პირობა ქრისტიანობის მიღება იყო. სოფლის მართვა ყრილობის — „ნიხასის“ ხელში იყო. „ნიხასი“ იმ ადგილის სახელიც იყო, სადაც ეს ყრილობები იმართებოდა. ნიხასი თემის ყველა სრულწლოვანი მამაკაცისაგან შედგებოდა. მაგრამ ყველაზე მნიშვნელოვან როლს უხუცესები თამაშობდნენ.

სიკვდილის შესახებ ყველა ნათესავს ატყობინებდნენ. დაკრძალვა მეორე დღეს ხდებოდა. იცოდნენ ქელები. მიცვალებულებს სწირავდნენ ცხენს, მის სახელზე აწყობდნენ დოღს, ისროდნენ მიზანში. იცოდნენ ქვრივისათვის ნაწნავის მოჭრა და საფლავზე დაკიდება.

დღეს ოსები ძირითადად ქრისტიანები არიან; გვხვდებიან მაჰმადიანებიც. მაჰმადიანობა განსაკუთრებით დიგორელ ოსებში იყო გავრცელებული. ოს ხალხში ქრისტიანობა VI—VII საუკუნეებში ჯერ ბიზანტიიდან, შემდეგ კი საქართველოდან შევიდა, თუმცა ამ სარწმუნოებამ აქ ფეხი მყარად ვერ მოიკიდა და გვიან შუა საუკუნეებში მთის ხეობებში მცხოვრებნი წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების მიმდევრები იყვნენ. საქართველოს ხელისუფლება ცდილობდა მიგრირებული ოსებისათვის ქრისტიანობა მიეღებინებინა. ისლამი დასავლეთ ოსეთში ყაბარდოდან XVII—XVIII საუკუნეებში გავრცელდა. ოსებს ჰყავდათ ქრისტიანიზირებული ღვთაებები: უაყ-გიორგი, უასტირჯი (წმინდა გიორგი); უაცილა — წმინდა ილია; უაყნიკოლა — წმინდა ნიკოლოზი; უაყტოტურ — წმინდა თევდორე და სხვ. ოსეთში იყო საერთო-სური სალოცავებიც („ძუარები“), სახეობო, სასოფლო და საგვარო კულტები. მაგალითად, ალაგირელთა სალოცავი იყო „რეკომი“. ამ სალოცავში არსებულ ზარზე ქართული ნუსხახუცურით შესრულებული წარწერაა. ლოცვებში ხშირად ახსენებენ „მიქალგაბრიტას“ და „თარანჯელოზს“, რაც სხვა არაფერია თუ არა მიქელ-გაბრიელი და მთავარანგელოზი. რაც შეეხება ქურთათისა და თავაურის ხეობებს, აქ საერთო სახეგო კულტები არ ყოფილა, მხოლოდ სასოფლო სალოცავები იყო. მაგალითად, ასეთი იყო „ძიგვისი ძუარ“ წმ. გიორგის სახელზე. ოსებმა, ისევე როგორც ქართველმა მთიელებმა, იცოდნენ სალოცავისადმი მიწის შეწირვა (უშვილო მშობლებს შვილი თუ შეეძინებოდათ, მემკვიდრის არ ყოლის შემთხვევაში, სოფლიდან გადასახლებისას).

მდიდარია ოსური ფოლკლორი. ნართულ ეპოსზე მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ვ. მილერი მას ჩრდილოეთ კავკასიის სტეპებში წარმოქმნილად მიიჩნევდა, რაც მისი აზრით, იმით მტკიცდებოდა, რომ ეპოსში მრავალჯერ მოიხსენიება დიდი მდინარეები, ზღვები, სტეპები და ა. შ. ნართები თევზს დიდ მდინარეებსა და ზღვაში იჭერდნენ. ეს მასალა პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ თავდაპირველად ოსები მთიელები კი არა, სტეპების მკვიდრები იყვნენ. ნართულ ეპოსში ალანების მთებში მოსახლეობის შესახებ არავითარი მონაცემი არაა. ნართები ძირითადად ირემზე ნადირობდნენ. ოსეთში გავრცელებული გარეული ცხოველები კი ეპოსში საერთოდ არ არიან ნახსენები. შინაური ცხოველიდან კი ნართებს ძალიან უყვარდათ და აფასებდნენ ყველა მომთაბარისათვის განუყოფელ ცხენს. ოსთა წინაპრები რომ სტეპების მკვიდრნი იყვნენ, ამას მათი სამინათმოქმედო კალენდარიც მოწმობს, რადგან მეცნიერთა დასკვნით, ის ბარშია ფორმირებული და არა მთაში. საკმარისია აგრეთვე ისტორიული სიმღერების დასახელება. ერთ-ერთი ასეთი სიმღერა თემურ-ლენგის დიგორის ხეობაში ლაშქრობას ასახავს. ოსთა კულტურულ ცხოვრებაში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ნაციონალური ლიტერატურის ჩასახვას, რომლის ფუძემდებელია კოსტა ხეთაგუროვი (1859—1906).

დასასრულს უნდა აღვნიშნოთ, რომ ოსეთის ისტორიისა და მთელი რიგი სხვა საკითხების შესწავლა ძირითადად ქართული წყაროებით ხდება. ოსებს არაერთი სტრიქონი აქვს დათმობილი ვახუშტი ბაგრატიონის ნაშრომშიც. ის მათ შესახებ წერს: „ხოლო კაცნი და ქალნი არიან შუენიერნი, ჰაეროვანნი, შავ-თუალნარბანი, შავ-თმოსანი, თეთრ-ყირმიზნი, ტანოვანნი, წერწეტი, გარნა უმეტეს ქალნი წერწეტი, მკურცხლად ფიცხელნი, თუსთა ქუეყანათა შინა მცირედ მჭამელნი, რამეთუ კმა იყოფენ თუნიერ წყალსა და პურსა და შრატსა, სხუათა ადგილთა და სტუმრობათა შინა გაუძლომელნი, ვერ შემმართველნი ბრძოლასა შინა, რამეთუ ეშინისთ ლაშკართაგან ფრიად. არამედ ლამით შემმართველნი და შემპარავნი ლაშკართა შინა და გამომსვლელნი... ქუეყანათა თუსთა ლალნი და ამაყნი, სხუათა ქუეყანათა შინა მდაბალნი, გონიერად მოუბარნი... მესისხლენი... ტყუს მყიდველნი, გარნა არა თუსთა ჰყიდიან“.

მონაკვეთი ცნობილი ოსი მეცნიერის ვასილ აბაევის სიტყვებით უნდა დავამთავროთ, რომელიც 1992 წელს „ნეზავისიმაია გაზეტა“-ში დაიბეჭდა (22 იანვარი): კავკასიონის მთავარი ქედი — ბუნებრივი საზღვარია საქართველოსა და ოსეთს შორის და ყოველი ცდა ამ საზღვრების მოშლისა გამოინვევს თავის მხრივ ქართველებსა და ოსებს შორის პერმანენტული კონფლიქტის მდგომარეობას... პირველ ყოვლისა საჭიროა დამთავრდეს საუბრები საქართველოსაგან სამხრეთ ოსეთის ჩამოგლეჯაზე. საქართველოს არცერთი მთავრობა ამაზე არასდროს არ დათანხმდება და იქნება მართალი, რადგან ეს აღნიშნავს საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობის დარღვევას. ვისაც სურს მშვიდობა სამხრეთელ ოსებსა და ქართველებს შორის, სამუდამოდ უნდა უკუაგდოს სამხრეთ ოსეთის ჩრდილოეთ ოსეთთან შეერთების იდეა. ვისაც სურს მშვიდობა საქართველოსა და რუსეთს შორის, აგრეთვე უნდა დასთმოს ეს იდეა. ასეთია რეალობა“. სამწუხაროდ, ოს მეცნიერს არავინ არ მოუსმინა. ოსი ხალხი შეცდომაში გაყალბებულმა ისტორიამ და რუსეთის უმაღლესი ხელისუფლების ვერაგულმა გეგმებმა შეიყვანა. როგორი იქნება მომავალი ამას ისტორიკოსი უკვე ვეღარ იწინასწარმეტყველებს. ერთი კია, პროგნოზი ასეთ პირობებში არც თუ საიმედოა.

აფხაზები საქართველოში[©]

აფხაზები საქართველოს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში მცხოვრები მცირერიცხოვანი ხალხია. მათი თვითსახელწოდებაა *აფსუა*. 1990-იანი წლების მონაცემებით აფხაზების რაოდენობა 90 ათასი კაცის ფარგლებში იყო. თვით აფხაზეთში კი 83 ათასი აფხაზი ცხოვრობდა. დღეისათვის დემოგრაფიული ვითარება აფხაზეთში კატასტროფიულად შეცვლილია. დაახლ. 300 ათასი ქართველი დევნილობაში იმყოფება. აფხაზების გარკვეულმა ნაწილმაც დატოვა აფხაზეთი. მათ რაოდენობას ახლა 70 ათასამდე კაცს ანგარიშობენ. აფხაზებისაგან ფაქტობრივად მთა და მთისწინეთი დაიცალა. ისინი ქალაქ სოხუმსა და ზღვისპირა რაიონებში ქართველთა კუთვნილ სახლებში ჩასახლდნენ. საბჭოთა ხელისუფლების დროს მოსახლეობის პირველი, 1926 წლის აღწერით საქართველოში 56 847 აფხაზი იყო აღრიცხული. 1939 წელს მათი რაოდენობა 57 226 კაცით განისაზღვრებოდა, 1959 წელს — 62 878, 1970 წელს — 79 449, 1979 წელს — 85 285, 1989 წელს — 95 853 კაცით. უნდა ითქვას, რომ ეს მონაცემები მთლად რეალური არაა, რადგან საბჭოთა პერიოდში ქართველთა მნიშვნელოვან ნაწილს აფხაზები აფხაზებად წერდნენ. რაც შეეხება აჭარაში მცხოვრებ აფხაზებს, მათ შესახებ 1926 წლის აღწერაში მონაცემები არაა დაფიქსირებული. 1939 წელს აქ 1 029 აფხაზი იყო აღრიცხული, 1959 წელს — 1 157, 1970 წელს — 1 361, 1979 წელს — 1 508, 1989 წელს — 1 636, 2002 წელს — 1 558. აჭარაში აფხაზების განსახლების არეალი ძირითადად ქალაქი ბათუმი და ხელვაჩაურის რაიონია. ცოტა იქით, XIX საუკუნეში თუ გადავიხედავთ, უტყუარი მონაცემები გავაჩნია აფხაზთა რაოდენობის შესახებ 1886 წლისათვის. ამ წლის საოჯახო სიების მიხედვით 60 432 აფხაზი იყო აღრიცხული. მაგრამ, როგორც ამავე აღწერით ირკვევა, სამურზაყანოელი ქართველები აფხაზებზე იყვნენ მიწერილი (თუმცა „ნაროდნოსტის“ გრაფაში მათ სამურზაყანოელები აქვთ მიწერილი). სამურზაყანოელების რაოდენობა კი ამ დროს 30 640 კაცი იყო. რეალურად XIX საუკუნის ბოლოს საქართველოში 29 792 აფხაზი ითვლებოდა. 1917 წლის სასოფლო-სამეურნეო სტატისტიკით აფხაზეთში 38 121 აფხაზი მკვიდრობდა (ეს მთელი მოსახლეობის 21,4% იყო). რაც შეეხება აჭარას, 1886 წელს აქ, ბათუმის ოკრუგში სულ 915 აფხაზი იყო აღრიცხული. აფხაზთა რაოდენობის შესახებ უფრო ადრინდელი მონაცემები არ გავაჩნია. მეცნიერთა გამოანგარიშებით 1770-იან წლებში აფხაზეთში (დღევანდელ საზღვრებში) დაახლ. 64 ათასი კაცი ცხოვრობდა. რამდენი იყო ამ რაოდენობიდან ქართველი და რამდენი აფხაზი, ეს განსაზღვრული არ არის. 1800 წლისათვის აფხაზების რაოდენობას 30 ათასს ანგარიშობენ. 1832 წლისათვის კი — 34,8 ათასს. XIX საუკუნის პირველი მესამედის გერმანელი ავტორის ედუარდ აიხვალდის მონაცემებით აფხაზეთში 8 720 კომლი და 52 320 მოსახლე ცხოვრობდა. ამ რაოდენობაში არ შედის სამურზაყანოს მოსახლეობა, რომელთა რიცხოვნობაც მაშინ 10 788 სული ყოფილა (1798 კომლი). აფხაზთა დემოგრაფიულ მონაცემებზე საუბარი იმით უნდა დავამთავროთ, რომ საბჭოთა ხელისუფლების დროს აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკაში ამ ეთნოსის პროცენტული რაოდენობა 15-დან 18-მდე მერყეობდა, თუმცა მათი პროცენტი 1926 წელს 25,6 იყო. შემდგომ წლებში, მართალია, ისინი რაოდენობრივად იმატებდნენ, მაგრამ პროცენტულად დაიკლებს, რაც ძირითადად აქ სომხების, რუსების და ბერძნების მასობრივმა შემოსახლებამ განაპირობა. **1886 წლიდან 1989 წლამდე აფხაზეთში რუსული მოსახლეობის რაოდენობა თითქმის 70-ჯერ გაიზარდა (1216-დან 74 914-მდე), 73-ჯერ — სომხური მოსახლეობა (1 090-დან 76 541-მდე).**

აფხაზთა შთამომავლები ცხოვრობენ აგრეთვე თურქეთსა და რამდენიმე არაბულ ქვეყანაში, სადაც მათი წინაპრები მუჰაჯირობის დროს გადასახლდნენ. აფხაზთა მიგრაციის პირველი ტალღა 1867 წელს განხორციელდა, მეორე — 1877 წელს. პირვე-

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ლი მიგრაციული ტალღის დროს 19342 კაცი გადასახლებულა, მეორე მიგრაციული ტალღის დროს — 31 964 კაცი. ამავე დროს, აფხაზთა მცირე ნაწილი აჭარაში დამკვიდრდა. თურქეთში გადასახლებულ აფხაზთა ნაწილი ცარიზმის ხელის შეშლის მიუხედავად, როგორც ცნობილია, უკან დაბრუნდა.

აფხაზურ ეთნოსში ორი ეთნოგრაფიული ჯგუფი გამოიყოფა: *აბჟუელები* და *ბზიფელები*, შესაბამისად, აფხაზური ენა, რომელიც კავკასიურ ენათა ოჯახის ადიღურ-აფხაზურ ჯგუფში შედის, ორი დიალექტის (აბჟურის და ბზიფურის) ერთობლიობას წარმოადგენს. აფხაზური ენა უდამწერლობო ენა იყო. სალიტერატურო ენა მხოლოდ XX საუკუნეში ჩამოყალიბდა. მას საფუძვლად უდევს აბჟური დიალექტი. აფხაზური ანბანი პირველად რუსული გრაფიკის საფუძველზე 1862 წელს შეიქმნა. ანბანი რამდენჯერმე შეიცვალა. 1892 წელს დიმიტრი გულიამ და კ. მაჭავარიანმა იმავე რუსული გრაფიკის საფუძველზე ახალი აფხაზური ანბანი შექმნეს (დიმიტრი გულია აფხაზური ლიტერატურის ფუძემდებელიცაა). 1926—1928 წლებში მოქმედებდა ნ. მარის ანალიტიკური ანბანი, 1928—1938 წლებში — ლათინიზებული ანბანი, 1938—1954 წლებში — ქართული ანბანი, 1954 წლიდან — ძირითადად რუსული გრაფიკის საფუძველზე შემუშავებული ანბანი. თავდაპირველად იბეჭდებოდა საანბანო და სასულიერო ხასიათის წიგნები, პოპულარული ბროშურები. 1920-იანი წლებიდან ფართო გასაქანი მიეცა აფხაზურ მწერლობასა და მწიგნობრობას. აფხაზეთში აფხაზურ ენაზე მხოლოდ დანყებით კლასებში სწავლობენ. მართალია, აფხაზები ენობრივად ჩრდილოეთკავკასიელი ადიღელების მონათესავენი არიან, მაგრამ კულტურული და ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით მათ უფრო მეტი საერთო აქვთ ქართველებთან, რადგან ეს ორი ხალხი, კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, მჭიდროდაა დაკავშირებული და დღევანდელ აფხაზთა ეთნოგენეზში ქართველებს ლომის წილი უდევთ.

თანამედროვე აფხაზები ანთროპოლოგიურად ქართველებთან ერთად განეკუთვნებიან ინდოხმელთაშუაზღვის რასის წინააზიურ შტოს, მაშინ, როდესაც აფხაზთა ენობრივი ნათესავეები — ადიღე-ჩერქეზები გაერთიანებული არიან ამავე რასის პონტოურ შტოში. ანთროპოლოგიურად აფხაზები უფრო ახლოს არიან დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ჯგუფებთან (მეგრელებთან, გურულებთან, აჭარლებთან), ვიდრე ადიღე-ჩერქეზ-ყაბარდოელებთან. აფხაზების ქართველებთან მსგავსებას ვახუშტი ბაგრატიონიც აღნიშნავდა: „კაცნი მგვანენი მეგრელთა და უმეტეს ცქეტი და ტანოვანნი, წერწეტი.“ აიხვალდის სიტყვებით, „აფხაზთა სახის წყობა გამოირჩევა ჩერქეზებისაგან; მათი ნაკვთები ნაკლებ სწორია; სახის ფერი მოშაო-ყავისფერი, თმები შავი, ტანი ხმელი, საშუალო სიმაღლის, მაგრამ მოყვანილი. ისინი შეჩვეული არიან სიველურეს, არიან უხეში, უნდონი და შურისმაძიებლები. მოსისხლე მტრები არიან მეზობელი მთის ხალხების. არ აქვთ კანონები, არ ეშინიათ თავისი ბატონების და მხოლოდ თავის იარაღს ენდობიან, რომელსაც არასდროს არ იშორებენ“.

დღევანდელი აფხაზები სარწმუნოებით არიან როგორც მუსლიმი სუნიტები, ისე მართლმადიდებელი ქრისტიანები. ძველი აფხაზები კი, როგორც ყველა საისტორიო წყაროთი ირკვევა, ქრისტიანები იყვნენ. აფხაზეთის მოსახლეობის ქრისტიანობისაგან მიქცევა აშკარად გვიან შუა საუკუნეებში მოხდა. ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვით, „აფხაზნი არღარა მონებენ რჯულსა და სარწმუნობასა“. ისლამი აქ თურქთა ბატონობის ხანაში გავრცელდა (XVIII საუკუნეში). რუსების აფხაზეთში შესვლის მომენტისათვის, ეთნიკური აფხაზების დიდი ნაწილი ფორმალურად მაჰმადიანი, მაგრამ ფაქტობრივად წარმართული რწმენა-წარმოდგენების მიმდევარი იყო. რუსეთის იმპერიის მიერ თავის საზღვრებს გარეთ გასახლებული მუჰაჯირი აფხაზები მაჰმადიანები იყვნენ.

აფხაზთა ეთნიკური ისტორიის შესახებ განსხვავებული წარმოდგენა აქვთ ქართველ და აფხაზ მეცნიერებს. აფხაზი მკვლევარების მტკიცებით, მათი წინაპრები ოდითგანვე აქ ცხოვრობდნენ და აქ ჩამოყალიბდნენ ეთნოსად და რომ ისინი წყაროებში მოხსენიებული აბაზებისა და აფსილების უშუალო მემკვიდრეები არიან. ქართულ ისტორიოგრაფიაში კი აფხაზების წარმომავლობის, ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის შესახებ რამდენიმე შეხედულებაა. ერთი მათგანი იზიარებს აფხაზ

ისტორიკოსთა შეხედულებას, რომ აფხაზები კოლხეთის ჩრდილოეთ ნაწილში მცხოვრები აბაზგებისა და აფსილების შთამომავალი არიან. მეცნიერთა სხვა ნაწილი ფიქრობს, რომ დღევანდელ აფხაზთა წინაპრები ნამდვილად აბაზგები და აფსილები არიან, რომლებიც ბერძნული წყაროების მიხედვით დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიის ჩრდილოეთ მონაკვეთში I—II საუკუნეებში იხსენიებიან. მაგრამ აფხაზური (აბაზური) მოდგმის აფსილებმა (აფსილებმა) და აბაზგებმა (აფხაზებმა) ქართულ სახელმწიფოში ხანგრძლივად ცხოვრების გამო, ქართული კულტურის დიდი გავლენა განიცადეს. ისინი კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით ქართველები იყვნენ (თუმცა ჰქონდათ საკუთარი საოჯახო სამეტყველო ენა). აფხაზთა ზედაფენა კი ფაქტობრივად გაქართველებული იყო — ისინი ქართველი ფეოდალები იყვნენ. საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს დაშლის შემდეგ (XV საუკუნის II ნახევარი), აფხაზეთის ტერიტორიაზე ჩრდილოეთ კავკასიიდან აბაზური და ადიღური ტომების მიგრაციის შედეგად, აფხაზთა კვლავ ადიღური ეთნიკური ერთობისაკენ მიბრუნება მოხდა და არა მხოლოდ ეთნიკური თვალსაზრისით — სოციალურადაც და კულტურულადაც ისინი ძველ ვითარებას დაუბრუნდნენ. მეცნიერთა ერთი ჯგუფი კი დაბეჯითებით ამტკიცებს, რომ აბაზგებიცა და აფსილებიც იმთავითვე ეთნიკურად ქართველი ტომები იყვნენ, რომლებმაც გვიან შუა საუკუნეებში ჩრდილოეთ კავკასიელი მთიელების აფხაზეთის ტერიტორიაზე ინტენსიური მიგრაციის შედეგად ეთნიკური იერსახე იცვალეს, ე. ი. „გააფხაზდნენ“. უფრო სწორად რომ ვთქვათ, ჩრდილოეთ კავკასიურმა ადიღური და აბაზური მოდგმის ხალხებმა აფხაზეთში მიგრაციის შედეგად აფხაზეთის ძველი მკვიდრი ქართველების — აფხაზური ეთნონიმი მიიღეს. კიდევ უფროს რომ დავაკონკრეტოთ, ქართველებმა აქ მოსულ ახალ ეთნოსს მკვიდრი აფხაზების ეთნონიმი მიაკუთვნეს.

ამთავითვე ხაზი უნდა გავუსვა, რომ ეს უკანასკნელი შეხედულება ჩვენთვის მიუღებელი და არაარგუმენტირებულია. მიგვაჩნია, რომ დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიის ჩრდილო-დასავლეთ მონაკვეთში აფხაზური ეთნოსის წარმომადგენლები I—II საუკუნეებიდან მკვიდრობდნენ, რომლებიც ინტეგრირებულნი იყვნენ ქართულ სახელმწიფოებრივ და კულტურულ-სოციალურ სისტემაში, რომ მათ ჰქონდათ საკუთარი საოჯახო სამეტყველო ენა — აფხაზური (ანუ აბაზური) ენა. სალიტერატურო, საღვთისმეტყველო, სახელმწიფო ენა აფხაზებისათვის და, მითუმეტეს, მათი ზედაფენისათვის მხოლოდ და მხოლოდ ქართული ენა იყო. ამიტომაც რომ ქართულ ისტორიოგრაფიაში ძველი აფხაზები, სრულიად სამართლიანად, კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, ქართველებად არიან მიჩნეული. ძველი აფხაზების კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით ქართველობას გულისხმობს რუსულ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ ისტორიულად აფხაზური ეთნოსი ქართველი ერის ასოცირებული წევრი იყო.

უფრო დანვრილებით შევეხოთ აფხაზთა ისტორიისა და ქართულ-აფხაზური პოლიტიკური, სოციალური, კულტურული და ეთნიკური ისტორიის საკითხებს. როდესაც აფხაზეთისა და აფხაზების შესახებ საუბრობენ, სამეცნიერო ლიტერატურასა და საენციკლოპედიო გამოცემებში ხშირად მცირე აზიაში განსახლებულ „აბეშლებსა“ და „ქაშქებს“ ახსენებენ, რომლებიც ძვ. წ. XI საუკუნეში პირველად იხსენიებიან. ზოგიერთი მეცნიერი თვლის, რომ აფხაზები თითქოსდა ამ აბეშლელთა შთამომავალი არიან, რადგან პარალელს ავლებენ დღევანდელ აფხაზეთის ტერიტორიაზე ახალი ნელთალრიცხვის დასაწყისიდან მოსახლე აფსილებთან (აფსილებთან). ე. ი. აქედან უნდა მივიღოთ დასკვნა, რომ მათი წინაპრები მცირე აზიიდან ყოფილან მიგრირებული და ეთნონიმსაც ათეული საუკუნე გაუძლია და ჩვენამდე მოუღწევია. მხოლოდ ეთნონიმების მიმსგავსებით ეს მოსაზრება არგუმენტირებული არ არის.

საისტორიო წყაროებით ამკარაა, რომ აფხაზთა წინაპარი ტომების მოსვლამდე დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიის ყველა მონაკვეთში ქართველური მოდგმის ტომები (სვანები და ზანები) ცხოვრობდნენ. აფხაზეთის მინაწერი მთლიანად შედიოდა კოლხეთის სამეფოს შემადგენლობაში (ძვ. წ. VI—I საუკუნეები). ძვ. წ. VI—IV საუკუნე-

ებში დიოსკურიიდან (ცხუმი) ბიჭვინთის რაიონის ჩათვლით ძველი ბერძნული წყაროების მიხედვით *კოლხები*, *კოლები* და *კორაქსები* მკვიდრობდნენ. მათგან ჩრდილო-დასავლეთით კი *ჭენიოხები* არიან მოხსენიებულნი. ახ. წ. I საუკუნეში ჩრდილოეთ კოლხეთის სანაპიროზე *სანიგები* არიან დასახლებულნი. ზოგიერთ ბერძნულ წყაროში I—II საუკუნეებში პონტოს ჩრდილო-აღმოსავლეთ რეგიონში მხოლოდ ორი ტომობრივი ერთეული — *სანიგები* და *ლაზები* არიან მითითებული. ძალიან ბევრ მკვლევარს, სრულიად სამართლიანად, სანიგები ქართველური მოდგმის ტომად მიაჩნია, ოღონდ მათი ერთი ნაწილი სანიგებს სვანური მოდგმის ერთეულად თვლის, მეორე ნაწილს კი მიაჩნია, რომ ისინი ზანები (მეგრულ-ჭანები) იყვნენ, საპირისპიროდ აფხაზი მკვლევარებისაგან, რომლებიც დაბეჯითებით წერენ იმის შესახებ, რომ სანიგები მათი წინაპრები იყვნენ. გადაჭრით ძნელია თქმა სანიგები სვანები იყვნენ თუ ზანები. ფაქტია, რომ აფხაზეთის ტერიტორიის მნიშვნელოვანი მონაკვეთი ახალი ნელთალრიცხვის პირველ საუკუნეებში სვანური მოდგმის ტომებს ეკავათ. აქ შეიძლება გავიხსენოთ სტრაბონის ცნობა, რომ დღევანდელი სოხუმის მახლობლად, *დიოსკურიის* თავზე სვანები ცხოვრობდნენ. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ თანამედროვე აფხაზეთის აღმოსავლეთი მთიანი მხარე, კოდორის ხეობა თავის დროზე სვანებს ეკავათ და, როგორც ამკარად ჩანს, ამ ხეობით ისინი შავი ზღვის სანაპირო ზოლშიც გადიოდნენ. აღნიშნულის ყველაზე დიდი არგუმენტი კი ისაა, რომ სოხუმის ძველი სახელწოდება (აფხაზეთის სხვა ტოპონიმებთან ერთად) სვანურის საშუალებით იხსნება (*ცხუმი სვანურად რცხილა*). ისიც გასათვალისწინებელია, რომ *დიოსკურია* (*ცხუმი*) *სანიგების სამთავროში შედიოდა*. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ სანიგებს მისი ჩრდილო-აღმოსავლეთი ნაწილი ეჭირათ, ლაზები კი უფრო სანაპირო და ბარის ტერიტორიაზე იყვნენ განსახლებული.

ახ. წ. I საუკუნიდან შავიზღვისპირეთის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში ეთნო-პოლიტიკური სიტუაცია იცვლება. არენაზე ჩნდებიან ადიღეურ-აბაზური მოდგმის ტომები. სხვათა შორის, „ქართლის ცხოვრების“ ავტორს — ჯუანშერს საყურადღებო ცნობა აქვს დაცული. წყაროში მითითებულია, რომ დღევანდელი აფხაზეთის ჩრდილოეთით *ჯიქები* (ანუ იგივე *ზიხები*) ჩრდილოეთ კავკასიიდან მიგრირდნენ და მათი გადმოსახლების მიზეზი თურქული ტომების მოწოლა გამხდარა: „...შემდგომად ჟამთა მრავალთა იოტნეს პაჭანიკნი და ჯიქნი თურქთაგან, და ნავიდნეს პაჭანიკნი დასავლით-კერძო, ხოლო *ჯიქნი დამკვდრნეს ბოლოს აფხაზეთისასა*“. ჩრდილოეთ კავკასიის ადიღეელთა მთიელი ტომები შავიზღვისპირეთში იჭრებიან ახ. წ. I საუკუნეში. ეს კოლხეთის სამეფოს დაცემითაც იყო განპირობებული.

ანტიკური წყაროების მიხედვით, ახ. წ. I—II საუკუნეებიდან პირველად ჩნდებიან აფსილები და აბაზგები (შესაბამისად აფსილთა ქვეყანა და აბაზგთა ქვეყანა), რასაც ქართული წყაროების აფშილეთი და აფხაზეთი შეესატყვისება. მკვლევართა დიდი ნაწილი აფსილებსა და აბაზგებს (აბასკებს) თანამედროვე აფხაზეთის წინაპრებად თვლის. აფსილები მდ. კელასურის მარჯვენა მხარეს, ჩრდილო-დასავლეთით იყვნენ განსახლებულნი. შემდეგ მათ აბასკები (აბაზგები) ესაზღვრებოდნენ. ირკვევა, რომ ადგილობრივი ზანური მოდგმის ტომებთან აფსილები (აფშილები) შერეული ცხოვრობდნენ. თავდაპირველად მათ დაუკავებიათ ტერიტორია კოდორიდან ლალიძგამდე. მაგრამ შემდეგ ისინი ლაზებს დაუძლევიათ და აფსილებს ჩრდილოეთისაკენ გადაუნაცვლიათ. ცხუმი IV საუკუნეში აფშილების მიწა-წყალზეა. აფშილებს არა მარტო სანაპირო ზოლი, არამედ მთიანი ხეობებიც ეკავათ, სადაც ისინი სვანებს ესაზღვრებოდნენ. ადრე კი (II საუკუნე) ცხუმი (სებასტოპოლისი) სანიგების მიწაზე იყო. VI საუკუნეში პროკოფი კესარიელის მიხედვით, აფსილეთი (აფშილეთი) შავი ზღვის სანაპიროზე მდინარეებს კოდორსა და მდ. გუმისთას (ცხუმის ჩრდილოეთით) ლოკალიზდება. ჩრდილოეთით კი აბაზგები მკვიდრობდნენ. IV—VI საუკუნეებში აფშილეთი ლაზიკის (ეგრისის) სამეფოს შემადგენლობაში შედიოდა. VII საუკუნის პირველ ნახევარში აფშილეთის დასავლეთი ნაწილი აბაზგიასთან გაერთიანდა და აფშილეთმა დამოუკიდებლობის სტატუსი დაკარგა, ხოლო აფშილეთის აღმოსავლეთი ნაწილი (მდ.

კოდორის სამხრეთით) ეგრისს შეერწყა. მეცნიერებაში აღიარებულია, რომ აფსილეთსა (აფშილეთს) და აბაზგიას (აფხაზეთს) შორის საზღვარი ანაკოფიიდან აღმოსავლეთით, მდ. გუმისთაზე გადიოდა.

დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიის გარკვეულ მონაკვეთში, მდ. კოდორის ზემო ნელში VI საუკუნეში მისიმიანელები მკვიდრობდნენ, რომლებიც ჩრდილოეთით კავკასიონის ქედამდე იყვნენ განსახლებულნი. მისიმიანელებს ჩრდილო-დასავლეთით აბაზგები ესაზღვრებოდნენ. ისტორიოგრაფიაში დადგენილია, რომ ისინი სვანები (სვანთა ერთ-ერთი ტერიტორიული თემი) იყვნენ. ამასთან დაკავშირებით, პირველ რიგში, სტრაბონის ცნობა უნდა გავიხსენოთ, რომლის მიხედვითაც დიოსკურიის თავზე, ე. ი. კოდორის ხეობის მთიან მონაკვეთში, სვანები ცხოვრობდნენ. ისევე როგორც აფშილები და აბაზგები, მისიმიანელებიც ლაზების (ეგრისელების) ქვეშევრდომები იყვნენ. ეთნონიმი *მისიმიანი* სვანთა თვითსახელწოდების „მუშვანის“ ბერძნული ვარიანტი იყო. აფშილთა და მისიმიანელთა ქვეყნებს შორის ბიზანტიელი ავტორები ფუსტის ციხე-სიმაგრეს ასახელებენ. ფუსტიც სვანური ტოპონიმი. ის „ბატონს“, ღვთაებას აღნიშნავს. აღარას ვამბობთ კოდორის ხეობის ზემო ნელის სახელწოდებაზე — დალი. „დალი“ სვანთა ერთ-ერთი უძველესი ღვთაება იყო.

ამრიგად, დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე აფშილები ერთი მხრივ, სვანებს და მეორე მხრივ, ლაზებს ემეზობლებოდნენ. მურვან-ყრუს დასავლეთ საქართველოში ლაშქრობების დროს, VIII საუკუნის 80-იან წლებში მდ. კელასური საბერძნეთსა და საქართველოს შორის საზღვარს წარმოადგენდა. ე. ი. აღნიშნული დროისათვის აფშილეთის ტერიტორია საქართველოს მიწა-წყალია, ხოლო აბაზგია (აფხაზეთი) ბერძენთა ქვეშევრდომობაში შედიოდა. აფხაზ მეცნიერებს მიაჩნიათ, რომ აფშილები, ისევე როგორც აბაზგები, აფხაზთა წინაპრები იყვნენ. აბაზგები და აფშილები თუ ერთი და იგივე მოდგმის ხალხები იყვნენ, მაშინ რატომღა მოიხსენიებოდნენ ისინი სხვადასხვა ხალხებად? რატომ აღინიშნებოდნენ სხვადასხვა ეთნონიმით? აფშილს ანალოგია აქვს დღევანდელ აფხაზთა თვითსახელწოდებასთან აფსუა (ქართული წყაროების აფსარი). ერთი და მეორეც აბაზების დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე განსახლების შედეგადაა წარმოქმნილი. აფსილში (აფშილში) მკვლევარები სამართლიანად გამოყოფენ აფს ფუძეს და —ილ სუფიქსს, რომელიც სადაურობის აღმნიშვნელი ქართული —ელ სუფიქსის ფარდია. აბაზი ტომების სამხრეთ-აღმოსავლეთით ნამონქევის შემდეგ, სადაც ქართველური მოდგმის სვანები (სანიგები) და ლაზები (მეგრელები) მკვიდრობდნენ, ფაქტობრივად ახალი ეთნიკური ერთეული იქმნება, რომლის სახელწოდების ფუძესაც არაქართული აფს წარმოადგენს. ქართველურ გარემოში დასახლებული აბაზური მოდგმის ტომები ადგილობრივ მოსახლეობას შეერივნენ და კოლხური კულტურული ტრადიციები გაითავისეს. ლაზების პოლიტიკურ დაქვემდებარებაში ყოფნამ ეს პროცესი უფრო დააჩქარა. გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ აფშილებმა ქრისტიანობა ლაზებთან ერთად მიიღეს. ჩრდილოეთ კავკასიიდან შემოჭრილი აბაზები სვანებს, სანიგებს და ლაზებს (მეგრელებს) შორის აღმოჩნდნენ და დასავლეთ ქართული ენობრივი და კულტურული სამყაროს გავლენით არსებითი ცვლილება განიცადეს. *აფსილები (აფშილები) ზანურენოვანი მოსახლეობა იყო, რომლებიც ზანური, სვანური და მოსული აბაზური ელემენტების შერევის შედეგად ჩამოყალიბდნენ. VIII საუკუნის შემდეგ აფსილები (აფშილები) წყაროებში აღარ იხსენიებიან. ქართული წყაროებით, ცხუმში აფშილეთის ქალაქი იყო. ეგრისის დასუსტების გამო, VIII საუკუნეში აფხაზთა საერისთავომ ჯერ აფშილეთი და შემდეგ მისიმიანეთიც შეიერთა. თანდათან დაიწყო მთელი დასავლეთ საქართველოს გაერთიანების პროცესი. გაერთიანებული დასავლეთ საქართველო ლეონ ერისთავმა რვა საერისთავოდ დაყო, რომელთაგანაც ორს აფხაზეთისა და ცხუმის საერისთავოები ერქვათ. აფხაზეთი ადრინდელ აბაზგიას მოიცავდა, ცხუმში კი — აფშილეთს. ჩვენი აზრით, აფშილეთის სახელწოდების გაქრობა და ცხუმის საერისთავოდ სახელდება იმით იყო გამოწვეული, რომ VIII საუკუნიდან ამ ტერიტორიის მოსახლეობას წარმოადგენდნენ არა აფშილები, არამედ ზანები (მეგრელები).*

აფსილებს (აფშილებს) ჩრდილოეთით აბაზგები ემეზობლებოდნენ. მათ ბერძნული წყაროები პირველად ახ. წ. II საუკუნეში აფსილებსა და სანიგებს შორის მოიხსენიებენ. აბაზგია ამ დროს რომის ხელქვეითი „ქვეყანა“ (სამთავრო) იყო, რომლის მთავრებს რომის იმპერატორი ამტკიცებდა. აბაზგების დანიშნულებას რომელი იმპერატორები უწყობდნენ ხელს, რომლებსაც ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსასვლელი გზები უნდა ჩაეკეტათ. ისინი თანდათან სანიგების მიწა-წყალზე გაბატონდნენ. თუ ახ. წ. II საუკუნეში სანიგებს ეკავათ ტერიტორია — ზღვის ზოლი სებასტოპოლისიდან (ცხუმიდან) მდ. ახეუტამდე (შახემდე), შემდეგ დროში მათ ამ ტერიტორიის მხოლოდ ვიწრო ზოლი — სებასტოპოლისიდან მდ. ბზიფამდე აქვთ დარჩენილი. ჩრდილოეთით მდ. ბზიფიდან მდ. ახეუტამდე (შახემდე) უკვე აბასკთა პოლიტიკური გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა. ასე რომ, სანიგების მიწა-წყლის ნაწილი აბაზგთა შემადგენლობაში შევიდა. მაგრამ ჩრდილოეთიდან ახალი მიგრაციული ნაკადის შემოსვლის შემდეგ, მალე სანიგთა დანარჩენი ტერიტორიაც აბაზგების კუთვნილება გახდა. IV საუკუნიდან აბაზგია უკვე ლაზიკის (ეგრისის) სამეფოში შედიოდა. იმდროინდელი აბაზგები (VI საუკუნე) ორი ტომობრივი ერთეულისაგან შედგებოდნენ, რომლებსაც შესაბამისად ორი არქონტი (მთავარი) მართავდა. მათ ეგრისის მეფე ამტკიცებდა. დასავლეთ აბაზგია პიტუნტის (ბიჭვინთის) დასავლეთით მდებარეობდა. მის აღმოსავლეთით კი აღმოსავლეთ აბაზგია იყო. ე. ი. აბაზგების ორ ტომობრივ გაერთიანებას შორის საზღვარი მდ. აბასკოზე (ბზიფზე) გადიოდა. აფშილებისაგან განსხვავებით, აბაზგები საზოგადოებრივი განვითარების თვალსაზრისით, დაბალ საფეხურზე იდგნენ. აბაზგები VI საუკუნეში იმპერატორმა იუსტინიანემ ძალით გააქრისტიანა. ეს განსაკუთრებით დასავლეთ აბაზგებზე იქმნის, რომლებიც ბიჭვინთის იქით ცხოვრობდნენ. აბაზგია, ლაზიკასთან ერთად, სასანურ ირანსა და ბიზანტიას ებრძოდა. 550 წელს აბაზგები ბიზანტიას აუჯანყდნენ, მაგრამ დამარცხდნენ. VI—VII საუკუნეებში აბაზგიაში არსებითი ეთნოპოლიტიკური ცვლილებები მოხდა. ბიზანტია ცდილობს აბაზგები ლაზიკის წინააღმდეგ გამოიყენოს. მათი მხარდაჭერით აბაზგები მეზობელი ტომების (ლაზები, მისიმიანები, აფშილები) მიწა-წყლის ხარჯზე ტერიტორიებს იფართოვებენ. VII საუკუნის პირველ ნახევარში აბაზგია ბიზანტიამ ლაზიკის სამეფოსაგან გამოყო და თავის ადმინისტრაციას დაუქვემდებარა. VII—VIII საუკუნეებისათვის პოლიტიკურად გაძლიერებულმა აბაზგებმა თავისი აღმოსავლეთელი მეზობლების აფსილეთის (აფშილეთის) სანაპირო ტერიტორიაც შეიერთეს. ამიერიდან აფსილეთის ქალაქი ცხუმი (სებასტოპოლისი) აბაზგების (აფხაზების) ქალაქად იქცა. ამრიგად, მის შემადგენლობაში შევიდა დასავლეთ აფსილეთი, სანიგებისა და მისიმიანელების მიწა-წყალი. ტერმინმა აბაზგიამ პოლიტიკური შინაარსი მიიღო. ის მოიცავდა როგორც ამ მხარეში მოსახლე საკუთრივ აბაზგური, ისე აფშილური, მეგრული და სვანური ჯგუფებით დასახლებულ ტერიტორიას, ე. ი. აღნიშნავდა იმას, რასაც ქართული სახელწოდება „აფხაზთა სამთავრო“. ეკლესიურად აბაზგია ერთ საარქიეპისკოპოსოს წარმოადგენდა, რომლის მღვდელმთავრის რეზიდენცია სებასტოპოლისში იყო. აბაზგიის (აფხაზეთის) საარქიეპისკოპოსო კონსტანტინეპოლის პატრიარქს ექვემდებარებოდა.

ამრიგად, აბაზგიის (აფხაზეთის) საერისთავოს გაძლიერება ბიზანტიის დახმარებით მოხდა, რაც პირველ ყოვლისა, მის ტერიტორიულ გაფართოებაში გამოიხატა. თავდაპირველად მას ეჭირა ტერიტორია მდ. გუმისთიდან მდ. ფსოუმდე. შემდეგ ის გაფართოვდა როგორც დასავლეთით, ისე აღმოსავლეთით. VIII საუკუნის 30-იანი წლებიდან აფხაზეთის სამთავრო მოიცავდა შავიზღვისპირეთის მიწა-წყალს მდ. კელასურიდან მდ. ნიკოფსიამდე. მის შემადგენლობაში შედიოდა, როგორც ძველი აფსილეთის ტერიტორიის ნაწილი ქალაქ სებასტოპოლისის (ცხუმის) ჩათვლით, ისე ჯიქეთი (ზინია), რომელიც აბაზური მოდგმის ხალხით იყო დასახლებული.

აფხაზეთის სამთავროს ტერიტორიაზე VI—VIII საუკუნეებში აშკარად შეინიშნება ქართული სახელმწიფოებრიობისა და ქართული კულტურის გავლენა. ამ პერიოდში აშენდა ქართული საეკლესიო არქიტექტურის ძეგლები. სრულიად სამართლიანადაა აღნიშნული (დ. მუსხელიშვილი), რომ იმ დროის აფხაზეთის ტერიტორიაზე, ბერძნულ-

ბიზანტიურთან ერთად, ქართული ქრისტიანული თემებიც არსებობდა. თანდათან ქართულმა ფეოდალურმა კულტურამ ბერძნული კულტურა დაჯაბნა. აფხაზეთის აფხაზურენოვან და ქართველურენოვან მოსახლეობაში (არა მხოლოდ ზედაფენებში) ქართულმა ქრისტიანულმა კულტურამ და ქართულმა ენამ პრიორიტეტი მოიპოვა. **მდ. კელასურიდან მდ. ნიკოფსიამდე მდებარე აფხაზეთის სამთავროს მოსახლეობა, რომლებსაც აფხაზებს უწოდებდნენ ვიწრო ეთნიკურ საზღვრებს გასცდა და ის პოლიტიკურ ტერმინად იქცა.** ამ დროიდან ის აღნიშნავს არა მხოლოდ ერთი წარმომავლობის აბაზური (აბაზგური, აფხაზური) მოდგმის ტომს (ეთნოსს), არამედ ამ მხარის (სამთავროს) ქართველურ მოსახლეობასაც. ასე რომ, *აბაზგები (აფხაზები) ეთნიკურად ნარევი იყვნენ.* ეს ნარევიობა აფხაზურმა ეთნოსმა დღემდე შეინარჩუნა, რაც გვარსახელებზე დაკვირვებითაც ნათლად ჩანს. თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიის ჩრდილო-დასავლეთ მონაკვეთში აბაზეთიდან მიგრირებული აფხაზური მოსახლეობა ერთი ეთნოსის განვითარების შედეგად არ ფორმირებულა. ისინი ქართველური მოდგმის (სვანები, მეგრელები) მოსახლეობასთან შერევის შედეგად ჩამოყალიბდნენ. ენა აბაზთა მსგავსი ჰქონდათ, მაგრამ ქართველურ ეთნოკულტურულ სამყაროსთან კონტაქტების შედეგად, კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, ისეთივე ქართველები იყვნენ, როგორც მეგრელები და სვანები. საუკუნეთა განმავლობაში აფხაზების (ყოფილი აბაზგების) მიერ საოჯახო სამეცხველო ენის შენარჩუნებას ჩრდილოეთ კავკასიიდან ადიღური ტომების და ზღვისპირეთიდან აბაზების მუდმივი შემოდინება განაპირობებდა.

VIII საუკუნის 30-იანი წლებიდან აფხაზეთის მმართველმა ლეონ პირველმა ბიზანტიის იმპერიის ვასალობაზე უარი თქვა და ქართლის ერისმთავრის — ერთიანი საქართველოს მმართველის — არჩილის ქვეშევრდომი გახდა. ამ დროიდან აფხაზეთი საქართველოს პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული სამყაროს ორგანულ ნაწილად იქცა. ლეონ I მთელ დასავლეთ საქართველოს აერთიანებს. არჩილმა მას ეგრისის მეფის გვირგვინი გადასცა, რადგან ცოლად შერთო თავისი გარდაცვლილი ძმის — მირის ასული გურანდუხტი. ფაქტობრივად, აფხაზეთი ძველი ეგრისის სამეფოს პოლიტიკურ მემკვიდრედ იქცა. მოგვიანებით, VIII საუკუნის 70-იან წლებში ლეონ I-ის ძმისწულმა ლეონ II-ემ, ქართული პოლიტიკური წრეების მონაწილეობით, მთელი დასავლეთ საქართველო გააერთიანა, საბოლოოდ განთავისუფლდა ბიზანტიელთა დამოკიდებულებისაგან და „აფხაზეთის მეფის“ ტიტული მიიღო, დასავლეთ საქართველოს კი აფხაზეთის სამეფო ეწოდა. აფხაზთა საერისთავოსაგან აფხაზთა სამეფო ტერიტორიულად დიდად განსხვავდებოდა. ეს უკანასკნელი მთელ დასავლეთ საქართველოს მოიცავდა. მისი ჩრდილოეთი საზღვარი ნიკოფსიამდე აღწევდა, სამხრეთით — ჭოროხის ხეობამდე, აღმოსავლეთით — ლიხის ქედამდე. ცნობილი არაა აფხაზთა ერისთავები (მთავრები), რომლებმაც დასავლურ ქართული სამეფო — აფხაზეთის სამეფო (სახელმწიფო) შექმნეს, ეთნიკურად ვინ იყვნენ. მეცნიერებაში არსებობს მოსაზრებები მათი ბიზანტიური, აბაზგური (აფხაზური) და ზანური წარმომავლობის შესახებ. ამას არსებითი მნიშვნელობა არც აქვს, რადგან ძალიან ბევრი ქვეყნის სამეფო დინასტიები ადგილობრივი წარმოშობის არ ყოფილან. მთავარია, რომ მათ დასავლეთ საქართველოს ქართული სახელმწიფო, ე. წ. „აფხაზთა სამეფო“ შექმნეს. ამ სამეფოში ცხოვრობდნენ როგორც ქართველურად მეტყველი ქართველები, მეგრელები, სვანები, აფშილები, ისე აბაზგები (აფხაზები). ამ უკანასკნელთა ხვედრითი წილი კი შედარებით მცირე იყო. როგორც მოსახლეობის, ისე ტერიტორიის უდიდესი ნაწილი ქართულ-ქართველური იყო. „აფხაზთა სამეფოს“ ქართულობის დამადასტურებელი ფაქტი ისიც იყო, რომ „აფხაზთა მეფეებმა“ სამეფოს დედაქალაქი ანაკოფიიდან ქუთაისში გადმოიტანეს.

„აფხაზთა სამეფოს“ — დასავლურქართული სახელმწიფოს ტერიტორიაზე რვა საერისთავო შეიქმნა, რომელთა შორის ორი უშუალოდ აფხაზეთის — ძველი ბიზანტიური საერისთავოს — ფარგლებში მდებარეობდა; საკუთრივ აფხაზეთის საერისთავო და ცხუმის საერისთავო. ეს უკანასკნელი მთელი ძველი აფშილეთის ტერიტორიას მოი-

ცავდა მდ. ლალიძგამდე. აფხაზეთის საერისთავოს ტერიტორია ეთნიკური აფხაზებით (აფსუებით) იყო დასახლებული, რომელსაც უმნიშვნელო რაოდენობით არ ჰქონდა ქართველური (ზანურ-სვანური) მინარევი, ხოლო ცხუმის საერისთავო ზანური იყო, რომელშიც ასევე წარმომავლობით სვანებიც ერივნენ და რომელშიც ინფილტრირებული იყო აფხაზური (აბაზგური) ეთნიკური ერთეული.

სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა იმას, რომ მთელი დასავლეთ საქართველოს სახელმწიფოს („აფხაზთა სამეფოს“) სულიერების ცენტრი, საეკლესიო ცენტრი აფხაზებით დასახლებულ ტერიტორიაზე — ბიჭვინთაში მდებარეობდა. ასე რომ, ე. წ. „აფხაზთა სამეფო“ აფხაზური ეთნიკური სახელმწიფო არ ყოფილა. თითქმის ორი ასეული წლის განმავლობაში აღნიშნული სამეფოს მმართველი ფენა საქართველოს დანარჩენი „ფეოდალური მიწების“ გაერთიანებისათვის იღვწოდა. მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში საკუთრივ აფხაზეთის ტერიტორიაზე (და დღევანდელი აფხაზეთის ფარგლებშიც) ქართული საეკლესიო არქიტექტურის შესანიშნავი ძეგლები შენდებოდა, რომლებიც მხოლოდ და მხოლოდ ქართული წარწერებითაა დამშვენებული. ხელოვნების ისტორიკოსთა მიერ დადგენილია, რომ VIII—IX—X—XI საუკუნეებში თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე აგებულ ტაძრებს ყველაზე მეტი საერთო აქვთ აფხაზეთიდან ყველაზე უფრო მეტად დაშორებულ კახეთის ანალოგიური ტიპის ძეგლებთან. მაგალითად, აღნიშნავენ, რომ ქიაჩის მთაზე აგებული ეკლესია (VIII—X საუკუნის დასაწყისი) თითქმის ანალოგიურია ნეძვის ეკლესიისა (თორი). ქართული ეპიგრაფიკული ძეგლები ინტენსიურად ვრცელდება IX საუკუნიდან. ქართული ქრისტიანული არქიტექტურა ქართული ეპიგრაფიკით IX საუკუნიდან მოკიდებული XVI საუკუნის ჩათვლით თარიღდება და ის დღევანდელი აფხაზეთის ყველა რაიონს მოიცავს, მათ შორის გუდაუთის რაიონში ქართულწარწერიანი მსიხგუას, ხუაფის, ანუხვას ეკლესიები. არ შეიძლება არ აღინიშნოს X—XI საუკუნეების ლიხნის ქართული ხუროთმოძღვრების ძეგლის — ღვთისმშობლის მიძინების ტაძრის შესახებაც. განსაკუთრებით აღსანიშნავია 1066 წლის წარწერა კომეტის გამოჩენის შესახებ. როდესაც ამას ვწერთ, სრულიადაც არ ვგულისხმობთ იმას, რომ აფხაზეთში (აფხაზეთის თანამედროვე ტერიტორიის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში) აფხაზური ეთნოსის წარმომადგენლებმა თავიანთი ენა დაკარგეს. გლეხობა ეთნიკურ თავისთავადობას და აფხაზურ ენას ინარჩუნებდა, თუმცა ამის დამადასტურებელი წერილობითი დოკუმენტები არა გვაქვს. ის ქართული კულტურა, რომელიც აქაა წარმოდგენილი არა მხოლოდ აფხაზური ფეოდალური საზოგადოების, არამედ მთელი მოსახლეობის საკუთრებაც იყო. აფხაზეთში მცხოვრებმა ფეოდალებმა არა მხოლოდ ქართული სახელმწიფოს მშენებლობაში მიიღეს მონაწილეობა, არამედ მათ გათავისებული ჰქონდათ ქართული ენა, ქართული მნიგნობრობა, ქართული ქრისტიანობა, იყვნენ ქართული ფეოდალური საზოგადოების ჩვეულებრივი ნაწილი. სხვათა შორის, XIX საუკუნის ბოლომდე აფხაზები ქართულად წერდნენ. ქართულ ენაზე ქმნიდა თავის ლიტერატურულ ნაწარმოებებს აფხაზეთის უკანასკნელი მთავრის შვილი გიორგი შარვაშიძე (1846—1918 წლები).

თანამედროვე აფხაზეთის ტერიტორიაზე ეთნიკური აფხაზები მხოლოდ აფხაზეთის საერისთავოში მკვიდრობდნენ. ცხუმის საერისთავო ქართულ-ქართველური იყო. ქართული იყო „აფხაზთა სამეფოს“ არსებობის დროს (VIII—X საუკუნეები) „ბედიის საერისთავოც“, რომლის ჩრდილოეთი საზღვარი ეგრისწყალზე (ლალიძგაზე) გადიოდა. „აფხაზთა სამეფომ“ (დასავლურქართულმა სახელმწიფომ) დიდი წვლილი შეიტანა ერთიანი ქართული სახელმწიფოს გაერთიანებაში. საქართველოს ერთიანი სამეფოს არსებობის მთელ მანძილზე (XI—XV საუკუნეები) აფხაზეთი საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს ისეთივე ორგანული ნაწილი იყო, როგორც ქართლი, კახეთი, გურია, ოდიში, სამცხე, აჭარა, სვანეთი... თუმცა აღნიშნული დროის აფხაზეთი დღევანდელ აფხაზეთს არ გულისხმობს. მთელი ამ ხნის განმავლობაში, ვიდრე XIV საუკუნის 20-იან წლებამდე ცალ-ცალკე არსებობდნენ აფხაზეთისა და ცხუმის საერისთავოები.

ერთიანი საქართველოს სამეფოს დაშლის შემდეგაც, კარგა ხნის განმავლობაში, აფხაზეთს დამოუკიდებელი პოლიტიკურ სტატუსი არ ჰქონია. ის ოდიშის (სამეგრელოს) სამთავროს დაქვემდებარებაში იმყოფებოდა, რომელიც, თავის მხრივ, იმერეთის სამეფოს ექვემდებარებოდა. ისტორიოგრაფიაში ამის დამადასტურებელი არაერთი საისტორიო წყაროა მოხმობილი. ბერი ეგნატაშვილის სიტყვით, „აფხაზეთის ზემოთი“ დადიანის სამფლობელო იყო, ხოლო აფხაზეთი ჯიქეთამდე — შარვაშიძისა. უფრო სწორედ რომ ვთქვათ, **სამეგრელოსა და აფხაზეთს შორის საზღვარი ანაკოფიასთან, მდ. ფსირცხაზე გადიოდა.** ლევან II დადიანის (1611—1657 წლები) დროს შარვაშიძის სამფლობელო მხოლოდ აღნიშნულ საზღვრებში იყო მოქცეული და მათი რეზიდენცია არა სოხუმში, არამედ ზუფუში (ლიხნში) იყო. ცხუმში შარვაშიძეების რეზიდენციად მხოლოდ XVIII საუკუნის მიწურულს იქცა. **იმდროინდელ მოგზაურთა ცნობებით აფხაზები მხოლოდ მთებში ცხოვრობდნენ (XV—XVI საუკუნეებში აფხაზეთი მხოლოდ მთიანი ქვეყანა იყო).** არქანჯელო ლამბერტის მიხედვით სამეგრელოსა და აფხაზეთს შორის საზღვარი მდ. კოდორზე გადიოდა. ის 1635—1653 წლებში ცხოვრობდა სამეგრელოში და აღნიშნავდა, რომ კოდორის ჩრდილო-დასავლეთით მთების ზურგია და ამ „მთების ზურგზე“ სახლობენ აფხაზები (და სხვა მთიელები). ოდიშ-აფხაზეთის საზღვარს მდ. კოდორზე სდებდა ჟან შარდენიც, რომელიც 1672 წელს იმყოფებოდა სამეგრელოში. აფხაზეთ-სამეგრელოს საზღვრის დამადასტურებელია კელასურის კედელიც, რომელიც ვახუშტი ბაგრატიონის სიტყვით, „...ანაკოფიის აღმოსავლეთით ზღვდან მთამდე შეავლო ზღუდე ლევან დადიანმან, აფხაზთა გამოუსვლელობისათჳს“. ამ დროს ცხუმში მთიელთა თავდასხმების, თარეშების გამო მოსახლეობა ფაქტობრივად აღარ ცხოვრობდა. ა. ლამბერტის რუკაზე ზემოთ აღნიშნულ კედელს აწერია: „კედელი აფხაზთა შემოსევების წინააღმდეგ“. კასტელს კი ამ კედლის შესახებ თავის რუკაზე ასეთი მინაწერი აქვს: „აფხაზთა შემოსევების წინააღმდეგ აგებული 60 მილი სიგრძის კედელი“. ჟ. შარდენს კი აღნიშნული აქვს: „ძველად იგი (სამეგრელო — რ.თ.) აფხაზებისაგან ჩრდილოეთის მხრიდან დაცული იყო სამოცი მილის სიგრძის კედლით“. როგორც დადგენილია, კედელი თავდაპირველად მიუყვებოდა კელასურის ხეობას, შემდეგ აღმოსავლეთისაკენ მიემართებოდა, გადაკვეთდა მაჭარასა და კოდორს (ამ ხეობის ზემო წელი აფხაზთა სამთავროს შემადგენლობაში შედიოდა). კედელი გადადიოდა ფარავანის ქედზე, გადაკვეთდა მდ. მოქეს და მდ. ლალიძგის სათავეებამდე აღწევდა.

ლევან II დადიანის გარდაცვალების შემდეგ, აღნიშნული საზღვარი ირღვევა, რადგან დასავლეთ საქართველოში ფეოდალური შინააშლილობა დაიწყო. შესაბამისად, აფხაზური ეთნოსის წარმომადგენლები სამხრეთ-აღმოსავლეთისაკენ მოინვევენ. ეს აფხაზები XV საუკუნიდან მოკიდებული უკვე აშკარად განსხვავდებიან ძველი აფხაზებისაგან, რომლებიც კულტურულ-ისტორიულად ქართველები, ქრისტიანები იყვნენ. საქართველოს ერთიანი სამეფოს დაშლის შემდეგ, ინტენსიური ხასიათი მიიღო აფხაზთა თარეშმა. მოთარეშე აფხაზებში ხშირად აბაზები და ადიღური ტომების წარმომადგენლებიც შედიოდნენ. თარეში ჩრდილოეთ კავკასიაში მცხოვრები ეთნოსებისათვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო; მათთვის ის რჩენის ერთგვარ საშუალებას წარმოადგენდა. აბაზურ-ადიღურმა ტომებმა თარეშით ჯერ თვით აფხაზები შეაწუხეს. ამის გამო იყო, რომ აფხაზების მნიშვნელოვანი ნაწილი სამხრეთ-აღმოსავლეთისაკენ მიგრირდა. მათ ტერიტორიაზე კი ჩრდილოეთ კავკასიელი მთიელები ესახლებოდნენ. ადგილზე დარჩენილი მოსახლეობა მოსულ ენობრივად მონათესავე ტომებს ერეოდა. მათ ასიმილაციას, მოსულებში გათქვეფას სოციალური ფაქტორიც აჩქარებდა. აფხაზეთის ისტორიულ ტერიტორიაზე ჩრდილოეთიდან მოსახლეობა ორი გზით შემოდიოდა: ზღვის მხრიდან (აბაზები) და მთიდან (ადიღელები). აფხაზეთში კოდორის ჩრდილოეთით ეს შერევა ადგილობრივი აფხაზებისა მიგრირებულ აბაზებსა და ადიღელებთან XIV საუკუნეში დაიწყო. ინტენსიური იყო ეს პროცესი XV საუკუნეში. XV საუკუნის მეორე ნახევრის დოკუმენტით აფხაზები უკვე ქრისტიანობისაგან განდგომილები არიან. ცხუმის სამხრეთ-აღმოსავლეთით აფხაზებისა და ჩრდილოეთ

კავკასიელთა თარეში XV—XVI საუკუნეებშიც ხდებოდა. სწორედ ამ მიზნით ააგო ოდიშის მთავარმა ლევან II-ემ ზემოაღნიშნული კელასურის კედელი. თუმცა ამ დროს მათ თარეშებს ადგილობრივი ქართული მოსახლეობის აყრა-გადასახლება არ გამოუწვევია. ეს პროცესი ოდნავ მოგვიანებით დაიწყო. ლევან II დადიანის გარდაცვალების შემდეგ, შინააშლილობამ და საშინელმა ფეოდალურმა ანარქიამ ახალ აფხაზებს ხელფეხი გაუხსნა. მოთარეშეები არა მხოლოდ აფხაზეთის მომიჯნავე ჩრდილოეთ სამეგრელოს ტერიტორიას არბევდნენ, იტაცებდნენ ქონებასა და ადამიანებს, არამედ მის შიდა რაიონებსა და გურიასაც კი აღწევდნენ. აფხაზთა თარეშების შესახებ არაერთი ფაქტია დაფიქსირებული არა მხოლოდ ქართულ, არამედ უცხოურ წყაროებშიც. მოსახლეობასთან ერთად ისინი ქრისტიანულ ტაძრებსაც არბევდნენ. იერუსალიმის პატრიარქს დოსითეოს აღნიშნული აქვს, რომ **„აბა ზგებმა გაანადგურეს მისი (დადიანის) სამფლობელო, აიკლეს ეკლესიები და მონასტრები: მოქვი, ხოფი, ქიაჩი, ზუგდიდი და მთელი ქვეყანა დიოსკურიდან ჰიპიუსამდე და ფაზისამდე“** (სოხუმიდან ცხენისწყლამდე და რიონამდე). „დადიანი ისეთი უმწეო იყო, რომ ძალა არ შესწევდა გაერეკა აფხაზები“. ქართველი მოსახლეობა იყრებოდა და ენგურგამოღმა გადმოდიოდა. ხშირად მათ თან მოჰქონდათ ჯვარ-ხატებიც. მაგალითად, ნალენჯიხის რაიონის სოფელ ობუჯში მაშინ გამოქცეულან ჯგერდის მახლობელ სოფელ კვიტოულიდან (დღევანდელი ოჩამჩირის რაიონი, გულრიფშის რაიონის საზღვართან) კაკაჩიები, რომლებსაც თან ქიაჩის მთავარანგელოზის ხატი წამოუღიათ და ის ობუჯში დაუსვენებიათ. სოფელ ჯგერდიდან არც თუ ისე შორს დღესაცაა ადგილის სახელი „ქიაჩი“, სადაც X საუკუნის ეკლესიის ნანგრევებია (ა. თორდიას აღნიშვნით, ქიაჩის მთა და ნაეკლესიარი კელასურის კედლის იქითა მხარესაა). ვახუშტი ბაგრატიონიც წერდა: „...გარნა იყო ჭირი დიდი ოდიშს, ვითარცა აღვსნერეთ, და უმეტეს აფხაზთაგან, რამეთუ მოვიდოდნენ ნავებით და ჳმელითა და სტყუევნიდნენ, დაიპყრეს ვიდრე ეგრისის მდინარემდე, და დაეშენებოდნენ. თვით აფხაზნი და არლარა იყო დრანდას და მოქვს ეპისკოპოსნი“. ისინი ძირითადად ქართველი მოსახლეობის ნასოფლარებში ეშენებოდნენ, რომლის მოსახლეობაც აფხაზებს ან ტყვედ ჰყავდათ წაყვანილი და თურქეთში გაყიდული, ანდა აფხაზების შიშით ენგურს გამოღმა იყვნენ გადმოსახლებულნი. XVII საუკუნის 70-იანი წლების მიწურულს აფხაზმა ფეოდალებმა (შარვაშიძეებმა) მიიტაცეს ოდიშის სამთავროს ტერიტორიის დიდი ნაწილი — ჩრდილო-დასავლეთი — მდ. კელასურიდან მდ. ლალიძგამდე.

ამრიგად, აფხაზების (ახალი აფხაზების) თარეშის მიზანი XVII საუკუნის 60-იანი წლებიდან არა მხოლოდ ძარცვა და მოსახლეობის ტყვედ წაყვანა იყო, არამედ ტერიტორიების მიტაცებაც. ამ დროს არიან აფხაზები დასახლებული დღევანდელი ოჩამჩირისა და გულრიფშის რაიონებში, რომლებსაც ისინი „აბჟუას“ უწოდებენ. აქ ისინი უპირატესად აფხაზეთის მთებიდან, ბზიფისა და კოდორის ზემო წელიდან არიან მოსული. XVII—XVIII საუკუნეების მიჯნამდე აფხაზმა მთავრებმა — შარვაშიძეებმა ლალიძგადან ენგურამდე ტერიტორიაც ჩაიგდეს ხელში. ამიერიდან მთელ ტერიტორიას, რომელიც აფხაზეთის მთავრებმა (შარვაშიძეებმა) ჩაიგდეს ხელში აფხაზეთი ეწოდა.

მიუხედავად ამისა, აფხაზეთის სამთავრო ერთიანი მხოლოდ ფორმალურად იყო. ის სხვადასხვა სამფლობელოებად იყო დაქუცმაცებული. მარშანიები, რომლებსაც ძირითადად მთიანი მხარეები (ნებელი, დალი) ეკუთვნოდათ, ფაქტობრივად არ ემორჩილებოდნენ შარვაშიძეებს. ზეგნა შარვაშიძის გარდაცვალების შემდეგ, მთელი აფხაზეთის ტერიტორია მის სამ ვაჟს გადაუნაწილებია. *უფროს ვაჟს როსტომს ისტორიული აფხაზეთი — ბზიფსა და კოდორს შორის მდებარე მიწები მიუღია. მანვე შეინარჩუნა მთავრის ტიტული. მდ. კოდორსა და ეგრისწყალს (ლალიძგას) შორის მდებარე მიწა-წყალი შუათანა ძმას — ჯიქეშის შეხვედრია. ესაა შემდეგდროინდელი აფხაზური აბჟუას ქვეყანა (შუა ნაწილი, შუა სოფელი). უმცროს ძმას — ყვაპუს ლალიძგიდან მდ. ენგურამდე მდებარე მიწები მიუღია, რომელსაც მოგვიანებით მისი ვაჟის — მურზაყანის სახელის მიხედვით სამურზაყანო ეწოდა. მიწების ფეოდალურ ანექსიასთან ერთად დემოგრაფიული ანექსიაც ხდებოდა. შარვაშიძეებმა ახლად დაპყრობილ ტე-*

რიტორიებზე, როგორც აბჟუაში, ისე სამურზაყანოში აფხაზი თავადაზნაურობაც დაასახლეს (ანჩაბაძეები, ემუხვარები, ინალიშვილები, მარლანიები, ზვანბაიები, ლაკირბაიები, აქირთავეები). აბჟუას მხარეში ძირითადად მოსახლეობის ეთნიკური ცვლა მოხდა. მიგრირებულ აფხაზებს აქ ქართული მოსახლეობის ნაწილი დახვდათ, მაგრამ ისინი დროთა განმავლობაში, როგორც ენობრივი, ისე ეთნიკური თვალსაზრისით გააფხაზდნენ, თუმცა ქართული გვარსახელები კი შეინარჩუნეს. რაც შეეხება სამურზაყანოს, მიუხედავად იმისა, რომ XVII—XVIII საუკუნეებში ადგილობრივი მოსახლეობის დიდი ნაწილი ენგურს გამოღმა გადმოსახლდა, აქ მაინც მნიშვნელოვანი რაოდენობით იყვნენ დარჩენილნი. აქ მოსულმა აფხაზმა თავადაზნაურობამ თან აფხაზური მოსახლეობაც მოიყოლა, თუმცა ამ მხარის მოსახლეობა ეთნიკურად არ შეცვლილა. პირიქით, ადგილობრივ გარემოში დამკვიდრებული აფხაზური გვარები გაქართველდნენ. ამის დამადასტურებელია ქართული გვარსახელები: ზუხბაია, ქეცბაია, კაკუბავა, დოლბაია, ქირობაია, როსტობაია, ყოლბაია, გვაზბაია, მიქელბაია, თარბაია, ცხუცხუბაია, აბუხბაია. **ფრიად საგულისხმოა, რომ სამ ნაწილად წარმოდგენილ აფხაზეთის სამთავროში მხოლოდ პირვანდელს ერქვა სახელწოდება აფხაზეთი, მეორე და მესამე ახალ სახელებს აბჟუას (რაც შუა საუკუნეების ქართული „შუა სოფლის“ აფხაზურად ნათარგმნი სახელი იყო) და სამურზაყანოს ატარებდნენ. ბოლო დრომდე აბჟუას და სამურზაყანოს მოსახლეობა ისტორიულ აფხაზეთს „სააფხაზოს“ სახელით მოიხსენიებდა.** მაგალითად, პ. ცხადაიას სოფელ ჩხორთოლოში, რომელიც სამურზაყანოს მთის ძირასაა, ასეთი გადმოცემა ჩაუნერია: „სირგინავეები და კიკორიები **სააფხაზოდან** არიან, ოღონდ სირგინავეების იქაური გვარი ყოფილა ცეცბა, ხოლო კიკორიების — კაკალია (ბზიფიდან); თარბაიები სხუდან გადმოსულან“.

აფხაზეთში მნიშვნელოვანი ეთნოდემოგრაფიული ცვლილებები ძირითადად XIV საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო. ჩრდილოეთ კავკასიელი მთიელებისა და შავიზღვისპირელი აბაზების აფხაზეთის ტერიტორიაზე შემოჭრა-დასახლებაში თარეშებთან ერთად განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა XIV საუკუნის შუა ხანებში გავრცელებულ შავი ჭირის ეპიდემიას. ჩრდილოეთ კავკასიის მოსახლეობის ამოძრავება, თავის მხრივ, ჯერ მონღოლთა ლაშქრობებმა და შემდეგ თემურ-ლენგის შემოჭრამაც განაპირობა. საისტორიო გადმოცემებით, რომელიც არაერთ ავტორს ჩაუნერია როგორც XIX, ისე XX საუკუნეებში, აფხაზეთში მცხოვრები აფხაზური გვარების დიდი ნაწილის თავდაპირველი საცხოვრებელი ჩრდილოეთ კავკასია და აბაზეთის შავიზღვისპირეთია. ამ გადმოცემების გამო იყო XIX საუკუნის რუსი ავტორის დიაჩკოვ-ტარასოვის დასკვნა, რომ თანამედროვე აფხაზები არ არიან ამ ტერიტორიის აბორიგენები. ისტორიოგრაფიაში მითითებულია, რომ ჩრდილოეთ კავკასიიდან დღევანდელ აფხაზთა წინაპრები ძირითადად ბზიფის ხეობის ქვაბულის — ფსხუს გზით გადმოდიოდნენ. აქ გარკვეული ხნით მკვიდრობის შემდეგ, მოსახლეობა მთისწინეთსა და ბარში გადადიოდა, გადასახლებულთა ადგილს კი ახალი მიგრანტები იკავებდნენ. სწორედ ამიტომ, რომ ბევრ აფხაზურ გვარს სალოცავი ფსხუს ქვაბულში აქვს. ფსხუდან სხვადასხვა დროს გადმოსახლებულ გვარებს თან მისი ნიშებიც მოჰქონდათ. აფხაზთა ხალხური გადმოცემებითვე ძველთაძველ დროში აფხაზეთის მთებში ცხოვრობდა ხალხი, რომლებიც *წანები* იყვნენ. ეს წანები კი დასავლურქართული მოდგმის *სანებს (სვანებს)* ანდა *ჭანებს (ზანებს)* წარმოადგენდნენ. ისტორიული აფხაზეთის ტერიტორიაზე ანუ მიწა-წყალზე კოდორიდან ბზიფამდე, რომ ჩრდილოეთ კავკასიური ტომების მიგრაცია მოხდა და რომ აქაც გზა მათ იარაღით გაიკაფეს, მონიშნავს გადმოცემა, რომ ყაბარდოელი ინალი, რომელიც მთელი რიგი აფხაზური არისტოკრატიული გვარების საფუძველჩამყრელად ითვლება, წარმატებულ ომებს აფხაზეთთანაც აწარმოებდა.

XIV საუკუნის მეორე ნახევრიდან დღევანდელი აფხაზეთის ტერიტორიაზე დანაყებული აბაზური (ჯიქური) და ადიღური მოსახლეობის ჯგუფური და გაყოფითი შემოსახლება თითქმის მთელი გვიან შუა საუკუნეების განმავლობაში გრძელდებოდა, რამაც საბოლოოდ საქართველოს ამ ძირძველ და ისტორიულ მხარეში მოსახლეობის ეთნიკური ცვლილება გამოიწვია. ფაქტობრივად, მოხდა ძველი აფხაზების ახალი

აფხაზებით ჩანაცვლება და ეს პროცესი თავდაპირველად მხოლოდ ნამდვილი აფხაზეთის ტერიტორიაზე, ძველ აბაზგიაში განხორციელდა, რომელიც თანამედროვე აფხაზეთის მხოლოდ ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილს მოიცავდა. შემდეგ კი გვიან შუა საუკუნეებში, ძირითადად XVII საუკუნის ბოლო მეოთხედში მათი უფრო სამხრეთით, აბჟუაში წინ წამოწევა მოხდა. ძველი აფხაზები (აბაზგები) ასევე ნარევი აბაზურ-ქართველური მოსახლეობა იყო, რომელთა ენაც აბაზურის ერთ-ერთ დიალექტს წარმოადგენდა და რომელსაც გვიან შუა საუკუნეების „ქართლის ცხოვრების“ მინაწერის ავტორი აფსარულ ენას უწოდებს. მაგრამ ეს ძველი აფხაზები IX საუკუნიდან ვიდრე XV საუკუნემდე კულტურულ-ისტორიულად ქართველები იყვნენ. ისინი ისეთივე შემქმნელები იყვნენ ფეოდალიზმის პერიოდის ქართული კულტურისა, როგორც საქართველოს სხვა მხარეების მკვიდრნი. გვიანი შუა საუკუნეების აფხაზები კი ფაქტობრივად, ახალი აფხაზები არიან, რომლებიც ძველი აფხაზების, აბაზების, ადიღელებისა და ქართველური მოდგმის (ძირითადად მეგრელების) და სხვათა შერევის შედეგად ჩამოყალიბდნენ. ამ ახალი აფხაზების ეთნიკურ საფუძველს კი ძველი აფხაზების (აბაზგების) ენა წარმოადგენდა. აფხაზეთის ძველ და ახალ მკვიდრებს შორის ზღვარი იმიტომ ევლება, რომ ძველი აფხაზები ქრისტიანები, მიწათმოქმედნი და ქართული ფეოდალური საზოგადოების, სოციალური სფეროს, კულტურის განუყოფელი ნაწილი იყვნენ. მაშინ როდესაც ახალი აფხაზები წარმართები (ქრისტიანობიდან მიქცეულები), მეჯოგეები და თემური ცხოვრების მომდევნები იყვნენ.

აბაზური და ადიღური მოდგმის მოსახლეობის აფხაზეთის ტერიტორიაზე მიგრაცია გვიან შუა საუკუნეებში (XV—XVII საუკუნეები), მათი მიგრაციის პირველი შემთხვევა არ ყოფილა. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ჩრდილო-აღმოსავლეთი შავიზღვისპირეთიდან და ჩრდილოეთ კავკასიიდან კოლხეთის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში მოსახლეობის მიგრაცია ახალი წელთაღრიცხვის დასაწყისშიც მოხდა. ეს იყო აბაზურ-ადიღური ეთნოსის პირველი დასახლკარების შემთხვევა. შემდგომშიც არაერთხელ ხდებოდა მათი ინფილტრაცია-შემოჭონვა. თუმცა ერთიანი საქართველოს მონარქიის პირობებში კოდორის სამხრეთ-აღმოსავლეთით მიგრაცია ადგილობრივ მკვიდრ ქართულ ეთნოსს რაიმე პრობლემას ვერ უქმნიდა. აფხაზური ეთნოსის ქართველ ხალხში და ქართველების აფხაზებში ორმხრივი შეღწევა თითქმის მუდმივი პროცესი იყო. ამიტომაც, რომ თანამედროვე აფხაზებს ანთროპოლოგიურად უფრო მეტი საერთო აქვთ დასავლურ ქართულ მოსახლეობასთან, ვიდრე აბაზ-ადიღელებთან. ამის დამამტკიცებელია ქართული წარმოშობის გვარების დიდი რაოდენობა, რომლებსაც ახალი აფხაზები ატარებენ. 1867 წელს აფხაზეთიდან თურქეთში წასულ მუჰაჯირთა სიაში გვარების დიდი ნაწილი დასავლურქართულია, რომლებიც —ია და —ა სუფიქსებით ბოლოვდება. ისიც ნიშანდობლივია, რომ აღნიშნულ სიაში პირველ ნომრად კიკნადის გვარია დასახელებული. ამავე დროს, XIX საუკუნის პირველი ნახევრის აფხაზეთის ზოგიერთი სოფლის მცხოვრებთა სიების მიხედვით ბევრ აფხაზურ გვარს ორმაგი აფხაზურ-ქართული სუფიქსი (—ბა+—ია) აქვს (ეიბაია, ჭანუნბაია, გუნბაია, თორბაია, ლოლუმბაია, თარბაია, ავშიბაია, ცუიბაია, ამიბაია და სხვ.) და არა მხოლოდ, მაგალითად „შვა სოფლის (აბჟუას) სოფელ კვიტოულში“, არამედ „აფხაზეთის სამფლობელოსა შინა სოფლის ლინსნაც“. აღნიშნული კი უდავოდ იმ გარემოებაზე მიუთითებს, რომ აფხაზები ქართული სახელმწიფოებრივი, ფეოდალური და კულტურული ერთობის განუყოფელი წევრები იყვნენ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ყურადღება აქვს მიქცეული იმ გარემოებას, რომ XVI საუკუნიდან მოყოლებული თურქულ ენაში ეთნონიმი „აფხაზი“ თითქმის ქრება და მის ადგილს იკავებს უფრო ფართე შინაარსის ტერმინი „აბაზა“, რომელიც თვით აბაზეთან ერთად აფხაზეთის მოსახლეობასაც აღნიშნავს. დღესაც თურქეთში, ინეგოლსა და მიმდებარე სოფლებში მცხოვრები ქართველები მეზობლად მკვიდრ აფხაზებს „აბაზას“ უწოდებენ. სრულიად სამართლიანად მეცნიერთა მიერ ეს მოვლენა აფხაზეთის ტერიტორიაზე აღნიშნული დროიდან აბაზთა მასობრივ შემოსახლებასთან არის დაკავშირებული.

ნიშანდობლივია ერთი ფაქტიც. ცნობილია, რომ აფხაზთა თვითსახელწოდება „აფსუა“ (სხვათაშორის, აფსუაც, აბაზგიც, აფსილიც, აფხაზიც აბაზადან მომდინარე ეთნონიმებია). გვიან შუა საუკუნეებში „ქართლის ცხოვრების“ ერთ-ერთი გადამწერი იქ, სადაც საუბარია მეფე ლაშა-გიორგიზე, შემდეგ ჩანართს აკეთებს, რომ ლაშა „ითარგმნების აფსართა ენითა „ქვეყნის მანათობელად“. აფხაზის ნაცვლად ჩნდება ეთნონიმი „აფსარი“ (აფხაზთა თვითსახელწოდება „აფსუადან“). ჩანართის ავტორის მიერ „აფხაზის“ ნაცვლად „აფსარის“ ხმარება შემთხვევითი არ იყო, რადგან გვიანფეოდალურ პერიოდში, კერძოდ, XV—XVI საუკუნეებში აფხაზის შინაარსი შეიცვალა. ისინი კულტურულად უკვე შეცვლილნი იყვნენ. ადრეული აფხაზები, ქართული კულტურის ერთ-ერთი შემქმნელნი, კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით ქართველები იყვნენ. გვიანდელი აფხაზები კი ადრინდელი აფხაზებისაგან განსხვავდებოდნენ, პირველ რიგში, მათი ქრისტიანობისაგან მიქცევის თვალსაზრისით. ჩანართის ავტორი კარგად გრძნობდა ქართული კულტურული სამყაროსაგან აფხაზების გაუცხოებას და სწორედ ამიტომ მათ აღსანიშნავად ხმარობს არა ქართულ ეთნონიმს აფხაზს, არამედ აფხაზთა თვითსახელწოდების აფსუას ვარიანტს — აფსარს. ჩანართის ავტორმა ისიც იცოდა, რომ შუა საუკუნეების აღმოსავლურ წყაროებში ხშირად ქართველების აღსანიშნავად ეთნონიმს — აფხაზი გამოიყენებდნენ.

მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში და XIX საუკუნეშიც აფხაზი ფეოდალები თავს ქართველ ფეოდალებად თვლიდნენ. მათ ინტენსიური საქორწინო ურთიერთობები ჰქონდათ ქართველ, ძირითადად, დასავლეთ საქართველოს თავადაზნაურებთან. XIX საუკუნეშიც აფხაზეთის მთავრის კანცელარია ქართულად მუშაობს. ქართული ენა რომ აფხაზებისათვის უცხო არ იყო, ამას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ 1714 წელს კუნძულ მალტაზე ქართველ მწერალსა და ლექსიკოგრაფს — სულხან-საბა ორბელიანს ხვდება აფხაზი ტყვე, რომელიც ქართულად ლაპარაკობდა. ასე რომ, მართალია, აფხაზებს საკუთარი საოჯახო სამეტყველო ენა ჰქონდათ, მაგრამ ქართული მათთვის არა მხოლოდ ადრე საუკუნეებში, არამედ XVIII საუკუნეშიც მეორე, კულტურის ენა იყო. ისევე თვლიდა ქართველებად აფხაზებს სულხან-საბა ორბელიანი, როგორც თამარ მეფის ისტორიკოსი. მიუხედავად ახალი აფხაზების შექმნისა, აფხაზი ფეოდალის სახლი „ქართულია“ და ეს ასეა არა მხოლოდ ქრისტიანობის თვალსაზრისით, არამედ საერთოდ კულტურის თვალსაზრისით. ნ. ბერძენიშვილის სიტყვით, საშუალსაუკუნეების აფხაზეთში არ არსებობდა ფეოდალური კულტურა, გარდა ქართულისა, გარდა ვეფხისტყაოსნის კულტურისა.

სამწუხაროდ, დღეს აფხაზური ეთნოსის წარმომადგენლები მთლად გაუცხოებული არიან ქართველთაგან. ამ გაუცხოებაში და, სამწუხაროდ, სიძულვილში გადამწყვეტი როლი რუსეთის იმპერიამ ითამაშა. ცნობილია, რომ ქართული სამეფო-სამთავროები რუსეთის იმპერიამ ცალ-ცალკე შეიერთა. 1805 წელს სამეგრელოს სამთავროს ხელისუფლების აქტიური ხელშეწყობით, სამურზაყანო რუსეთის იმპერიის მფარველობაში შევიდა და ოდიშის სამთავროს დაუბრუნდა. 1810 წელს რუსეთმა თანამედროვე აფხაზეთის დანარჩენი ტერიტორიაც დაიპყრო, რომლებზედაც მისი ძალისხმევით შეიქმნა ერთიანი აფხაზეთის სამთავრო. ამ სამთავროს მთავრად სოხუმში რუსებმა გიორგი (საფარბეი) შარვაშიძე დასვეს. 1864 წელს ცარიზმმა ეს სამთავრო გააუქმა და ის ჯერ სოხუმის სამხედრო განყოფილებად, შემდეგ კი სოხუმის ოკრუგად აქცია. სოხუმის ოკრუგში სამურზაყანოც შეიყვანეს. სოხუმის ოკრუგი, თავის მხრივ, ქუთაისის გუბერნიაში შედიოდა.

აფხაზები რუსეთის კოლონიურ ხელისუფლებას არ ეგუებოდნენ და რამდენიმე აჯანყებაც მოაწყვეს (1821—1824 წლები, 1840—1842 წლები, 1866 წელი). მაგრამ ცარიზმმა ეს აჯანყებები სისხლში ჩაახშო. განსაკუთრებული სისასტიკით გაუსწორდნენ ისინი 1840—1842 წლებში აჯანყებულ დალ-ნებელელებს (კოდორის ზემო და შუა ნელი). რუსის ჯარმა აქ რამდენიმე სოფელიც კი გადაწვა. რუსებს, აფხაზთა დიდი წინააღმდეგობის გამო, გადაწყვეტილი ჰქონდათ დალელებისა და ნებელელების გასახლება. მაგრამ ეს განზრახვა მაშინ მათ ვერ განახორციელეს. ეს ჩანაფიქრი მხოლოდ გვიან

მოიყვანეს სისრულეში, როდესაც 1867 და 1877 წლებში, რუსების ნაქეზებით, აფხაზებმა მშობლიური ადგილსაცხოვრისი მიატოვეს და უცხო ქვეყანაში, თურქეთში გადასახლდნენ. „მუჰაჯირობა“ დიდი ტრაგედია იყო აფხაზი ხალხისათვის. რუსეთის იმპერიას შავი ზღვის სანაპირო ზოლი სჭირდებოდა და აქ მცხოვრები აფხაზები სწორედ ამის მსხვერპლნი შეიქმნენ. ქართველები აფხაზთა მუჰაჯირობის შესახებ დიდ გულისტკივილს XIX საუკუნეში, ამ პროცესის მიმდინარეობის დროსვე, გამოხატავდნენ. ქართულ პრესაში არა ერთი და ორი სტატია დაიბეჭდა აფხაზთა მხარდასაჭერად. 1920 წელს აფხაზმა მუჰაჯირებმა საქართველოს ხელისუფლების თხოვნით მიმართეს, რათა დაბრუნებულიყვნენ აფხაზეთში. გ. ძიძარიას სიტყვით, მუჰაჯირების თხოვნა თბილისში „გაქრა“. სინამდვილეში საქართველოს ხელისუფლებამ მუჰაჯირი აფხაზების საკითხი, რაც ასე აღელვებდა აფხაზურ საზოგადოებას, ანტანტის უმაღლეს საბჭოში განხილვის საგნად აქცია.

აფხაზეთში საკოლონიზაციო მიწებზე მხოლოდ რუსებს ასახლებდნენ, შედარებით მცირე რაოდენობით სხვებსაც (ბერძნები, სომხები, ესტონელები, მოლდოველები, გერმანელები) აძლევდნენ ამის საშუალებას. მხოლოდ დასავლეთ საქართველოს უმინაწყო გლეხებს არ ჰქონდათ აქ დასახლების საშუალება. საყურადღებოა, რომ 1886 წლისათვის სოხუმში უკვე 120 კაცზე მეტი რუსი ცხოვრობდა, რაც მთელი მოსახლეობის 30% იყო (ამ დროს სოხუმში არც ერთი აფხაზი არ ცხოვრობდა). აფხაზ ავტორებს ერთი ამბავი აქვთ ატეხილი საბჭოთა პერიოდში აფხაზეთის ტერიტორიაზე დასავლეთ საქართველოს მჭიდროდ დასახლებული რეგიონებიდან მოსახლეობის გადასახლების შესახებ. თუმცა კრინტს არ ძრავენ იმის შესახებ, თუ რა ინტენსიური იყო აქ რუსებისა და სომხების მიგრაცია. მაგალითად, მექანიკური მატების ხარჯზე 1926 წლიდან 1959 წლამდე შესაბამისად რუსებისა და სომხების რაოდენობა 6 ათასიდან და 12,5 ათასიდან 87 ათასსა და 64 ათასამდე გაიზარდა.

ამრიგად, აფხაზეთის ტერიტორიაზე ყოველთვის ცხოვრობდნენ ქართველები (მეგრელები, სვანები) და ის ყოველთვის საქართველოს განუყოფელი ნაწილი იყო. აფხაზები, რომელთა ენდოეთნონიმი **აფსუა**, XVII საუკუნის 70-იან წლებამდე მხოლოდ დღევანდელი აფხაზეთის ჩრდილო-დასავლეთში მკვიდრობდნენ. ამ ტერიტორიაზე მცხოვრები აბაზგები (აფხაზები) კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით ქართველები იყვნენ. **XVII საუკუნის უკანასკნელი მეოთხედიდან აფხაზები კოდორსა და ლალიძგას შორის მდებარე ტერიტორიაზე (აბჟუა) განსახლდნენ.** ისინი თავიანთი ტერიტორიის გაფართოებას სამეგრელოს ტერიტორიის დაპყრობის ხარჯზე, მიგრაციის გზით ახდენდნენ. თანამედროვე აფხაზური ეთნოსის ფორმირება ძირითადად გვიან შუა საუკუნეებში (XV—XVII საუკუნეები) მოხდა ძველი აფხაზების, ქართველთა ეთნოგრაფიული ჯგუფის — მეგრელებისა და ჩრდილოეთიდან მიგრირებული აბაზებისა და ადიღეელების შერევის შედეგად. მათი ენდოეთნონიმი აფსუა აბაზიდან არის მიღებული, რადგან ძველად აბაზგები (ქართული წყაროების აფხაზები) და აბაზები ერთ ეთნიკურ ჯგუფს მიეკუთვნებოდნენ.

ხაზგასმით უნდა აღინიშნოს, რომ აფხაზეთის სამთავრო XIX საუკუნის პირველი ათეული წლისათვის ერთ მთლიან პოლიტიკურ, ადმინისტრაციულ ერთეულს არ წარმოადგენდა. აფხაზეთის თანამედროვე ტერიტორია შემდეგი ცალკეული სამფლობელოებისაგან შედგებოდა: მდ. მზიმითიდან (თანამედროვე რუსეთის საზღვრებშია, ფსოუს დასავლეთით) ბზიფამდე აბაზგები (ქართული წყაროების ჯიქები) ცხოვრობდნენ. **ბზიფი** ანუ **ზუფუ** მდინარეებს ბზიფსა და გუმისთას შორის მდებარეობდა; **გუმა** მდ. გუმისთასა და მდ. კოდორს შორის იყო მოთავსებული, **აბჟუა** (შუასოფელი) — მდ. კოდორსა და მდ. ლალიძგას შორის (ეთნიკურად ეს მხარე XVII საუკუნის ბოლოს შეიცვალა). მდ. ლალიძგიდან მდ. ენგურამდე კი **სამურზაყანო** მდებარეობდა, რომელსაც ქართული ეთნიკური იერსახე და ეთნოგრაფიული თავისებურებანი არასდროს არ დაუკარგავს. მდ. კოდორის ზემო წელში **ნებელ-დალელთა** ეთნოგრაფიული ჯგუფის აფხაზები ცხოვრობდნენ, მდ. ბზიფის ზემო წელში კი — ფსხუელები. ამ უკანასკნელი სამი ერთეულის გამგებლები თავადი მარშანიები იყვნენ. საყურადღებოა

ისიც, რომ ფსხუს, დალის და ნებელის მოსახლეობა თავს ძირითადად მაინც აბაზებად გაიზარებდა და ისინი უფრო თავისუფალი ტერიტორიული თემების სახით ცხოვრობდნენ. ფსხუელები, ნებელელები და დალელები, ისევე როგორც შავიზღვისპირეთში მცხოვრები აბაზები თავიანთ თავს *აბსნეს* უწოდებდნენ.

სამწუხაროდ, თანამედროვე აფხაზურ გამოცემებსა და ინტერნეტსაიტებზე სამურზაყანოს შესახებ ფრიად ყალბი ინფორმაცია ვრცელდება. თითქოსდა ის აფხაზეთის ძირძველი, ისტორიული მიწაა, თითქოსდა „სამურზაყანოს“ არა ქართული კუთვნილების აღმნიშვნელი სუფიქსი (—ო) და პრეფიქსიც (—სა) აწარმოებს, არამედ პირველი პირის მრავლობით რიცხვის აფხაზური ნაცვალსახელი („სარა“—მე). აფხაზი ავტორების „მტკიცებით“ თურმე სამურზაყანოელები ეთნიკური აფხაზები იყვნენ, რომლებიც აქ XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან ზუგდიდის მაზრიდან მეგრელთა დიდი რაოდენობით გადმოსახლების შემდეგ, გაქართველდნენ. მათი აზრით, სამურზაყანოელი აფხაზების ეთნიკური ასიმილაცია დააჩქარა აფხაზი მამაკაცების მეგრულ ქალებზე დაქორწინებამ. თითქოსდა XIX საუკუნის ბოლოდან დაიკავა სამურზაყანოში მეგრულმა მეტყველებამ მნიშვნელოვანი პოზიციები, რომელმაც უფრო რთული აფხაზური ენა განდევნა. იმასაც აღნიშნავენ, რომ არა მხოლოდ წეს-ჩვეულებებით და ტრადიციებით, არამედ ენითა და რელიგიით სამურზაყანოელები აფხაზებისაგან ერთ განუყოფელ ტომს შეადგენდნენ. არის მოწოდებები, რომ ბოლოს და ბოლოს სამურზაყანოელმა ქართველებმა აფხაზებად გაიზრონ თავი. სამურზაყანოელი აფხაზების ძალადობრივი ასიმილაციის დამადასტურებელია თურმე ის, რომ ადგილობრივი აფხაზური გვარსახელები სასულიერო პირებმა ქართულ ყაიდაზე გადააკეთეს. მაგალითები: აჩბას გვარის წარმომადგენლებმა დაინყეს მეგრელიზებული ფორმის ანჩბაიას ტარება (ქართული ტრანსკრიფციით ანჩაბაძე), ჩაჩბა—შარაშია (შარვაშიძე), ამარშანი—მარშანია, აამხაა—ემუხვარი, ჩააბალირხუა—სოტისკუა (სოტიშვილი), ძიაფშიფა—ძეფშისკუა (ძეიშვილი), ინალიფა—ინალისკუა (ინალიშვილი), მაან—მარლანია, ლაკრბა—ლაკერბაია, ზვანბა—ზვანია, აკირთაა—აქირთავა, ეშბა—ეშბაია, მიკამბა—მიქამბაია, კილბა—კილბაია, უარდან—ვარდანია, შამბა—შამბაია, კაპბა—კაპბაია, კაკუბა—კაკუბავა, ზუხბა—ზუხბაია, შაყრილი—შაკირბაია და ა.შ. სამურზაყანოს გაქართველება თურმე 1930-იან წლებში დამთავრდა.

სამურზაყანო („სა-მურზაყან-ო“) აფხაზების თუ როგორი მიწა-წყალია ზემოთ ვნახეთ. ლაპარაკიც არ ღირს და სასაცილოა ის არგუმენტი, რომ „სამურზაყანოს“ პრეფიქსი სა — აფხაზური პირველი პირის ნაცვალსახელიდან „სარა“—„მე“ არის მიღებული. რაც შეეხება სამურზაყანოში ზუგდიდის რაიონიდან ქართველთა მიგრაციას, XIX საუკუნეში ასეთი ფაქტები იყო. 1886 წლის საოჯახო სიებით, სამურზაყანოში ცალცალკე იყვნენ აღრიცხული სამურზაყანოელები და მეგრელები. აქ არც ერთი აფხაზი არ იყო აღრიცხული. საოჯახო სიებში სამურზაყანოელების რაოდენობა 29 520-ითაა განსაზღვრული, მეგრელების — 6234-ით. სამურზაყანოელების მეგრელთაგან გამოყოფა ცარიზმის პოლიტიკის შედეგი იყო. მათი სამეტყველო ენა ხომ მეგრული იყო და გვარებსაც ხომ ქართულსუფიქსიანს ატარებდნენ. რაც შეეხება იმას, რომ ზოგიერთ სამურზაყანოელს ორმაგი (—ბა+—ია) სუფიქსიანი გვარები ჰქონდათ, ამის შესახებ ზემოთაც აღვნიშნეთ, რომ ეს XVII საუკუნიდან ისტორიული აფხაზეთის (აბაზგიის) ტერიტორიიდან დაწყებული ინფილტრაციის შედეგი იყო. ბუნებრივია, მეგრულ გარემოში აფხაზური გვარები ჩვეულებრივ —ია სუფიქსს ირთავდნენ (და არა სასულიერო პირები მიზანმიმართულად უკეთებდნენ მათ გვარებს). თანაც ასეთი გვარების მატარებელი მოსახლეობა სამურზაყანოში ბევრი არაა. რაც შეეხება 1886 წლის აღწერაში ცალკე აღწერილ მეგრელებს, რომელთა რაოდენობაც 6 231 იყო, ნამდვილად ენგურის მარცხენა სანაპიროდან იყვნენ გადასახლებულნი და იმიტომაც წერდნენ ასე. ისინი უპირატესად XVI—XVII საუკუნეებში აფხაზთა თარემის დროს გაქცეულთა შთამომავლები იყვნენ. ქართველები რომ აფხაზთა თარემის გამო ინტენსიურად გამოიშორდნენ სამურზაყანოს ტერიტორიიდან, ამის დამადასტურებელი არაერთი წყარო გაგვაჩნია. 1525—1550 წლებით დათარიღებულ „ბიჭვინთის იადგარში“ ენგურის იქითა

მხარეს მოხსენიებულია სოფლები (ქართული ტოპონიმები) — ნაჟანო, ხოირი, ნამხარი, მუხური, ტყაურუ, მარმარისკარი, რომლებშიც ქართული გვარის მატარებელი მოსახლეობა მკვიდრობდა (გამკერვალია, შამიგია, ჩხუნბურია...). ასეთივე ვითარებაა ასახული ბედიის გულანში (XVI საუკუნე) (ბოკუჩავა, დადალია, შარია, ანტონია, ბაიდა..). ბედიელის სასმწესო კი მოიცავდა ტერიტორიას დადისწყალსა (მდ. ოქუმი) და მოქვისწყალს შორის. ნაჟანულის საკათალიკოსო გლეხების ბეგარის ნუსხაში (XVI საუკუნის ბოლო) დასახელებული არიან: შუშანიები, ჯგვიბურიები, სუბუქიები, ჯაკობიები, კოდიები, ქაჯაიები, ლოგუები, გაბელიები, ძაძუები, კონჯარიები, ფიოლიები.. 1621 წელს სამუზაყანოს სოფელ ნაჟანულში თუ 58 კომლი ქართველი ცხოვრობდა, 1706 წელს, აფხაზთა თარეშის შედეგად, აქ მხოლოდ 6 კომლი იყო დარჩენილი. ვინც აფხაზთა აყრას გადაურჩა, ყვაპუ შარვაშიძეს გაუყიდა. დანარჩენები კი კათალიკოს გრიგოლ ლორთქიფანიძეს ენგურის მარცხენა ნაპირზე გადმოუსახლებია. 1712 წლის საბუთში ვკითხულობთ: „...ნაჟანევს სოფელი აფხაზს აეყარა, სამოცი მოსახლე კაცი, ნეფსაძე კათალიკოსს ყვაპუ შარვაშიძისათვის მიებარებინა. უფროსი ერთი დაკარგულიყო. ის კათალიკოზი ეცადა და ჩვენც ვეცადეთ, მაგრამ ვერ ამოვიყვანეთ. მეტი აღარ იყო, შვიდი მოსახლე კაცი წამოვიყვანე მათის ყოვლისფერითა... ენგურიდალმი ყველაი ფასით ამოვიყვანე. ზოგი ხიბულას დავასახლე, ზოგი ხობს“. კათალიკოსს სამურზაყანოდან გლეხების გამოსყიდვა („ფასით ამოყვანა“) უხდება. მალაქია კათალიკოსის შენირულობის წიგნში (1616—1639 წლები) საუბარია იმაზე, რომ „ხაუფელს სასახლე აოხრებული იყო“, „ლალიძგას სასახლე არ იყო და ბატონის დადიანის ძველი გაოხრებული სასახლე იყო.. და თუთან ხატსა შესწირა“. „... ილორს ჩხოხობისაგან ერთი პარტახტი მიყიდა...“, „...ხოირს სასახლე ადგილი ვიყიდე მეგრელებისაგან“. 1628 წლის სიგელით, დადიანი ბიჭვინტის ტაძარს სწირავს ლალიძგაში სასახლეს და მოსახლე ალექსანდრიას გვარის კაცს, თილითს — ჩანგელისა, კამულეთს — კუბეციას, ესებაიას, გაბრაას (გაბრაავას), ზეგანს — ხუბელავას, გოგუას, ნადარაიას, ილორის მკვიდრ ნანულუას... ყველა ესენი ხომ ეთნიკური ქართველები იყვნენ.

რაც შეეხება აფხაზური გვარსახელების ქართულ ყაიდაზე გადაკეთებას, უნდა აღვნიშნოთ, რომ აფხაზეთში მცხოვრები თავადაზნაურები ყოველთვის ქართველ ფეოდალებად თვლიდნენ თავს და შესაბამისად მათი გვარებიც ქართული სუფიქსებით იწარმოებოდა. ასეა ყველა საისტორიო წყაროსა და საბუთში. შარვაშიძის (აფხაზური ჩაჩბას) მეგრული ფორმა — შარაშია კი XVII საუკუნის იტალიელ მისიონერს კასტელს აქვს დაფიქსირებული. მას ნახატზე მიუწერია „აფხაზეთის მთავარი სეტემან შარაშია“. აფხაზებს ჰგონიათ გვარსახელის აქირთავას აფხაზური ფორმაა აქირთა. პირიქით, აქირთაა სწორედ მეგრული ფორმა (რაც აფხაზურში პირდაპირ შევიდა), აქირთავა კი მისი ლიტერატურული ქართულის ვარიანტია.

ყველაზე დიდი წყარო იმის დამადასტურებლად, რომ სამურზაყანო და აბჟუაც ისტორიულად ქართველური მოდგმით იყო დასახლებული არის ტოპონიმები, როგორც შიდრონიმები, ისე ოიკონიმები. სამურზაყანოს ტოპონიმები კი ქართველ ენათმეცნიერებს (პ. ცხადაია, ვ. ჯოჯუა) კარგად აქვთ შესწავლილი და მიღებულია ერთმნიშვნელოვანი დასკვნები. ოიკონიმები (სოფლის სახელები) მხოლოდ და მხოლოდ მეგრული მეტყველებით აიხსნება. არაერთია ლე — (და აგრეთვე სა —) პრეფიქსიანი სოფლის სახელები. მაგალითად, სოფელ ლეჭარაიეში ჭარაიას გვარის დღეს აღარავინ მკვიდრობს. როგორც ჩანს, სამურზაყანოდან ჭარაიები ზუგდიდისა და წალენჯიხის მხარეს აფხაზთა მოძალების ჟამს გადასახლდნენ. აქვეა სოფლები საბერიო, სახახუბიო, რომლებშიც ბერიები და ხახუბიები აღარ ცხოვრობენ. საბულისკირიოში, სამელაიოში, საჩაჩხალიაში კი ბულესკირიები, მელაიები და ჩაჩხალიები დღესაც ცხოვრობენ. დიდი მდინარეების სახელები ხომ საუკუნეებს უძლებენ და მოსახლეობის ეთნიკურ ცვლასაც. ადგილობრივი დიდი მდინარეების (ოქუმი, ლალიძგა, ერისწყალი, წარჩე, ოხურეი, ოხოჯა, ოჯოლორე, ხუმუშქური, ანარია, ნიშონი, ქვიშონა, ვატაფი, ოლიე...) სახელები მხოლოდ და მხოლოდ ქართველურია. აბჟუაში, სადაც XVII—XVIII საუკუნეების მიჯნაზე ნარევი ქართულ-აფხაზური მოსახლეობა შეიქმნა, გამარჯვებული აფხა-

ზური ეთნოსი და აფხაზური ენა გამოვიდა, თუმცა მნიშვნელოვანი რაოდენობით დარჩა აქ ქართველური ლექსიკური და ტოპონიმიკური სუბსტრატი.

სამურზაყანოსა და აბჟუაში იყო და არის ქართული საეკლესიო არქიტექტურის შესანიშნავი ნიმუშები (მოქვი, ბედია, ილორი...), რომლებიც ქართული ეპიგრაფიკითაა დამშვენებული. სხვათა შორის, ილორის წმინდა გიორგის ეკლესია ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სალოცავია არა მარტო აფხაზეთ-სამეგრელოში, არამედ მთელ დასავლეთ საქართველოში. აქ არამარტო სამეგრელოს, არამედ სვანეთის მოსახლეობაც იყრიდა თავს. XI საუკუნეში აგებული ეკლესიის აღმოსავლეთ ფასადზე შემორჩენილია ამავე პერიოდის ძველი ქართული წარწერებიანი ხუთი ქვა (ნუსხური, ასომთავრული და მხედრული წარწერებით). ერთ-ერთ წარწერაში მოხსენიებულია მღვდელი გიორგი ქოჩოლავა. ეს ადგილობრივი ქართული გვარის პირველი ეპიგრაფიკული დაფიქსირებაა. ნებელის XIV საუკუნის ეკლესიის ნანგრევებში აღმოჩენილი წარწერის მიხედვით ირკვევა, რომ მისი მაშენებელი ყოფილა ლუკა მარტინევა.

XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში აფხაზთა მეურნეობის წამყვანი დარგი მესაქონლეობა, განსაკუთრებით წვრილფეხა მესაქონლეობა (თხა, ცხვარი) იყო. მსხვილფეხარქოსან მესაქონლეობას მხოლოდ ბარში მისდევდნენ. მოშენებული ჰყავდათ აგრეთვე ცხენი, ჯორი, სახედარი. ცხენს ძირითადად საჯდომად და ცხენოსნობაში იყენებდნენ, იშვიათად — საჭაპანედ. მესაქონლეობას ძირითადად ინტენსიურ-მომთაბარული ხასიათი ჰქონდა. მთელი წლის განმავლობაში საქონელი საძოვ საკვებზე (ნავროტი) ჰყავდათ — ჯოგი ზაფხულობით მაღალმთიან ალპიურ საძოვრებზე ძოვდა, ზამთარში — მთისწინეთში, რაც მთის საძოვრების სიახლოვით და თბილი ზამთრით იყო განპირობებული. ბუნებრივი პირობების გამო, აფხაზებმა საზამთროდ თივის დამზადება არ იცოდნენ. მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ აფხაზთა სამეურნეო ყოფაში მესაქონლეობის პრევალირება მათ ენასა და ფოლკლორშიც აისახა. ირკვევა, რომ აფხაზები ჩრდილოეთ კავკასიის სამთო საძოვრებს თავისუფლად, ადგილობრივი მოსახლეობისაგან ყოველგვარი წინააღმდეგობის გარეშე გამოიყენებდნენ, საპირისპიროდ კოდორის ხეობისა, სადაც ჯოგისათვის საძოვრების გამოყენების გამო, აფხაზებს სვანებისათვის უნდა გადაეხადათ გადასახადი. სამეცნიერო ლიტერატურაში ისიცაა აღნიშნული, რომ ჩრდილოეთ კავკასიაში ეს საძოვრები ან მათი წინაპრების სათემო საძოვრები იყო ანდა ცალკეული გვარების საკუთრება. ეს კი მიუთითებს იმაზე, რომ ათეული გვარის თავდაპირველი საცხოვრებელი, რომლებსაც საქონელი ჩრდილოეთ კავკასიაში გადაუდიოდათ სწორედ აქ იყო. ფრიად საყურადღებოა, რომ სოფელ ჯგერდაში მოსახლე ჩეგემის საგვარეულო სალოცავი ქედის მეორე მხარეს იყო. გვარსახელის ეტიმოლოგიაც ცხადია — ის ყაბარდოული ტოპონიმიდან მომდინარეობს. საყურადღებოა ის ფაქტიც, რომ აფხაზური და ჩერქეზულ-აბაზური გვარების სერები (ჭრილები) ერთმანეთის იდენტურია.

აფხაზთა ყოფაში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა ნადირობასა და მეფუტკრეობას. ნადირობდნენ როგორც ინდივიდუალურად, ისე კოლექტიურად. მონადირეები მთებსა და თოვლში გადასადგილებლად იყნებდნენ განსაკუთრებულ რკინის ნალს და თხილამურებს. ნადირობდნენ მწევრით და სანადირო ფრინველებით. ყველა აფხაზური კარ-მიდამოს წინ გამართული ჰქონდათ საფუტკრეები (გამოფულრული სკები). ენეოდნენ ტყის მეფუტკრეობასაც — გარეული ფუტკრის თაფლის შეგროვებას.

აფხაზეთი ზღვისპირა მხარეა, მაგრამ აფხაზები თევზს არ ჭამდნენ. XVII საუკუნის შუა ხანებში ამის შესახებ ლამბერტიც აღნიშნავდა.

სამინათმოქმედო კულტურებიდან მოჰყავდათ ფეტვი, ღომი, ქერი. მოგვიანებით ძირითადი კულტურა გახდა სიმინდი. ისევე როგორც ჩერქეზეთში, აფხაზეთშიც მინათმოქმედებაში ძირითადად ქალები იყვნენ დასაქმებული. დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მევენახეობას. ისევე როგორც დასავლეთ საქართველოს სხვა რეგიონებში, აფხაზეთშიც მხოლოდ მაღლარი ვაზი გვხვდებოდა. ადგილობრივი ვაზის ჯიშების ადგილი XIX საუკუნის ბოლოს იზაბელამ დაიკავა. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის აფხაზები ყურძენს

არ სწურავდნენ და ღვინოს არ აყენებდნენ. მოჰყავდათ აგრეთვე ბოჭკოვანი კულტურები (სელი, კანაფი, ბამბა). სასაქონლო მნიშვნელობა მხოლოდ თამბაქოს მოყვანას ჰქონდა (XIX საუკუნის II ნახევრიდან).

აფხაზთა შორის ხელოსნობამ განვითარების ისეთ დონეს ვერ მიაღწია, როგორც კავკასიის სხვა ხალხებში. იცოდნენ მხოლოდ ხის საოჯახო ჭურჭლის დამზადება. ტანსაცმელს ყველა ოჯახი თავისთვის ამზადებდა. ამზადებდნენ თოფის წამალსაც (დენტს).

ეთნოგრაფიული მასალებით აფხაზებს საზღვაო ტრანსპორტი არ ჰქონიათ. მაგრამ, როგორც ვახუშტი ბაგრატიონი გვამცნობს, „გარნა იყო ჭირი დიდი ოდიშს, ვითარცა აღვსწერეთ, და უმეტეს აფხაზთაგან, რამეთუ მოვიდიდონ ნავებითა და ჳმელით და სტყუენიდიან, დაიპყრეს ვიდრე ეგრისის მდინარემდე, და დაეშენებოდნენ თჳთ აფხაზნი და არღარა იყო დრანდას და მოქუს ეპისკოპოსნი“. ე.ი. აფხაზები ნავებს მხოლოდ სამეკობროდ, თარეშისათვის იყენებდნენ. თარეშების შეწყვეტის შემდეგ ამ სატრანსპორტო საშუალებამ მათთვის მნიშვნელობა დაკარგა. რამდენადაც ცნობილია, ისინი თევზს საერთოდ არ ჭამდნენ და თევზის რენვისათვის ნავის გამოყენებაც წარმოუდგენელი იყო.

აფხაზთა საცხოვრებელი მრგვალი, მოწნული ერთკამერიანი სათავსი იყო, რასაც ჩალით ხურავდნენ და თიხით ლესავდნენ. იგი შეესაბამებოდა აფხაზთა ნახევრად მომთაბარე ცხოვრებას და ექსტენსიურ მეურნეობას. არსებობდა აგრეთვე ერთკამერიანი ოთხკუთხა ფიცრული სახლი, რომელსაც მრგვალი გადახურვა ჰქონდა. ასეთ სახლში სოციალურად მაღალი ფენა ცხოვრობდა. საცხოვრებელ ნაგებობას ერთმანეთის პირდაპირ ორი კარი ჰქონდა დატანებული. ერთ-ერთ კედელთან მიწის იატაკზე მოწყობილი იყო ღია კერა. კარმიდამოში ჩვეულებრივ სამი საცხოვრებელი ნაგებობა ედგათ: ოჯახისთვის, ახალდაქორწინებულებისათვის და სასტუმრო. ეს უკანსკნელი უკეთესად ჰქონდათ მორთული. XIX საუკუნის შუა ხანებიდან აფხაზებმა დაიწყეს დასავლურქართული „ოდის“ ტიპის სახლების მშენებლობა. ასეთი ტიპის სახლებს თავდაპირველად სტუმრების მისაღებად იყენებდნენ. აფხაზური სოფლები გამიშვლებულ ადგილებზე არ იყო გაშენებული. ისინი ძირითადად არც კი ჩანდა, რადგან უპირატესობას სოფლების ტყის მასივებში გაშენებას ანიჭებდნენ. დასახლების ეს ტიპი ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემოთი და თავდაცვითი ფუნქციით იყო განპირობებული. აფხაზთა კარმიდამო შემოზღუდული იყო მოწნული ან ძელის (მორის) ლობეებით, ზოგჯერ არხითაც კი. „ხუტორული“ ტიპის დასახლებას ვრცელი ტერიტორია ეკავა. აქ ერთ კომპლექსში, გარდა საცხოვრებელი სახლისა და სამეურნეო ნაგებობებისა შედიოდა მთელი დასამუშავებელი მიწა, მცირე საძოვარი, ტყე და სასაფლაო. საერთოდ, აფხაზთა დასახლების ფორმას ბევრი რამ აქვს საერთო ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიაში მოსახლე ადიღური ტომების დასახლების ფორმასთან. აფხაზებს ადიღურ ტომებთან ერთი რამეც აახლოვებთ. ცნობილია, რომ მთელ კავკასიაში რაოდენ განვითარებული იყო ციხე-სიმაგრეების, კოშკების კულტურა. აფხაზებისათვის კოშკები უცნობი იყო. მხოლოდ მდ. კოდორის სამხრეთით, იქ სადაც ოდითგანვე ზანთა განსახლების არეალი იყო, შემორჩენილია კოშკთა ნარჩენები, ნანგრევები. ამას ტოპონიმიკაც მიუთითებს. აფხაზებისათვის საერთოდ უცნობი იყო სამშენებლო მასალად ქვის გამოყენება. მოწნული სახლები მოხერხებული იყო ადგილსაცხოვრისის შესაცვლელად. ისინი განაპირობებდნენ სწრაფ და მსუბუქ გადაადგილებას. საერთოდ, მეცნიერები აფხაზთა და ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის დასახლების ტიპებს შორის გენეტიკურ მსგავსებას ხედავენ. თუმცა ამკარაა, დასავლურქართული ყოფითი კულტურის გავლენა, რაც რამდენიმე საუკუნის კულტურულ-ისტორიულმა ურთიერთობებმა და ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობების მსგავსებამაც განაპირობა. შეიმჩნევა მთელი რიგი ტერმინოლოგიური ნასესხობები ქართველური ენებიდან. მაგალითად, მეგრული მეტყველებიდან აქვთ შეთვისებული მოწნული სახლის, ქოხის სახელწოდება „აფაცხა“.

აფხაზებისათვის ტრადიციული საკვები იყო ღომის ფაფა, რომელსაც „აბასტას“ უწოდებდნენ. ჩვეულებრივ მას ფეტვის ბურღულისაგან ხარშავდნენ; ის XIX საუკუნეში

სიმინდის ფქვილმა შეცვალა. წარსულში ღომს ცივად მიირთმევდნენ — ის მაგიდაზე ნაჭრების სახით დაჭრილი მიჰქონდათ. უ. შარდენიცი აღნიშნავდა, რომ აფხაზები (ჩერქეზები და შავი ზღვის სანაპიროზე მცხოვრები კავკასიელები) „მხოლოდ და მხოლოდ ფაფით იკვებებიან. ეს არის მათი პური, სხვა მათ არ გააჩნიათ“.

წარჩინებული აფხაზი მამაკაცის ტანსაცმელი იყო ჩოხა, რომელსაც შინაქსოვი შალისაგან კერავდნენ. ქალებს ეცვათ გრძელი, წელში გამოჭრილი კაბა (ნაზა).

ფეოდალური ურთიერთობები თავისი კლასიკური ფორმით მხოლოდ აფხაზეთის იმ ნაწილში იყო წარმოდგენილი, რომელიც, თავის დროზე, ოდიშის სამთავროში შედიოდა (აბჟუა, სამურზაყანო). დასავლეთ აფხაზეთში ანუ ისტორიულ აფხაზეთში და აგრეთვე მთიანეთში შემორჩენილი იყო თემურ-გვაროვნული კავშირები. გლეხებთან ერთად აფხაზეთისათვის მონების ყოლაც არ იყო გამონაკლისი. აფხაზებს აზნაურის აღმნიშვნელი საკუთარი ტერმინი („აამსთა“) ჰქონდათ, თავადს კი ქართული ტერმინით აღნიშნავდნენ („ათაუად“), რაც მნიშვნელოვანი დასკვნის საშუალებას იძლევა — აფხაზთა ფეოდალური სისტემა ქართული იყო. აფხაზეთის მთავრის ხელისუფლება მხოლოდ *ბზიფზე, გუმბზე*, მოგვიანებით *აბჟუასა* და *სამურზაყანოზე* ვრცელდებოდა. რაც შეეხება მთის ე.წ. „თავისუფალ“ საზოგადოებებს (*ნებელდა, დალი, ფსხუ, ახჩიფსი, საძენი*), ისინი ფაქტობრივად დამოუკიდებელი იყვნენ. XIX საუკუნის შუა ხანებამდე შემორჩენილი იყო მონობა. ანსხვაგვარდნენ მონების ორ კატეგორიას: დაბადებით მონებს და „აგრუას“. ამ კატეგორიის მონები თარეშების შემდეგ მოყვანილი ტყვე მეგრელები და მათი შთამომავალი იყვნენ.

აფხაზეთის მთავრის (აჰ) ხელისუფლება სასოფლო თემებით და სახალხო კრებებით იყო შეზღუდული. აფხაზების საზოგადოებრივი წყობის საფუძველს სასოფლო თემი („აქითა“) წარმოადგენდა. „აქითა“ ფაქტობრივად ადმინისტრაციული ერთეული იყო, რომლის სათავეში რომელიმე სათავადო სახლი იდგა. აფხაზებს შორის ურთიერთობები ძირითადად ჩვეულებითი სამართლით რეგულირდებოდა. იცოდნენ სისხლის აღება. გვიან შუა საუკუნეებში აფხაზეთში ფეოდალური ურთიერთობები პრიმიტიული ხასიათის იყო. გლეხს შეეძლო სადაც უნდა იქ დასახლებულიყო.

კავკასიის სხვა ხალხთა მსგავსად, აფხაზთა შორისაც სტუმართმოყვარეობა ტრადიციებს შორის უმაღლეს ადგილს იკავებდა. უცხო სტუმარს არასდროს არ ეკითხებოდნენ ვინ იყო, საიდან მოდიოდა. იცოდნენ ურთიერთდახმარება. გვიანდელ პერიოდამდე არსებობდა ძლიერი საგვარეულო კავშირებიც, რომელთაც საერთო წინაპარი ჰყავდათ. აფხაზური თემი გვიანდელ გვაროვნულ თემს წააგავდა. გვარი სერთო წინაპრისაგან მომდინარეობდა და მას საფუძველად ძირითადად ეპონიმი ედო. აფხაზეთისათვის დამახასიათებელი იყო მკაცრი ეგზოგამია. ყველა მეტნაკლებად დიდი გვარი განშტოებულად იყოფოდა. გვარის დანაყოფებს „აბიფარას“ უწოდებდნენ და ეს პატრონიმიული ერთეულები ახლომონათესავე ოჯახებისაგან შედგებოდა. აფხაზური გვარსახელები ჩვეულებრივ —ფა (—ბა) სუფიქსით იწარმოება, რაც „შვილს“ აღნიშნავს. რაც შეეხება —ია და —ა-ზე დაბოლოვებულ გვარების მატარებლებს, მათი უმეტესობა ქართული წარმოშობისაა, ანდა იშვიათად ასეთი გვარები ქართველებთან ეთნოკულტურული ურთიერთობის შედეგად, ქართველთა ნაბაძვით აქვთ გაფორმებული. გვხვდება უსუფიქსო აფხაზური გვარსახელებიც (ბარციცი, ამჰარი, სმირი, კიუტი...). არის რამდენიმე გვარსახელი, რომლებსაც საფუძველად ეთნონიმი უდევთ (აშაა — ყაბარდოელი, ზუხბა — ზიხის შვილი, ასვანუა, შანუა (სვანები), აგრბა — მეგრელის შვილი, ჭანბა — ჭანის შვილი...). აფხაზთა შორის, საკუთრივ აფხაზურ სახელებს გარდა, გავრცელებული იყო ქართველური საკუთარი სახელებიც: მაცი, მახარია, კვაჯი, ხუტა, ჯოლორია, ქვარა, ხუჭუ, ლომკაც, კოჩა, გუძა, გიორგობე, კაცი....

XIX საუკუნეში აფხაზები ძირითადად პატარა ოჯახებად ცხოვრობდნენ. მაგრამ არც თუ ცოტა იყო დიდი ოჯახიც. საქორწინო აკრძალვა ძირითადად ორი მოტივით ხდებოდა. ეს იყო ნათესაობა და წოდებრივი მიკუთვნებულობა. ერთი წინაპრის შთამომავალი, ანუ ერთი გვარის წევრები ერთმანეთზე არ ქორწინდებოდნენ. ამავდროს, აკრძალული იყო ქორწინება ორ სხვადასხვა გვარს შორის, რომლებსაც

ჰქონდათ გადმოცემა საერთო წარმომავლობის შესახებ. ეგზოგამიური აკრძალვა ვრცელდებოდა აგრეთვე დედის, ბებუის გვარზეც. სისხლის ამღვრევი მკაცრად ისჯებოდა (თემიდან განდევნა, გვარის ტარების უფლების ჩამორთმევა). საქმროს გვარს აუცილებლად გამოსასყიდი უნდა გადაეხადა საცოლის გვარისათვის. გამოსასყიდს ძირითადად საქონლით იხდიდნენ. ერთადერთი ქალიშვილის ყოლის შემთხვევაში იცოდნენ ზესიძეობაც, რაც ხალხში არაპოპულარული იყო. ასეთ შემთხვევაში ქონება ქალიშვილს და მის ოჯახს გადაეცემოდა. სხვა შემთხვევაში ქონების პატრონები სახლიკაცები, მოგვარეები ხდებოდნენ.

ძველაფხაზური საოჯახო ყოფისათვის დამახასიათებელი იყო ათალიკობა ანუ გაძიძავება. აფხაზ ფეოდალებს შორის თითქმის არავინ იყო ისეთი, რომლებსაც დედის ძუძუ ჰქონდათ ნაწოვი და რომლებიც საკუთარ სახლში ყოფილიყვნენ გაზრდილნი.

ისტორიული წყაროების თანახმად, ისევე როგორც აბაზებში, აფხაზებშიც გავრცელებული ყოფილა ხეზე დაკრძალვის წეს-ჩვეულება.

ცნობილია, რომ ძველი აფხაზები ქრისტიანები იყვნენ. მაგრამ XV საუკუნეში ჩრდილოეთიდან მოსახლეობის ახალი ტალღების შემოსვლის გამო, ქრისტიანობამ თავისი პოზიციები დათმო და მოხდა ძველი წარმართული სარწმუნოების გააქტიურება, რომელიც დღესაც ცოცხალი და მოქმედი მოსახლეობაში. ყ. შარდენი აფხაზების შესახებ აღნიშნავდა, რომ მათ „წარმოდგენა არა აქვთ სარწმუნოების არსზე, მის წესებზე და არ ემორჩილებიან არავითარ კანონს“. თურქთა ბატონობის ხანაში (XVI საუკუნიდან) გავრცელდა სუნიტური ისლამი. აფხაზთა წინაქრისტიანული და წინაისლამური რწმენა-წარმოდგენები მნიშვნელოვან მსგავსებას ამჟღავნებენ, როგორც ქართველთა, ისე ჩრდილოეთ კავკასიელთა ანალოგიურ რწმენა-წარმოდგენებთან. ამასთანავე, თანამედროვე აფხაზთა რწმენა-წარმოდგენათა ამსახველ გადმოცემებში ასახულია მოსული ჩრდილოელების მიერ ადგილობრივი სალოცავების ყმადქცევის პროცესი, რითაც ხდებოდა მათი რელიგიური და სოციალური ადაპტაცია. არსებობს ისეთი გადმოცემებიც, რომლებიც მიუთითებენ სალოცავების დაარსებას ჩრდილოეთიდან მოსული წინაპრების სახელობაზე, რაც ასახავს უკანასკნელ საუკუნეებში ჩრდილოეთკავკასიელთა მასობრივად ჩამოსახლების პროცესს. მაგალითად შეიძლება ინალ-კუბას საფლავი (ინალის საფლავი ფსხუში) დავასახელოთ. ახლად დაარსებული აფხაზური სალოცავები ხშირად ქრისტიანული ეკლესიების ადგილებში ან ნაეკლესიარებში იმართებოდა.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, აფხაზების მთავარი ღვთაებები არიან ტყის, ნადირისა და ნადირობის მფარველები — *აიერგი* და *აჟვიფშა*. განსაკუთრებით ძლიერი და მკაცრია ელვი-სა და ჭექა-ქუხილის ღვთაება *აფი*. პოპულარულია მჭედლობის მფარველი და სამჭედლოს პატრონი *შაში*. ღვთაებათა სახელზე გამართულ სათემო და საგვარეულო დღესასწაულებზე სწირავდნენ მსხვერპლს, ძირითადად თხას. აფხაზურ ფოლკლორში განსაკუთრებული ადგილი უკავია ნართების ეპოსს. ეს ელემენტი შემოჭრილია მათ მატარებელ ეთნოსებთან ერთად შედარებით ახალ დროში. ფაქტია, რომ ნართული ეპოსი ჩრდილოეთკავკასიელი სხვადასხვა ენობრივ-ეთნიკური ჯგუფების მახასიათებელია. აფხაზურ ვერსიაში ნართები ცხოვრობენ ქვის საცხოვრებლებსა და ციხე-სახლებში, კოშკებში, რაც არც ადიღეელებისა და არც აფხაზების ტრადიციული ყოფისათვის დამახასიათებელი არ ყოფილა. აფხაზურ ეპოსში არც ქრისტიანული დანაშრევები ჩანს. აქედან ფაქტია, რომ აფხაზეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ძველ აფხაზებს ნართული ეპოსი საერთოდ არ ჰქონდათ და რომ ეს ეპოსი მათ ჩრდილოეთ კავკასიიდან მიგრაციის შედეგად მოიტანეს. აფხაზეთი შუა საუკუნეებში ხომ ქრისტიანული ქვეყანა იყო. გამორიცხულია ქრისტიანული რწმენის ხალხს ეპოსში ქრისტიანული ელემენტები არ შეეტანა. ნართები მეომრები და მესაქონლეები იყვნენ და არა მინათმოქმედნი. ნართების ეპოსში აღწერილი გეოგრაფიული გარემო აფხაზეთის გეოგრაფიულ გარემოსა და ადგილმდებარეობას, მცენარეულ და ცხოველურ სამყაროს არ მიესადაგება, რაც იძლევა იმ დასკვნის გამოტანის საშუალებას, რომ დღევანდელი აფხაზების წინაპრების ეთნიკური ერთობის ჩამოყალიბების ტერიტორია აფხაზეთში არ იყო.

ქართული საკუთარი სახელების სისტემა[®]

ანთროპონიმი ესა ადამიანთა სახელების ერთობლიობა, რომელიც მოიცავს სახელს, მამის სახელს, გვარსახელს, აგრეთვე, მეტსახელს. თითოეული მათგანი წარმოიქმნა ისტორიის განსაზღვრულ პერიოდში და კონკრეტულ სოციალურ გარემოში. ანთროპონიმი, უპირველეს ყოვლისა, არის სიტყვა და როგორც ყოველი სიტყვა, ისიც ექვემდებარება ენის კანონებს და შეისწავლება ლინგვისტური მეთოდებით. მაგრამ ანთროპონიმი არის საკუთარი სახელიც, მას ატარებენ გარკვეული ეთნიკური, სოციალური წრის წარმომადგენლები, იგი ჩნდება ისტორიის რომელიმე ეტაპზე და ფიქსირდებოდა საეკლესიო ჩანაწერებში, ფიქსირდება პიროვნების დამადასტურებელ იურიდიულ დოკუმენტებში და, ამდენად, მისდამი დიდ ინტერესს იჩენენ ისეთი მეცნიერებანი, როგორცაა ისტორია, ეთნოლოგია, სოციოლოგია, იურისპრუდენცია, საეკლესიო ფილოლოგია. საერთოდ, ანთროპონიმიული მონაცემებით შესაძლებელია ფართო კულტურულ-ისტორიული, ეთნოისტორიული და სოციალური პრობლემების გადაწყვეტა.

ყველა სახელი თუ გვარსახელი გარკვეული მიზეზების გამო წარმოიქმნა. სახელიც და გვარსახელიც შეიძლება იყოს პოპულარული და არაპოპულარული, ძალიან გავრცელებული და ნაკლებ გავრცელებული, რასაც ხშირად ამა თუ იმ სახელთან და გვარსახელთან დაკავშირებული ესა თუ ის მოვლენა განაპირობებს. ყველა სახელსა და გვარს აქვს თავისი ისტორია, გეოგრაფიული და ეთნიკური გავრცელების არე.

საკუთარი სახელი ყველა ხალხს აქვს. ის ადამიანთა საზოგადოების გაჩენისთანავე ჩაისახა. ეთნოლოგთა მიერ შესწავლილ განვითარების დაბალ საფეხურზე მდგომ ყველა ხალხისათვის დამახასიათებელი იყო საკუთარი სახელი. ასე რომ, მის გარეშე ადამიანი წარმოუდგენელია. მაგრამ ყველა ეთნოსისათვის როდია დამახასიათებელი პიროვნებათა მამის სახელით ანდა გვარსახელით დაფიქსირება. იმდენად, რამდენადაც ეთნიკური ერთობები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან მრავალი ნიშნით, მათ ახასიათებთ თავისი საკუთარ სახელთა სისტემა ანუ ანთროპონიმიული მოდელი. დღეს საყოველთაოდ გავრცელებული და იურიდიულადაც დაკანონებულია გვარსახელი (მემკვიდრეობითი სახელი). მაგრამ, შეიძლება დავასახელოთ ხალხები, რომელთათვისაც მემკვიდრეობითი სახელი (გვარსახელი) ეხლაც უცნობია. შორს რომ არ წავიდეთ, მაგალითად შეიძლება ვეროპელი ისლანდიელები დავასახელოთ. პიროვნების დამადასტურებელ ოფიციალურ იურიდიულ დოკუმენტებში მათ სახელი და მამის სახელი უწერიათ. არცთუ ისე დიდი ხნის წინ ასეთივე ანთროპონიმიული მოდელი ჰქონდათ თურქებს, სომხებს, რუსებს... მიუხედავად იმისა, რომ აქ დასახელებული ეთნოსები სხვადასხვა კულტურულ სამყაროს მიეკუთვნებიან, რუსული, სომხური და თურქული ენები სხვადასხვა ენათა ოჯახში შედიან, მათთვის გარკვეულ დრომდე უცხო იყო გვარსახელი. თურქებს გვარსახელი ათათურქმა დაუკანონა, სომხებში ის XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან წარმოიქმნა, რუსეთში კი თავადაზნაურობას პეტრე პირველმა დაუწესა, ხოლო მასებმა ის XIX საუკუნის მეორე ნახევარში მიიღეს. ასე რომ, ამა თუ იმ ხალხის ანთროპონიმიული მოდელი ისტორიულად იცვლებოდა, იხვეწებოდა.

ზოგიერთი ხალხისათვის საერთოდ უცხოა მამის სახელი. ამასთანავე, უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან პიროვნების დოკუმენტში მამის სახელით ჩანერა, მამის სახელი, როგორც მიმართვის ფორმა და მამის სახელით პიროვნების მოხსენიება. როგორც მამის სახელი, ისე გვარსახელი პიროვნებას აკონკრეტებდა და აკონკრეტებს. იურიდიული თვალსაზრისით, როგორც ერთ, ისე მეორე ანთროპონიმს განმასხვავებლის ფუნქცია აქვს. იგივე შეიძლება ითქვას მეტსახელზე (თიკუნზე), თუმცა ის ოფიციალურად არსად ფიქსირდებოდა. ხშირად ეს უკანასკნელი უფრო გამოიყენებოდა, ვიდრე ოფიციალური სახელი.

[®] როლანდ თოფჩიშვილი

მსოფლიოს ხალხთა ანთროპონიმულ სისტემებში შენიშნულია რამდენიმე საკუთარი სახელის დარქმევა. ხშირად პიროვნებანი ორ, სამ და მეტ ზედმეტ სახელს ატარებდნენ, ზოგიერთში კი ოფიციალურ იურიდიულ დოკუმენტებშია დაფიქსირებული.

საკუთარ სახელთა ყველა ანთროპონიმული სისტემა ისტორიულადაა ჩამოყალიბებული. როგორც შენიშნავენ, „ყოველ საზოგადოებაში ფუნქციონირებს ანთროპონიმის სპეციალური სისტემა, რომელიც ჩამოყალიბებულია ერთდროულად, ერთი მხრივ, ენის სიტემით და მეორე მხრივ, სამართლებრივი ტენდენციებით“ (მილევსკი 1959: 119). ამ სისტემების კვლევას აქვს არა მარტო ლინგვისტური და ეთნოისტორიული ასპექტები, არამედ პრაქტიკული მნიშვნელობაც. ისტორიულად ჩამოყალიბებული სისტემა დღეისათვის დაკანონებული უნდა იყოს იურიდიული ნორმატიული აქტებით.

პოლონელი ლინგვისტი თადეუშ მილევსკი პირველი იყო, რომელიც შეეცადა მოეხდინა ყველა ანთროპონიმული სისტემის კლასიფიკაცია მასში წარმოდგენილი ნევრების (სახელის, მამის სახელის, გვარსახელის) რაოდენობის მიხედვით: ერთნევრიანი, ორნევრიანი, სამნევრიანი და ა.შ. (მილევსკი 1963). საკუთარ სახელთა სისტემების კლასიფიკაცია შემოგვთავაზა ი. ბესტუჟევ-ლადამაც. მაგრამ, შეიძლება ხაზი გავუსვათ, რომ მათ მიერ შემოთავაზებული კლასიფიკაცია პირობითია. სისტემების მრავალფეროვნება უნივერსალური კლასიფიკაციის შექმნას აძნელებს. ორნევრიანია ისლანდიელთა ანთროპონიმული მოდელი და ბულგარელებისაც. მაგრამ სხვაობა საკმაოდ დიდია, რადგან პირველი სახელისა და მამის სახელის ერთობლიობას წარმოადგენს, მეორე კი სახელისას და გვარსახელისას. სამნევრიანია ბერძნული და დღევანდელი რუსული ანთროპონიმული მოდელები, აგრეთვე დასავლეთ ევროპის უმეტესი ქვეყნების ანთროპონიმული მოდელები. მაგრამ აქაც დიდი სხვაობაა. ბერძნულ და რუსულ პიროვნების დამადასტურებელ ოფიციალურ იურიდიულ დოკუმენტებში ამ სამნევრიან სისტემას ქმნის სახელის, მამის სახელისა და გვარსახელის ერთობლიობა, მაშინ, როდესაც დასავლეთ ევროპული ქვეყნებისათვის მამის სახელი საერთოდ უცნობია და აქ სამნევრიან ანთროპონიმულ მოდელს ქმნის ორი ოფიციალური სახელი და გვარსახელი.

სხვადასხვა სახის ანთროპონიმულ სისტემაში მისი შემადგენელი ელემენტები სხვადასხვა რიგის მიხედვით არის წარმოდგენილი. ერთში თუ პირველ ადგილზე გვარსახელია, მეორეში — სახელი. ეს განლაგებაც ისტორიულად იცვლებოდა. დღეს თუ მრავალ ქვეყანაში ის ოფიციალურად რეგლამენტირებულია, ისტორიულად არავითარ რეგლამენტაციას არ ექვემდებარებოდა. ამავე დროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველდღიურ ყოფაში ოფიციალურად დაკანონებული ანთროპონიმული მოდელები როდი იხმარება. პიროვნებას როდი მიმართავენ იმ საკუთარ სახელთა ერთობლიობით, რომელსაც ის ატარებს.

მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხის ანთროპონიმულ მოდელებს თუ თვალს გადავავლებთ, ვნახავთ, რომ ხშირად ხდებოდა ამა თუ იმ სისტემის სესხებაც. მაგალითად, შეიძლება რუსეთის იმპერია მოვიყვანოთ, სადაც სხვადასხვა ენის, წარსულის, კულტურისა და მენტალიტეტის ხალხს ერთი, რუსული ანთროპონიმული სისტემა დაუკანონდათ.

ანთროპონიმული სისტემების ცვლას უკავშირებდნენ სოციალურ-ეკონომიკური წყობის, ფორმაციების ცვლას (ნიკონოვი 1974: 41). მაგრამ ეს მარქსისტულ-ლენინური შეხედულება არავითარ მეცნიერულ და რეალურ მონაცემებს არ ემყარება. საერთოდ, ერთხელ ჩამოყალიბებული ანთროპონიმული მოდელი, მართალია ცვლილებებს განიცდიდა, მაგრამ როგორც ენობრივი, ეთნოლოგიური და ისტორიული მოვლენა, ის მაინც შედარებით მყარი და ნაკლებ დინამიკური იყო. თუმცა გარკვეულ ცვლილებებს განიცდიდა, მხოლოდ არა ფორმაციების შეცვლის კვალდაკვალ.

ისტორიულად ჩამოყალიბდა ქართველი ხალხის ანთროპონიმული მოდელიც. ქართველები იმ ხალხებს შორის ვართ, რომლებიც მემკვიდრეობით სახელს (გვარსახელს) უკვე მრავალი საუკუნეა რაც ატარებენ. ქართული გვარსახელი, რომელიც დოკუმენტურად VII საუკუნიდანაა დადასტურებული (თოფჩიშვილი 1997), არავისგან ნა-

სესხები არაა, მას თავისი განვითარების ხანგრძლივი გზა აქვს განვლილი. იგივე შეიძლება ითქვას საერთოდ ქართულ საკუთარ სახელთა სისტემაზე ანუ ანთროპონიმულ მოდელზე.

მანამ, სანამ ქართულ ანთროპონიმულ მოდელს შევეხებით, ვისაუბრებთ ცალკეული შემადგენელი კომპონენტების შესახებ. ქართული საკუთარი სახელები ისტორიულად იცვლებოდა, რაც ძირითადად განპირობებული იყო რელიგიითა და მეზობელ ქვეყნებთან ურთიერთობით... საისტორიო წყაროებსა და საბუთებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ უცხო სახელები საქართველოში უპირველეს ყოვლისა პრივილეგირებული ფენის წარმომადგენელთა შორის იკვლევდა გზას. საკუთარ სახელთა სესხება იმ ხალხებისაგან, ვისგანაც საქართველო კულტურულ და ენობრივ გავლენას განიცდიდა, ჩვეულებრივი მოვლენა იყო. ქრისტიანობის მიღებამდე საქართველოში დიდად იყო გავრცელებული სპარსული სახელები (ანდრონიკაშვილი 1966), რომლის შემოდინება თითქმის არასოდეს შეწყვეტილა. ქრისტიანობის გავრცელებამ ქართველ ხალხში კანონიზებულ ქრისტიანულ სახელებს გაუსხნა გზა. ეს სახელები თავისი წარმომავლობით ძირითადად ებრაულ და ბერძნულ-ბიზანტიურ სამყაროს ეკუთვნოდა. ისტორიულმა ვითარებამ საქართველოში განაპირობა არაბული და თურქული სახელების დამკვიდრება. ამავე დროს, ყველა შემოსული სახელი საქართველოში ქართულ ენობრივ სამყაროში ქართულ ელფერს იძენდა და ხშირად ბევრი მათგანი ისე იყო გაქართულებული და ფონეტიკურად სახეშეცვლილი, რომ სპეციალური ცოდნის გარეშე ძნელია მისი წარმომავლობის გარკვევა. საკმარისია, „ქართლის ცხოვრებაში“ ჩავიხედოთ, რომელშიც, რა თქმა უნდა, პრივილეგირებული ფენის წარმომადგენელთა სახელების დაფიქსირებული და ამოვიკითხავთ ძირითადად გაქართულებულ სპარსულ და ქრისტიანულ კანონიზებულ სახელებს: აბაზა, აბრაამ, აბუსერ, ადარნასე, ადერკ, ამაზასპ, არზოკ, არსენ, არტავაზ, არჩილ, ბაგრატი, ბაკურ, ბარამ, ბართლომ, ბარტომ, ბაქარ, ბეშქენ, ვაბრიელ, ვიორგი, ვოდერძი, ვუარამ, ვურანდუხტ, დავით, დაჩი, დემეტრე, ელენე, ელია, ერეკლე, ესაია, ვარაზ, ვარდან, ვაჩე, ვახტანგ, ზაქარია, თევდორე, თორნიკე, იაკობ, იოვანე (ივანე), იონა, იოსებ, ისაკ, კონსტანტინე, ლეონ, ლიპარიტ, მარია, მართა, მირდატ, მირვან, მიქაელ, მურვან, ნასრა, ნერსე, ნესტან-დარეჯან, პეტრე, რატი, რევი, სააკ, საბა, სალომე, სამოელ, სარა, სტეფანოზ, სუმბატ, საურმაგ, სვიმონ, ფარნავაზ, ფარანჯომ, ფარსმან, ქართამ, ხოსრო... „ქართლის ცხოვრების“ პირველ ტომში წარჩინებულთა შორის მხოლოდ ორჯერ გვხვდება ქართული სახელი, ერთხელ — ზვიადი და მეორედ კახაბერი. ზვიადი ეტყობა ყველა დროის საქართველოში პოპულარული ქართული სახელი იყო. ის XIII საუკუნის საბუთშიც გვხვდება. XIII საუკუნისავე საბუთში დადასტურებულია ვეფხა, მშუიდა, ნიორა.

საყურადღებოა, რომ ქართულ-ქართველური საკუთარი სახელების განდევნაში მნიშვნელოვანი წვლილი ქრისტიანულ ეკლესიას მიუძღვის. ბუნებრივია, რომ ქრისტიანული ეკლესია, რომლის პრეროგატივა იყო სახელების რქმევა, კანონიზებულ ქრისტიანულ სახელებს უხსნიდა გზას. ქართულ-ქართველური სახელები მაინც არ ეძლეოდა დავიწყებას და ხშირად მეორე ანუ ზედმეტი სახელების სახით ვრცელდებოდა. ისინი განსაკუთრებით შემორჩნენ მთის რეგიონებსა და სამეგრელოში. სათანადო სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართულ-ქართველური საკუთარი სახელები შეკრებილი და კლასიფიცირებულია (ჭუმბურიძე 1987; ლლონტი 1986; გოდერძიშვილი 1998). ესენია ძირითადად გაანთროპონიმებული ქართული სიტყვები, რომლებიც გამორჩეული, ნათელი და ადვილად ამოსაცნობია. ჩვენ მხოლოდ ასეთი სახელების ნაწილს ჩამოვთვლით, რომლებსაც თავისი წარმოშობის მიხედვით 11 სხვადასხვა ჯგუფში აერთიანებენ (გოდერძიშვილი 1998: 88—92):

ახალა, აფხაზა, აფთარა, ახალბედა, ახალკოჩი, აღდგომელა, აღვსება, აპრილა; ბიჭია (ბიჭიკა, ბიჭიელა, ბიჭაი), ბიძია, ბიძინა, ბიძასთვალა, ბერდია, ბერი (ბერიკა, ბერიკო, ბერუკა, ბერელა), ბერდელა, ბერძენა, ბუა, ბადრია, ბანანუნა (ბანანა), ბოსელა, ბოჩოლა, ბულბულა, ბულია, ბეცია, ბედი (ბედო), ბოლონა;

გვრიტი (გვრიტა), გამახელა, გაზდილა, გამეზარდა, გვიანა, გულქალა, გვერდა, გუგულა, გულა, გულაბა, გლახა (გლახუა), გონიერი, გამიხარდი, გამიგონი, გოჭი (გოჭია), გერი;

დათვია (დათვა), დედუნა, დედუკა, დედულა, დედელა, დეღარი, დათუნა, დედოფალა (დეუფალი), დიდება, დედისდედა, დედისიმედი, დედულისა, დედიქალა, დედისკალთა, დაბალა;

ემმაკურა, ენძელა, ემეტა, ერთგულა;

ვეფხია, ვიგრია, ვირიკა, ვარდი, ვაჟიბედი, ვაჟობა, ვაჟიკა (ვაჟია);

ზვიად, ზანდუკა, ზექალი;

თეთრა, თეთრუა, თოვლაი, თურქია, თათარა, თხუნია, თვარელი, თიბათვე, თავო (თავუა), თიები, თუშია, თავბერა, თავქალა, თავაზა, თვალთა, თვალშავი, თოლიშია, თოლიბედი, თვალმინდი, თვალობა, თუთა;

ია, იაბერ, ირემა, იმედა, იანვარა, ინანა;

კაკალა, კეთილა, კურდღელა, კაკაბა, კატაი, კაცია, კოჩი, კუტა, კომშა, კმარა, კალმახელი, კვირია, კვირისა, კათათურა, კავთია, კოპიტა, კაცურა, კოჭლა, კახა, კორკოტა, კუნწულა, კვანუნი, კვატი, კობტა, კეკლუცაი, კურცხაი;

ლომა (ლომუა), ლეკვია (ლეკვიელა), ლიტრა, ლომკაცი (ლომისკაცი), ლომგული, ლაშქარა, ლევა, ლამაზო, ლაჟვარდა, ლომნია, ლომნი, ლომთასია, ლომსაური, ლხინაი;

მაყვალა, მაჭარა, მარლია, მგელა (მგელია, მგელიკა, მგელუტა), მერცხალა, მოზვერა, მწყერა, მზია, მთვარე, მთვარისა, მახარა, მოლოდინა, მძულია (ძულია), მწარე (მწარია), მზევარ, მამისთვალა, მათვალი (მათვალიკა), მამისგულა, მამგულა, მამისგულა, მამგულა, მამა, მამინა, მამუკა, მამანი, მამკაცა, მამაცა, მამისიმედი, მამისბედა, მამესნარა, მამიკეთილა, მამობილა, მარგველა, მასკვლავა, მშვიდა, მცივანა, მახარებელი, მთვარელი, მოკლია, მარტია (მარტა), მაისა, მემცხვარე, მახათა, მარცვა-ლა, მგ ზავსიერი, მზება, მნივანი, მყვირალი, მრევალა, მინდორა, მთორელა, მამაგული, მთვრალა, მინდოდა, მიხაროდაი, მიდოდა, მანძულა, მალღია (მალღალა), მზეჭაბუკ, მოგელი, მძიშია, მენყინა, მალხინა, მორბედა, მეგრელი, მეშველი, მჭედელი(ა), მზევიანარ, მზეუა, მეტი, მეფისა, მურღვა, მურა, მუხლუხაი, მზიარულა, მარცხი, მაყვალო (კაცის);

ნასყიდა, ნისლაურ, ნეპიერი, ნათობა, ნუკრია, ნიბლუა, ნარჩიტა, ნათია, ნანატრია (ნატრია), ნემსა, ნათელი, ნაკვეთაი, ნატრო, ნიშა, ნიჟარა, ნალველაი; ნაცვალა;

ობოლა, ოქროპირ, ოქროა, ოქრიქალი, ოსია;

პირიმზე, პაპაკუდა, პატარა, პატარქალი, პატარკაცი, პირქუშა, პანანუნი (ბაცაცუნი);

ჟუჟუნა;

რჩეულა, რთველია, რკინა, რუსი (რუსია), რუსულა, რუხი (რუხია);

საყვარელა, სანატრელი, საბედო, სათნო, სათუთი, სეხნია, საძაგელა, სამძიმა, სანუთრო, სულია (სულა), საყურა, სომხია, სიხარული, სტუმრია, სინათლე, სიყმია, საბრალა (საბრალო), სამხარა, სახელა, სულმამა;

ტურა, ტყემალა, ტრედა, ტალახა, ტუხა (ტუხია), ტილა, ტვინაი;

უგუნურა, უფლისა, უმცროსა (უმცრუა), უშიშა, უჭკუა, უწყინარი;

ფოთოლა, ფოცხვერა, ფაცქალა, ფშაველა, ფეტვია, ფუტკარა, ფურცელა, ფეხელა, ფიცხელა;

ქრისტესია (ქრისტეშია, ქიტესა), ქუფრია, ქალა (ქალუკა, ქალინა), ქალკმაი, ქალთამზე, ქურციკა, ქორია, ქარია, ქორხორა, ქუშა, ქება, ქერა, ქველია, ქორფა;

ლაბუა, ლონენა, ღვთისია, ღვთისწყალობა, ღმერთისია, ღონია, ღვთისავარ, ღარიბა, ღვინია (ღვინო), ღრუბელა (ღურბელა);

ყორანა, ყვინჩია, ყურა, ყვირილა, ყვავილა, ყუშიტა, ყაჭია;

შავთვალა, შუა, შოშია, შიშია, შავხალა, შავა, შამვა, შველაი, შვილია, შვიდაი, შვენიერი, შენროულა, შენანირა, შობელა, შმაგი, შულღია;

ჩქარია, ჩინელი, ჩერქეზა, ჩხიკვი, ჩხიკუა, ჩხუბია, ჩიტა (ჩიტო, ჩიტელია), ჩამგე-ლი;

ძამუკა, ძნელა, ძამა, ძია, ძმობილა, ძაღლია (ძაღლუა), ძლინკიელა, ძულია; ნამალა, ნესიერი (ნესიარა), ნყალობა, ნყარუა, წრაპაკანი, ნიქა, ნაბლიკა, ნითელა, ნინილა, ნულია;

ცეცხლაი, ცისმარ, ციხელი, ცუცუნი, ცაცუნა, ციცაი, ცხვირა, ცოტა, ცქიფი, ცქვიტია, ცოტიკა, ცისკარა; ცოცხალა, ცუდაკა;

ჭიჭინა, ჭუკია (ჭუკიელა), ჭანია, ჭაბუკა (ჭაბუკველა), ჭიალა, ჭიაბერ, ჭრელა, ჭუჭულია;

ხუცურა, ხისფეხი, ხარება, ხევსური (ხევსურა), ხატია, ხახულა, ხატისა, ხუცია, ხელა, ხუმარა, ხარია, ხალია (ხალინა), ხმალა, ხმელა, ხვთისამიერი, ხოხობა, ხორხელა, ხარატა;

ჯავახ, ჯავარა, ჯავშანა, ჯიხვი, ჯვარისა, ჯოხაი...

ქართულ-ქართველური სახელები ქრისტიანობის მიღების შემდეგ თანდათან ნაკლებად გამოიყენებოდა. ისინი ძირითადად მეორე ანუ მატსახელის ფუნქციას ასრულებდნენ საქართველოს ყველა პროვინციაში. ისიც ხდებოდა, რომ ძალიან ხშირად კანონიზებული ქრისტიანული ოფიციალური სახელი აღარავის ახსოვდა და პიროვნებას გარშემო მყოფნი მხოლოდ მეტსახელით მიმართავდნენ. ასე რომ, საქართველოში, ისე როგორც არაერთ სხვა ქვეყანაში (სიმინა 1969), პიროვნებები ორ და მეტ სახელს ატარებდნენ. ფშავის, ხევსურეთის, მთიულეთის, გუდამაყრის, ხევის ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით ვ. ბარდაველიძეს ნაჩვენები აქვს, რომ ჩვენში პიროვნებას რამდენიმე სახელი ერქვა. ერთი სახელი იყო ჯვარისა (სალოცავის), რომელსაც დაბადებისთანავე დედა არქმევდა შვილს (ვაჟსაც და ქალსაც). მეორე სახელი იყო სულისა, რომელსაც რამდენიმე თვის შემდეგ არქმევდნენ. ეს იყო წინაპრისა ან გარდაცვლილი ნათესავის სახელი. მესამე სახელი იყო თიკუნი ანუ ზედმეტი სახელი და მონათვლის შემთხვევაში ერქმეოდა მეოთხე, ნათლობის სახელიც (ბარდაველიძე 1949). მსგავსი სიტუაცია გვქონდა გურიაშიც: „გურიაში იშვიათად არ არის, როცა ერთსა და იმავე ადამიანს ორი სახელი ჰქვია, ერთი ნათლობის, და ერთიც შერქმეული“ (ბაქრაძე 1987: 128). სხვათა შორის, ერთზე მეტი სახელის რქმევის ტრადიცია ფეოდალური პერიოდის ქართულმა წყაროებმაც შემოგვინახა. აქ შეიძლება გავიხსენოთ „ლაშა-გიორგი“, „დავით-სოსლანი“, „ქობულ-სტეფანოზი“ (VII საუკუნის პირველი ნახევრის ქართლის ერისმთავარი, ჯვრის მონასტერზე წარწერა „ქობულ-სტეფანოსი ადარნესეს ძე“, „წმინდაო სტეფანე ქობულ-სტეფანოსი შეინყალე“ — შოშიაშვილი 1980: 162, 165, მისი ბავშვობის დროინდელი, VI საუკუნის ბოლო პერიოდისა). ქობული, სოსლანი, ლაშა, რა თქმა უნდა, ნათლობამდელი სახელები იყო ამ პიროვნებებისა, სტეფანოზ, დავით და გიორგი კი ნათლობის სახელები. ბოლო დრომდე ხომ ყველა ქართველს ორი სახელი მაინც ერქვა, ერთი ოფიციალური, ქრისტიანული (ნათლობისა) და მეორე — ზედმეტი სახელი. ორსახელიანობის საინტერესო ფაქტი გვაქვს დადასტურებული ერთ-ერთ ქართულ საისტორიო საბუთში. ქვემოთ მოყვანილ მასალას, ვფიქრობთ, მნიშვნელობა აქვს ქართული ანთროპონიმული მოდელისათვის. მხედველობაში გვაქვს დასტურლამალის 1729 წლის ხელნაწერზე მინაწერები: „გიორგი მალრაძის ძე იოანე, რომელსა ჰქვია ქუმისი...“, „გიორგი მალრაძის ასული მარიამ, რომელსაც ჰქვია კეკელა...“ (გაბაშვილი 1954: 86). ეს ამონაწერი ქვემოთაც დაგვჭირდება. აქ მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ იოანე გიორგის ძე და მარიამ გიორგის ასულ მალრაძეებს, მართალია, ოფიციალურად კანონიზებული ქრისტიანული სახელები, — იოანე და მარიამი, — ერქვათ, მაგრამ, სინამდვილეში, ისინი მაინც სხვა, ზედმეტ სახელებს (ქუმისი და კეკელას) ატარებდნენ. წყაროზე მინაწერი „რომელსა ჰქვია ქუმისი“, „რომელსა ჰქვია კეკელა“ სწორედ იმის მიმანიშნებელია, რომ ოფიციალური კანონიზებული ქრისტიანული სახელით მათ ნაკლებად იცნობდნენ და ყოველდღიურ ურთიერთობაში უფრო მეორე, ზედმეტ სახელებს (თიკუნებს) გამოიყენებდნენ. XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის დავთრებში არაერთი შემთხვევაა დაფიქსირებული, როდესაც ოჯახის უფროსები ორი სახელით, ერთი ქრისტიანული და მეორე მეტსახელით, არიან ჩანერილები. მაგალითად, კარდენახის აღწერა შეიძლება მოვიყვანოთ:

„გიორგი იგივე ხარება გელუკაშვილი“; „გიორგი იგივე ხოხობა გელუკაშვილი“; „გიორგი იგივე საბრალო გელუკაშვილი“; „თევდორე იგივე ნემსა აფრიაშვილი“; „გიორგი იგივე ჭუკა ხოსიტას ძე ვაჟიბედაშვილი“; „ივანე იგივე ჯაგო ბეროზაშვილი“; კოდალოში: „სოლომონ იგივე ნამალა მეშველიშვილი“; „ივანე იგივე ბიბილა თანდილაშვილი“. ხშირად არიან ორი სახელით ჩანერილი ფშავები: „ელენე-ქალთამზე“; „ბერი-ბესარიონ“; „ჯულურა-ივანე“; „გიორგი-ბერი“; „ქორია-ივანე“; „იოსებ-ბენინა“; „გეჯურა-თომა“; „მახარე-დავით“; „მგელა-გიორგი“; „ბუჩულა-ვასილი“; „ივანე-ხოხბელა“; „ივანე-ნებიერი“...

ქართველ ხალხში გავრცელებული იყო აგრეთვე ჩრდილოეთ კავკასიელი მეზობელი ხალხების სახელები. ამ თვალსაზრისით საკმარისია ვაინახური სახელი ჯოყოლა დავასახელოთ. ფართოდ იყო ჩრდილოეთ კავკასიაში მოსახლე ხალხთა სახელები გავრცელებული საქართველოს მთიანეთში. ამავე დროს, სვანურმა ყოფამ და აქ შედგენილმა საბუთებმა არაერთი ქართული სახელი დააფიქსირა: მუხლუხა, ნათელი, ქუელი, ხალინა, დუდა, რკინა, გვანცა, ბელელა, ჯავახ, ხუცო, თვალშავა, ცხორება, ვეშაგ, რატი, ბერეჟი, ნათაი, ჩარგას, ქურციკ, თუთი, თოვლა, მწარე, დედაჩი, გუჩუ, მართლია, შვენიერი, ჭაბუკველა, კვანჭი, ბერი, ბორენა, მესხაი, ჯოხაი, დათუნაი, ცოტნე, ქარი, ნიქარი, კურცხა, შავაი, ნაკვეთაი, ჯიქაი, ქალკმაი, კატაი, თვალმინდი, ლომა, ფრანგი, ლომინაი, მთვარე, მარცხი, ცეცხლია, ცაცაი, მალალა, თვალთაი, ვაჟელა, მამისთვალა, პირნათელ, თეთრუა, შვენიერი, ზექალი, ნათობ, ლხინაი, პატარაი, მხეცი, ქალინა, ქებაი...

ბოლო დრომდე ბევრი, ქართულ-ქართველური სახელი იყო შემორჩენილი სამეგრელოში: უტა, დუტუ, ძოკო, ცეკვაია, გვატი, გუდული, გლახუა, კოჩია, გერე, ბუნუ, ბეჩუნა, უჩაკოჩი, შავა, ჯუარისა, ვაჟიკოჩა, ქეკოჩაი, ჯგეკოჩაი, კაკაკოჩი, ნინაკოჩი, გამიგონა, მხიარულა, სანატრელი, უწყინარა, ობიშა, თოლიორქო, კოჩივარა, კოჩიორე, ბაბაკოჩი, თოლმიხილა, თუთაშხია, ტორონჯია, შურითოლი, თოლისკუა, თოლისკუამია, შურიმიგდი, შორითოლი, მარტიშია, ნანატრია, სამართალა, მამისმამა, თოლიბედი, კილული, სტუმარია, შესანირი...

ამავე დროს, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ძალიან ხშირად ერთი და იგივე სახელი სხვადასხვა ფონეტიკური ვარიანტითა და კნინობითი ფორმითაა წარმოდგენილი. ამ თვალსაზრისით ყველაზე დიდი მოზაიკურობა რაჭაში გვექონდა. XVIII საუკუნის საქართველოში მამაკაცის სახელთაგან უაღრესად გავრცელებული იყო ბერი, რომელიც სხვადასხვა ფორმით გვხვდება: ბერიკა, ბერუა, ბერუკა, ბერელა, ბერო, ბერუნა, ბერა, ბერაი, ბერიაი, ბერინა, ბერუჩა. ისეთი შემთხვევაცაა დაფიქსირებული, როდესაც ერთ ძმას ბერი და მეორეს ბერუა ერქვა (ჯავახიშვილი 1964: 194).

ქართველები მხოლოდ სახელით მიმართავდნენ ერთმანეთს. ქართულ საზოგადოებაში ბატონობით მიმართვა მხოლოდ გვიან, XIX ს-ში შემოვიდა. ბატონობით გლეხები მიმართავდნენ თავადას და აზნაურს. მამის სახელით მიმართვის ფორმა რუსული მოვლენაა; ის საქართველოში რუსეთიდან შემოვიდა (კალაძე 1984: 309-310) და სრულიად კანონზომიერად ტოვებს ჩვენს სფეროს. სხვათა შორის, პიროვნების სახელით და მამის სახელით მოხსენიებამ, საყოველთაო მოხმარების უფლება რუსეთში XVIII საუკუნის ბოლოს შეიძინა. უფრო ადრე მას მხოლოდ სოციალური ფუნქცია ჰქონდა. ცნობილია, რომ რუსეთის იმპერატორები თვითონ ამტკიცებდნენ იმ პირთა სიას, ვისთვისაც შეიძლებოდა სახელითა და მამის სახელით მიემართათ.

მაგრამ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ პიროვნებას მისი დაკონკრეტების მიზნით ქართულ ყოფაში მამის სახელით ხშირად მოიხსენიებდნენ, რის დამადასტურებელი არაერთი ფაქტი შეიძლება მოვიყვანოთ ქართული ფოლკლორისა და ეთნოგრაფიული მონაცემებიდან. ანდა პიროვნებებს სახელითა და მამიშვილობით (გვარის დანაყოფის სახელით, მეორე შემკვიდრეობითი სახელით) მოიხსენიებდნენ. გვარით მოხსენიება საჭირო არ იყო. პიროვნების მოხსენიების ასეთი ორწევრიანი მოდელი (მამის სახელი+სახელი; მამიშვილობა+სახელი) არაერთია ცნობილი ქართული ფოლკლორული და ეთნოგრაფიული მასალებით. ასეთ შემთხვევაში საჭირო არ იყო

გვარსახელის მოხსენიება. ის ისედაც ცნობილი იყო ამა თუ იმ სოფლის, თემის და სხვა რიგის ტერიტორიული ერთეულისათვის. ზემოთ თქმულის დასადასტურებლად უპრია-ნი იქნება გავისხენოთ ერთი ქართული ხალხური ლექსის „ლუის ლუხუმი“, რომელშიც ლუხუმის მამის სახელია ლუი. ეთნოგრაფთათვის, ვინც სისაურითა (ლიქოკელთა) გვარით დაინტერესებულა, ცნობილია ამ გვარის საფუძველჩამყრელი „სანავის სანავი“. ერთ ხევსურულ გადმოცემაში სოფელ მუცოს ადრინდელ მკვიდრთა შორის მოიხსენიება „არლუმის ჩარლუმი“. მსგავსი მაგალითების მოყვანა არაერთი შეიძლება თუშური ფოლკლორიდან. ეს მომენტი ჯერ კიდევ გასული საუკუნის დასაწყისში შეამჩნიეს: „თუშეთში ხშირად გვარის მაგიერ ლექსებში მოხსენიებულია მამის სახელი ამნაირად: ქავთარ ლუხუმის ძე, მიქელ ზურაბის ძე ან ციგუს სულთანი (ე.ი. ციგუს ძე სულთანი), ხოსიკის ივანე (ე.ი. ივანე ხოსიკის ძე), აბალოს დავით (ე.ი. დავით აბალოს ძე)“ (ძს 1911: 115). თანამედროვე სამეცნიერო ლიტერატურაში იგივეს აღნიშნავენ: „თუშეთში როცა კაცი ან ქალი მამის სახელით მოიხსენიებოდა, მას ძე და ასული არ ერთვოდა, იყო მხოლოდ მამის სახელი ნათესაობითი ბრუნვის ფორმით. ამის შესახებ ილუსტრაციებს ხალხურ პოეზიაში ვადასტურებთ“ (ცოცანიძე 1987: 322). ალ. ჭინჭარაულის სამართლიანი მოსაზრებით, მთაში ბოლო დრომდე შემორჩენილი სახელდების ასეთი სახე ნაშთია ძველი ქართული სახელდების წესისა, რომლის უძველესი ნიმუშები შემორჩენილი გვაქვს უძველეს ლიტერატურულ ძეგლებსა და სახარების ტექსტებში (ჭინჭარაული 1987: 324). სამეცნიერო ლიტერატურაში ასევე აღნიშნულია, რომ სახელ-მამისსახელიანი მოდელი (სახელი+ნათესაობით ბრუნვაში დასმული მამის სახელი) ძველი ქართული ენისათვის დამახასიათებელი მოვლენა იყო (კალაძე 1984: 311). პიროვნების არამარტო მამის სახელით, არამედ პაპის სახელითაც ჩანერის ერთი მაგალითი გვაქვს „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“: „ხოლო ან კვალად დაა გიორგისი, რომელი იყო ცოლი დიდისა მთავრისა მირიანისა, ძისა ზემქენ ბაჰლაუნდისა ძისა იოანესი“ (ზარზმელი 1987: 669). ამ შემთხვევაში საკუთარ სახელთან, მამის და პაპის სახელებთან ერთად დაფიქსირებულია გვარსახელიც (ბაჰლაუნდი). ჩვენ ვიზიარებთ შეხედულებას, რომ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“ VII საუკუნის ძეგლია (ბოგვერაძე 1986: 45-61). ეს ქართული გვარის პირველი ხსენებაა VII საუკუნის წყაროში. მაგრამ, აქვე ისმის კითხვა: რატომ ჰქონდა ქართველ მთავარს არაქართული (უსუფიქსო) გვარი? ანდა როდის წარმოიქმნა იგი? ქართულ ეთნიკურ-ენობრივ სამყაროში სპარსული სახელის გაგვარება (ქართული სუფიქსის გარეშე) დაკავშირებული უნდა იყოს იმ პერიოდთან, როდესაც საქართველოში სპარსელთა მართვა-გამგეობა იყო დამყარებული. ქართველ მთავრებს, აზნაურებს საშუალო სპარსულის გვარსახელები IV ს-დან თუ არა, VI საუკუნის 30-იანი წლებიდან, ქართლში მეფობის გაუქმების შემდეგ მაინც უნდა დაემკვიდრებინათ. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ბაჰლაუნდი გვარსახელად მიაჩნია მ. ანდრონიკაშვილსაც. ამავე ავტორით ბაჰლაუნდი ქართულში შემოსულია საშუალო სპარსულიდან: Pahlav, Pahlavān. ოღონდ „განსხვავებას ქმნის თავკიდური **ბ** ქართულ ფორმაში და ზედმეტი **დ** სიტყვის ბოლოს“ (ანდრონიკაშვილი 1966: 193, 449), რაც პირველ შემთხვევაში დისიმილაციური გამჟღერებით იხსნება, ხოლო მეორე შემთხვევაში ბოლოკიდური დ-ს გაჩენა ახალი სპარსულიდან შემოსულ ფორმაშიც არის შენიშნული (ფალავანდიშვილი, მაგრამ ფალავანი) (იქვე).

ხალხურ სამეცხველო ენაში დღესაც ორწევრიანი სისტემაა გამეფებული, ოღონდ მამის სახელს მამიშვილობა (გვარის დანაყოფის სახელი) ცვლის. მაგალითად, სოფელ ძველანაგაში მოსახლე ჩალაბაშვილების გვარი ხუთ ძირითად მამიშვილებად (დანაყოფად) იყოფა: „ლოლაძიანი“, „ზურიკიანი“, „კაკლიჭიანი“, „ქიტელაანი“, „აპრისიანი“. ჩვეულებრივ იტყოდნენ: „ლოლაძიანთ დათა“, „ქიტელაანთ გიო“, „კაკლიჭიანთ გიორგი“. გვარსახელით პიროვნებას იშვიათად მოიხსენიებდნენ. გვარსახელი მხოლოდ ოფიციალურ დოკუმენტებში ფიგურირებდა. ს. მაკალათია მთიანი რაჭის შესახებ წერდა: „თქვენ თუ იკითხავთ ივანე ლობჯანიძეს, მას ვერ გიჩვენებენ. უნდა იკითხოთ ივანე ზვიადენით ლობჯანიძე. მათში გვარს არ იხსენიებენ და ხშირად არ იციან ამა თუ იმ პირის გვარი, არამედ ჩვეულებრივ იტყვიან: მიხა ერმილენთი, მამუკო ნინუკაანთი

და სხვ. (მაკალათია 1987: 50). დიღმელი ქობელაშვილები სამ მამიშვილობად იყოფიან: „კიკუაანი“, „ლიკიაანი“, „ჭიმიანი“. როდესაც აღნიშნული გვარის წარმომადგენელს მოიხსენიებენ, საუბარში სახელს გვარს როდი ურთავენ. პირიქით, სახელს ყოველთვის ერთვის მამიშვილობის (გვარის დანაყოფის) სახელი „კიკუაანი ვანა“, „ლიკიაანი გოლა“ და ა.შ.

როგორი იყო ქართული ანთროპონიმული მედელი? როგორაა ფიქსირებული პიროვნება ქართულ საისტორიო საბუთებში? მანამ, სანამ ამ კითხვაზე პასუხს გავცემთ, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართული გვარსახელები ისტორიის სიღრმეშია წარმოქმნილი. საისტორიო წყაროებით ქართული გვარსახელი VII საუკუნიდან დასტურდება. მაგრამ ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ჩვენში მოხდა გვაროვნული გვარის ჯერ გვიანდელ გვარში და შემდეგ გვარსახელში გადასვლა. ასე რომ, მემკვიდრეობითი სახელის გარეშე ქართულ-ქართველური ენობრივ-ეთნიკური სამყარო არასოდეს ყოფილა.

რაც შეეხება ქართულ ანთროპონიმულ მოდელს, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ საისტორიო საბუთებში, იურიდიულ დოკუმენტებში გვარსახელი თითქმის ყოველთვის ფიქსირდებოდა; ფიქსირდებოდა ის ზოგჯერ სახელთან და ზოგჯერ სახელთან და მამის სახელთან ერთად, ე.ი. პიროვნებანი ქართულ საისტორიო საბუთებში, ძეგლებში ჩანერილი არიან როგორც სახელითა და გვარით, ისე სახელით, მამის სახელითა და გვარსახელით. ამ მხრივ საქართველოში არავითარი დადგენილი წესი არ ყოფილა. პიროვნებათა მოხსენიება არავითარ იურიდიულ აქტს არ ეყრდნობოდა.

ზემოთ ჩვენ მოვიყვანეთ ორი მაგალითი XVIII აუკუნეში პიროვნების სახელით, მამის სახელით და გვარსახელით ჩანერისა. ესაა 1729 წლის „დასტურლამალის“ ხელნაწერზე მინაწერი: „გიორგი მალრაძის ძე იოანე, რომელსა ჰქვიან ქუმსი...“, „გიორგი მალრაძის ასული მარია, რომელსა ჰქვიან კეკელა...“ აქ აშკარად სამწევრიანი ანთროპონიმულ მოდელთან გვაქვს საქმე სახელის, მამის სახელის და გვარსახელის შეთანხმებით. ოღონდ ყურადღება უნდა მივაქციოთ იმას, რომ ამ შემთხვევაში ჯერ ჩანერილია მამის სახელი, შემდეგ გვარი და ბოლოს სახელი. საერთოდ, ამთავითვე უნდა ვთქვათ, რომ ქართულ საისტორიო საბუთებში პიროვნების სამწევრიანი (და ორწევრიანი) მოდელით ჩანერა არავითარ კანონზომიერებას არ ექვემდებარება, ვისაც როგორ მოესურვებოდა, ისე წერდა. ხან მამის სახელი იყო პირველ ადგილზე, ხან გვარსახელი და ხანაც სახელი.

მოვიხმოთ ქართული ანთროპონიმული მოდელის დამადასტურებელი მასალები საისტორიო საბუთებიდან. აქვე აღვნიშნავთ, რომ ორწევრიანი მაგალითებს ჩვენ არ მოვიყვანთ, რადგან გვანტერესებს სამწევრიანი ნიმუშები. XII საუკუნის შენირულობის დანერილში ვკითხულობთ: „...და მუნ შინა დამკვიდრებულთა მამათა და ძმათა ჟინოვნით მოხითარაისძენი დავითის შვილნი: ოქრო და მახარა, ბრაჭი და იოანე...“ (ქსდ 1965: 29). ამ შემთხვევაში მახითარაისძე გვარსახელია ოქრო, მახარა, ბრაჭი და იოანესი, რომელთა მამასაც დავითი ერქვა. 1297—1298 წლების სიგელიდან: „მოვიდა ჩუენ წინაშე ჭარმაული ჭაჭნიაშვილი გრიგოლ...“ „დაგუაჯერა ღმერთმან და ვისმინეთ ჰაჯაი და მოხსენებაი ჭაჭნიაშვილისა გრიგოლ ჭარმაულისა...“ (ქისკ 1984: 183). დავაკვირდეთ. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქართულ ანთროპონიმულ მოდელში სახელთა განლაგება არავითარ ენობრივ და იურიდიულ კანონებს არ ექვემდებარებოდა. უკანასკნელი მაგალითიც ამას ადასტურებს. ერთსა და იმავე საბუთში ერთი და იგივე პიროვნება ჯერ ჩანერილია გვარის, მამის სახელის და სახელის თანმიმდევრობით, შემდეგ კი ეს თანამიმდევრობა ირღვევა და პირველ ადგილზე მამის სახელია, შემდეგ — სახელი და ბოლოს — გვარსახელი.

1104—1118 წლების სიგელი: „ანცა მოვიდა ჩუენ წინაშე და გუეჰაჯა, რაითამცა გაუშუით და გავათავისუფლეთ ნიანია გრიგოლ მაოჭრებლისა შვილი, მისითა მამულითა ვეძისკვეითა. დაგუაჯერა ღმერთმან და ვისმინეთ მოქსენებაი და ჰაჯაი არიშიანისი და გაუშუით ნიანია ნიანისძე, გრიგოლ მაოჭრებლისა შვილი, მისითა მამულითა ვეძისკვეითა...“ (ქისკ 1984: 50-51). საბუთიდან აშკარაა, რომ ნიანია გვარად არის ნია-

ნიასძე, რომლის მამასაც ერქვა გრიგოლ და ჰქონდა ზედწოდება (მეტსახელი) „მა-ოხრებელი“. ასე რომ, აღნიშნულ საბუთში პიროვნება მოხსენიებულია სახელით, მამის სახელით და გვარსახელით (პლუს მამის მეტსახელი).

1259 წ. საბუთიდან: „...დაგინერე და მოგაკსენე დანერილი ისე თქუენ, ყოველთა მამათა თუალსა და მნათობსა წმინდიასა მამასა შიოს და მღუიმეს შინა დამკვიდრებულთა წმინდათა მამათა, მე აბულეთისძემან, ძაგანმან, ძემან ერისთავთ-ერისთავისა იოანესმან...“ (ქისკ 1984: 139—140). ვფიქრობთ, ყოველგვარი ახსნა-განმარტების გარეშეც ცხადია, რომ საქმე გვაქვს სამწევრიან ანთროპონიმულ მოდელთან. პიროვნება საბუთში თავის თავს ასახელებს გვარით, სახელით და მამის სახელით (ძაგან იოანეს ძე აბულეთისძე).

ახლა ქართულ ლაპიდარულ წარწერებს მივმართოთ. საყურადღებოა, რომ სამწევრიანი ანთროპონიმული მოდელი პირველად სწორედ ასეთ ძეგლშია დაფიქსირებული. მხედველობაში გვაქვს IX—X საუკუნეებით დათარიღებული სოფელ ბიეთის ეკლესიის წარწერა (შიდა ქართლი, მეჯუდას ხეობა), რომელშიც ვკითხულობთ: „ქრისტე, მეუფეო ყოველთაო, ადიდე ერისთავთ-ერისთავი იოანე, ძე ბაკურ ყანჩაველისაჲ, უფალი და პატრონი ამისა წმინდისა ეკლესიისა, დაიცავ წმინდაჲ მრემლი სამებისა ყოველი“ (შოშიაშვილი 1980: 193).

შიდა ქართლისავე ტბეთის ბორცვისჯვრის (ლიახვის ხეობა) X საუკუნის შუა წლების წარწერიდან: „სახელითა ღმრთისაჲთა ესე ბალაჰვარი მე, ტბელმან პატრიკმან, ძემან ქავთარისამან დავევე სალოცავად სულისა ჩემისა და შვილთა ჩემოთათუინ ჯვარო ბორცვსაო, მეოხ მექმნე“ (შოშიაშვილი 1980: 180). აქაც სამწევრიან ანთროპონიმულ მოდელში ჯერ გვარია დასახელებული (ტბელი), შემდეგ — სახელი (პატრიკი) და ბოლოს მამის სახელი (ქავთარის ძე).

982-989 წლების ატენის მცირეგუმბათიანი ეკლესიის სამშენებლო წარწერა: „ქრისტე ადიდე ორსავე ცხოვრებასა, აქა კორციელებრი და წინაშე შენსა სულიებრ რატი ერისთავი, ძეჲ იგი ლიპარიტ ერისთავისაჲ, რომელმან აღაშენა ესე სახლი ღმრთისაი და ბჭეი ცათაი, წმინდაი ეკლესიაი, სალოცველად სულისა მათისა...“ (შოშიაშვილი 1980: 202). რატი ერისთავი წარწერაში მამის სახელით (ლიპარიტი) მოიხსენიება.

გ. ბოჭორიძეს სამცხეში, ზედა თმოგვის ეკლესიის წარწერა გადმოუწერია, რომელშიც ვკითხულობთ: „ქრისტე შეიწყალე სული ფარსმან ერისთავთერისთავისაჲ იოანეს ძისაჲ ჭიმჭიმელისაჲ“ (ბოჭორიძე 1992: 215). [სხვათა შორის, სოფელი ჭიმჭიმი ტაოში, ჭოროხის ხეობაში იყო. დღეს ამ სოფელში ხუთი მოხუცებულია ლაპარაკობს ქართულ ენაზე. ერთი საუკუნის წინ, როცა ე. თაყაიშვილმა ტაო-კლარჯეთში იმოგზაურა, ამ სოფლის ყველა მკვიდრი ქართულად ლაპარაკობდა. ბუნებრივია, გვარსახელი ჭიმჭიმელი ამ სოფლიდან მომდინარეობდა]. გამომცემელს ეს წარწერა დათარიღებული არა აქვს. იგი XII საუკუნით უნდა დათარიღდეს. ნიკორწმინდის XI საუკუნის ბოლო დროის ხატის წარწერა: „ქ. მე, კახაბერ-ყოფილმან კირილე, ძემან სულკურთხეულისა ერისთავთ-ერისთავისა რატისმან მოვჭედე ხატი ესე ჯუარცუმისაი ნუგეშისმცემლად და სალხინებლად სულისა ჩემისა ცოდვილისად და სადღეგრძელებლად ძისა ჩემისა ერისთავთ-ერისთავისა, რაჭის ერისთავის რატისად“ (ბოჭორიძე 1994: 111). „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთან“-ში ვკითხულობთ: „ამისდა შემდგომად წარვიდეს მკარგრძელნი, ძენი სარგისისნი და ვარამისნი, მოყმენი პირწალმართნი, უხუცესნი ზაქარია და ზაქარია დალოცვილნი, ივანე და სარგის დალოცვილნი, ივანე და სარგის დაულოცველნი, და ილაშქრეს ქვეყანასა დვინისასა“ (ქც 1959: 39).

1689 წლითა დათარიღებული საფლავის ქვა, რომლის ეპიტაფია ასეთია: „მე დიდისა ორბელისშვილის ბატონის ყაფლანის უხუცესი ძე, სომხითის მოურავი საორბელოს პატრონი, საბარათიანოს დიდი თავადი, მეფის გიორიგს დედის ძმა ბატონი პაპუნა გარდავიცვალე და ძე არ მესვა, არცა ასული, ესოდენის დიდების პატრონი ამ მცირეს საფლავს დავემკვიდრე, შეძვრად ჰელს ნუ მყოფთ, შენდობას ბრძანებდეთ გვედრებით, ქორონიკონი ტოზ (1689)“ (ჩიტაია 1926: 120).

რადგან ყაფლანიშვილ-ორბელიშვილებზე ჩამოვარდა სიტყვა, აქვე მოვიყვანთ ნაწყვეტს ერთი ნასყიდობის წიგნიდან: „ბატონის ყაფლანიშვილის გიორგის შვილი პაპუა, გორჯასპი და ზურაბ“ (სს 1910: 259).

XIII საუკუნის დაწერილი ვკითხულობთ: „...ესე დაწერილი დაგინერე და მოგახსენე თქუენ, ყოვლად ძლიერსა ღმრთის მშობელსა, მე სურამელის ბეგაის შვილის მიქელის ცოლმან ქაქანამან...“ (ქისკ 1984: 194).

ახლა 1348 წლის წყალობის სიგელიდან მოვიყვანოთ ამონაწერი: „მოვიდა ჩუენს წინაშე ქუენიფნეველი, ლარგველისა შვილი ნითლოსან...“ (ქსძ 1965: 98). დღეს ეს ასე დაინერებოდა: „ნითლოსან ლარგველის ძე ქუენიფნეველი“.

1648 წლის განჩინებიდან: „დავსხედით სოლოლაშვილის შიომის შვილის დათუნასა და თამაზის და ბიძინას სასამართლოთ“ (ქსძ 1972: 85). 1648 წლის განჩინებაში დასახელებულია „ტოტუაშვილი მახარობლის შვილი ბასილი“ (ქსძ 1972: 87). 1653 წლისაში „რატიშვილი თულას შვილი ხუცია“ (ქსძ 1972: 94). 1753 წ. „გვარამაძე ისასეს შვილი ლომი“ (ქსძ 1072: 418); 1760 წლის განჩინებაში ვკითხულობთ: „ციციშვილმან პაპუნა შვილმა დიმიტრიმ უჩივლა“ (ქსძ 1972: 472). 1775 წლის საბუთში კი წერია: „გედევანიშვილის რევაზის შვილი სოლომან“ (ქსძ 1972: 677).

„ქართული სამართლის ძეგლების“ III ტომიდან (1970): „წყალობის წიგნი და სიგელი შეგინყალეთ და გიბოძეთ ჩვენ ღმერთისა მიერ კურთხევით კურთხეულმა ამბა ალავედელმან ენდრონიკაშვილმან, აბელ მოურავის ძემან, ზაქარია შენ, ჩვენის დიდებულის წმინდის გიორგის ერთგულს და ჩვენზედ თავდადებით ნამსახურის ყმას ჩვენს დვალიშვილს ფოცხვერის შვილს ზაალს და შვილსა შენსა დავითს“ (გვ. 717. საბუთი 1733 წლისა). 1733 წლის საბუთიდან: „გურუიას ასათიანი ხუცესი ენუქის შვილი იესე“ (გვ. 733). 1705-1741 წლების დომენტი კათალიკოზის ბრძანებაში ნათქვამია: „...ატენს ბერიშვილის ლაზარეს შვილის თომას მამული...“ (გვ. 575). 1783 წ.: „წყალობის წიგნი და სიგელი და დაგინერეთ და გიბოძეს შენ, ჩვენის ეკლესიის აზნაურიშვილს ქადაგიშვილს იოთამის შვილს ზაქარიას“ (გვ. 941). დავით კათალიკოზის 1789 წლის სახასო და სააზნაურიშვილო გლეხების სიაში დასახელებულნი არიან: „ოქროპირიძე დავით მღვდლის შვილი ბერ“; „ოქროპირიძე თომა მღვდლის შვილი გაბრიელ“; „თოთაძე გიორგის შვილი გაბრიელ“ (გვ. 990). XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის სამთავისის საყდრის გამოსავლის დავთარში მოხსენიებულია „ქენქაძე ელიზბარის შვილი ბერა“ (გვ. 1049).

1790 წლის ერთ საბუთში ვკითხულობთ: „ღმერთმან ბედნიერის ხელმწიფის ჭირი მისცეს რაჭიდან გადმოსულს ზაქარიას შვილს კილაძეს ბეროს“ (ქსძ 1985: 68). ამ საბუთშიც, როგორც ვნახეთ, ჯერ მამის სახელი წერია, შემდეგ გვარი და ბოლოს სახელი. 1786 წლის წყალობის წიგნში მოცემული გიორგი რაჭის ერისთავის მიერ ქველი გამყრელიძისათვის აღნიშნულია: „...გიბოძეთ ენერს ბუჭულა მეტრეველის ჯავრონაშვილის პარტახტი“ (სოსელია 1954: 183). 1791 წლის შეწირულობის წიგნში ვკითხულობთ: „არის ამისი გამრიგე და მონამე კვარის მოურავი ბერი, ჩემი მოურავი ბახუტაშვილი ბაქარაძე ბერი“ (სოსელია 1954: 186). 1794 წლის წყალობის წიგნიდან: „სანიძე მამუკელას შვილი დათუკი“ (სოსელია 1954: 189).

რამდენიმე ამონაწერი ნ. ბერძენიშვილის მიერ გამოცემული დოკუმენტების კრებულიდან: „ანყურის ციხის იერიშში შალიკაშვილის მასტანას შვილი თამაზ მოკლეს (1619 წ. ბერძენიშვილი 1940: 19); „მერმე სალთხუცესის ჩხეიდის ბეჭიას შვილი ოტია“ (1641 წ. გვ. 27) „გიბოძეთ არადეთს მოლოზანიძე ბეჭუას შვილი ამბრია...“ (1646 წ., გვ. 32); „ნასყიდობის ფული და სიგელი დაგინერეთ და მოგვეცით ჩვენ დიასამიძემ, სეხნიაშვილმან იესემ...“ (1700 წ. გვ. 109); „ყოჟოლაძე პაპუნას შვილი რევაზ“ (1700 წ., გვ. 110); „ლომკაციშვილი ბერის შვილი ნადირა ახალციხეს გაეყიდა“ (1713 წ., გვ. 157); „რიკაძე ოთარის შვილი ლევან“ (1720 წ., გვ. 186); „ასე რომე დამიჭირა და მოგყიდე სათიხარს ლომოური ნადირაშვილები ნიკოლა და სეხნია“ (1728 წ. გვ. 225); „მოგყიდე წეროანს კუნელაური გიორგის შვილი თამაზა“ (1733 წ., გვ. 263).

საყურადღებოა 1780 წლის ანტონ კათალიკოზის სიგელი: „მტკიცე და უცვალებელი წიგნი და სიგელი დაგინერეთ და გიბოძეთ თქვენ, ჩვენ ეკლესიის აზნაურშვილთ, თაზიშვილებს, მგალობლის ზაზაშვილს თეოდოსის, იორამაშვილს სვიმონს და მოსეს, მოსეს შვილთ პაატას და ზურაბს“ (სს 1910: 177). საბუთიდან აშკარაა, რომ საუბარია თაზიშვილის გვარსახელზე. რაც შეეხება მასში მოხსენიებულ ზაზაშვილს, იორამაშვილს და მოსეშვილს, ისინი მამის სახელებია. ასე რომ, ზემონახსენებ საბუთშიც პიროვნებები მოხსენიებულნი არიან გვარსახელით, მამის სახელით და სახელით, ე. ი. საქმე გვაქვს სამწევრიან ანთროპონიმულ მოდელთან. 1691 წლის დოკუმენტში დასახელებულია „წოდორელი ხუციანთ მარკოზაშვილი ივანე“. ამ შემთხვევაში „ხუციანთ“ (ხუციშვილი) გვარსახელია, მარკოზაშვილი — მამის სახელი, ივანე — საკუთარი სახელი.

ახლა 1774 წლის ერთ საბუთში ჩავიხედოთ („წყალობის წიგნი იმერეთის მეფის სოლომონ I-ისა ბოძებული კარის მწირველ ონოფრე ჯაფარიძისადმი“): „გიბოძეთ სევას გლეხი დემეტრაშვილი, დათუა შვილი გოგიტა და ივანიკა, ბერუკი და მისი შვილი გელიტა და მისი ძმის წული ქრისტესია, მათის ცოლ-შვილითა... კიდევ კაჭუნი დემეტრაშვილი“ (სს 1910: 253). კომენტარის გარეშეც ცხადია, რომ ვსაუბრობთ გვარსახელზე (დემეტრაშვილზე), რომლის წარმომადგენლებიც, გვართან ერთად ჩანერილი არიან მამის სახელითაც.

ჩვენამდე მოაღწია მორიგე ლაშქრის რამდენიმე ნუსხამ. 1774 წლის ერთ-ერთ ნუსხაში („ჟინვანიდამ და არანისიდან“) პიროვნებანი ჩანერილი არიან გვარსახელით, მამის სახელით და სახელით: „ჟინვანიდან ბოგანო ჩინთელი მანგაური ზურაბის შვილი დემეტრე“; „ჟინვანიდამ სისვაური ბერის შვილი გიორგი“; „არანისიდამ ზანდუკელი გიორგის ყმა თეთრაული ბერის შვილი მამუკა“; „არანისიდამ ზანდუკელი ზურაბის შვილი მამუკას ყმა მოძმენაძე შიოს შვილი გლახა“; „ზანდუკელი გიორგის ყმა ხიტალიძე გამიხარდის შვილი მამუკა“; „ზანდუკელი ოთარის შვილი გლახას ყმა მოძმენაძე ქრისტესიას შვილი პეტრე“; „ზანდუკელი გიორგის ყმა ლომიძე გამახარეს შვილი რუხი“; „ზანდუკელი გიორგის ყმა უთურგაძე პაპას შვილი ჩიტა“; „ზანდუკელი პაპუნას შვილი გიორგის ყმა ჭინჭარაძე ცოცხალას შვილი დათუნა“ (ჯავახიშვილი 1974: 118—120).

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის სოფელ არბოს მორიგეთა ნუსხიდან: „ბუზალაძე მამუკას შვილი ბერი“; „გვიმრაძე დავითის შვილი დეკანოზი გიორგი“; „ხიზანი სახასო სურამელი ჯობაძე ზურაბას შვილი ოქრუა“; „კაპანაძე სეხნიაშვილი სვიმონა“ და სხვ. (ბერძენიშვილი 1953: 81—82). ვფიქრობთ, კომენტარი აღარ სჭირდება იმას, რომ მოყვანილ მაგალითებში პირველი კომპონენტი გვარსახელია, მეორე — მამის სახელი და მესამე — სახელი. 1690—1694 წწ. პირობის წიგნში გარე კახეთის სოფელ ბერთუბანს დასახელებულია „ბერნაცის შვილი ჯილაურისშვილი თამაზა“ (ჯავახიშვილი 1974: 39). XVII საუკუნის II ნახევრის ზემო ქართლის სადროშოს დავთარში აღრიცხულია „დავითას-შვილი ინასარიძე დათუნა“ (იქვე: 43). ორივე შემთხვევაში პირველ ადგილზე მამის სახელი დგას, შემდეგ — გვარი და ბოლოს — სახელი. XVII საუკუნის დამლევის სოფ. ღვერთეთის დავთრიდან: „გვრიტიძე გოგიაშვილი ბინინა“ (იქვე: 83). 1774 წლის სოფელ ჩუმლაყის მორიგეში გამსვლელთა სიიდან: „ჩუმლაყიდან რუსთველის ყმა ოსოშვილი პატარკაციშვილი ნინია (იქვე: 130); „გულგულიდამ ყველიაშვილი პაპას შვილი გიორგი“ (იქვე: 131); „გულგულიდამ იაკასშვილი ბასილას-შვილი თევდორე“ (იქვე: 132). 1787 წლის საბუთში: „თუმანიშვილი პაპუნასშვილი იოსებ“ (იქვე: 150); „მარაბელი ალხაზიშვილი დავით“; „მარაბელი ბელელაშვილი ავთანდილ“ (იქვე: 151). „აბაზაძე იოანეს-შვილი დავით“; „ფალავანდიშვილი ბეჟანის-შვილი როსტომ“ (იქვე: 152).

XVIII საუკუნის მეორე ნახევრის ქსნის ხეობის გამოსავლის დავთრიდან: „ნიკლაურის ქანაშვილის გამიხარდის მამულს აძეს“ (იქვე: 173); „თინიკაშვილი ლოთეს ბასილის მამულს აძეს ბეგარი“; „თინიკაშვილის ლოთეს ბერის მამულს აძეს ბეგარი“ (იქვე: 175). ამ შემთხვევაში მამის სახელი ნათესაობით ბრუნვაშია. ასეთივე შემთხვევაა 1715 წლის რუისის სამწყსოს დავთარში. ოსიაურის აღწერაში პიროვნება ჩანერილია

ასე: „გელაშვილი ბერი შოშიტასი“ (თაყაიშვილი 1901: 50). საეკლესიო გლეხების ნუსხიდან: „გორისეველი კატაპარია გლახას შვილი ღთისია, გოგია“; „გორისეველი გოგია ქიტესა-შვილი“; „გორისეველი ლაზარეს-შვილი ბარნაბე“ (ჯავახიშვილი 1974: 185).

1745 წლის ეპიტაფია: „ქ. ჩვენ მაჩაბელმა გიორგიმ... ქუასა ამას მდებარეს თანამეცხედრესა ჩემსა ამილახვრისა იოთამის ასულს ელენე, უფალმან... გთხოვთ ნამკითხველო შენდობას, ქორონიკონს ულგ“ (მაკალათია 1971: 35). XVIII საუკუნის მაგდან კორინთელის ეპიტაფია (სოფ. იკოთი, ქსნის ხეობა): „მომიხსენე მე უფალო საფლავსა მდებარე მხევალი შენი აზნაურ დავით კორინთელის და ნანას ასული მაგდან — თხუთმეტი წლისა მოვმორდი ამიერ წუთისოფელს...“ (ოთხმეზური 1996: 155).

ქსნის ხეობის XVIII საუკუნის სამმა აღწერის დავთარმა მოაღწია ჩვენამდე, რომელთაგან პირველი 1774 წლით თარიღდება, მეორე და მესამე — 1781 წლით. 1774 წლის აღწერის დავთარში ყველა პიროვნება სამწევრიანი ანთროპონიმული მოდელით (გვარსახელი+მამის სახელი+სახელი) არის აღრიცხული, ხოლო 1781 წლის აღწერებში — შერეული სისტემით. მხოლოდ რამდენიმე ამონაწერს მოვიყვანთ: „ილურიძე გიორგის შვილი, მოურავი ხაჯარა და ოთარა“; „ილურიძე ბიბილას შვილი გიორგი“; „ილურიძე შიოს შვილი ლომკაცი და ილური“; „დორეული იოსებას შვილი კაცია“; „შერმადინი ელისბარის შვილი იმედა და გიორგი“; „ბუთხუზი ქოროღლის შვილი მამუკა, ვეფხია, ბუთხუზი და ბერი“; „ქენქაძე მაზიტას შვილი ლ-თისია, ივანე, ძულია, წესიარი“; „გამხიტანთ გიორგის შვილი კურდღელა და გრიგოლა“; „მიდელანთ როსებას შვილი სიხარულა“; „ნიპტაური გამხიტას შვილი ბერი და ბერუკა“; „ნიპტაური იასეს შვილი ლომია“; „კარელიძე ირემას შვილი ბასილა, ძალლუა და გოგია“; „პავლიანთ ბაქუზას შვილი სიხარულა და სახელა“; „პავლიანთ მგელიას შვილი გვიანა, ოთარა და მგელია“; „ნათაძე ბასილას შვილი თათარა“; „ბაშარული ნადირას შვილი წესიარა“ (ჯავახიშვილი 1967: 183-204).

როგორც აღვნიშნეთ, ქსნის ხეობის 1781 წლის აღწერა შერეული სისტემითაა შედგენილი. მასში ანთროპონიმული მოდელის ორწევრიანი და სამწევრიანი სისტემები ერთმანეთს ენაცვლება. მაგალითად, სოფ. ალევის აღწერაში გვხვდება „ნათაძე თათარა“ და „ნათაძე მახარობლის შვილი გიორგი“, სოფელ საძეგურში — „კობაური კაცია“ და „კობაური ბასილაშვილი ბერი.“

მთლიანად სამწევრიან მოდელზეა აგებული 1774 წლის არაგვის ხეობის მოსახლეობის აღწერის დავთარი. ხევის სოფელ გერგეტში აღწერილთა შორის გვხვდება, „ჩიბუანთ ზაქარიას შვილი თათაი“, რომელშიც პირველი გვარია, მეორე — მამის სახელი და მესამე — სახელი. თანამედროვე დაწერილობით კი ის ასე გადმოვა: „თათი ზაქარიას ძე ჩიბუაშვილი“. იმავე გერგეტში დასახელებული „ნიკლაური ცანცუკას შვილი ხოტა“ (ე.ი. ხოტა ცანცუკას ძე ნიკლაური). სნოს აღწერიდან „ჯოჯიკაური თათრის შვილი მამა და შიო“ (ე.ი. მამა და შიო თათრის ძე ჯოჯიკაურები); „ლუდუშაური სამუკას შვილი გეგუა და კურდღელ“; „ლუდუშაური ზარიბეგის შვილი ბულა, ღრუბელა, გიგი და გოგია“; გორისციხეს: „ჩქარეული პაპუნას შვილი ცხვირა და ზაალ“; „ავსაჯანიაური მარაიძის შვილი თადია, ბოჩოლა, ლაზარე და მიარსამ“; ხურთისს: „ჩოჩოური გელიტას შვილი პაპი და იესე“. მთიულეთის სოფელ ჯალუმთანკარს: „ჯალუმძე იასეს შვილი ჩიტა, ნასყიდა და კურდღელა“; ბენიანთკარს: „ბენიანძე პაპის შვილი ღუჭა, ვეფხო, დათვა, ადამა, ჭიჭა, და ხახო“; ზაქათკარს: „ზაქაძე შალვას შვილი ჩიტა“; არახვეთს: „ბურდული ბედიანის შვილი ბერი“; სეფეს: „ტატიური ბერის შვილი ლომი“; „კვიტიძე გელას შვილი ხარება“; „კეკიძე ზაზას შვილი თვარელი“; გუდამაყარში: „აფციაური პაპას შვილი ვეფხო და ფაცხვერა“; „ჩოხელი ჯაბანის შვილი ირემა და ქურციკა“; „თლოშიაური გიგას შვილი თორელი, ღრუბელა, დათვა და ნასყიდა“; „ბექაური ბოლონას შვილი ლომია, ისე და იმედა“ (თაყაიშვილი 1907: 407-486).

ზემოთ მოვიყვანეთ ის მასალები, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ქართულ საისტორიო საბუთებში პიროვნებანი ძალიან ხშირად ჩანერილი იყვნენ სამწევრიანი ანთროპონიმული მოდელით გვარის, მამის სახელის და სახელის ერთობლიობით. ეს ტრადიცია მკაცრად და დაცული XIX საუკუნის თითქმის ყველა კამერალური აღწერის

დავთარსა და საეკლესიო (აღსარების მთქმელთა) დავთრებში. ზემოთ ვთქვით და კვლავ უნდა გავიმეოროთ, რომ საბუთებში პიროვნების ჩანერა არავითარი ენობრივი და სამრთლებრივი თვალსაზრისით არ იყო რეგლამენტირებული, ჩანერა ხდებოდა ნე-ბისმიერად, პირველ ადგილზე ხან სახელი იდგა, ხან გვარი და ხანაც მამის სახელი. დო-კუმენტურად პიროვნების სახელით, მამის სახელით, და გვარსახელით ანუ სამწევრიან-ნი ანთროპონიმული მოდელით ჩანერა VII საუკუნიდან დასტურდება. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ მამის სახელს გამოხატავდა მასთან „ძე“-სი და „შვილი“-ს მიერთება. ქალებისათვის ამ ფუნქციას „ასული“ ასრულებდა. თავდაპირველად, VII—XII საუკუნე-ებში „ძე“ გამოხატავდა მამის სახელს, შემდეგ კი მან ადგილი „შვილს“ დაუთმო. თუმცა გვიან შუა საუკუნეებში „ძე“ ხმარებიდან სრულიად არ გამოსულა. XIX საუკუნიდან ერთადერთი მხოლოდ ის დამკვიდრდა.

ზემოთ თქმული ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს ქართულ საისტორიო სა-ბუთებში პიროვნება მხოლოდ და მხოლოდ სამწევრიანი ანთროპონიმული მოდელით ფიქსირდებოდა. უფრო მეტი გვაქვს დოკუმენტები, რომლებშიც პიროვნებანი სა-ხელით და გვარით არიან ჩანერილი, ანდა შეიძლება სახელითა და მამის სახელით, ანდა სულაც მხოლოდ სახელით. XIII საუკუნის „მატიანე სუანეთისა კრებასა“-ში მამის სა-ხელი არ ფიგურირებს: „გვინდა აფაქიანი“, „მ-რმ გოგორელიფხე“, „გიორგი ჩიქოვანი“, „ქურსიკ სტეფანიანი“, „გ-ი ფანჯიგაიანი“, „ბოცო ქურდიანი“, „ვეშაგ ლოლელიანი“ და მრავალი სხვ. (ინგოროყვა 1941). მსგავსი ორწევრიანი ანთროპონიმული მოდელია წარმოდგენილი „ტბეთის სულთა მატიანის“ XII—XVII საუკუნეების ფენებში: „გათენეთ გიორგი“, „გოგლაეთ აბაში“, „დოლიეთ კუირიკე“, „სიკალაეთ დავით“, „შავჩიტაძე ნი-კოლოზ“ (ენუქიძე 1977). სვანეთსა და შავშეთში შედგენილ საბუთებს შორის ის განსხვავებაა, რომ პირველში ჯერ დასახელებულია სახელი და შემდეგ — გვარი, მეო-რეში პირიქით, ჯერ გვარი და შემდეგ — სახელი. XVII საუკუნის მეორე ნახევრის საა-მილახვროს დავთარიც მხოლოდ გვარსა და სახელს შეიცავს: „ფიდიური შიუკა“ (ნუ-ბენს), „ბედელიძე შერმაზან“ (ზემოყურს), „ბიძინაძე ტეტია“ (ღრომს), „ბერიული ნა-დირა“ (ღრომს), „ზურაბ ლაზნელის ყმა ევანისელი აბრამ“ (ზახორს), „ვეშაპური ქურციკი“ (მახისს)... შეიძლება ითქვას, რომ როცა საჭირო იყო, მაშინ წერდნენ პი-როვნებას სახელით, მამის სახელით და გვარით, მამის სახელი უფრო მეტად აკონკრე-ტებს პიროვნებას, ის ერთ-ერთი დამატებითი განმასხვავებელი ნიშანია. დასავლეთ ევროპის კათოლიკურ და პროტესტანტულ ქვეყნებში პიროვნების დამაკონკრეტებელ (და განმასხვავებელ) მეორე ნიშანს მეორე ოფიციალური სახელი წარმოადგენს. სა-ქართველოში იმიტომ არ შეიქმნა საჭირო მეორე სახელის ოფიციალურ სახელად და-კანონება, რომ განმასხვავებლის, დამაკონკრეტებლის ფუნქცია აქ დამატებით მამის სახელს ჰქონდა მინიჭებული (ანდა მამიშვილობას).

საქართველოს ხელისუფლებამ კი გაუთვითცნობიერებელი ადამიანების კონსულტაციით ოფიციალური და არაოფიციალური, იურიდიული და არაიურიდიული დოკუმენტებიდან მამის სახელი ამოიღო, როგორც არაქართული მოვლენა, რუსები-საგან ქართველთათვის თავს მოხვეული. რუსები ქართველებს სამწევრიან ანთრო-პონიმულ მოდელს თავს ვერ მოახვედნენ იმიტომ, რომ რუსეთში გვარსახელი, რო-გორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ძალიან გვიან გაჩნდა, მთელი ათი საუკუნის განმავლობაში საქართველოში რუსების შემოსვლამდე მთელ რიგ საბუთებში პიროვნებანი სახელთან და გვართან ერთად მამის სახელითაც არიან ჩანერილი. ვფიქრობთ, მამის სახელმა კუთვნილი ადგილი უნდა დაიბრუნოს. საჭიროა ისტორიული ტრადიციის აღდგენა. ამავე დროს, ანთროპონიმულ მოდელში მამის სახელის აღდგენა აუცილებელია იუ-რიდიული თვალსაზრისით, რადგან როგორც სამართლიანად მიუთითებენ: „პიროვნე-ბის გენეალოგიური დახასიათება ზოგადენობრივი მოვლენაა, გამოწვეული ენის მომხმარებლის მოთხოვნილებით — მიიღოს დამატებითი ინფორმაცია“ (კალაძე 1984: 310). საქართველოს სამოქალაქო კოდექსში (მიღებულია 1997 წ. 26 ივნისს) გვაქვს „მუხლი 17. სახელის უფლება“, რომელშიც წერია: „ყოველ ფიზიკურ პირს აქვს სა-ხელის უფლება, რაც მოიცავს სახელსა და გვარს“. აღნიშნულ მუხლში შესატანია

შესწორება და ის ასე უნდა ჩამოყალიბდეს: „ყოველ ფიზიკურ პირს აქვს სახელის უფლება, რაც მოიცავს საკუთარ სახელს, მამის სახელსა და გვარსახელს“. წინააღმდეგ შემთხვევაში ენის მომხმარებლებს დამატებითი ინფორმაციის მიღების საშუალება ესპობათ. ამავე დროს, იმასაც უნდა გავუსვათ ხაზი, რომ იურიდიულ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება, რომ „უძველესი ქართული ქრისტიანული ტრადიციიდან გამომდინარე, ქართული სახელი ორწევრიანია და შედგება სახელისა და გვარისაგან. ამით იგი დასავლეთ ევროპის ქრისტიანულ ტრადიციებსაც შეესაბამება“ (ჭანტურია 1997: 165), არ შეესაბამება სინამდვილეს. თუ როგორი იყო ქართული ისტორიული ტრადიცია, ვფიქრობთ, ამის დამადასტურებელი მონაცემები ზემოთ გვქონდა მოყვანილი. ამავე დროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ დასავლეთ ევროპაში ქართული სამწევრიანი ანთროპონიმული მოდელის მსგავსი აქვთ მართლმადიდებელ ბერძნებს. მაგალითად, ბერძნულ პასპორტში პიროვნება ასეა ჩანერილი: „ცილიდის ნიკოლას ოდისეას“, რომელთაგან პირველი გვარია, მეორე — სახელი და მესამე — მამის სახელი ნათესაობით ბრუნვაში. იქნებ ბერძნებსაც რუსებმა მოახვიეს თავს სამწევრიანი ანთროპონიმული მოდელი გვარის, სახელისა და მამის სახელის შეთანწყობით?

აუცილებლად ჩვენი, ქართველების გადასაწყვეტია, როგორ უნდა გადავიდეს უცხო ენაზე ქართული სამწევრიანი ანთროპონიმული მოდელი. ვფიქრობთ, ისევე როგორც ქართულად იწერება, ყოველგვარი თარგმანის გარეშე: *გიორგი ამირანის ძე ცულაია*; *ირაკლი ზურაბის ძე კავთარაძე*; *თამარ მიხეილის ასული ჯავახიშვილი*; *Giorgi Amiranis dze Tsulaia*; *Irakli Zurabis dze Kavtaradze*; *Tamar Mikheilis asuli Metreveli*; *Nino Tarielis asuli Javakhishvili*. სხვათა შორის, XIX საუკუნის პირველი ნახევრის მოსახლეობის აღწერის დავთრებში, რომლებიც რუსულ ენაზეა შედგენილი პიროვნებანი სწორედ ასეთი ფორმით არიან ჩანერილი: «Глаха Павле Швили Давитури», «Чрело Атила швили Хархелаури». «Бери Гогиа швили Эбралидзе». «Гиоргий сихарула швили Молодини». «Шио Абрама швили Суаридзе». ახალციხოს მაზრაში ქართველი მაჰმადიანები ასე აღუწერიათ: «Маграм Дава-оглы Лорткипанидзе». «Гусейн Мамуд-оглы Махарадзе»; «Абдул Сулеиман-оглы Джаджанидзе»; «Муса Алы-оглы Базадзе» და სხვ.

დასასრულს, საკითხის დასმის წესით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ შესაძლებელი უნდა იყოს ოფიციალურად პიროვნებისათვის ორი სახელის მინიჭება. ამ ორი სახელიდან ერთი აუცილებლად ქრისტიანულ-მართლმადიდებლური უნდა იყოს, მეორე — ქართული. ჩვენ ზემოთ არაერთი ნიმუში მოვიყვანეთ ქართული სახელებისა. ვფიქრობთ, მათი დავიწყება არ ეგების. ანალოგიისათვის ევროპის გერმანულენოვანი ქვეყნების მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ, სადაც ქრისტიანულ სახელებთან ერთად ფართოდ გამოიყენება ძველი გერმანული სახელები (ბესტუფევე-ლადა 1968: 137).

ასეთი იყო ძველად, ასეთია დღეს და ასეთი უნდა იყოს მომავალში ქართული ანთროპონიმული მოდელი.

ქართველთა ხასიათი[©]

მსოფლიოში მცხოვრები ყველა ხალხი განსაკუთრებული ხასიათით, მენტალობით გამოირჩევა. ორი ერთნაირი ბუნების, ხასიათის და მენტალობის ეთნოსი არ არსებობს. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ამა თუ იმ ხალხის თვისებას მისი ისტორიული წარსული, მეზობლებთან ურთიერთობა, სოციალ-ეკონომიკური განვითარების დონე, ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობები, კლიმატი და სხვა ფაქტორები განსაზღვრავდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ „ნაცია ფსიქოლოგიის ფაქტია“, რომ „ნაცია იგივე ხასიათია“. ქართველების ეთნოფსიქოლოგიაზე გარკვეული ზემოქმედება მოახდინა ევროპისა და აზიის მიჯნაზე ცხოვრებამ, მეზობლებმა გარემოცვამ. რამდენადაც რთული იყო ქართველთა განვლილი გზა და ის გარემო პირობები, რომელშიც ისინი მკვიდრობდნენ, იმდენად ქართველების ეროვნული ხასიათიც და მენტალობაც მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ქართველთა ხასიათის შესახებ საყურადღებო შეხედულებები აქვთ გამოთქმული როგორც ქართველ, ისე უცხოელ ავტორებს, თუმცა უნდა ითქვას, რომ ეს პრობლემა ჯერჯერობით სრულყოფილად შესწავლილი არაა, მხოლოდ ცალკეული საყურადღებო დაკვირვებებია გამოთქმული. ვერც ერთი მეცნიერი, რომელიც ქართველთა ხასიათს შეეხება, გვერდს ვერ აუვლის ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ ქართველებისა და მისი ეთნოგრაფიული ჯგუფების დახასიათებას. ამიტომ თითქმის მთლიანად მოვიყვანთ მისი ნაშრომიდან ამონაწერს: **„ნერნეტნი, უმეტეს ქალნი, იშუთ სქელნი, მკნენი მუშაკნი, ჭირთა მომთმენნი, ცხენსა ზედა და მკედრობათა შინა კადნიერნი, მკვრცხლნი, მსწრაფლნი, რამეთუ ვიეთნი ლ` გ ეჯს ი` დ ჟამს გაირბენს. სალაშკროთა შინა ახოვანნი, საჭურველთ მოყუარენი, ამაყნი, ლაღნი, სახელის მაძიებელნი ესრეთ, რამეთუ თვსთა სახელთათვს არა რიდებენ ქვეყანასა და მეფესა თვსსა, სტუმართა და უცხოთა მოყუარენი. მხიარულნი, უკეთუ ორნი ანუ სამნი არიან, არარაჲ შეიჭირვიონ; უხუნი, არცა თვსსა და არცა სკვასას კრძალავენ; საუნჯეთა არა მმესველნი, გონიერნი, მსწრაფლ-მიმკდომნი, მჩემებელნი, სწავლის მოყუარენი... ურთიერთის მიმყოლნი, სიკეთის დამსწავლელნი და მიმგებელნი, სირცხვილის მღევარნი, კეთილბოროტ ზედ ადრე მიმდრეკნი, თავკედნი, დიდების მოყუარენი, თუალმგებნი და მოთაკილენი“** (ქც 1973: 44—45).

თითქმის ყველა მკვლევარი, რომელიც სხვადასხვა ხალხის ხასიათის შესახებ წერს, გვერდს ვერ უვლის მხატვრულ ლიტერატურას. მრავალსაუკუნოვანი მხატვრული ლიტერატურის სათანადო ანალიზიც არსებობს მეცნიერებაში (გ. ასათიანი). ერის ხასიათი და მენტალობა, როგორც სამართლიანად შენიშნულია, ყველაზე სრულყოფილად „ვეფხისტყაოსანშია“ გამოკვეთილი. უპირველეს ყოვლისა, მასში აშკარაა აღმოსავლურისა და დასავლურის სინთეზი. როგორც შუა საუკუნეებში, ისე ახლაც ქართველი კაცისათვის უპირველეს მიზანს სახელის მოხვეჭა წარმოადგენს (**„სჯობს სახელისა მოხვეჭა ყოველსა მოსახვეჭელსა“**). ქართველის შეგნებით კი ყველაზე დიდი სახელი მამულისათვის, სამშობლოსათვის თავდადება იყო (ილია: „მამა-პაპური მხნეობა, ხმალი, მკლავი ქველური, სახელისათვის ამაყი თრთოლა, მამულის მტერთან მედგარი ბრძოლა“). ამ მენტალობიდან გამომდინარე იყო, რომ ბრძოლაში გადაშვებულმა ქართველებმა უკან დახევა თითქმის არ იცოდნენ, რაც ზოგჯერ დამარცხებების მიზეზიც კი ყოფილა. ბრძოლაში თავდავინწყებით გადაშვება, უკან დაუხევლობა კარგად აქვს შენიშნული XIV საუკუნის ისტორიკოსს ჟამთააღმწერელს: **„არა არს წესი ჩუენ ქართველთა, უკეთუ ვიხილეთ მტერი, ჩუენ კერძო მომავალი, შეუბმელად ზურგი შემოვაქციოთ, დაღათუ იყოს სიკუდილი“** (ქც 1959: 262). იგივე მენტალიტეტი ჰქონდათ ეთნიკურ ქართველებს XIX საუკუნეშიც. ორთახოფელმა ლაზმა ფეოდალმა ხასანალამ დიმიტრი ბაქრაძეს უთხრა: „კვეხნაში ნუ ჩამომართმევ, და, ამ მხარეში ჩვენ

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ყველაზე მეომარი ხალხი ვართ. ჩვენში ყველა იარაღსხმულია და, გარდა ამისა, ყოველი შემთხვევისათვის თითოეულ ოჯახში 5—6 თოფია. ჩვენ ძალიან მარჯვედ ვისვრით და სირცხვილადაც მიგვაჩნია მტრისათვის ზურგის ჩვენება, როგორც უნდა გვჭარბობდნენ რიცხოვნობრივად. განსაკუთრებით მეომარი ხალხი არიან ჩვენი ბეგები“ (ბაქრაძე 1987: 29). ქართველი ისტორიკოსი ამით ხაზს უსვამს ქართველთა მებრძოლი სულისკვეთების, გამირობის უნარიანობას. ეს თვისება, რა თქმა უნდა, საუკუნეების განმავლობაში იყო ჩამოყალიბებული. ბუნებრივია, დროთა განმავლობაში ერის ხასიათის არაერთი ასპექტი განიცდიდა ცვლილებას, მაგრამ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ეროვნული ხასიათის ამ თვისებამ ცვლილება არ განიცადა. ბრძოლაში გადაშვებულმა ქართველებმა დღესაც არ იცან უკან დახევა. არ შეიძლება არ ითქვას, რომ სხვა ხალხების მენტალიტეტით აღნიშნული თვისება დადებით თვისებათა რიგში არც განიხილება. სიკვდილს ხედავდე და დროებით უკან არ იხევდე, უდიპლომატიობას ნიშნავს. დიპლომატიურობა, ლავირების უნარი ქართველებს კი ჰქონდათ, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ბრძოლაში თვდავინცებით გადაშვება, ბრძოლიდან უკანდაუხვევლობა უფრო იყო დამახასიათებელი ქართველთათვის, ვიდრე ეშმაკობა და დიპლომატიურობა. როგორც ჩანს, ჟამთააღმწერელის აღნიშნული სიტყვები პედაგოგიური თვალსაზრისითაც იყო თქმული, რადგან მთელი მომდევნო თაობები ამ სულისკვეთებით იყვნენ აღზრდილნი. სამეცნიერო ლიტერატურაში ხაზგასმით არის აღნიშნული, რომ „ყველა დროის პოეტები და მორალისტები ქართველ კაცს ერთს უჩიჩინებდნენ: ყველაზე დიდი სახელი მამულისათვის თავდადების მოხვეჭაო“. ბრძოლაში თავდავინყებულობა და სიფიცხე ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებში ქართველთა მტრებს კარგად ჰქონდათ შემჩნეული და აქედან გამომდინარე ბრძოლის ტაქტიკასაც სათანადოდ შეიმუშავებდნენ. მაგალითად, „ახალი ქართლის ცხოვრების“ მეორე ავტორს ასეთი ფაქტი აქვს მოთხრობილი თემურლენგის შემოსევების დროს. როდესაც თურქმანებს *„ფიცხად მიეტყვნეს ქართველნი, ვითარცა ცეცხლი თივათა“, „მაშინ ფრიად შენუხნა მძლავრი ლანგ-თემურ, ესრეთ რომე ამისთანა მარცხი და ზიანი მას არაოდეს შემთხუვია. და ესევეითარი სიმკნითა ლომებრივითა გულითა შებმა უყვეს, და ურიცხვი სპანი მოისრნეს პირითა მახვლისათა ქართველთა მიერ, არამედ სიმრავლისაგან მათისა არა აკლდებოდათ. ხოლო ლანგ-თემურ გამოცდილ იყო, და უწყობდა ქართველთა ომისა საფიცხლეს და ადრე სიმამურალეს, ამისათვის დაღალითმინა, ვიდრემდის დიდად დაშურეს ომისაგან ქართველნი. ხოლო ოდეს მიმყოვრდა ომი და მზეცა მიდრკა შთასასვლელად, სცან ლანგ-თემურ ფრიადი სიმამურალეს, და დაღალვა მკლავთა, და დაღუნა აბჯართა საომართა სპათა ქართველთასა. მაშინლა განინირა თავი თუსი მოსიკუდიდ და აღუზახა ჳმითა დიდითა სპათა თუსთა. და განმკნდეს იგინიცა, და ესრეთ მიეტყვნეს სპათა ქართველთასა და, რაც ოდენ ძალედვათ, კუალად შებმა უყვეს, არამედ ვერლარა ძალედვათ წინადადგრომად ფრიადისა სიმამურალისა და მიჭირვებისაგან. და მაშინლა სძლეს ბანაკმან ისმაიტელთამან, ლანგ-თემურ და აგარიანთა, და მიდრკეს ქართველნი, და ივლტოდეს მათათა მიმართ და სიმავრეთა“* (ქც 1959: 462). ქართველთა ეს თვისება, როგორც ირკვევა, საუკუნეების მიღმა ნარმოქმნილი. ქართული მენტალობა ლაჩრულ სიცოცხლეს ზრახავდა და სახელოვან სიკვდილს იწონებდა. სწორედ ამან ათქმევინა შოთა რუსთაველს: „სჯობს სიცოცხლესა ნაძრახსა სიკვდილი სახელოვანი“. დამპყრობელი პართელების წინააღმდეგ მებრძოლი მეფე ფარსმანი თანამებრძოლთ შეახსენებდა, რომ „იბერებს არასოდეს დაუდგამთ პართელების უღელი, რომ გამარჯვება მათ სახელს მოუხვეჭდა, ხოლო გაქცევა ბრძოლის ველიდან იბერებს სახელსაც გაუტეხდა და საფრთხესაც შეუქმნიდა“ (გ. ჭეიშვილი). აქვე ვიტყვით, რომ ტაციტუსის მიხედვით, იბერები ამტანები და მომთმენები იყვნენ, რაც გეოგრაფიული გარემოს შედეგი (მთაში ცხოვრება) იყო. ანტიკური ავტორები იბერთა სხვა თვისებებზეც მიუთითებდნენ: „პირქუშნი“ (რუფიუს ფესტუსი), „ვაჟკაცი“ (ტაციტუსი), „გულადობით სხვებზე უფრო მამაცი“ (პლუტარქე), „საუკეთესო მებრძოლნი“ (პლუტარქე), „უმამაცესნი“ (ერმია სოზომენე) (გ. ჭეიშვილი). ცნობილია,

რომ დროთა განმავლობაში ხალხთა ხასიათის ზოგიერთ ნიშან-თვისება იცვლება, მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს თვისება იმდენად გენეტიკურია, რომ მას დრომ ვერაფერი დააკლო და დღემდე შემორჩა — მხედველობაში გვაქვს საქართველოს ისტორიის უკანასკნელი მოვლენები. XX საუკუნის ბოლოსაც, სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში, ისინი პირველნი იყვნენ, ბრძოლის მორევშიც პირველნი გადაეშენენ, ფიცხლადაც იბრძოდნენ და არასაჭირო მსხვერპლიც წინდაუხედავად გაიღეს. თუმცა ქართველებს დიდხანს მოთმინების უნარიც გააჩნიათ, შემდეგ კი — უცბად აფეთქება იციან.

ქართველთა ხასიათი წინააღმდეგობრივი იყო. მათ ორი უკიდურესობა ახასიათებდათ და ახასიათებთ. ეს ფშაური პოეზიის შესწავლის შედეგად კარგად შეამჩნია გურამ ასათიანმა. ის წერდა: „ფშაურ პოეზიაში შეერთებულია უკიდურესი იდეალიზმი რეალიზმთან“. მისივე აღნიშვნით: „სულისა და ხორცის ურთიერთლტოლვა, მათი შეთანხმება, შეკავშირება, შერწყმა, ფუნდამენტური თვისებაა ქართველი ხალხის ესთეტიკური ბუნებისა“. ვახუშტი ბაგრატიონის მიხედვით, ქართველები ძალიან უზომონი იყვნენ, როგორც მწუხარების, ისე სიხარულის გამოხატვის დროს. ისინი ერთნაირად ყოფილან *„კეთილ-ბოროტ ზედ ადრე მიმდრეკნი“*. ასე რომ, ქართული ხასიათი ორბუნებოვანი იყო და არის. არ შეიძლება გვერდი ავუაროთ ვახუშტისავე იმ სიტყვებს, რომ *„სიკეთის დამსწავლელნი და მიმგებელნი“* იყვნენ. ვფიქრობთ ეს თვისებებიც ქართველებს დღეს გამოკვეთილად აქვთ შენარჩუნებული. ორბუნებოვანებისა და ორპოლუსიანობის გამოხატულება უნდა იყოს ქართველთა ერთი ნაწილისათვის აშკარად გამოხატული ღრმა ინტელექტუალიზმი, მონინავე მსოფლიო კულტურული სტანდარტების დონეზე დგომა და მეორე ნაწილისათვის დამახასიათებელი პროვინცი-ალიზმი და ერთგვარი შეზღუდულობა. სწორედ ეს უნდა იყოს მიზეზი, რომ ძალიან ხშირად საერთო-ეროვნული საკითხების გადაწყვეტის დროს, როდესაც საჭიროა საერთო აზრის ქონა, შეთანხმებულობა, ქართველები შეუთანხმებლები არიან იმდენად, რომ მათ ეს დაპირისპირება ხანგრძლივ მტრობაშიც კი გადასდით.

ზემოთ აღნიშნულთან უშუალოდ არის დაკავშირებული თანამედროვე ქართველებისათვის დამახასიათებელი არაკანონმორჩილება. უფრო სწორად ხალხის ერთი ნაწილი თუ კანონმორჩილია, მეორე ნაწილი — არაკანონმორჩილი. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში ჯერ კიდევ ადრე შუა საუკუნეებში სახელმწიფო სამართალი მოქმედებდა და მთაში ჩვეულებითი სამართალიც მკაცრად არეგულირებდა ურთიერთობებს, დღეს ქართველთა მნიშვნელოვანი ნაწილი არაფრად დაგიდევს კანონების შესრულებას. ამავე დროს, ძალიან ბევრი თვლის, რომ თვითონ შეიძლება კანონი დაარღვიოს, სხვამ — არა.

ქართველებს შორის ისტორიულადაც და ახლაც ძალიან განვითარებული იყო მეგობრობის გრძნობა. ხშირად ქართველები მეგობრობას ყველა სხვა ურთიერთობაზე მაღლა აყენებდნენ. მეგობრობის უპირველესობა ერთნაირად დამახასიათებელი იყო საქართველოს ყველა მხარის მაცხოვრებლისათვის. „მტრობა მხოლოდ მეორე (უკანა) მხარეა ქართული ხასიათის მთავარი თვისებისა. მისი წინა მხარე მეგობრობის, „ნათესაობის“ უმძაფრესი მოთხოვნილებაა, განდობის, სულიერი თანაზიარობის წყურვილი“ (ასათიანი 64). „ვეფხისტყაოსანი“ მეგობრობის აპოლოგიაა. მსოფლიოს ხალხთა მენტალობის შესახებ მონოგრაფიის ავტორი გიორგი გაჩევიც ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ ხომ ეს არის პოემა არა ომის შესახებ, როგორც „ილიადა“, არა პოემა ვნება-სიყვარულის შესახებ, როგორც აღმოსავლური „ლეილა და მეჯნუნი“, არამედ, რა თქმა უნდა, ესაა ეპოპეა მეგობრობის შესახებ. იგივე ავტორს შენიშნული აქვს, რომ პოემის გმირ ავთანდილისათვის ძმადნაფიცობისა და მეგობრობის მოვალეობა სასიყვარულო ურთიერთობასა და პოლიტიკურ ინტერესებზე მაღლა დგას. აქ მეგობრობისა და ძმობილობის იმპერატივი აბსოლიტური და კატეგორიულია. დასავლეთისათვის თუ ფორმულა „პლატონი ჩემი მეგობარია, მაგრამ უფრო დიდი მეგობარია ჭეშმარიტება“ — აქსიომაა, ქართველისათვის ის არ მოქმედებს. მისთვის მეგობარია ჭეშმარიტებაზე ძვირფასია (გ. გაჩევი). ჟამთააღმწერელის მიერ მოთხრობილი ცოტენ

დადიანის გმირობაც ხომ სამშობლოს სიყვარულთან ერთად მეგობრებისადმი თავგანწირვით იყო განპირობებული. მემატინე მეგობრებისათვის თავდადებული ცოტნე დადიანის ქმედებით გაკვირვებულ მონღოლებს ათქმევინებს: **„და ვითარ ესმა ესე ცოტნესაგან ნოინთა, განკვრდეს სათნოებისათეს მისისა და თქუეს: ვინათგან ნათესავნი ქართველთანი ესოდენი კეთილ არიან, და არა განცრუვდებიან, რომელ აფხაზეთით მოვიდა კაცი, რათა დადვას სული თვისი მოყუარისათეს“** (ქც 1959: 217). ისტორიულად ქართველთათვის დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ნათესაობას. ნათესაური ურთიერთობების გარეშე საქართველოში ადამიანების ურთიერთობა წარმოუდგენელი იყო. მათ განსაკუთრებული მხარში ამოდგომა იცოდნენ როგორც ლხინის, ისე ჭირის დროს. **„ამისთვის უწყოდნენ მოყუსობა** (ე. ი. ამხანაგობა — რ. თ.), **ნათესაობა, ურთიერთთა მტერობა და მოყურობა, ლხინთა ლხინობა და ჭირთა ჭირობა“** (ქც 1973: 24). მაგრამ ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ ნათესაური ურთიერთობის წრე სხვადასხვა სიდიდის იყო საქართველოს სხვადასხვა მხარეში. ის უფრო გამოკვეთილი იყო დასავლეთ საქართველოსა და მთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში. სამწუხაროდ, ნათესაობა, ნათელმირონობა უახლესი პერიოდის ქართველთა ცხოვრებაში ზოგჯერ ობიექტურობის, სამართლიანობის გადამფარავიც კი გახდა. ნათესაობა (შორეული ნათესაობაც) ადამიანთა ურთიერთობებში უფრო მკვეთრად დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ჯგუფებშია წარმოდგენილი.

ვახუშტი ბაგრატიონი ქართველთა ხასიათის შესახებ ძალიან ბევრ დადებით ეპითეტს იმეტებს, თუმცა ის არც მათ უარყოფით თვისებებზე ხუჭავს თვალს. ხოლო დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი უფრო მკვეთრ ფერებში წარმოგვიდგენდა ქართველთა ზოგიერთ უარყოფით თვისებას. **„...ვინაიდან ნათესავი ქართველთა ორგულ ბუნება არს პირველითგანვე თვისთა უფალთა. რამეთუ, რაჟამს განდიდნენ, გასუქდნენ და დიდება პოონ და განსუენება, ინყება განზრახვად ბოროტისა, ვითარცა მოგვთხრობს ძველი მატინე ქართლისა და საქმენი ან ხილულნი“**. ქართველებს **„უჩემოთ ვინ იმღერეთობაც“** ახასიათებდათ. სწორედ ამას წერდა მეფე-პოეტი არჩილი: **„ასე სჭირს საქართველოსა // დიდებულით განა მცირეთა. // აზვავდებიან, იტყვიან: // უჩემოთ ვინ იმღერეთა?!“** მაგრამ ამ შემთხვევაში არჩილი მხოლოდ ზედაფენაზე, მმართველებზე საუბრობს და არა მოსახლეობაზე, ქართველებზე საერთოდ. რაც შეეხება XII საუკუნის მოღვაწეს კათოლიკოსს ნიკოლოზ გულაბერიძეს, ის მხოლოდ ქართველთა კეთილ და დადებით თვისებებზე საუბრობს. მისი აზრით, ქართველები **„არიან ბუნებით სადავნი და მარტივნი და გონებით წრფელნი, სიმართლესა ცხოვრებისასა და უღელსა უმანკოებისასა მზიდველნი და მხოლოდ ღმრთისა ოდენ და მკლავის თვისისა მოსავნი, რომელთაცა უკვე გამოისახვის და საცნაურ იქნების სიქველე ჭაბუკისა, ვითარცა საცნაურ არს ყოველთა მიერი, უეჭველად ესევითარი ბუნება პირველითგანვე უკვე დამცველობს ნათესავთა შორის ქართველთასა...“** ხოლო უფრო ადრე გიორგი ხუცეს-მონაზონი სიამაყით აღნიშნავდა, რომ **„ნათესავი ქართველთა წრფელ და უმანკო არს“**, რაც ზნეობრივი სიფაქიზის, გულწრფელობის და პატიოსნების გამოხატულება იყო. როდესაც სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართველთა შესახებაა საუბარი, ყველა ავტორი ერთხმად აღნიშნავს ქართველების ვაჟკაცობისა და სიმამაცის შესახებ. სტუმართმოყვარეობა ხომ ყველა ქართველის უპირველესი თვისება იყო („სტუმარი ღვთისაა“, ე. ი. ის ღმერთის გამოგზავნილად ითვლებოდა). სამართლიანადაა შენიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ **„სტუმართმოყვარეობა ყველა ხალხს ახასიათებს, ქართველებში ეს თვისება მკვეთრად არის გამოხატული“** (ყორანაშვილი 1983: 27). ვახუშტი ბაგრატიონი არა მხოლოდ ზოგადად ქართველთა სტუმართმოყვარეობის შესახებ საუბრობს, არამედ საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის მკვიდრთა შესახებაც **„სტუმართა და უცხოთ მოყუარენი“**. სხვათა შორის, საქართველოს სამეფო კარზე მესტუმრეთუხუცესის თანამდებობაც კი არსებობდა, რომლებიც „მოურნეობდნენ სტუმართა“. მას არაერთი მესტუმრე ექვემდებარებოდა. მნიშვნელოვანია, რომ მრავალრიცხოვან ქართულ გვარსახელებს შორის გვაქვს პროფესიული ტიპის

გვარსახელები *მესტუმრე* და *მესტუმრიშვილი*. სტუმრის მიღების, პატივისცემის საკითხში ქართველ ხალხს ზომიერება ერთგვარად დარღვეულიც კი ჰქონდა. ქართველი არაფერს იშურებს სტუმრისათვის. ღარიბი კაციც კი ამ თვალსაზრისით თავს არ შეირცხვენს. გზად მიმავალ კაცს წყალი რომ მოეთხოვა, მას აუცილებლად ღვინოსა და საჭმელს მიართმევდნენ. ფრანგი ჟან შარდენი, რომელიც გონიოდან სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს გზით ახალციხეში და შემდეგ აღმოსავლეთ საქართველოში გადმოვიდა, თურქეთის გამგებლობაში მცხოვრები ქოროხისა და მტკვრის ზემო ნელში მცხოვრები ქართველების შესახებ შემდეგს წერდა: „ჩვენ უხვად გვაძლევდნენ ქათმებს, კვერცხს, ბოსტნეულს; ღვინო, პური და ხილი ბლომად გვქონდა, რადგან თითოეულ მოსახლეს თავის წილად დიდი დოქით ღვინო, ერთი კალათა ხილი და ერთი კალათა პური მოჰქონდა. ჩვენგან ფულს არ იღებდნენ და ჩემი მეგზურიც არ მაძლევდა ნებას მადლობა რაიმე საჩუქრით გამომეხატა“ (შარდენი 1975: 175). აქვე არ შეიძლება არ დავსძინოთ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული იმ მოსაზრების შესახებ, რომ სტუმართმოყვარეობის ტრადიცია ქართველ ხალხში თითქოსდა თავადაზნაურობაში გაჩნდა და ის საქართველოს მთიანეთში ბარიდან შევიდა. რა თქმა უნდა, ეს შეხედულება გასაზიარებელი არაა იმიტომაც, რომ ის ყველაზე გამოკვეთილად სწორედ ქართველ მთიელებში იყო წარმოდგენილი. ქართველისათვის ყველაფერი უცხო ერთგვარად სათაყვანებელიც იყო. ამიტომაც ყოველგვარ კარგს სიტყვით „საუცხოო“ გამოხატავდნენ. მაგრამ უცხო მხოლოდ საკუთარ ქვეყანაში იყო მისაღები. უცხოობას ქართული ეთნოსის წარმომადგენლები არ მიეღებდნენ. „ქართული სული ბედნიერებას სიმარტოვეში ვერ პოვებს. სიმარტოვეს რამდენიმე ნაირსახეობა აქვს, ყველაზე აუტანელი მათ შორის ქართული ბუნებისათვის „უცხოობაა“, როგორც ვინრო გაგებით (მშობლიური გარემოს მონყვევა), ასევე ფართო მნიშვნელობითაც (საკუთარ ბუნებაზე უარის თქმა, სხვაში გათქვევია, „გაუცხოება“, ნიველირება)“ (ასათიანი 60). ნ. ბართაშვილის სიტყვებიც „უწინამც დღე კი დამელევა მე, / უცხოობაში რაა სიამე!“ ქართული სულის, მენტალობის გამოვლენა იყო. მაგრამ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ ქართველთა ეს ხასიათი ბოლო დროს გაქრობის პირას მივიდა. ასე რომ, ძლიერი ნოსტალგიურობის, სამშობლოსაგან გაუყრელობის გრძნობის შესახებ ალბათ ველარ ვილაპარაკებთ.

ვახუშტი ბაგრატიონი ქართველების ერთ-ერთ ძირითად მახასიათებლად სოლიდარობის თვისებას თვლიდა: **„უკეთუ ორნი ანუ სამნი არიან, არარაჲ შეიჭირვიან“**. ამ თვისებას, ხასიათს ქართველთა გადარჩენის ერთ-ერთ მიზეზადაც კი ასახელებენ (ყორანაშვილი 1983: 34). ეს ეთნოფსიქოლოგიური ნიშანი ქართველებმა ბოლომდე შემოინახეს. მაგალითად, საბჭოთა არმიასი განვეული სხვა ეთნოსების წარმომადგენლები თუ გათითოკაცებულნი იყვნენ, ორი-სამი ქართველი უკვე ერთ გუნდს, ერთად მოქმედ ძალას წარმოადგენდა და მათი დამჩაგრავი არავინ იყო. სიტუაციის მფლობელნი და წარმმართველნი ისინი იყვნენ. არადა, თითქოს პირიქით უნდა ყოფილიყო. ქართველთა ხასიათის ერთ-ერთი მკვეთრად გამოხატული თვისება ხომ აშკარა ინდივიდუალიზმია. ნანილობრივ ამის დამამტკიცებელიცაა მემატიანის სიტყვები: **„ვითარ წარკდეს ამას შინა ჟამნი რაოდენიმე, ინყეს კუალად მედგრობად ზაკულებით, ვითარცა არს ჩვეულება ქართლისა აზნაურთა“** (ქც 1955: 274). აღნიშნულის გამოხატულებაა ხშირად პირადი ინტერესების საერთო-სახალხო, საზოგადო ინტერესებზე მალლა დაყენება (კაპანელი 1923). „ჩვენს ისტორიულ წარსულში ეგონისტურს ინტერესებს ხშირად გაუმარჯვია ეროვნულ ინტერესებზე“. „ჩვენი ფილოსოფია პრაგმატული იყო, ჩვენი ზნეობა ინდივიდუალისტური და ეგონისტური. ცალმხრივი უტილიტარისტები ვიყავით და სარგებლიანობის თვალსაზრისით ვზომავდით ჭეშმარიტებასაც, სიკეთესაც და მშვენიერებასაც. უდიდეს ბედნიერებას ინდივიდუალურ კეთილდღეობაში ვხედავდით“ (ქიქოძე 1919: 173—174). მაგრამ, როგორც ჩანს, ინდივიდუალისტები ისინი ერთმანეთთან მიმართებაში არიან. საოცარია, რომ ქართველები ინდივიდუალისტები არიან, მაგრამ ქართული სულის სიძლიერე ყველაზე ნათლად გუნდურ, ჯუფურ ქმედებებში ჩანს. მხედველობაში გვაქვს ქართული ხალხური სიმღე-

რები და ცეკვები. ამაშიც რეალისტურადაა გამოხატული ქართული ხასიათის ორბუნებოვანობა. გ. გაჩევიც ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ქართული ხასიათი ყველაზე სრულად ვლინდება გუნდში, გუნდურ გალობაში ანუ თანხმიერებაში, როდესაც ინდივიდუალობები უკან იხევენ და პირველობას ჰარმონიულ მთლიანობას უთმობენ. მაგრამ ინდივიდუალობა გუნდურ ცეკვებსა და სიმღერებშიც ნათელია, გამოკვეთილია. ყველა სიმღერასა და ცეკვაში მისი შემსრულებელი აშკარად ეპაექრებიან ერთმანეთს, ყველა თავისებურად მღერის და ცეკვავს, ორიგინალური ელემენტები შეაქვს მასში, ერთი ცდილობს მეორეს აჯობოს, მასზე უკეთესად იმღეროს და იცეკვოს; ეს შემსრულებლებს სახის მიმიკაზეც გამოკვეთილი აქვთ. ქართველთა ეს ეთნოფსიქოლოგიური ხასიათი კარგად შეამჩნია გურამ ასათიანმა. ის წერს: „ქართულ გუნდშიც მთავარი თავისთავად თანხმიერება კი არ არის, არამედ ის, რომ ეს არის პოლიფონიური თანხმიერება — ანუ ისეთი თანხმობა, რომელიც თავის თავში აუცილებელ სხვადასხვაგვარობას გულისხმობს. ერთხმოვანება, ერთფეროვნება, ერთსახოვნება საფუძველშივე მიუღებელია ჩვენი ესთეტიკური მსოფლმხედველობისათვის. ასეთია ქართული სიმღერაც, ქართული პეიზაჟიც, ქართული ვერსიფიკაცია; ხოლო ქართველი ტომების ხასიათები ხომ პოლუსებისაგან შედგება!“ (ასათიანი 62—63). ასე რომ, ქართულ ხალხურ ცეკვებსა და სიმღერებში ნათლად ჩანს რამდენად ძლიერნი, ბევრის მიმღწევენი არიან ერთ მუშტად შეკრული, ერთი იდეით გაერთიანებული ქართველები, რასაც სამწუხაროდ რეალურ ცხოვრებაში იშვიათად აღწევდნენ. ჯგუფურად შესრულებულ ხელოვნების სხვა ნაწარმოებებშიც გამოკვეთილია ინდივიდუალიზმი. მაგალითად შეიძლება ქართულ სასულიერო არქიტექტურაზე განთავსებული ჩუქურთმები მოვიყვანოთ. საყოველთაოდ ცნობილია, არც ერთი ორნამენტი ერთმანეთს არ იმეორებს, ყველა მათგანი ერთმანეთისაგან განსხვავდება. როგორც ჩანს, ხელოვნები ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ, ანდა ერთი ხელოვანი თავის თავს ეჯიბრებოდა. ამაყი ქართველებისათვის ესეც სახელის მომტანი იყო. რამ ჩამოაყალიბა ქართველთა ასეთი ხასიათი? პასუხი მარტივია — საქართველოს მკვეთრად განსხვავებულმა, კონტრასტულმა ბუნებრივ-გეოგრაფიულმა გარემომ.

ვფიქრობთ, ქართველთა ეთნოფსიქოლოგიით უნდა აიხსნას საქართველოში საგლგობო თემის ფაქტობრივი არარსებობა. ცნობილია, რომ განვითარებული ფეოდალური (და შემდეგ კაპიტალისტური) ურთიერთობების პირობებში ინგლისში, რუსეთში, აღმოსავლეთ სომხეთში სათემო მინათმფლობელობის პროცენტი შეუდარებლად მაღალი იყო, ხოლო საქართველოში ის ნულს უთანაბრდებოდა. ასე რომ, აქ მეზობლობის ხარისხი, კავშირის სიახლოვე, ზემოდან ჩარევის სტილი ფრიად უმნიშვნელო იყო. ამ შემთხვევაშიც აშკარად არის გამოვლენილი ქართველების ინდივიდუალური ხასიათი. ქართველთათვის ცხოვრებაში მხოლოდ დროებით კოლექტივებად გაერთიანება იყო დამახასიათებელი. საქართველოს ბარში სათემო მინათმფლობელობის გარკვეული ფორმა არსებობდა ქიზიყში და აქაც მინის ყოველწლიურ გადაწმინდაში ინდივიდუალიზმი ნყვეტდა გადაწმინდაების საკითხს — მეთემეები სირბილში ეჯიბრებოდნენ ერთმანეთს და პირველ მისულებს საუკეთესო მინა ხვდებოდათ. დროებითი ურთიერთდახმარების დროსაც პრიორიტეტი ინდივიდუალიზმს ჰქონდა მინიჭებული. ინდივიდუალიზმი კარგად ჩანს საქართველოში ისტორიულად მიმდინარე მიგრაციულ პროცესებშიც. ადამიანთა გადასახლებები ძირითადად ინდივიდუალურად (გაჟონვით) ხდებოდა. ჯგუფურად მხოლოდ მთიელები მიგრირდებოდნენ (თანაც იშვიათად), სადაც ტერიტორიული თემური ურთიერთობები ტრადიციული იყო.

ქართველთა ხასიათის შესახებ არჩილ ჯორჯაძეს ორიგინალურად აქვს აზრი გამოთქმული და მის ნააზრევს თითქმის სრულად შემოგთავაზებთ: „ქართველს აქვს თავისი საკუთარი ტემპერამენტი და ხასიათი. მას მეტად უყვარს საკუთარი თავი; პირადობა მისი ბატონია, საზოგადო საქმე ძალდატანებაა. იგი მალე ინთება, ხოლო უმალვე ჰქრება. მისი ენტუზიაზმი უფრო ფიზიოლოგიურია, ვიდრე ფსიხიური. იგი შრომობს, ხშირად ბევრსაც შრომობს, ხოლო მის შრომას გაუტანლობის ნიშნები ატყვია. არ უყვარს საერთო მუშაობა. იგი ინდივიდუალისტია. ჯგუფურობა სულს უზუ-

თავს. იგი განზე იწევა, არ უთმობს სხვას იმას, რაც საჭიროა საერთო საქმის გაკეთებისათვის. და საერთო საქმე მას არ ეხერხება.“ „ქართველი არსებითად საამქვეყნიო კაცია, მისი სიცოცხლის ფესვები აი ამ მინაშია ჩაფლული, რომელზედაც დგას, მას უყვარს მზე, ლაყობა, ოხუნჯობა, იგი გულუბრყვილოა, მაგრამ თავს არ ივინყებს. მას მეტად უყვარს თავისი ხორცი, თავისი კეთილდღეობა. ამიტომ არის იგი ხშირად ფარისეველი, როდესაც სასწორზე „პირადი“ და „საზოგადო“ იწონება. მას არ უნდა გახსნას და გააქარწყლოს თავისი პირადობა „კრებულობით დასაწყისში“ — ღმერთია იგი, თუ სახალხო საქმე“ (ჯორჯაძე 1989: 301).

ქართველთა ინდივიდუალური ეთნიკური ხასიათისათვის ნიშანდობლივია შემდეგი გარემოებაც. ცნობილია, რომ გაქრობის წინაშე მდგომ ყოველ ეთნოსს კრიტიკულ სიტუაციაში რეაქციის უნიკალური მოდელი ახასიათებს (ლურიე 2004: 350). ქართული ეთნოსი ასეთ ზღვართან არაერთხელ მდგარა და გადარჩენა-არგადარჩენის კრიტიკულ სიტუაციაში გამოსავალი მხოლოდ ინდივიდებს მოუძებნიათ. საქართველოს ისტორიიდან აღნიშნულის დამადასტურებელი არაერთი მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ. საამისოდ დავით აღმაშენებლის, ჩოლოყაშვილ-ერისთავთა, ერეკლე მეორის, ილია ჭავჭავაძის მოღვაწეობაც საკმარისია. საუკუნეების განმავლობაში ქართველებს ხასიათში ჰქონდათ გამჯდარი გარედან მომდინარე საშიშროების წინაშე გარკვეული დამცავი მექანიზმი. ისინი ეთნიკური კულტურის დაცვას გადამწყვეტ, კრიტიკულ სიტუაციებში ახერხებდნენ, მაშინ როდესაც კრიტიკულ სიტუაციამდეც საშიშროებას გრძნობდნენ, ხედავდნენ, მაგრამ რეაგირებას არ ახდენდნენ. ასე რომ, ქართველებს მნიშვნელოვანი გადანყვებილების გამოსატანად ზღვარი, კრიტიკული მომენტი სჭირდებოდათ და სჭირდებათ. ქართველთა მთელი ისტორია საგარეო მტერთან ბრძოლის ისტორიაა, მაგრამ პარადოქსია, რომ მათთვის პერსონიფიცირებული მტრის სახე არ არსებობს. არც პერსონიფიცირებული დამცველის სახე მათთვის გამოკვეთილი. ასეთ დამცველს კი მთელი ისტორიის მანძილზე ეძებდნენ, მაგრამ თითქმის ყოველთვის განზილებულნი რჩებოდნენ. მიუხედავად ამისა, დამცველს მაინც ეძებდნენ და დღესაც ეძებენ.

ქართველები გულუხვობითაც გამოირჩეოდნენ. გულუხვობა თავისთავად ცხადია, უყიარათობას, არახელისმომჭირნეობას გულისხმობს. სწორედ ამას ნიშნავს ვახუშტის სიტყვები: **„უხუნი არცა თვისსა და არცა სხვისსა კრძალავენ“**. ე. ი. არც თავისას და არც სხვისა არ ერიდებიან. აღნიშნულის დასადასტურებლად დღევანდელი სასმელ-საჭმელით გაჯერებული სუფრები, ქეიფები შეიძლება გავიხსენოთ. ძალიან უყვარდათ და უყვართ ქართველებს ბუნების ნიაღში მოლხენა, **„გზებზე სუფრის გადაფენა“**. ხასიათის ორბუნებრივობა, ორი უკიდურესობა, გუნდურობა და ინდივიდუალიზმი, უფრო სწორედ გუნდურ ქმედებაში ინდივიდის, პიროვნების წარმოჩენა კოლექტიური ტრაპეზების დროსაც კარგად ჩანს. აქაც ეპაექრებიან ქართველები ერთმანეთს, ვინ უკეთეს სადღეგრძელოს იტყვის, ვინ უფრო მახვილსიტყვაა და, რაც მთავარია, თამადა ქართული ხასიათის ტიპური გამოვლინებაა. თუ ადამიანი საერთოდ არავის და არაფრის უფროსი არაა, სუფრაზე თამადად ყოფნისას ხომ ის ყველაფრის გამგებელია, დროებით ხომ არის ის „მეუფე“, დროებით ხომ ჰყავს ადამიანთა გარკვეული რაოდენობა დაქვემდებარებული. სუფრა თითქმის სპექტაკლს, თამაშს ჰგავს. აქ ისინი, შეიძლება ცხოვრებაში წარუმატებლნი, თავს ბედნიერად წარმოადგენენ. გასათიანიც შენიშნავდა, რომ ქართული ლხინის დედააზრი ბედნიერების სპექტაკლის გამართვაა. ქართველების ეთნოფსიქოლოგია იმითაც არის აღსანიშნავი, რომ ხშირად სადღეგრძელებელ ადამიანს ისეთ თვისებებს მიაწერენ, რასაც სინამდვილეში ის არ იმსახურებს. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში მთავარია მან თანამოინახეს ასიამოვნოს.

შემჩნეულია, რომ ქართველები ბუნებრივი არტისტიზმით ხასიათდებიან. ძალიან დიდ დროს უთმობენ ისინი ცხოვრებისეული სპექტაკლების გამართვას. „ბუნებრივი არტისტიზმი, თანდაყოლილი სწრაფვა ყოველივე ამაღლებულისაკენ, ჩვეულებრივისაგან განსხვავებულისკენ, „პათეტიურისკენ“, ყველაფრისკენ, რაც შემოქმედებასთან, ხელოვნებასთან, ფანტაზიასთან, ანუ „სიცრუესთან“ არის დაკავშირებული“ (ასათიანი

45). „ქართველი კაცი მუდამ სცენაზე გრძნობს თავს. მარტოდ დარჩენილსაც კი ვილაცის მოუშორებელი მზერა ელანდება და ყოველ თავის მოძრაობაში ამ უხილავ თვალთა დაინტერესებულ ყურადღებას ითვისისწინებს“ (ასათიანი 54). აქედან გამომდინარე ქართველი გარეგნულად ზერელება, ზედაპირულია. ცხოვრებაში სპექტაკლების მოწყობის ნიჭი ძირითადად დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობას ჰქონდა. სხვათა შორის, ქართველი ხალხის ამ თვისებით ქართველი პოლოტიკოსებიც გამოირჩეოდნენ.

ქართველები დიდი იუმორით, ხუმრობის ნიჭით, „ენატკბილობით“ არიან დაჯილდოვებულნი. შეიძლება დაბეჯითებით ითქვას, რომ ქართველთა გადარჩენაში, სხვა ფაქტორებთან ერთად, იუმორმაც დიდი როლი ითამაშა, ხშირი ომიანობით გამონეული გაჭირვება გადაატანინა. ისევე როგორც არტისტიზმით, იუმორითაც ქართველთა უმეტესობაა დაჯილდოვებული. მაგრამ ფრიად განსხვავებული ხუმრობა ახასიათებთ სხვადასხვა ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენლებს, დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოს მკვიდრთ, მთიელებს და ბარელებს.

ხაზგასმულია ქართველთა ლმობიერება, სამშობლოს სიყვარული, შემწყარებლობა, მიმტევებლობა. ჟან შარდენი ხაზს უსვამდა, რომ ქართველები თავაზიანნი და კაცთმოყვარენი, ამასთანავე დარბაისელნი და თავდაჭერილნი არიან. ის აღნიშნავდა ქართველთა უფლებამოსილების, სიამაყის, თავმომწონეობის და დიდების მოყვარეობის შესახებ. XIX საუკუნის პირველი მესამედის გერმანელი ავტორის ედუარდ აიხვალდის დახასიათებით ქართველები მამაცები, სტუმართმოყვარენი, კეთილენი, არაგულქვანი, გაჭირვებაში შეუდრეკელნი, სამშობლოსათვის თავდადებულნი არიან. თუმცა ის ქართველთა ისეთ უარყოფით თვისებებზე საუბრობს, როგორიცაა სიმამაცით ტრაბახი, სიზარმაცე და უდარდებლობა. ხაზს უსვამს უბრალო ხალხის გულკეთილობას. აიხვალდს არც ის გამოორჩენია მხედველობის არედან, რომ ქართველი თავდაზნაურობა ამაყობდა თავისი ძველი გვარით და წინაპრების ნამოღვანარს განადიდებდა. წარსულით თავმომწონება, ისტორიზმით ცხოვრება დღესაც დამახასიათებელია ქართველი ხალხისათვის, მაგრამ იყვნენ თუ არა ისტორიულადაც ქართველები ზარმაცები? რა თქმა უნდა, აქ დასმულ კითხვას უარყოფითად უნდა ვუპასუხოთ. ვახუშტი ბაგრატიონი, რომელიც საკმაოდ შორს დგას ეროვნული ხასიათის იდეალიზაციისაგან და უარყოფით თვისებებზეც საუბრობს, არსად არ ახსენებს ქართველთა სიზარმაცეს. არაშრომისმოყვარე ხალხი, ბუნებრივია, მალალ სამეურნეო, მატერიალურ, სულიერ კულტურას ვერ შექმნიდა. ბატონიშვილის დახასიათებით ქართველები „**მკნენი მუშაკნი**“ იყვნენ. არგვეთელების შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონი აღნიშნავს, რომ ისინი არიან „**მოჭირნე მუშაკნი**“. საბას განმარტებით კი „**მომწირნე**“ „**მრავლად გამრჯელი**“ ადამიანია („მოჭირნე“ მოღვანესაც და ჭირთა მომთმენსაც აღნიშნავდა). ქართულ ენაში არის ერთი შესანიშნავი *სიტყვა* „**ჭირნახული**“ რაც სოფლის მეურნეობიდან მიღებულ მოსავალს ნიშნავს, ე. ი. დიდი შრომის, გაჭირვებითი შრომის შედეგად მიღებული. ქართველების შრომისმოყვარეობას განსაკუთრებული ყურადღება მიაცხია გერონტი ქიქოძემ. მისი აღნიშვნით, „ჩაქუჩიანი მამაკაცი ძველი საქართველოს ნათელი სიმბოლოა, ისევე როგორც მახვილიანი ან ჯვრიანი მამაკაცი“ (ქიქოძე 1919: 147). მართლაცდა, ამდენი ტაძრის, თანაც მიუდგომელ ადგილზე, ამშენებელი ხალხი შეიძლება ზარმაცი ყოფილიყო? სხვათა შორის, სიზარმაცე ქართველთათვის საბჭოთა პერიოდში მართლაც დამახასიათებელი გახდა, რაც კოლექტიური საკუთრების დაწერგვამ, საერთო-სახალხო საკუთრებამ განაპირობა. საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ ათეისტურ ქვეყანაში კოლექტივის ქურდი ქურდად არ ითვლებოდა.

სხვადასხვა თვისებებთან ერთად ქართველები „ჭირთა მომთმენნი“-ც იყვნენ. ეს ხასიათი არც დღეს შეცვლილა და მას უკანასკნელი პერიოდის მოვლენებიც ადასტურებს. ერთი რამეც აშკარაა — დიდი და განუსაზღვრელი მოთმინების შემდეგ მათ უცაბედი და დიდი აფეთქება იცინან.

ქართველები კარიერისადმი მისწრაფებით გამოირჩოდნენ და გამოირჩევიან. ისინი მუდმივად სიმალლისაკენ მიისწრაფოდნენ, თანამდებობების დაკავება მათი

მუდმივი სურვილი იყო, იმისდა მიუხედავად ჰქონდა თუ არა მას ამის უნარი და შესაძლებლობა. ამ თვისებით განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ჯგუფთა წარმომადგენლები გამოირჩევიან. ყველა გლეხი აზნაურობაზე ოცნებობდა, აზნაური — თავადობაზე. საქართველოს ისტორიამ იცის გვიან შუა საუკუნეებში დასავლეთ საქართველოში აზნაურთა ფენის რაოდენობრივი ზრდა. ქართველებს თითქმის მუდმივად სხვა სახელმწიფოებში წამყვანი თანამდებობები ეკავათ; თანაც ეს ქვეყნები ძალიან ხშირად ქართველთადმი მტრულად განწყობილი ქვეყნები იყო. ქართველთა ნიჭიერებას, მონაცემებს, როგორც ჩანს, დიდი და ვრცელი სამოღვაწეო ასპარეზი სჭირდებოდა.

ამრიგად, თუ დავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ ქართველი ავტორები უამრავ დანებებით თვისებასთან ერთად, უარყოფით თვისებებსაც აღნიშნავენ. ისინი შორს არიან ეროვნული ხასიათის იდეალიზაციისაგან. ესაც ქართველთა ხასიათის თავისებური გამოვლენაა.

ქართველები ეთნიკური ნიშნით არასდროს არ განასხვავებდნენ ადამიანებს ერთმანეთისაგან. ჟან შარდენი წერდა, რომ საქართველოში უფლება გაქვს იცხოვრო შენი სარწმუნოებით და ადათებით, იმსჯელო მასზე და დაიცვა იგი. მეორე ევროპელი — გიულდენშტედტი იგივეს წერდა: „მმართველობა და სამღვდლოება ამჟღავნებს სრულ რჯულშემწყნარებლობას სომხების, კათოლიკეების, მაჰმადიანი და ებრაელი მოსახლეობის რელიგიის მიმართ, რომლებიც სრულებით არ ეკუთვნიან ბერძნულ ეკლესიას და არ სდევნიან მათ“. აქვე არ შეიძლება არ გავიხსენოთ უბრალო ქართველი გლეხი კაცის ნათქვამი: *„ყველა ადამის შვილი ვართ, თათარიც ჩვენი ძმა არის, // ჩვენსა და სომეხებს შუა განყოფილება რა არის“*. ქართული ხასიათი პატიების უნარით გამოირჩევა და არა შურისმაძიებლობით. XX—XXI საუკუნეების მიჯნის მოვლენები და განსაკუთრებით ეთნიკურ საფარველში გახვეული ე. წ. ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ოსური კონფლიქტები ყველასათვის ცნობილია, რომ რუსეთის სახელმწიფოს გაჩაღებულმა, მაგრამ არავის, არც ერთ ქართველს რუსების მიმართ ნეგატიური დამოკიდებულება არ გასჩენია. იგივე შეიძლება ითქვას აფხაზებისა და ოსების შესახებაც, რომლებიც ძირძველი ქართული ტერტორიების მიმტაცებლებად მოგვევლინენ. ვფიქრობთ, რომ ქართველთა მოწყალე ხასიათი და განუსაზღვრელი შემწყნარებლობის უნარი ხალხის ბუნებისა და ქრისტიანული მორალის შეთანწყობის შედეგად არის ჩამოყალიბებული. მისი განმტკიცებისათვის კი იმას უნდა შეენყო ხელი, რომ რთულ გეოგრაფიულ გარემოში მცხოვრებთათვის გადარჩენის ერთ-ერთი გზა შემწყნარებლობასა და ტოლერანტობაზე გადიოდა. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამორჩეულ თვისებებს შორის ლმობიერებასაც ასახელებენ. ქართველთა ამ თვისებას ფეოდალური ეპოქის სამართალშიც კი ხედავდნენ (ვაჩეიშვილი 1946: 125—126). ხოლო რ. არსენიძე წერდა: „ლმობიერება არის ერთი ძირითადი თავისებურებათაგანი, რომელიც ქართველ ერს ძველადვე შეუსისხლბორცვია და რომელიც, მაშასადამე, ერის კულტურულ განძად უნდა ჩაითვალოს“ (ციტირებულია: ყორანაშვილი 1997: 164).

რაც ყველაზე მთავარია, ქართველების ერთ-ერთი დიდი თვისება ქალისადმი პატივისცემა, მოწინება, მოკრძალებაა არის. ქალი საქართველოში თითქმის გაღვთაებრივებული იყო. ამ საკითხზე ორიგინალური აზრი აქვს გამოთქმული კ. კაპანელს (1996: 144): „ჩვენში ქალი უფრო გამშვენებულია მამაკაცის ოცნებით და უფრო გაღმერთებულია ვიდრე ევროპაში; ქართველმა ერმა არც კი იცის, რომ დავით აღმაშენებელმა შექმნა საქართველოს ისტორიული სახე. სამაგიეროდ ქართველ ერს თამარ მეფის სახელი ენაზე აკერია, თუმცა თამარ მეფეს მეთაფი არ გაუკეთებია, რაც დავით აღმაშენებელმა გააკეთა საქართველოსათვის“. ქალისადმი დამოკიდებულება კარგადაა ასახული ცეკვა „ქართულში“, რომელიც ქართველთა წინაპრებმა საუკუნეების მიღმა შექმნეს. საერთოდ, ქართულ ფოლკლორში და განსაკუთრებით ცეკვებსა და სიმღერებში კარგად ჩანს ქართველთა ხასიათი. ქართლურსა და კახურ სიმღერებში, აგრეთვე მეგრულში დიდი სევდა და ნაღველია ჩაქსოვილი, გურულში კი — არა. ბუნებრივია, როდესაც ამ გარემოებას მკვლევარები საგარეო ფაქტორებით ხსნიან.

სიმღერებში და ცეკვებში კარგად ჩანს ქართველთა ვაჟკაცობა, სიმამაცე, სოლიდარობა, მებრძოლი სულისკვეთება, შრომისადმი სიყვარული.

ქართველი ქალის ხასიათისა და საერთოდ ქართველთა ეთნოფსიქოლოგიისათვის ნიშანდობლივია ივრის ხეობის ზემო წელის სოფელ ლიშოში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალა. სოფელში ერთმანეთის ნათესავეები, ფაქტობრივად ერთი სოციალური წევრები მკვიდრობდნენ. XX საუკუნის დასაწყისის ერთ დღეს ამ სოფელში ერთ-ერთ ახალგაზრდას ქორნილი ჰქონდა. მეზობელ სახლში მისი ახალგაზრდა ავადმყოფი ბიძაშვილი ლოგინში იწვა. ქორნილის დღეს დილით ავადმყოფი გარდაიცვალა. გარდაცვლილის დედამ შვილის სიკვდილი ყველას დაუმალა. ახლოდან თუ შორიდან ქორნილში მოსული ნათესავეები, ბუნებრივია, ავადმყოფის ნახვის სურვილს გამოთქვამდნენ. მაგრამ ყველა მათგანს უკვე გარდაცვლილის დედა კარებში ხვდებოდა და ეუბნებოდა, რომ მისი შვილი კარგადაა და მშვიდად სძინავს. მთელი დღისა და ღამის განმავლობაში შვილმკვდარმა დედამ მოახერხა და არავის გააგებინა შვილის სიკვდილი. მხოლოდ მეორე დღეს, დილით აუწყა სოფელსა და ნათესავეებს ვაჟის გარდაცვალების ამბავი. ქართველ ხალხში ანალოგიური შემთხვევები სხვაგანაც არის დაფიქსირებული. მოყვანილი მასალის განზოგადება შეიძლება. ეს არის ქართველი ქალის დიდი სულიერების, გაუტყულობის, მაღალი კულტურის, თავშეკავებულობის მაჩვენებელი. ქართველმა ქალმა ერთგვარი გმირობა ჩაიდინა, უაღრესად დამწუხრებული დედა ყველაფერზე მაღლა დადგა და ახალგაზრდა კაცს და ახლო ნათესავეებს სიხარულის, ზეიმის, ბედნიერების დღე არ ჩაუმნარა. ასეთი რამ მხოლოდ იმ ხალხს შეეძლო გაეკეთებინა, რომელთა შეგნებითაც სიკვდილი და სიცოცხლე, ბედნიერება და უბედურება, სიხარული და მწუხარება განუყოფელია. გაჭირვების მოთმენის, გაუტყულობის, სიმტკიცის, შვილის, ოჯახისადმი, კერიისადმი ერთგულების განსახიერება იყო ილია ჭავჭავაძის მიერ დახატული ქართველი ქალი — ოთარანთ ქვრივი. თავისი ხასიათით მას ზემოხსენებული ლიშოელი შვილმკვდარი დედა უთუოდ ენათესავება. ისინი ქართველი ქალის ტიპური წარმომადგენლები არიან. უბედურების დროს ქართველებმა იცოდნენ დიდად შეცხადება, დიდი გლოვა, მაგრამ ამასთან ერთად სიმამარის გამოჩენა, გულგაუტყულობა, „მამაპაპური მხნეობაც“ (ილია) იყო დამახასიათებელი. ესეც ქართველი ხალხის ორბუნებრივობის, ორპოლუსიანობის გამოვლინებად შეიძლება ჩავთვალოთ.

ქართველთა ხასიათი საკმაოდ შორს იყო აღმოსავლეთის ხალხების ფსიქოლოგისაგან და უფრო დასავლეთ ევროპულს ემსგავსებოდა. ესეც ბუნებრივია, რადგან ქართული ფეოდალიზმი, სოციალური სტრუქტურა დასავლურის მსგავსი იყო და არა აღმოსავლური დესპოტიზმისა. თუმცა აშკარაა, რომ ქართველთა ხასიათი ევროპელი ხალხების ხასიათისა და საერთოდ კულტურისაგან ფრიად განსხვავებულია. ქართველები ეთნოფსიქოლოგიით ევროპელთაგან მხოლოდ სამხრეთ ევროპელებს, განსაკუთრებით ესპანელებს ემსგავსებიან, რასაც იმით ხსნიან, რომ როგორც ერთ, ისე მეორე ხალხში დიდხანს იყო შემორჩენილი ფეოდალური ურთიერთობები (ყორანაშვილი 1983: 33). რასაკვირველია, საზოგადოებრივი განვითარების დონე გარკვეულ დალს ასვამდა ეთნოსის ხასიათსა და მენტალობას, მაგრამ უმთავარესი მაინც ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო იყო.

ესპანელთა ეთნოფსიქოლოგია კარგადაა შესწავლილი სალვადორ დე მადარიას მიერ. მისი წიგნის გაცნობისას შთაბეჭდილება ისეთია თითქოს ქართველთა ხასიათსა და მენტალობაზე საუბარი. ჩამოვთვალოთ ზოგიერთი მათგანი: ჟინიანობა; ახასიათებთ გატაცებით ცხოვრება; პირადი გამოცდილება, სიმპატიები, ერთგულება უფრო ძვირფასია, ვიდრე აბსტრაქტული იდეები და პრინციპები; ისინი ღრმად პიროვნულები არიან; ემოციურები; ინდივიდუალისტები; ესპანელებს „ფასეულობების გადაბრუნებული სკალა აქვთ — ცენტრში თავად არიან, მის ირგვლივ ახლობლები არიან, მეორე ადგილზე კი ქალაქისა და პროვინციის ინტერესები აქვთ დაყენებული, მესამეზე — ქვეყნის ინტერესები და კაცობრიობის, როგორც მთლიანის სახე, გაბუნდოვანებული აქვთ; ესპანელთა ინდივიდუალიზმითაა განპირობებული ნორმა-

ლური პარტიების სიმცირე და მომქმედი პოლიტიკური პარტიების მრავალრიცხოვანება; ერთგულნი არიან ოჯახის, ახლო მეგობრების, ნათესავების; ხშირად არიან საოჯახო სუფრებზე, რესტორნებში; საზოგადოებრივი თავყრილობები დაუსრულებლად და დიდხანს გრძელდება; სახელმწიფო სამსახურში სამუშაო საათები ზუსტად დადგენილი არა აქვთ; ბევრი აქვთ დასვენების, სადღესასწაულო დღეები (წმინდანთა დღესასწაულები); ესპანელთა პოლიტიკური აზრი ბუნდოვანი და ცვალებადია; არჩევნებზე ხმას აძლევენ მეგობრებს, ნათესავებს და არა რომელიმე პოლიტიკურ პროგრამას. ვფიქრობთ, დამატებითი არგუმენტაცია აღარ სჭირდება იმას, რომ ქართველთა და ესპანელთა ხასიათში ბევრი რამ იდენტურია. ზემოთ ამ ხასიათთა მსგავსების მიზეზების შესახებაც აღინიშნა. კიდევ ერთი რამ უნდა იყოს ამის მიზეზი. ქართული კულტურა და ხასიათი ადგილობრივთან ევროპული (დასავლური) და აღმოსავლური კულტურების შერევის შედეგადაა ჩამოყალიბებული. ესპანური კულტურა და მენტალობაც თვით ესპანელთა, სხვა დასავლეთ ევროპელების (მაგალითად, გერმანული ტომების) და აღმოსავლური (არაბული) კულტურის, მენტალობის ნაჯვარია.

ქართველებს ჰქონდათ სხვადასხვა ხალხების კარგი თვისებების დანახვის უნარიც. დაუძინებელი მტრის გამორჩეული თვისების აღიარება ქართველთათვის პრობლემას არ წარმოადგენდა. ქართველი მემამულიანე — ჟამთააღმწერელი ქებას არ იშურებს ისეთი მძვინვარე მტრის შესახებ როგორც იყო ჯალალედინი: **„...მოიკლა კაცი იგი მაღალი და სახელოვანი კელმწიფე.“** **„სულტანი ჯალალადინ მოიკლა, და აქა შინა დასრულდა სრულიად კელმწიფობა მაღალი“** (ქც 1959: 185). აქ ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაც შეიძლება გავიხსენოთ. მისი გმირები (მაგალითად, ალუდა ქეთლაური) დიდად აფასებენ მონინააღმდეგის, მტრის მამაცობას და ხშირად იტანჯებიან კიდევაც იმის გამო, რომ არაჩვეულებრივი გმირი გამოასალმეს წუთისოფელს. საქართველოში არაერთი შემთხვევა ყოფილა, როდესაც საკუთარ არენაზე ქართველი სპორტსმენები უცხოელებს ვაჟკაცურ ბრძოლაში დაუმარცხებიათ, ქართველ მაყურებელს შესანიშნავად მოასპარევე მეტოქეებისათვის აპლოდისმენტები არ დაუშურებია. ამავე კონტექსტშია განსახილველი „ელინებისათვის“ ქართული ეთნონიმის — „ბერძენის“ შექმნა. გრძნობდნენ რა ელინების კულტურულ-ცივილურ მენინავეობას, ქართველებმა მათ „ბერძენი“ („ბერძენები“) უწოდეს, რაც სიტყვა „ბერძენიდან“ მომდინარეობს. ქართველი არა მხოლოდ თავის ნაამაგარს, ნაჭირნახულევს უფრთხილდებოდა და უფრთხილდება, არამედ სხვისასაც, მათ შორის, მტრისასაც. ამ შემთხვევაში ყველაზე ნიშანდობლივია ერთი ეპიზოდის გახსენება მხატვრული ფილმიდან „ჯარისკაცის მამა“ — მთავარი გმირი გიორგი მახარაშვილი წინ აღუდგება საბჭოთა (რუს) ტანკისტს, რომელმაც დააპირა გერმანელთა ვენახის გადათელვა. დედააზრი ისაა, რომ ადამიანის ნაშრომის, ნაამაგარის გაფრთხილება ყველგან საჭირო და აუცილებელია, ვისიც არ გინდა იყოს ის. იმავე სიუჟეტიდან ასევე ნათლად ჩანს ქართველი ადამიანის ბუნებასთან, პეიზაჟთან ურთიერთობის საკითხი. ქართველი მცენარეს ისევე ექცეოდა, როგორც სულიერს. ამის დამადასტურებელი ვაჟა-ფშაველას მთელი შემოქმედებაცაა.

XIX საუკუნემდე ყველა უცხოელი თუ ქართველი ქართველთა მებრძოლი სულისკვეთების შესახებ საუბრობდა, მაგრამ სახელმწიფოებრიობის დაკარგვის შემდეგ აღნიშნავენ ამ მებრძოლი სულის დაქვეითების შესახებაც. სხვათა შორის, ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართველი ხალხის მებრძოლი სულისკვეთების შესახებ შემდეგი მოსაზრებაა გამოთქმული: **„ვაჟკაცობის, სიმამაცის, ქალის კულტი და სხვა, რაც თავდაპირველად გაბატონებულ ფენებში წარმოიშვა და დამკვიდრდა, შემდეგში ფართოდ გავრცელდა მთელს ქართველობაში“** (ყორანაშვილი 1983: 32—33). დავსძენთ, რომ ეს მოსაზრება საკითხისადმი მხოლოდ კლასობრივი მიდგომის შედეგადაა ჩამოყალიბებული და ეთნოგრაფიული მონაცემებით ის არაფრით არ დასტურდება. ხევსურეთი ერთიანი საქართველოს სოციალური სისტემისაგან განცალკევებით იდგა, ეს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე ერთიან ქართულ სახელმწიფოებრივ სისტემაში ავტონომიურად ფუნქციონირებდა, მისი მკვიდრნი კი ვაჟკაცობითაც და სიმამაცითაც საკმაოდ ქებულნი იყვნენ. ხევსურეთში შექმნილი

ხალხური პოეზია უპირატესად გმირებისადმი, ვაჟკაცებისადმი მიძღვნილი. ამ თვალსაზრისით „ვეფხისტყაოსნის“ დასახელება საკმარისია. მთელი ისტორიის მანძილზე ქართველებისათვის იდეალი იყო მშვიდობა, მტერზე გამარჯვება. სიმაძეცის, ვაჟკაცობის გარეშე ხომ ყოველგვარ გამარჯვებაზე ლაპარაკი ზედმეტი იქნებოდა. ამიტომაც იყო, რომ ისინი მისალმებისას ერთმანეთს გამარჯვებას უსურვებდნენ. ქართველმა თავადაზნაურობამ სხვა მხრივ მოახდინა გლეხთა ფენაზე გავლენა. ეს უკანასკნელი ზედაფენას ეტიკეტში ბაძავდნენ. ამ მხრივ განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოს გლეხობა გამოირჩეოდა.

ქართველების ეთნოფსიქოლოგიის შესახებ გარკვეული მოსაზრებებია გამოთქმული რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. რუსები და სხვა ეთნოსები თუ ერთგვარად აღმატებულად არიან დახასიათებულნი, ქართველების შესახებ ამას ვერ ვიტყვით. მაგალითად, ერთ-ერთი სამეცნიერო ნაშრომის მიხედვით ქართველები არიან: აგზნებულები, იმპულსურები, მებრძოლენი, პრეტენზიულები, აგრესიულები (ხოტინეცი 2000: 92). ამკარაა, რომ აღნიშნული ცნებები ქართველთა დასახასიათებლად მიზანიმართულად არის მოხმობილი.

საქართველოს თვითოეული მხარის წარმომადგენლები მხოლოდ ეთნოგრაფიული თავისებურებებით განსხვავდებოდნენ ერთმანეთისაგან. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ისტორიულ-გეოგრაფიული (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული) მხარეების წარმოქმნა განპირობებული იყო ბუნებრივ-გეოგრაფიული მრავალფეროვნებით. ბუნებრივია, ეთნოგრაფიული ჯგუფები ერთმანეთისაგან ზოგიერთი თავისებურებით, ხასიათით და ტემპერამენტითაც გამოირჩეოდნენ. ეთნოგრაფიული ჯგუფების თითქმის ზედმინევიან დახასიათება აქვს მოცემული XVIII საუკუნის პირველი ნახევრის დიდ მეცნიერ ვახუშტი ბაგრატიონს. კახელების შესახებ ის წერს: *„...გ ზავსნი ყოველთავე ქართველთა ზნითა, ჩვეულებით და ქცევით, არამედ ლაღნი, ამაყნი და მებოტბენი, დიდმთქმელნი, მეჩხუბარნი, შემმართებელნი, უფრო გლეხნი, ერთგულნი...“* თუმცა ახასიათებს, როგორც ბრძოლაში შემართებულებს, მოლაშქრეებს, მხნეებს, ძლიერებს, კარგ მხედრებს. დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობის ვახუშტისეული დახასიათება კი შემდეგნაირია. *„...ცქვიტნი, კისკასნი, ენატკბილნი, მსუბუქნი, ფიცხნი, ბრძოლასა შემართებულნი და ძლიერნი, მომღერალ-მგალობელნი...“*. ხოლო გურულების დასახასიათებლად კი შემდეგ სიტყვებს იყენებს: *„ბრძოლასა შინა შემმართებულნი“, „უქურდალნი“, „უავაზაკონი, ვითარცა ოდიშარნი“, „სტუმრის მოყუარულნი და კეთილად შემწყნარენი, კეთილ-მგალობელ-მნიგნობარნი, მშუდნი, არამედ მყის გულ-მწყნარნი“*... საქართველოს სხვადასხვა კუთხის წარმომადგენელთა ვახუშტისეულ დახასიათებას თუ თვალს გადავავლებთ, აღმოვაჩინებთ, რომ მათ უფრო ბევრი საერთო აქვთ ერთმანეთთან, ვიდრე განმასხვავებელი. ბევრი თვისება და ხასიათი დღესაც დავინწყებთ არაა მიცემული. ბუნებრივია, მთიელები ბარელთაგან ეთნოფსიქოლოგიურად ერთგვარად განსხვავდებოდნენ. იგივე შეიძლება ითქვას აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ჯგუფების შესახებ. ერთგვარი თავისებური მენტალიტეტი ჰქონდათ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს მკვიდრებსაც. ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ ქართული და ესპანური ეროვნული ხასიათები ძალიან ჰგავს ერთმანეთს. ესპანური ხასიათი, ისევე როგორც ქართული, ეთნოგრაფიული ჯგუფების მიხედვითაც თავისებურია.

ამრიგად, ასეთია ქართველი ხალხის ხასიათი, მენტალობა. მისი ჩამოყალიბების მნიშვნელოვანი ფაქტორები იყო ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო, სოციალურ-ეკონომიკური ურთიერთობები, ისტორიული წარსული, ეთნოსთა გარემოცვა და, რაც მთავარია, ქრისტიანული რელიგია, რომლის მთელი არსი ღრმად იყო გამჯდარი ქართველის არსებაში. ამასთანავე, ამ თვალსაზრისით ქრისტიანობას საქართველოში სათანადო ნიჟარა დაეცა დახვდა. „არსებობს დიდად საგულისხმო აზრი, რომ ქრისტიანობამ უღრმესი ზემოქმედება მოახდინა ამ მხრივ ქართველთა ზნობრივ მსოფლმხედველობაზე. უფრო მეტიც, რომ მთელი ჩვენი ეროვნული ხასიათის დღევანდლამდე მოღწეული კარკასი სწორედ ქრისტიანობის მიერ არის კონსტრუირებული“ (ასათიანი 82).

ტრადიციული ქართული მენტალოზის ისტორიიდან („მეფე“ და „სამშობლო“ ქართველ მთიელთა ცნობიერებაში)®

ქართული კულტურის ამა თუ იმ ელემენტზე, მათ შორის მენტალურ მახასიათებლებზე საუბარი, ჩვენი მდიდარი ისტორიიდან გამომდინარე, უძველესი დროიდანვეა შესაძლებელი. არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზი ავლენს სიმბოლოებისა და სარიტუალო პრაქტიკის მრავალ არქაულ პასაჟს, რომელიც ერთიანია ყველა ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თემისათვის//ჯგუფისათვის თვით უძველეს დროშიც კი; ხოლო გაქრისტიანების ხანიდან უკვე საისტორიო წყაროებით დასტურდება ერთიანი ქართული კულტურისა და ამ კულტურის შემადგენელი მენტალური მახასიათებლების არსებობა ქართველ ერში.

ტრადიციული ქართული მენტალობა განსაკუთრებული სიმკვეთრით ეთნოგრაფიულ მასალაშია წარმორჩენილი. ბუნებრივია, მენტალობის ელემენტები ყველაზე ხანგრძლივად ტრადიციულ საზოგადოებაში ფუნქციონირებს, ტრადიციული სოციუმები კი ეთნოლოგთა კვლევის სფეროა, ამიტომაც ქართული მენტალობის მრავალი ნიშანი ეთნოლოგთაგან არის გამოვლენილი და ამ მხრივ, მეტად საყურადღებო მასალა მთიელთა ყოფაშია ფიქსირებული. ქართველმა მთიელებმა ლეგენდების, ანდრეზების, ჰარაკების მეშვეობით მთელი ფერადოვნებით შემოგვინახეს ტრადიციული მენტალური მახასიათებლები. მათ თაობიდან თაობას გადასცეს *უშიშვნელოვანესი მენტალური ღირებულებები, რომელთა შორის მთავარი სიმბოლოები „მეფე“ და „სამშობლო“ იყო. ხსოვნა მირონცხებული, ანუ ღვთით მოვლენილი და ქვეყნისათვის თავდადებული მეფეებისა, კრავდა და ადულაბებდა მთიელთა ტრადიციული მენტალიტეტის ერთ-ერთ ნიშანს — ერთგულებას სამშობლოსადმი.*

მენტალობის ეს მახასიათებლები ერთგვარად ფოკუსირებულია ორი, დიდი და წმინდანად შერაცხული მეფის — *ვახტანგ გორგასლისა და თამარის შესახებ* არსებულ ლეგენდა-გადმოცემებში: *„ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა ციდან ჩამოესმა რეკა, იალბუზზე ფეხი შედგა, დიდმა მთებმა იწყეს დრეკა“.*

უკვე ამ პირველივე სიუჟეტურ ქარგაში თავმოყრილია ქართული ტრადიციული კულტურის მნიშვნელოვანი მენტალური ფასეულობები: *მეფე ღვთისგან ნაკურთხია, მირონცხებულია, შესაბამისად, კი ზებუნებრივი ძალის მქონეა, და რაც მთავარია, მეფე ერისათვის, ქვეყნისათვის თავდადებულია.* ცხადია, ამგვარი მენტალური პასაჟები ოდინდელია, *ბიბლიური მოტივებიდან გამომდინარე და საისტორიო ტრადიციით განმტკიცებულია* (კარბელაშვილი 1999: 96—128). წერილობითი წყაროების თანახმად (ჯუანშერი, სუმბატ დავითის ძე და სხვა), საქართველოს სამეფო დინასტია — ბაგრატიონთა სამეფო სახლი — დავით წინასწარმეტყველის, ებრაელთა მეფის შთამომავლადაა მიჩნეული (ქც 1955: 243, 372—386).

ვახტანგ გორგასალთან დაკავშირებული ლეგენდები საქართველოს ბევრ მხარეშია შემონახული. *სავარაუდოდ, ვახტანგ გორგასალს უკავშირდება სვანეთის საერისთაო დროშა „ლემი“*, რომელიც ამ მხარის ერთ-ერთი დიდი სინმინდია და დღემდე ქართველ მთიელთა (სვანთა) სიამაყის საგანს წარმოადგენს. დროშას ქართული ენის სვანურ დიალექტებზე „ლემ“ —ს უწოდებენ, რაც სალიტერატურო ქართულით „ლომ“ —ს ნიშნავს, ვიზუალურად კი დროშა *მგელს* გამოსახავს (ბარდაველიძე 1963; თოფჩიშვილი 2002: 79).

დროშა, მკვლევართა დაკვირვებით, ურჩხულისნაირი შტანდარტების ტიპს მიეკუთვნება. მსგავსი დროშები დამონმებულია პართელებთან, სკვითებთან, სარმატებთან და დაკებთან (II საუკუნე), რომაელებთან (II საუკუნე) და სასანიანთა მეფეებთან (IV საუკუნე), რომლებმაც იგი პართელებისაგან გადაიღეს, ამგვარი

® როზეტა გუჯეჯიანი

შტანდარტები არსებობდა შუა საუკუნეების ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპაში (ბარდაველიძე 1963: 142; ბარნაველი 1953: 28—29). სვანეთში დროშის ნაჭერს პერიოდულად ცვლიდნენ, ახალ დროშას კერავდნენ, ძველს კი სათუთად ინახავდნენ სეტის წმიდა გიორგის ეკლესიაში. სახელმწიფო მოხელე — „მელომე“ — იხსენიება წერილობით წყაროებშიც (ინგოროყვა 1941) და იგი გულისხმობს XIV—XV საუკუნეების სვანეთის ერთობილი ჰევის ხელისუფალს, რომელსაც ევალებოდა ლაშქრის შეკრება და მეფისათვის დახმარების აღმოჩენა.

ჩვენი დროისათვის დროშას წელიწადში ორჯერ, დღესასწაულებზე გამოსვენებენ ეკლესიიდან. ამ დროს ერთი რჩეული მხედარი მალა აღმართული, გაშლილი დროშით შემოუვლის სეტის მოედანს, მლოცველები კი ლოცულობენ მთელი საქართველოს მშვიდობიანობისა და გამარჯვებისათვის. გადმოცემით, დროშა თამარ მეფეს შეუკერავს და სვანეთის ჰევისათვის უბოძებია (გუჯეჯიანი 2006). თავისთავად, ეს გადმოცემაც მეტად ფასეულია, იგი გამოხატავს მონივნებას დიდი მეფისადმი. ფაქტია, ისტორიულმა მეხსიერებამ ყველაზე მკაფიოდ სწორედ თამარ მეფის სახელი შემოინახა და ქართველი ერის უდიდესი კულტურული მონაპოვრები მას დაუკავშირა. მაგრამ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, დროშა, სავარაუდოდ, ბევრად ადრეულია და იგი ვახტანგ გორგასალსა და მის ეპოქას უნდა უკავშირდებოდეს.

ცნობილია, მგლისა და ლომის გამოსახულებები ამკობდა ვახტანგ გორგასლის ჩაბალახს, მემატეიანის თქმით, „ვახტანგ მეფესა შეეკმნა ჩაბალახი ოქროსი, და გამოესუა წინათ მგელი და უკანათ ლომი; და რომელსა კერძსა იძლეოდიან ქართველნი, მუნითცა მიმართოს და მოსრის სპისა მისგან სპარსთასა, ვითარცა ლომიან კანჯარნი. მიერთგან ვერლარა შეუძლებდეს სპარსნი წყობად მისა, რამეთუ დაისწავლეს იგი, რომელსა ეწერა მგელი და ლომი, და ვითარცა იხილიან ვახტანგ, თქვან; „დურ აზ გორგასალ“, რომელ არს ესე „მირიდეთ თავსა მგლისასა“. და მის მიერ სახელ-ედვა ვახტანგ მეფესა გორგასალ“ (ქც 1955: 180). ამ გამოსახულების გამო შეარქვეს სპარსელებმა ვახტანგს „გორგასალი“ — „მგელთავა“.

ამავე დროს, წერილობითი წყაროებით, ვახტანგ გორგასლის დროის სვანეთი აქტიურ პოლიტიკურ ერთეულად, მეფის მხარში მდგომ საერისთავოდ მოჩანს: ცნობილია, V საუკუნეში სპარსეთი და ბიზანტია იბრძოდნენ საქართველოში გაბატონებისათვის. წყაროების თანახმად, სვანეთის საერისთავო დიდ წინააღმდეგობას უწევდა ბიზანტიას. ამ ეტაპზე ვახტანგ გორგასალი ჯერ კიდევ სპარსელების მეკავშირე იყო და მათი დახმარებით ცდილობდა დასავლეთ საქართველოდან ბიზანტიელების განდევნას. სვანებმა დახმარებისთვის „იბერებს“, ანუ ვახტანგ გორგასალს მიმართეს და როგორც ჩანს, საქართველოს ამ დიდმა მეფემ სვანეთი და თავკერი უშუალოდ იბერიას შემოუერთა, რაც დასტურდება იმდროინდელ ერისთავთა ნუსხითაც: „სამნაღირ ერისთავი შიდა ეგრისისა და სუანეთისა“, „ბაკურ, ერისთავი მარგვისა და თაკურისა“ (ქც 1955).

საყურადღებოა, რომ ისტორიულმა მეხსიერებამ თვით XVIII საუკუნემდე შემოინახა ვახტანგ გორგასლის სვანეთში მობრძანების ისტორია, აღწერს რა სვანეთის სეტის მონასტერს, ვახუშტი ბატონიშვილი მიუთითებს ამ გადმოცემაზეც: „აქა არს ... სახიზარი სუეტის ცხოველის სამკაულ-საუნჯისა, რომელსა შინა იტყჳან სუეტის-ცხოველის კანკლის ყოფასა დღესაცა, რომელი მოილო გორგასალ ინდოეთიდან, წითლისა იაგუნდისა ქმნილი“ (ქც 1973: 788—789).

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, *სავარაუდოა, რომ დროშა „ლემი“ სწორედ ვახტანგ გორგასალმა უბოძა სვანეთის საერისთავოს ქვეყნის გაერთიანებისათვის გამართულ ბრძოლებში გამოვლენილი გმირობისათვის. ტრადიციებისადმი განსაკუთრებული ერთგულებით გამოირჩეულმა მხარემ კი ეს დროშა დღემდე დაიცვა და შემოინახა.*

საგულისხმოა, რომ მკვლევართა აზრით, გაერთიანებული საქართველოს სხვადასხვა კუთხის დროშათაგან ვიცნობთ მხოლოდ ამ დროშას. ისევე როგორც სა-

ქართველოს სახელმწიფო დროშა, სვანეთის ეს დროშაც იყო ძალაუფლების ნიშანი და ლაშქრის მთლიანობის სიმბოლო (ბარნაველი 1953: 27; ბარდაველიძე 1963).

მეორე დიდი მეფე, რომლის სახელიც შემოუნახავს ყველა ქართულ ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიულ თემს//ჯგუფს და აგრეთვე, ქართული სახელმწიფოს კულტურულ-პოლიტიკური მფარველობის ქვეშ მყოფ სხვა კავკასიელ ხალხს (მიბჩუანი 1977) *წმიდა თამარია*.

თამარ მეფეს ეთაყვანება ყველა მხარისა და რელიგიური აღმსარებლობის ქართველი. თამარ მეფესთან დაკავშირებული გადმოცემები — კოლექტიური ხსოვნის გასოცარი ხანდაზმულობისა და დროში გამძლეობის იშვიათი ნიმუშებია.

ეთნოგრაფიული მასალით, თამარ მეფის აგებულადაა მიიჩნეული მრავალი ეკლესია (ნაეკლესიარი), ციხე, ძველებური თაღოვანი ხიდი, არხსა და წყაროს წყალს. გადმოცემებში *ასახულია საისტორიო წყაროებიდან და საეკლესიო ტრადიციებიდან შემცენებული მომენტები: თამარ მეფის დროინდელი საქართველოს სიდიადე, ძლიერება და სოციალური ყოფის სტაბილურობა, სამხედრო გამარჯვებები, კულტურული აღმშენებლობა, თამარ მეფის წმინდანობასთან დაკავშირებული უმშვენიერესი ლეგენდა-თქმულებები და სხვა*. ცალკე გამოიყოფა ლეგენდა-გადმოცემათა ის ნაწილი, რომელიც ლოკალური ნიშნებითაა აღჭურვილი: ყოველი კუთხის ქართველი ხაზგასმით საუბრობს წმიდა მეფის განსაკუთრებულ დამოკიდებულებაზე მის კონკრეტულ მხარესთან, მაგალითად, სვანებს მტკიცედ სწამთ, რომ სწორედ სვანეთი უყვარდა მეფეს გამორჩევით, მაგრამ ასევე სჯერათ ხევსურებს, აჭარლებს, კლარჯებს, ტაოელებს, ჭანებს//ლაზებს... ამავე დროს, საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში მიგვითითებენ წმიდა მეფის უკანასკნელ განსასვენებელზე და ა. შ.

მაგალითად, ფშაური მასალით, „თამარ ნეფე სულ ეკლესიებს აშენებდა... ის იმდენი წმინდანი ყოფილა, რომ ზღვებზე ანაფორა დაუგავ ისე დავალა ზღვაზე და ჰაერში. მაშინ თამარს ზღვაში სამანად ისარ ჩაუგავ და ხმელეთი ჩვენკე დაუგდიაო“ (ბარდაველიძე 2003: 61).

თამარ მეფის ჯვარი ფშაველთა მნიშვნელოვანი სალოცავია. ხატის დღეობისადმი მიძღვნილი „ფერკისული“ შემდეგი ტექსტისაა: „პირველად ღმერთი ვაჭსენოთ, ეგ უფრო დიდებულია. **მემრ თამარ ნეფე ვაბსენოთ, ეგ ღმერთთან ნილდებულია**. ლაშარის ჯვარიც ვაჭსენოთ, ეგ ყმაზე თავდებულია...“ (ბარდაველიძე 1963: 63).

სვანური მასალაც თამარ მეფეს წმინდანად მიიჩნევს. დღესაც, თამარ მეფეზე საუბრისას სვანი მთხრობელები ფეხზე დგებიან, ისევე როგორც ღვთისა და სალოცავების ხსენებისას და ამჟამადაც აღავლენენ ჰიმნს წმიდა მეფისადმი: „ჰოი, სიხარულო, თამარ დედოფალო, // ყველაზე ლამაზო, თამარ დედოფალო! // კბილი — მარგალიტი, თვალ-ნარბი — გიშერი, // შავი დალალები აბრეშუმისა; // თავზე მუზარადი, ნელზე ჯავარდენი, // ატლასის კაბაზე — რკინის აბჯარი; // ცხენი — ქვიშისფერი, ლაგამი — ოქროსი, // ლაგამი — ოქროსი, ტახტი — ვერცხლისა // ეცერს მობრძანდები, თამარ დედოფალო, // თამარ დედოფალო, თამარალი“ (ლექსო არ დაიკარგები 1985).

ცნობილია, რომ, „როცა სვანები ძველს დროზე ლაპარაკს ჩამოაგდებენ, თამარ დედოფალზე მსჯელობა ერთადერთს საყვარელს და საინტერესო თემას წარმოადგენს“ (ნიჟარაძე 1973: 86). სვანეთში შემონახულია თამარ მეფის რეზიდენცია უშგულის თემში და მრავალი ეკლესიისა და ციხის მშენებლადაც წმიდა მეფეა მიჩნეული.

ფშავსა და სვანეთში თამარ მეფე სასწაულმოქმედ მკურნალადაც ითვლება. სვანეთში სწამთ, რომ თამარ დედოფალი ხელის შეხებით კურნავდა მძიმე ავადმყოფებს. ფშაური მასალით, **თამარ მეფე „აქიმ დედოფალია“**: „შენამც იდიდები, დიდებულო თამარ ნეფეო, ლელეს აქიმ-დედოფალო... მკურნალთად წამალთა გამამწერელო“. მდიდარი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე ნ. მინდაძე ვარაუდობს, რომ ფშავში თამარ მეფის „აქიმ დედოფლად“ მიჩნევას რეალური საფუძველი ჰქონდა, ფშავში, ივრის ხეობაში, არტანსა და ყვარას შუა თამარ-ლელის სალოცავში მოქმედებდა თამარ მეფის აგებული დედათა მონასტერი, სადაც, ბუნებრივია, სასწაულ-

ლოც იქნებოდა, რადგან მონასტრების ერთ-ერთ ფუნქციას სწეულთა მფარველობა და დახმარება წარმოადგენდა (მინდაძე 2008: 76—85).

ხევსურული მასალით, „ხევსური ხევისბერი, როგორც ფშაველი, თავის „დიდება-ში“ არ დაივინყებს თამარს არა დროს და სხვათა შორის ასე მოიხსენიებს: — **დიდო თამარო, დედოფალო, საქართველოს დამრიგებელო**, შენ მიეც ნყალობაო“ (ვაჟა-ფშაველა 1986: 600).

თამარ მეფისა და ლაშა-გიორგის სახელებს გადაეჯახჭვა ფშავის უმთავრესი რელიგიური სინმიდე ლაშარის ჯვარი. „ლაშარი წმინდა გიორგის მთავარი ხატის ადგილის სახელია არაგვის ფშავში. ამიტომ წმინდა გიორგი ლაშარობით მოიქსენიებო. **წმინდა გიორგი ლაშარისა თამარ ნეფის დროსა ცხოვრობდა და ის სულ ურჯულოებზე ლაშქრობდა**, ქისტსა, ლეკსა და სხვა მტრებსა სტეხდაო. ამისათვის საფშავლო იმედოვანი იყოო საქართველოზე“ (ბარდაველიძე 2003: 61). ლაშარის ჯვრის წმიდა მუხის ნაქცევა ქართველ მთიელებს საქართველოს ბედის ჩარხის უკუღმა დატრიალების მომასწავებლად მიუჩნევიან: „მას შემდეგ გასტეხია საქართველოს იღბალი და ფშავის ბედიც უკან და უკან წასულა“ (ვაჟა-ფშაველა 1986: 574). ანუ, ამ გადმოცემითაც თვალნათლივ მოჩანს **ქართველი მთიელის (ფშაველის) ფიქრისა და ზრუნვის მთავარი ობიექტი — საქართველო**. საქართველოს ბედნიერებასა თუ უბედობას კი, მთიელთა ცნობიერებით, აპირობებს ქართველთა დამოკიდებულება სარწმუნოებისა და მეფისადმი, — წმიდა მეფის მიერ დაარსებული რელიგიური კულტის ობიექტის (თამარ მეფისა და ლაშა-გიორგისაგან დაფუძნებული ლაშარის ჯვარი და ლაშარის ჯვრის მუხა) დამხობის შედეგი მათთვის ქვეყანას შემდგომში თავს დატეხილ ისტორიულ ქართველებში ცნაურდება.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ტრადიციული ყოფისათვის დამახასიათებელ ერთ მნიშვნელოვან მენტალურ მახასიათებელზე ყურადღება გაამახვილეს ვ. ბარდაველიძემ, მ. კანდელაკმა და რ. თოფჩიშვილმა. საქმე ეხება **ქართველი მეფეებისა (სამეფო ხელისუფლების) და ლაშარისა და გუდანის ჯვრების (ფშავ-ხევსურეთის ცენტრალური ჯვარ-სალოცავების) ე. წ. „ძმადნაფიცობის“** შესახებ არსებულ გადმოცემებს. ცნობილია, „სამეფო ხელისუფლების მესვეურნი არაერთგზის ეფიცებოდნენ ძმად ლაშარს, გუდანს, იყენებდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში უძველესი ტრადიციით მომდინარე მოდე-მოძმეობის ინსტიტუტის მყარ ნორმებს... მთის სინამდვილეში ქართველი მეფე „უნათესავდებოდა“ თემის მფარველ ღვთაებას, როგორც ტოლი ტოლს... ამ აქტით სამეფო ხელისუფლება ოფიციალურად აღიარებდა... მთის სოციალურ-რელიგიურ წყობას. მთიელთა მოხსენიება „უნჯ ყმებად“ (გიორგი XII სიგელი) ხომ მათი დაცვა იყო ბარის თვითნებობისაგან“ (კანდელაკი 1987: 189—190). რ. თოფჩიშვილი ვ. ბარდაველიძის ეთნოგრაფიულ მასალაზე დაყრდნობით გამოკვეთს სხვა მნიშვნელოვან მომენტსაც: „მთაში ამოსული მეფეები თავიანთ მოძმე ჯვარ-ხატებს ესაუბრებოდნენ და შემდეგ სალოცავის სურვილს, დანაბარებს ხალხს გადასცემდნენ. ასე უსაუბრია ხევსურეთში მეფე ერეკლეს გუდანის ჯვართან. მთიელებთან ურთიერთობის ეს ფორმა, როგორც ჩანს, ერთნაირად მისაღები იყო როგორც სამეფო ხელისუფლებისათვის, ისე თვითმმართველობით მცხოვრები მთიელთა თემებისათვის. მეფის ხელისუფლებას მოძმეობის ინსტიტუტის საშუალებით ისინი ჩართული ჰყავდა სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში“. შედეგად კი **ქართველი მთიელი ერთვულად ემსახურებოდა ცენტრალურ ხელისუფლებას, იცავდა საქართველოს საზღვრებს და ინახავდა უმთავრეს ტრადიციულ ქართულ ღირებულებებს**. მენტალობის ეს მნიშვნელოვანი მახასიათებლები თავმოყრილია ცხავატის თემის ცეცხლიჯვრის დეკანოზის ლოცვაში: „**ღმერთო, დიდებულო, შენ უშველე ყველა ქრისტიან კაცს, ჩვენს ხელმწიფეს; დიდებულო ცეცხლისჯორო, მტერს ნუ მორევ ჩვენს საქართველოს და ჩვენ მეფეს**“ (თოფჩიშვილი 2005: 44).

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ **თამარ მეფის ხსოვნა დაცულია საქართველოს ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველებში: შავშეთის, კლარჯეთის, ტაოს, ჭანეთის//ლაზეთის, ლიგანისა და ზედა მაჭახლის ხეობების ქართველებში**.

ამ მხარეების ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემონახულ თამარ მეფის ხატებასთან დაკავშირებულ ლოკალურ ნიუანსებს ერთგვარი კეთილი ტონალობები შემოაქვს ზოგადქართულ მასალაში. ეთნოგრაფიული მასალით თამარ მეფეს უკავშირდება ამ მხარეების თითქმის ყველა ისტორიული ძეგლი: (ეფრატისა და ჰერთვისის ნაეკლესიარები, ეკლესიათა და ციხეთა დამაკავშირებელი საიდუმლო გვირაბები მაჭახელში; გოგნარის ციხე მურულულში, დიობნის ციხე იმერხევში, სათლელისა და წეფთის ციხეები შავშეთში და სხვა (ჭიჭინაძე 1911; ფუტყარაძე 2007; მალაყმაძე 2008; გუჯეჯიანი) მშენებლობებთან დაკავშირებული სიუჟეტური ქარგა თითქმის ერთგვაროვანია, სხვადასხვა ლეგენდით, წმიდა მეფეს ეკლესიების მშენებლობის დროს მერცხლები და წეროებიც კი ეხმარებოდნენ, ფრინველებს ნისკარტით ქვა და ქვიშა მიჰქონდათ (არაბული 2002: 513).

„თამარს ჰყავდა თეთრი რაში ისეთი, რომ ერთს დღეს შეეძლო მოეველო ოშკი, იშხანი, ოთხთა ეკლესია და პარხალი. კობაკის მახლობლად უჩვენებენ კლდეს ხელისგულის გამოსახულებით და ამბობენ, ეს თამარ მეფის ხელის ნაშთიაო“ (თაყაიშვილი 1991: 220—221). პარხლისწყლის ხეობის ზემო სოფლებში „დღემდის დარჩენილია ძველი გრძელი არხი... გაჭრილია კლდეში რამოდენიმე ვერსის სიგრძეზე... ამას მინერენ თამარ მეფეს“ (თაყაიშვილი 1991: 221); ხოფასთან, ბუჯალში — „მეფა წკარია“ (ჭანეთი//ლაზეთი), ოთინგოს აბანოა — ლიგანის ხეობაში და სხვა (ყიფშიძე 1939; მალაყმაძე 2008).

ზედა მაჭახლის მასალით, **„სანამ თამარად აქ იყო, მაჭახელს ზამთარი არ სცოდნია, ჩვენს დიდ დედებს კარჩხალზეც პური უთესიათ“** (გუჯეჯიანი 2008). საგულისხმოა, რომ ტაო-კლარჯეთისაგან გეოგრაფიულად და ისტორიული ბედ-იბღლით ესოდენ დაშორებულ ქართულ მხარეში — სვანეთში, ზუსტად იდენტური მასალაა ჩანერილი: **„თამარ მეფის დროს სვანეთში ზამთარიც არ ყოფილა, მუდამ გაზაფხული იყო“**. სხვა ლეგენდით, რომელიც მთელ საქართველოში გავრცელებული, თამარ მეფეს შუქურვარსკვლავი დაუტყვევებია, ვისი ნებართვითაც მოდიოდა საქართველოში ზამთარი. შედეგად კი თამარის მეფობისას, ღვთის წყალობით, საქართველოში ზამთარი არ დგებოდა, ბუნება მწვანედ ხასხასებდა და იშვებდა ყოველი სულდგმული (არაბული 2002: 513).

ცხადია, ქართველებში, მათ შორის, ჩვენი ქვეყნის თანამედროვე საზღვრებს მიღმა მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველებში (აღმსარებლობით მუსლიმებში) დღემდე შემონახული რწმენა თამარის სასწაულთმოქმედობის შესახებ, უნივერსალური ხასიათისაა, თამარ მეფე ხომ საეკლესიო ტრადიციით, წმინდანი, შესაბამისდ, სასწაულთმოქმედი იყო და იგი სალოცავ ხატს წარმოადგენდა ქართველი მთიელებისათვის. ზ. ჭიჭინაძე აფიქსირებს მენტალური კუთხით მეტად საყურადღებო ინფორმაციას: „ქართველ მაჰმადიანებს... თამარ მეფის ლოცვა სცოდნიათ, ლოცვაში გამოხატული ყოფილა, რომ თამარ მეფე არ მომკვდარა, ის ღმერთთან ზის, წმინდანებთან იმყოფება; ის კიდევ მოვა ოდესმე, და ჩვენს თხოვნას შეისმენს, აჭარას ნახავს, თავის ბეგიებს დაემდურება... აჭარაში ზოგიერთი ფანატიკოსი ხოჯა-მოლები ბრძანებენ, რომ თამარ მეფე თათარი (მაჰმადიანი) იყოვო“ (ჭიჭინაძე 1911: 36—37). როგორც ვხედავთ, სამასწლოვანი ოსმალური რეჟიმის მიუხედავად, აჭარლებმა, მათ შორის, თვით მუსლიმური რელიგიის მსახურებმაც კი შემოინახეს დიდი მეფის ხსოვნა და ეს ხსოვნა, დროთა განმავლობაში, **მათი ქართველობის ნიშნულად//მარკერად ჩამოყალიბდა**. გაუსაძლისი სოციალურ-პოლიტიკური წნეხის შედეგად გამუსლიმებული ქართველები, სარწმუნოების შეცვლის მიუხედავად, **მაინც ქართველებად დარჩნენ და ქართულ ეთნიკურ კულტურას — წარმოდგენილს თამარ მეფის ხატებაში — საკუთარ კულტურად მიიჩნევენ**.

ბუნებრივია, თამარ მეფის ძლევა მოსილმა სამხედრო ასპარეზობებმა წარუშლელი კვალი დატოვეს ქართველთა ცნობიერებაში. **ქართული სახელმწიფოს დიდი გამარჯვებები ლაიტმოტივად მოსდევს მთელ ჩვენს შემდგომ ისტორიულ მეხსიერებას და ეს მოტივი ქვეყნის აღმშენებლობის სტიმულად გვეკლინება**. ამ მხრივ,

მნიშვნელოვანი ფაქტი ფოლკლორში დასტურდება: გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ცნობილი ხალხური ლექს-სიმღერა „**თამარ მეფე და ხონთქარი**“, რომელშიც ხატოვნადაა ასახული თამარ მეფის საბრძოლო გამარჯვებები, აჭარაშია შექმნილი: „თამარ მეფე და ხონთქარი//მაღალმა ღმერთმა ნაჰკიდა, //ზღვაში ჩაუშო ხომალდი, //ზედ ალმასები დაჰკიდა.//ზედ დასხა ქართველთ ლაშქარი, // მრავალ წყალობას დაჰპირდა“ (სიხარულიძე 1949: 72).

ეს სიუჟეტიც უნივერსალურია და მთელ საქართველოშია გავრცელებული, მაგალითად, მისი სვანური ვარიანტი ასეთია: „თამარ მეფევ, თამარე, სად ყოფილხარ, თამარე? // ვის ეომე, ვინ დარისხე, ვინ დაამხე, თამარე? // მტერი დაგიმარცხებია, დავლით მოხვალ თამარე, // სვანეთს მოხვალ, დავლით მოხვალ, ძლევით მოხვალ, თამარე“.

მაგრამ ამ შემთხვევაში საყურადღებო სხვა რამაა: ოსმალთაგან დაპყრობილ და იძულებით გამაჰმადიანებულ ქართველთა შთამომავლები — **სამხრეთ-დასავლეთ ქართველები თავიანთ მეფედ თამარს მიიჩნევენ და არა ხონთქარს, თამარის ძლევა მოსიძლებას შეჰხარაიან და არა ხონთქარისას.**

ერთგულება რელიგიისა და ცენტრალური ხელისუფლებისადმი (მეფისადმი) მთიელთა ტრადიციული მენტალობის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და სიცოცხლისუნარიანი ღირებულებაა და იგი ერთგვარი რეზიუმირებული, დაწინებილი სახით განსაკუთრებით მკაფიოდ სვანური მასალით მოჩანს: უმძიმეს პერიოდში, როდესაც საქართველოს სამეფო-სამთავროებად დაშლას ეყრებოდა საფუძველი, სვანეთის ერთი თემი — ლატალი საოცარი მუხტით ანთებულ ლოცვას ალაგლენდა: „**წმიდაო მთავარანგელოზო მხერისაო... ადიდენ მეფენი ბაგრატონიანნი... ერთობილი საქართველო და ერთობილნი სვანნი**“ (XIII—XIV საუკუნეების ხატის წარწერა).

ამგვარი მენტალური მომენტები უძლიერესი ნიშაა ქვეყნის აღმშენებლობისა და განვითარებისათვის და იგი ერთგვარი მონაცემთა ბაზაა საქართველოს საზღვრებს მიღმა მოქცეული ეთნიკური ქართველების თანამედროვე ქართულ კულტურულ სივრცესთან ინტეგრირებისა და ადაპტაციისათვის. ისტორიულ მეხსიერებაში დავანებული დიადი მეფეებისა და XII საუკუნის ძლიერი საქართველოს, რომელსაც სვანები „კევედნიერ ქვეყანა**“—ს ეძახიან, ხსოვნის მიზეზი და მიზანი სწორედაც რომ ქართული სახელმწიფოს შემდგომი აღორძინება და განვითარებაა.**

ტარიტორიული თემა[©]

ტერმინი „თემა“ რამდენიმე მნიშვნელობის მქონეა: მაგალითად, ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში იგი აღნიშნავს ე. წ. პირველყოფილ კომუნას, „Община“-ს, „საოჯახო კომუნას“ და ა. შ. ამ შემთხვევაში ტერმინი „თემა“ გააზრებულია როგორც ადრინდელი, გვაროვნული, სისხლით ნათესაობის ბუნებრივ საწყისებზე წარმოქმნილი სოციალური ორგანიზაციის პირველი ფორმა, რომელიც ამა თუ იმ სახით არსებობდა საზოგადოებრივი განვითარების საწყის საფეხურებზე. დროთა განმავლობაში „თემა“ (საგვარეულო თემა) გადაიქცა ტერიტორიულ თემად და საბოლოოდ სახელმწიფოს ადმინისტრაციული აპარატის დამატებად ჩამოყალიბდა. ეს მეორე დეფინიციაც ცნობილია ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის და იგი ჩვენს დროშიც მოქმედი ტერმინია.

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წყაროებით ხელმისაწვდომი საკვლევი პერიოდიდან საქართველოში „თემა“ მხოლოდ ტერიტორიული ერთეულის აღმნიშვნელი ტერმინია. ეს ტერმინი ქართულ წერილობით ძეგლებში XI საუკუნიდან ჩნდება, იხსენიება პეტრიწონის ქართველთა მონასტრის ტიპიკონში და ტერიტორიული ერთეულის აღმნიშვნელია. დასავლურ-ქართულ საისტორიო დოკუმენტებში კი მეცამეტე საუკუნიდან იხსენიება ამავე მნიშვნელობით (ბერაძე 1976: 225).

ქართული „თემა“ მომდინარეა ბერძნული Thema-დან. ქართულ წყაროებში ამ ტერმინით გამოიხატება ქვეყნის ესა თუ ის ნაწილი, მაგალითად, ტაო, კლარჯეთი, შავშეთი, ქართლი, ჯავახეთი, სვანეთი, კახეთი და სხვა; გარდა ამისა, „თემა“ ერთი რომელიმე ხეობის აღმნიშვნელიცაა (მაგალითად, „ქვაბულიანთ თემა ერთი“); შემდეგ „თემის“ მნიშვნელობა უფრო ვიწროვდება და სოფელთა ჯგუფის ან სულაც ერთი სოფლის გამომხატველი ხდება. საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში იგი ჯვარ-ხატის საყმოსაც აღნიშნავს და ა. შ.

სულხან-საბას განმარტებით „თემა ქვეყანისა ერთი ნაწილია“ (ორბელიანი 1991: 303).

ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში დიდი ხნის განმავლობაში ბატონობდა ძირითადად მ. კოვალევსკის მიერ დამკვიდრებული შეხედულება, XIX საუკუნის ქართველ მთიელებში თემური — პატრიარქალურ-გვაროვნული საზოგადოებრივი ყოფის არსებობის შესახებ. ეს თვალსაზრისი ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება, ადრეულ ეთნოგრაფიულ გამოკვლევებში, სადაც ხშირად მეორდება ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის „თემურ წყობილებად“ მიჩნევა და წარმოჩენა.

სოციალური ინსტიტუტების ხელოვნური არქაიზაცია XIX—XX საუკუნეების მიჯნაზე არსებული ეთნოგრაფიული სკოლების საერთო მახასიათებელია. საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა ობიექტური მიზეზებიდან გამომდინარეობდა. ივანე ჯავახიშვილი ჯერ კიდევ 1927 წელს გამოცემულ „ქართული სამართლის ისტორიის“ შესავალში მიუთითებდა ამ შეხედულების არამართებულობის შესახებ. მისი აზრით, შეცდომა იყო, რომ XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში რუსულ და ევროპულ სამეცნიერო ლიტერატურაში გაბატონებული სოციოლოგიური და შედარებითი სკოლისა და მეთოდის მიმდევრები კავკასიელთა თანამედროვე ზნე-ჩვეულებებში მხოლოდ პირველყოფილი თემური ცხოვრების კვალს ეძებდნენ, „მთელი კვლევა-ძიების უდიდესი ენერგია და პირველყოფილობის ძებნაში ილეოდა... მაგრამ რამდენადაც „უკულტურო“ და უმწერლობო ტომთა და ერთა... შესასწავლად კვლევის ასეთი მეთოდი ერთადერთი შესაძლებელი გზა არის, იმდენად მრავალსაუკუნოვანი კულტურისა და მწერლობის მქონელები ერის სოციალური ისტორიის შესწავლა მართო ამ გზით უტყუარსა და ნაყოფიერ შედეგს ვერ მოგვცემს. ერის თანამედროვე ზნე-ჩვეულებათა სათანადოდ გამოყენებისათვის წინასწარ მათი ქრონოლოგიური განსაზღვრა არის აუცილებლად საჭირო“ (ჯავახიშვილი 1982: 14).

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

მოგვიანებით ეს კრიტიკული აზრი განავრცო და დაასაბუთა გ. მელიქიშვილმა. მისი აზრით, კატეგორიულად უნდა გამოირიცხოს თვალსაზრისი, თითქოს ქართველები ამ პერიოდში (მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეთა მიჯნა) გვაროვნული წყობილების პირობებში ცხოვრობდნენ, ამას თვალნათლივ მიუთითებს საკუთრების დარგში არსებული ვითარება და სხვა (მელიქიშვილი 1979: 19-22). ასეთივე ხასიათის კრიტიკული შენიშვნები გამოთქვეს მ. გეგეშიძემ, გ. გასვიანმა, თ. ბერაძემ, რ. თოფჩიშვილმა და სხვა მეცნიერებმა.

დღეისათვის ქართულ საისტორიო და ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში უკვე თითქმის დაძლეულია ის თეორიული ამოსავალი, რომლის თანახმადაც ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში შემონახულ ყოველ წესსა და ჩვეულებაში მხოლოდ პირველყოფილი თემური ფორმაციისა და გვაროვნული წყობილების დაშლის პროცესში არსებულ ფორმებს ხედავდნენ. ამგვარი ტენდენციური მიდგომით განსაკუთრებით სვანეთის ტრადიციული ყოფა იქნა შესწავლილი და წარმოდგენილი. ადრეული ხანის მკვლევართა უმეტესობა სვანეთის ტერიტორიულ თემებს ისევ და ისევ მ. კოვალევსკისეული მეთოდოლოგიით და დებულებებით გაიაზრებდა. სამწუხაროდ, ამ მიმართულებით ბევრი უკიდურესად მოძველებული თეორია, რომელშიც ტენდენციურად არის წარმოდგენილი ქართველთა სულიერი და სოციალური ყოფა, დღესაც არ არის ბოლომდე დაძლეული.

ამჟამად აღიარებული დეფინიციით „თემი“ საქართველოში (მის ტრადიციულ ყოფაში) გულისხმობს ტერიტორიულ/სამეზობლო თემს (თოფჩიშვილი 2006: 110), რაც დასტურდება მდიდარი ქართული წერილობითი წყაროებით, ეთნოგრაფიული მასალით და თანამედროვე ვითარებით.

ივანე ჯავახიშვილის აზრით, „თემი“ იმავე ცნების აღმნიშვნელია და იმავე ერთეულის სახელია, როგორისაც „ქუეყანა“ იყო... იგი ხან სამეფოს, ხან ქვეყნის, ხან ხეობის მაგიერ არის ნახმარი, მაგრამ თუ ასე იყო თავდაპირველად, შემდეგში მას უფრო გარკვეული მნიშვნელობა მიენიჭა. მან თავისებური ელფერი მიიღო. ქვეყანა საზოგადო, ფართო ცნების გამომხატველად იქცა და მის მაგიერ თემი ჩადგა. მაგ. კახეთსა და სხვა, წინათ „ქუეყანა“ ეწოდებოდა, XII—XIII საუკუნეებში უკვე „თემ“-საც ეძახდნენ. შემდეგში ხომ უფრო მკაფიო ცნების აღმნიშვნელად იქცა და „თემი“ ერთი ტომით დასახლებულს, განსაზღვრულ საგეოგრაფიო-საგამგეო ერთეულს ეწოდებოდა და ეხლაც ასე ეწოდება“ (ჯავახიშვილი 1982: 185-186).

ტერმინი „თემი“ ამავე მნიშვნელობით, ფიქსირდება გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოშიც, მაგალითად, იმერეთის სამეფოში. ამ დროის იმერეთის სამეფოში ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დანაწილების ძირითად რგოლს სასოფლო-სამეზობლო თემი წარმოადგენდა. თემი, ჩვეულებრივ, იურიდიული პირის სტატუსით სარგებლობდა. თემს კოლექტიური პასუხისმგებლობა ეკისრებოდა გარკვეული სამეფო თუ საეკლესიო ვალდებულებების შესრულების საქმეში. მაგალითად, თემს სათემო გზის მოვლა-პატრონობა ევალებოდა. ამავე დროს, თემური მინათმფლობელობის არსებობის დამადასტურებელი ცნობები გვიანფეოდალური ხანის იმერეთის სამეფოს დოკუმენტებში არ აღმოჩნდა. „თემი ორგანიზაციულად ეკლესიასთან იყო დაკავშირებული. ყველა თემს თავისი საკუთარი „თემის ხატი“ გააჩნდა, რომლის სახელობის საყდარი ამ თემის წევრების ერთგვარ პატრონს წარმოადგენდა. თემი ჩვეულებრივ, საეკლესიო დღეობაზე იყრიდა თავს. თემის ხატის დღეობა კი ამ თემის მთავარ დღეობას წარმოადგენდა“ (ბერაძე 1976: 225-227).

ტერიტორიული, სამეზობლო და სასოფლო თემები შემონახულია საქართველოს თითქმის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის ტრადიციულ ყოფაში: ხევსურეთი, ფშავი, სვანეთი, მთიულეთი, ხევი, აჭარა, იმერეთი... ტერიტორიულ-სამეზობლო თემს წარმოადგენს ისტორიული საქართველოს ერთ ნაწილში, კერძოდ, ტაოში, პარხლისწყლის ხეობაში დღემდე არსებული ეთნიკურად ქართული თემები: ხევაი, ბალხი, ქობაი (თურქეთის რესპუბლიკა). ყოველი მათგანი წარმოადგენს არა ერთ სოფელს, არამედ მათში რამდენიმე სოფელია გააერთიანებული, რომელთაც ყველას თავ-

თავისი სახელი ჰქვიათ. ამ მხრივ, ტაოს ქართული სოფლების ყოფა სრულ მსგავსებას ავლენს, მაგალითად, სვანეთის ტერიტორიულ-სამეზობლო თემებთან.

ცნობილია, რომ სვანეთის საისტორიო წერილობითი და ეთნოგრაფიული წყაროებით ფიქსირდება ყველა ის ტერმინი („ქუეყანა“, „კევი“, „კეობა“, „თემი“...), რომელიც ზოგადად მთელ საქართველოში გამოიყენებოდა ტერიტორიულ-გეოგრაფიული და-ნაყოფის აღსანიშნავად.

სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებში „თემი“ ხშირად იხსენიება: „ვინც ეკუთვნისა გატეხოს, რომელისაც ქუეყნისა იყოს, იმ [ქუეყანასა] რა ეკლესიისა ჰმართებდეს...“; „კეო ბედნიერო სუანეთისაო“, „თუ ქუემო კეუს გამოჩნდეს“, „ჩუენ კეუმან ერთობილმან ლარვერსა და უშგულს შუამან“... „სრულად მთიულეთის თემი“... (სნძ 1986: 111-143). გარდა ტერიტორიული მნიშვნელობისა, ტერმინი „თემი“ სვანეთში ამა თუ იმ გვარის ერთობლიობის გამომხატველადაც ფიქსირდება. მაგ., XIV საუკუნის ერთ „დანერულში“ სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლები (ჯაფარიძეები, იოსელიანები, მარგიანები, ხერგიანები) თავის თავს „ჩვენ ოთხმან თემმან“-ს უწოდებენ. სხვა წყაროებშიც (XVII საუკუნე) ექვსი სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლები ტერმინ „თემს“ ამავე მნიშვნელობით იყენებენ: „წმინდისა გიორგის თავს დობლობითა, შუამდგომლობითა ექუსი თემი ყველა ამას ვიტყოდით“ (სნძ 1986: 160-161).

ესე იგი, სვანეთში თემი ორგვარი მნიშვნელობის მქონეა. აღნიშნავს: 1) ტერიტორიულ გაერთიანებებს (სოფელთა ჯგუფს — მესტია, ეცერი, მულახი...), 2) ამა თუ იმ გვარის ერთობლიობას (ჯაფარიძეები, იოსელიანები, ნიგურიანები...). გარდა ამისა, ამ მეორე დეფინიციას ხანდახან ავინროებენ და მას გვარსშიდა დანაყოფების (სახუბ/სამხუბ/ლამხუბ) აღსანიშნავადაც იყენებენ.

სვანეთში XIX საუკუნის ბოლოდან იკვეთება შემდეგი ტერიტორიული თემები: ზემო სვანეთში (ენგურის ხეობა): უშგული, კალა, წვირმი, მულახ/მულაქალი, მესტია, ლენჯერი, ლატალი, ცხუმარი, ბეჩო, ეცერი, ფარი (ჩუბეხევი), ლახამულა, ნაკრა, ჭუბერი, ხაიში. ქვემო სვანეთში (ცხენისწყლის ხეობა): ლაშხეთი, ჩოლური, ლენტეხი.

ფშავში თერთმეტი ტერიტორიული თემი ფიქსირდება. ქისტაურთ თემი, უძილაურთ თემი, გოგოჭურთ თემი, გოგოლაურთ თემი, ნონკოლაურთ თემი, ზურაბაულთ თემი, ჭიჩოელთ თემი, გოდერძაულთ თემი, ნითელაურთ თემი, უკანაფშაველთ თემი. ფშავის ყველა თემი თავმოყრილი იყო მთავარი სალოცავის ლაშარის ჯვრის გარშემო (თოფჩიშვილი 2006: 111—112). ჯვარი თემის ერთობის სიმბოლოს წარმოადგენდა (კანდელაკი 1995: 238-260). ჯვრის საკუთრება იყო მიწის უდიდესი ნაწილიც.

ხევსურული თემი თითოეულ ცალკე სოფელსაც გულისხმობდა და უფრო დიდ ტერიტორიულ თემსაც. პირაქეთ ანუ ბუდე ხევსურეთში შედიოდა: 1. არაგვის ხეობა, 2. ლიქოკის ხეობა, 3. ბისო, 4. გორშელმის ხეობა, 5. წყალსიქითის ხეობა; პირიქით ხევსურეთში კი: 1. გურო-შატილი, 2. მიღმახევი, 3. არხოტის ხეობა (თოფჩიშვილი 2006: 113—114).

ისტორიულ თუშეთში რვა ტერიტორიული თემი არსებობდა: ჭანჭახოვანი, ჩალმა, ხეცურთა, ივანაურთა, გომენარი, პირიქითი (აღმა), სამციხი და წოვათა (თოფჩიშვილი 2006: 113).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში არსებულ ისტორიულ (სამეზობლო-ტერიტორიულ) თემებს საერთო სარგებლობაში ჰქონდათ ტყე, საძოვრები და სახვნელი მიწის ნაწილი (თოფჩიშვილი 2006: 110). მაგალითად, სრულიად ხევსურეთის თემი, რომელიც შიგნით ნაწილდებოდა მრავალ მსხვილ და წვირულ თემურ ჯგუფად (თემური უჯრედი თავის მხრივ იყოფოდა საგვარო, სამამო, საძმო თემებად), ხასიათდებოდა სათემო მიწათმფლობელობით. იგი გამოიხატებოდა ე. წ. სასოფლო, სამამო და საკომლო („უნჯი მიწები“) მიწათმფლობელობით. ცალკე არსებობდა სათემო ჯვრის მიწები — ჯვარის მამულები. ჯვარის მამულები გაცემული იყო ცალკეულ „მამებზე“, რომლებიც მიწას კომლობრივად ამუშავებდნენ და ჯვარს ღალას უხდიდნენ. შედარებით დიდი და დაუნანვერებული ფართობის სათემო ჯვარის მიწებს კი ხევსურეთში კოლექტიურად ამუ-

შავებდნენ. ასეთ ნაკვეთებს „სალუდეებს“, „საულავოებს“ და „ხოდაბურებს“ უწოდებდნენ (ბარდაველიძე 1952-ა; 1952-ბ).

სათემო მიწათმფლობელობა არსებობდა ქართლსა და კახეთშიც. აქ სათემო-საერთო მიწებში როგორც სახვნელი ნაკვეთები, ისე სათიბ-საძოვრებიც შედიოდა. ეთნოგრაფიული მონაცემებით დასტურდება კახეთში (ქიზიყში) სათემო მიწების თავისუფალი და პერიოდული გადანაწილება (თოფჩიშვილი 2006: 110).

სათემო მიწათმფლობელობასთან დაკავშირებით უფრო განსხვავებული მდგომარეობა შეინიშნებოდა სვანეთში, სადაც თითქმის არ იყო ე. წ. თავისუფალი მიწის ნაკვეთები, მათ შორის, არც ტყე და საძოვრები, მითუმეტეს — სახნავ-სათესი მიწები. მიწა კერძო საკუთრებას წარმოადგენდა. სათემო განკარგვა მხოლოდ საეკლესიო მიწებს შეეხებოდა. ყოველ თემში, თვით დღევანდელ ყოფაშიც კი შემონახულია საეკლესიოდ სახელდებული მიწებისა და ტყეების მცირედი ნაწილი, რომლის მოვლა-პატრონობისა და განკარგვის ფუნქცია მთელი თემის გადასაწყვეტია. საეკლესიო მიწაზე მონეულ მოსავალს ამ ეკლესიის სატაძრო დღეობებზე ხარჯავენ, ტყესაც მხოლოდ ეკლესიის საჭიროებისათვის იყენებენ.

საქართველოს მთიანეთის სასოფლო-ტერიტორიულ თემებს ბევრი ფუნქცია ჰქონდათ. მთავარი ნიშანი, რომელიც საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში დაფიქსირებულია ყველა ქართული სასოფლო-ტერიტორიული თემის მიმართ, არის ამ თემების მჭიდრო კავშირი სათემო ეკლესიასთან (ჯვართან, ხატთან). ეკლესია (ჯვარი, ხატი) ყოველი თემის სულიერ და სოციალურ ცენტრს წარმოადგენდა. ასე იყო მთელ საქართველოში. მაგალითად, ხევსურეთში „თითოეული თემის ცენტრში მოთავსებული იყო ჯვარი, სათემო ღვთაების საკულტო და სამეურნეო ნაგებობათა სახით, რომელიც საერო და სასულიერო ხელისუფლების თავყრილობის ადგილს შეადგენდა“ (ბარდაველიძე 1952-ა: 497); სვანეთშიც ყოველ თემში აღმართულია ერთი მთავარი საყდარი, რომელიც მთელი თემის სასულიერო ცენტრია. გარდა ამისა, თემში შემავალ ყოველ სოფელში არის რამდენიმე სხვა ეკლესიაც. თემის წევრები განსაკუთრებით მნიშვნელოვან და პრობლემატურ საკითხებს ჩვეულებითი სამართლის ამოქმედებით სწორედ მთავარი ეკლესიების მახლობლად განიხილავენ, ნაკლებმნიშვნელოვან პრობლემებს კი სასოფლო ეკლესიებთან გადანყვეტენ.

სვანეთში, ისევე როგორც საქართველოს სხვა მხარეების ტრადიციულ ყოფაში, ტერიტორიულ-სამეზობლო თემი თავმოყრილია ამ თემის მთავარი ეკლესიის გარშემო. მაგალითად, მესტიის თემში ასეთი მნიშვნელობის სეტის მთავარმონამეა, ეცერში — ფხუტერის მთავარანგელოზი, ცხუმარში — ლაბსყალდის მთავარანგელოზი და სხვა. ცხადია, განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა ამ ეკლესიათა სატაძრო დღეობებიც, რომლებზეც დღესაც იკრიბება მთელი თემი. ამავე მთავარი საყდრების მახლობლად აღინიშნება სხვა ხალხური დღესასწაულებიც, ერთი მათგანია ე. წ. სათემო დღეობა — „ლალხორა მიშლადედ“-ი. ეს სახელი ქართული ენის სვანურ კილოებზე ნიშნავს „ლალხორის კვირა დღის“ დღეობას. ამ დღეობაზე მთელი თემი იკრიბება, იმართება ერთობლივი ლოცვა, რომელზედაც ღმერთს საქართველოს, სვანეთის და თავიანთი თემის მშვიდობიანობას ავედრებენ.

სასოფლო თემების თავმოყრა ძირითადად საეკლესიო დღეობებზე ხდებოდა. მაგრამ თუკი წარმოიქმნებოდა რაიმე სახის ყოფითი პრობლემა, რომლის გადანყვეტაში მთელ თემს უნდა მიეღო მონაწილეობა, ასეთ დროს თემი ნაუცბათევად იკრიბებოდა და წინაპართა ადათისამებრ განსჯიდა და მოაგვარებდა საჭირობოროტო საკითხს. განსაკუთრებით მასშტაბური პრობლემის გადანყვეტისას კი სვანეთის ყველა თემი იკრიბებოდა. მაგალითად, სვანეთის ყველა თემის წარმომადგენლები შეიყარნენ წმ. კვირიკეს და ივლიტას ეკლესიასთან 1924 წლის ანტიბოლშევიკური აჯანყების დაწყების წინ და ერთობლივად მიიღეს საქართველოს გათავისუფლებისათვის ბრძოლის გაგრძელების გადანყვეტილება, რომელიც იქვე დადებული ფიცით განამტკიცეს.

საქართველოში თემს გააჩნდა სამართლებრივი ხასიათის დადგენილების გამოტანის უფლებაც. ასეთ ძალას თემის რჩეულები ჩვეულებითი სამართლით

ფლობდნენ. ჩვეულებითი სამართალი თითქმის მთელ საქართველოში არსებობდა (სვანეთი, ხევსურეთი, აჭარა, ხევი, ფშავი, თუშეთი, ლეჩხუმი, იმერეთი, გურია, სამეგრელო, კახეთი, ქართლი...). საქართველოს ზოგიერთ მხარეში კი ჩვეულებითი სამართალი სადღეისოდაც სიცოცხლისუნარიანია. სამართლის აღსრულების პროცესში აქტიურად მონაწილეობდა თემი.

მეორე მთავარი მახასიათებელი, რომელიც ამ თუ იმ თემს შემოუნახავს, არის ერთგვარი „ერთობის“ შეგრძნება. ცხადია, ყოველი ტრადიციული ქართველი მთიელი (ამ შემთხვევაში, სვანი ან ხევსური), თავის თავს ზოგადად ქართველად მოიაზრებს, შემდეგ „ერთობას“ მისთვის მისი კონკრეტული ტერიტორიულ-ეთნოგრაფიული ჯგუფი (მაგალითად, სვანეთი, ხევსურეთი), წარმოადგენს, ბოლო „ერთობას“ კი — უფრო დავიწროებული ლოკალური ერთობა — სასოფლო თემი — ქმნის. თემის ერთობის დარღვევა თემის ლალატად აღიქმებოდა და დასჯად ქმედებად ითვლებოდა. ეთნოგრაფიული მასალით ცნობილია უამრავი ისტორია თემის მოლაღატეთა დასჯის, დაჯარიმებისა და მოკვეთის — თემიდან გაძევების შესახებ.

ფოლკლორმა შემოგვინახა ამა თუ იმ თემის შესახებ არსებული ისეთი ინფორმაცია, რომელიც ასახავს ამ თემთა კოლექტიური მენტალობის ზოგიერთ ნიშანს. მაგალითად, ქართული ფოლკლორის სვანურმა ნაწილმა შემოგვინახა მეტად საყურადღებო, ხშირად იუმორისტული შტრიხებით აღბეჭდილი ლექსები და სიმღერები, რომლებშიც სვანეთის ყველა თემი და მისი ძირითადი საგვარეულოებია დახასიათებული („ცანას დათვი“). სვანეთის ტრადიციული ყოფის ყოველი მცოდნე დაადასტურებს, რომ, მაგალითად, ეცერელებს უფრო „მძიმე“ ხასიათი აქვთ, ვიდრე, ვთქვათ ლატალეებს, გამონათქვამიცაა, „ეცერის მიწაც ისეთივე მძიმეა, როგორც მისი ხალხი“. ლატალეები კი, თავის მხრივ, ხასიათდებიან როგორც უფრო მხიარულნი, მომღბენნი და რაც განსაკუთრებით ფასეულია ტრადიციული მთიელებისათვის, მლოცველნი, სწორედ ლატალის თემშია შემონახული ყველაზე ბევრი ეკლესია და ძველი ქართული რელიგიური დღესასწაული და ა. შ.

ცხადია, სათემო ერთობის შეგრძნება უაღრესად აქტიუალური იყო ხევსურეთისთვისაც. ხევსურული თემის შეკავშირების, ერთპირობისა და ერთიანობისათვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა გადმოცემა-ანდრეზებს. ანდრეზები, გენეალოგია-გადმოცემები, რომლებიც დაცული იყო ყველა თემსა და გვარში, წარმოადგენდა ერთ-ერთ მთავარ პირობას ტერიტორიული თემების სიმტკიცისა და ერთიანობისათვის.

სვანეთის თემებს, როგორც უკვე ითქვა, რუსულმა და შემდგომ საბჭოთა ეთნოგრაფიამ ბევრი ისეთი ნიშან-თვისება მიუხადაგა, რაც რეალობას არ შეესაბამებოდა. ერთ-ერთი ასეთი თითქმის დოგმად ქცეული შეხედულება სვანეთის „კვეთა საბჭოს“ და „მახშვის ინსტიტუტის“ შესახებ არსებული არასწორად ინტერპრეტირებული ინფორმაციაა.

ცნობილია, სვანეთის საერისთავო სამეფო კარის წინაშე განსაკუთრებულ ფუნქციას ასრულებდა, ეს მხარე სასაზღვრო რეგიონი იყო და იცავდა ჩვენი ქვეყნის ჩრდილო-დასავლეთ საზღვარს, ამავე დროს, მას ეკისრებოდა სამხედრო-სალაშქრო ბეგარა. ერისთავთა ხელისუფლების დამცრობის შემდეგ, ლაშქრის შეკრების მოვალეობას ე. წ. მელომის//მეჭურჭლის მოვალეობის შემსრულებელი ახორციელებდა სეტის მთავარმონამის „თავსდებობით“. უფრო გვიან კი სვანეთის ჰევი ერთობლივი ძალებით ცდილობდა ტრადიციული მართლწესრიგის აღდგენას — სახელმწიფოს ჩრდილო-დასავლეთ საზღვრის დაცვას. ერთ „დანერილში“ ვკითხულობთ, „რამ ლომი და მოლაშქრე მოვიდეს, რომელიცა ჰევი, ანუ სოფელი არ მოჰყვეს მისითა აბჯრითა, იმა ჰეუსა და სოფლისა მიუჭდეთ ჩვენ ერთობილი ჰევი“ (სწმ 1986: 107-108). ამ ერთობილი ჰევის“ ლაშქრის გამაგრძელებლად კი უკვე „სვიმრა“ - „ქუდზე კაცი!“-ს ლოკალური სვანური ვარიანტი გვევლინება და მას სრულიად არაფერი აქვს საერთო გვაროვნული წყობილების დროინდელ სატომო გაერთიანებასთან-სხვადასხვა გვაროვნულ ინსტიტუტთან.

გვაროვნულ წყობასთან აკავშირებდნენ რუსი მკვლევარები „მახშვის“ - ოჯახის უფროსის ფუნქციებსაც. ამ შეცდომას იმეორებენ ქართველი ეთნოგრაფებიც (იხ. გასვიანი 1975). არადა, მახშვი, ჩვეულებრივ, ყოველ ოჯახში იყო – ასაკით უფროსი, გამოცდილი მეურნე. ბუნებრივია, მას ოჯახის წევრები განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდნენ. ცხადია, ეს ინსტიტუტი არც არჩევითი იყო და მას არაფერი აქვს საერთო პირველყოფილი საზოგადოების უხუცესთა საბჭოებთან. მახშვის მსგავსია, თუნდაც, აჭარული „ოჯახის დიდის“ ინსტიტუტი და, საერთოდ, საყოველთაოდაა ცნობილი, რომ საქართველოში ხანდაზმულებს დიდი მონივნებით ექცეოდნენ. ბუნებრივია, რომ ოჯახსაც ასაკოვანი, ჭკუის საკითხავი, ყველასაგან პატივცემული ადამიანი უძღვებოდა.

ცხადია, ასეთივე თეორიული ხასიათის პრობლემებია საქართველოს სხვა მთიანი მხარეების ტრადიციული ყოფის შესწავლის მიმართულებითაც. თუმცა, ცნობილია, რომ სათემო მმართველობის ზოგიერთი ნიშანი არა თუ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულმა ყოფამ, არამედ დასავლეთ ევროპის თითქმის ყველა ქვეყანამ შემოინახა ბოლო დრომდე. თემი, სათემო მმართველობა შუასაუკუნეობრივი ყოფის ერთ-ერთი არსებითი ელემენტი და დასაყრდენი იყო.

დასავლეთ ევროპაში სასოფლო თემს მრავალგვარი ფუნქცია გააჩნდა: სამეურნეო, ადმინისტრაციული თუ სოციალურ-კულტურული. ამასთანვე, თემი განაგებდა განუყოფელ მიწებს. თემს, როგორც ერთ მთლიან ორგანიზმს, შეეძლო გაეყიდა ანდა გაუჩუქებინა ეს საერთო მიწები და, ამავე დროს, თემის თითოეულ წევრსაც ის აძლევდა ამ მიწებით სარგებლობის ნებას... თემის ადმინისტრაციულ უფლებებს სასამართლო და ფისკალური ფუნქციები შეადგენდნენ. ეს უფლებები სხვადასხვაგვარად გამოიხატებოდა. ხმელთაშუაზღვისპირა ზოგიერთ რაიონში სოფელი თვითმმართველი კომუნის სახეს ღებულობდა, რომლის პრივილეგიებიც სპეციალური ქარტიით იყო ფიქსირებული, სხვაგან კი სოფელი სენიორის ნება-სურვილს ემორჩილებოდა და სოფლის თავკაცობას (მამასახლისსა და მსაჯულებს) ან თვითონ ბატონი ნიშნავდა, ან მისი მეთვალყურეობის ქვეშ აირჩევდნენ ხოლმე. ამის შესაბამისად თემი ურთიერთთავდებობის განხორციელებას კისრულობდა — თავისი წევრებისაგან ფეოდალური ვალდებულებების კეთილსინდისერად აღსრულებას მოითხოვდა, ხოლო ადათის დამრღვევებს აჯარიმებდა. თემს ფეოდალისათვის წინააღმდეგობის განწევა და საკუთარი ტყე-ველის დაცვაც შეეძლო, ისევე როგორც რენტის ტრადიციული ზომისა... სასოფლო თემი არა მარტო აგრარულ ტრადიციებს იცავდა, არამედ გლეხურ ადათ-წესებსაც, დღესასწაულებსა და თამაშობებსაც (იასტრებიცკაია 1981: 114—115).

როდესაც დასავლეთ ევროპის ამა თუ იმ ქვეყნის ტრადიციული ყოფის მკვლევარს აზრად არ მოსდის სათემო მმართველობის დაკავშირება პირველყოფილ თემურ წყობილებასთან, ცხადია, საკითხისადმი ამგვარი მიდგომა უნდა იყოს საქართველოს ტრადიციულ ყოფასთან მიმართებითაც. მაგალითად, როდესაც XVII—XVIII—XIX საუკუნეებში საქართველოს ერთ-ერთი მთიანი მხარის — ხევის ყველა თემის მოსახლეობა, მთავარ ეკლესიასთან — სამებასთან იკრიბებოდა, სადაც მთელი ხეობის პრობლემებზე ბჭობდა, ამას არაფერი აქვს საერთო პირველყოფილ თემურ საბჭოებთან. თუმცა კი ხევის ტრადიციულ ყოფაში არსებული ეს წესი თემური მმართველობის გადმონაშთადაა მიჩნეული (ხარაძე 1959).

ხევის ყოფაშიც, ისევე როგორც საქართველოს სხვა მხარეებში, დიდი მნიშვნელობისაა ამ კუთხის მთავარი ეკლესია-გერგეტის სამება. სამების ეკლესია წარმოადგენდა მთელი ხევის გამაერთიანებელ-მაკონსოლიდირებელ სასულიერო და სოციალურ ცენტრს. ხევიც სჩვეოდათ ერთპირობისა და ერთგულების ფიცის დადება ამ ეკლესიაში, დროშასთან (ხევის მთავარ ეკლესიასთან გამართულ „საბჭოში“ ხევის ერთიანობის საბოლოო სათემო დროშა - ორუყი ინახებოდა). ხევიც მოქმედებდა ტრადიციული ჩვეულებითი სამართალი, აქაც ხდებოდა თემის დამნაშავე წევრის გასამართლება, დასჯა, მოკვეთა, სამანის ჩადება და ა. შ. მოხვევები ერთპირობის შე-

ნარჩუნებით ებრძოდნენ მათზე გაბატონების მსურველ ფეოდალებს, აგრეთვე, გარეშე მტრებს; იცავდნენ თემის მშვიდობიანი ტრადიციული ცხოვრების წესის მდინარებას.

საქართველოს მთიანეთის სასოფლო თემებს ახასიათებდათ პიროვნების და სოციალური ჯგუფების თემიდან გამოყოფის ტენდენციების წინააღმდეგ ერთობლივი ბრძოლა. ეთნოგრაფიული მასალა: საგვარეულო ისტორიები, გადმოცემები, ანდრეზები, არაკები/ჰარაკები, წარმოაჩენს თემის ბრძოლას გაძლიერებული, აღზევებული, „გაამაყებული“/„გაბუდაყებული“ პიროვნებების ან მთელი ოჯახების წინააღმდეგ. მაგალითად, ხევსურეთში ცნობილია საგვარეულო ისტორიები, რომლებშიც მოთხრობილია ხევსურთაგან სხვადასხვა გვარების ან ოჯახების ამონყვეტის შესახებ. ქეთელაურთ გვარის ერთ-ერთი „მამა“ — დანაყოფი კინნანი „იყვნენ საშინელი ამაყი, უყვარდათ ქურდობა, დამცემლობა და ძალმომრეობა. ისინი არც სოფლის და არც ჯვარ-ჯვარისკარს არაფრად აგდებდნენ. სოფელში ისე იქცევოდნენ, როგორც მათ სურდათ და ხმის გაცემა არავის შეეძლო. მიდიოდნენ სხვის სათიბში და თვითონ თიბავდნენ. აგრეთვე, სხვის მამულებს ეტანებოდნენ სახნავად ჯვარში, როცა ლუდი და დლეობა იყო, იქაც თავისუფლად იქცევოდნენ“ (ოჩიაური: 11—20), რაც ამ გვარის ამონყვეტის მიზეზი გამხდარა. მსგავსი გადმოცემებია სვანეთშიც, ხევიც... „გაამაყებული“ გვარების მიმართ თემი უკიდურეს ზომებს მხოლოდ ყველა სხვა საშუალებების ამონურვის შემდეგ მიმართავდა, ჯერ აფრთხილებდნენ თემის ტრადიციული წესრიგის დამრღვევებს, შემდეგ სალოცავებში არისხებდნენ. ხოლო, თუკი ეს ოჯახი, ან გვარი, ამის შემდეგაც არ დაემორჩილებოდა სათემო გადაწყვეტილებებს, თემი უკიდურეს ზომებს მიმართავდა — ბოლოს უღებდა თემის წესრიგის დამრღვევ პიროვნებათა (ოჯახთა, გვართა) აღზევებას.

თემის ტრადიციული წესრიგი, ჩვეულებრივი ცხოვრების მდინარება ირღვეოდა თუკი ხდებოდა: 1. საერთო-სათემო ადგილ-მამულის (სალოცავის მამული) მითვისება; 2. მეზობლების, თანამეთემეების ადგილ-მამულების მითვისება და სამან-სამძღვრის გადაწევა; 3. სათემო სალოცავთან დაპირისპირება და საკუთარი დავლათის ღვთისმშვილთ დავლათზე მალლა დაყენება. ჯვრის მამულში სახლის აშენება, სათემო სალოცავისადმი მოვალეობის შეუსრულებლობა. 4. ხალხური სამართლის (რჯული) დარღვევა; 5. თანამეთემეებთან და თემის გარეთ საქონლის, ცხვრის მოპარვა-მითვისება; 6. თანამეთემეებსა და სხვებზე ფიზიკური ძალმომრეობა. 7. მეზობელ არაქართულ ეთნიკურ ერთეულთა წარმომადგენლების (ქისტების) გადამეტებული ხოცვა; 8. მთისათვის დამახასიათებელი თემის ადათ-წესებისა და ტრადიციების დარღვევა; 9. ადამიანისა და ბუნების ტრადიციულად არსებული ურთიერთობების დარღვევა (მაგ. ჯიხვების გადამეტებული ხოცვა); 10 შემოსული მტრისადმი დახმარების განევა (თოფჩიშვილი 2005: 246—247).

ქართულ სასოფლო-ტერიტორიულ თემს ახასიათებდა მეთემეთა ურთიერთდახმარების დიდი ტრადიციები, რაც გამოიხატებოდა არა მხოლოდ შრომით და ნივთიერ დახმარებაში, არამედ მტრის შემოსევისას მეზობელი თემებისათვის საბრძოლო მხარდაჭერის აღმოჩენის აუცილებლობაშიც. შრომითი ურთიერთდახმარება ვლინდებოდა სამინათმოქმედო სამუშაოებთან დაკავშირებით (ახოს ალებისას, ხვნა—თესვისას, მკაში, ლენვაში, თიბვაში...), აგრეთვე, მესაქონლეობის სფეროშიც (ურთიერთდახმარება მწყემსობის ორგანიზებისას, მეცხვარეობაში...). მეთემეები აქტიურ დახმარებას უწევდნენ სახლის მშენებელ ოჯახებს (გქელიძე 1989). გარდა ამისა, მეთემეები იზიარებდნენ ერთმანეთის ჭირსა და ლხინს, რაც მხოლოდ მატერიალურ დახმარებაში კი არ გამოიხატებოდა, არამედ მორალურ მხარდაჭერაშიც ვლინდებოდა. ჩვეულებრივ ეთიკურ ნორმად ითვლებოდა გარდაცვლილი მეთემის ერთობლივი გლოვა, ცხადია, ასეთ დროს თემში აკრძალული იყო მხიარულება და მოლხენა. თვით საქართველოსგან 1921 წელს მონყვეტილ ზედა მაჭახელშიც (თურქეთის რესპუბლიკა) კი, სადაც, წესით, ტრადიციული სათემო უფლება-მოვალეობანი უფრო მიმქრალი, ან სულაც მივიწყებული უნდა იყოს, ერთ-ერთი ექსპედიციის დროს,

როდესაც ვახდენდით ზედა მაჭახლის ეთნო-მუსიკალური ყოფის ფიქსაციას, სოფელ ზედვაკეში უარი გვითხრეს სიმღერების შესრულებაზე, — სოფელში მკვდარიაო.

საქართველოს ყველა მხარეში მეთემეები ერთმანეთს მატერიალურად ეხმარებოდნენ ქორწინების, მიცვალებულთა გლოვის დროს და სხვა. არსებობდა მატერიალური დახმარების სხვა ფორმებიც, მაგალითად, ოჩხარი.

საქართველოს მთაში არსებობდა ხელოვნური დანათესავების ფორმებიც, რასაც სხვაგვარად უცხოს (სხვა თემის წარმომადგენლის) მიღების წეს-ჩვეულებასაც უწოდებენ. ეს არის ამანათობის ინსტიტუტი და ხარ-ქვებით შეყრის წესი, რაც მჭიდროდაა დაკავშირებული ტერიტორიულ თემებთან. ამანათი ერქვა სხვა თემიდან მოსულს, ვინც სისხლ-მესისხლეობას გამოირიდებული რომელიმე უცხო თემს შეეფარებოდა. ამანათად მოსულს ხანგრძლივი დაკვირვების შემდეგ, გარკვეული რიტუალების შესრულების შედეგად, თემის სრულფასოვან წევრად იღებდნენ. ამ რიტუალს ხარ-ქვებით შეყრა ეწოდება (კანდელაკი 1995). რიტულის მთავარი მომენტი ჯვრში დაფიცება-შეფიცვა იყო. რიტუალის შესრულებით ამანათად მოსული უკვე ამ ჯვრის ყმა და თემის წევრი ხდებოდა. იგი ხშირად ახალ გვარსაც იღებდა. ცხადია, მასზეც ვრცელდებოდა საქორწინო აღკვეთა — ეგზოგამიის წესი.

ასეთივე ხასიათისაა ძმადნაფცობის ინსტიტუტი. ძმად ეფიცებოდნენ ერთმანეთს არა მარტო ცალკეული პიროვნებები, არამედ მთის სხვადასხვა ჯვარ-ხატებიც. ძმადნაფიცობა ავალდებულებდა გაფიცულებს ურთიერთდახმარებას (თოფჩიშვილი 2006: 115).

ამრიგად, საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში არსებობდა სასოფლო-ტერიტორიული თემები. საქართველოს სხვადასხვა მხარის სასოფლო-ტერიტორიული თემები მეტ-ნაკლები თავისებურებებით ხასიათდება. ეს განსხვავებულობა ძირითადად თემის სტრუქტურულ აგებულებაში ვლინდება. ამასთანავე, ზოგიერთ ქართულ თემში (მაგალითად, ბალსქვემო და ქვემო სვანეთში) თითქმის არ არსებობდა სათემო მინამფლობელობა, სათემო განკარგვა მხოლოდ საეკლესიო მიწების ერთ ნაწილს შეეხებოდა. საქართველოს ყველა თემს აერთიანებდა ერთი მთავარი ნიშანი — თემის მჭიდრო კავშირი ეკლესიასთან (ჯვართან, ხატთან). ეკლესია (ჯვარი, ხატი) წარმოადგენდა თემის სულიერი და სოციალური ცხოვრების ცენტრს. მეთემეები თავიანთ ყოფას წინაპართაგან მომდინარე წესებით არეგულირებდნენ, თემის ერთპირობის შენარჩუნებით იცავდნენ თემის მშვიდობიანობასა და ტრადიციული ცხოვრების მდინარებას.

ნათესაობის სტრუქტურა და ნათესაური ურთიერთობის ფორმები[©]

ნათესაობის ოთხი ძირითადი სახეა ცნობილი საქართველოში: მამის ხაზით ნათესაობა (აგნატიკური), დედის ხაზით ნათესაობა (კოგნატიკური), სულიერი ნათესაობა (ნათელ-მირონი) და ხელოვნური ნათესაობის ტიპები.

საქართველოში ტრადიციულად, ნათესაური ორგანიზაციები ეგზოგამიურია. ნათესაურ ჯგუფებს შიგნით ქორწინების აკრძალვა ახასიათებს თითქმის ყველა ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ თემს/ჯგუფს.

გენეალოგიურ ჯგუფებს შიგნით ქორწინების აკრძალვა ძირითადად შვიდ-თორმეტ თაობას მოიცავდა, რადგან მინიმალურ და მედიალურ ლინიჯთა გენეალოგია და, შესაბამისად, „სისხლით“ ნათესაური ურთიერთობები დაახლოებით ამდენ თაობას მოიცავდა (მგელაძე 2004). ზოგადად მოგვარეთა დაქორწინება კი იშვიათ გა-მონაკლისთა გარდა, საერთოდ მიუღებელი და აკრძალული იყო. გვარსშიდა ეგზოგამია ირღვეოდა, როდესაც გვარი იმდენად იზრდებოდა და ვითარდებოდა, რომ „სისხლით“ ნათესაობის ნიშნებს კარგავდა, აგრეთვე, იმ შემთხვევაში, როდესაც გვარში შემოერთებული იყო სხვა, არა სისხლით ნათესავი გვარი. ტრადიციული ქართული ნათესაური ურთიერთობის სისტემა ერთგვარად შეცვლილია არამართლმადიდებელ ქართველთა შორის. კათოლიკე და მუსლიმ ქართველთა შორის დაშვებულია ნათესავთა შიგნით ქორწინება.

მართალია, ქრისტიანული ეკლესია ნებას რთავდა ქორწინებას მოგვარეებში მეშვიდე თაობის შემდეგ, მაგრამ ქართველები მტკიცედ იცავდნენ უძველეს ქართულ წესს და ადათს — მოგვარეზე ქორწინებას მიუღებლად და მკრეხელობად მიიჩნევდნენ. რაც შეეხება ქორწინების აკრძალვას დედისეული ნათესავების მხრიდან, იგი მკაცრად იყო დაცული IV—VI თაობებამდე, შემდეგ VII თაობის ჩათვლით ქართველები ცდილობდნენ ნათესაობის დაცვას, მაგრამ ეს უფრო გაძნელებული იყო, ვინაიდან VII თაობის შემდეგ ნათესაობის დადგენა უკვე ძალიან ძნელდებოდა.

ქართული ეთნოგრაფიული მასალით ქორწინება აკრძალული იყო არა მხოლოდ მოგვარეთა შორის, არამედ დედის და ბებიების, ხოლო ხევში, სვანეთსა და ხევსურეთში და ზოგიერთ სხვა კუთხეში უფრო შორეული წინაპრების მოგვარეებთანაც კი, აგრეთვე, ნათელ-მირონით და ხელოვნური გზით დანათესავებულთა შორის.

ქართული სანათესაო სტრუქტურების ერთერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი ე, წ. დიდი ოჯახებია. დიდი ოჯახი გულისხმობს ერთ ჭერქვეშ, გაუყრელად მცხოვრებ რამდენიმე თაობას. დიდი ოჯახები ახასიათებდა საქართველოს მთასაც და ბარსაც.

ქართლში ნათესაობის ის ფორმები არსებობდა, რაც საქართველოს სხვა მხარეებში: სისხლით ნათესაობა, მოყვრობითი ნათესაობა, ხელოვნური ნათესაობა (მაჩაბელი 1978: 6) და სულიერი ნათესაობა (ნათელ-მირონი).

ქართლში სისხლით ნათესაობის ყველაზე ფართო ერთეული გვარია, მოგვარეთა შორის ნათესაობაა. ბევრი ქართლური გვარი ქართლის და აგრეთვე, სხვა მხარეების მრავალ რაიონშია გაფანტული, მაგრამ საერთო წარმომავლობის ხსოვნა მათში მაინც არსებობს. ასეთმა დიდმა გვარებმა გადმოცემითაც კი არ იციან, თუ რა საერთო ჰქონდათ მათ წინაპრებს, მაგრამ რადგანაც ერთ გვარს ატარებენ, სწამთ, რომ ისინი სისხლით ნათესავები არიან, თუმცა ძალიან შორეულნი.

მოგვარეზე უფრო ვიწრო ერთეულს ქართლში წარმოადგენს *სახლიკაცი*, რომელიც, თავის მხრივ, იყოფა *ახლო სახლიკაცად* და *გარე სახლიკაცად*. ახლო სახლიკაცებად ითვლებიან ერთ სოფელში მცხოვრები 4—5 თაობით დაცილებული ოჯახები,

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

გარე სახლიკაცები კი ერთმანეთს დაშორებული არიან 7—8 თაობით (მაჩაბელი 1978: 6—7). ტერმინი სახლიკაცი იხმარება განზოგადებული მნიშვნელობითაც.

სისხლით ნათესაობის სისტემაში შედიან, აგრეთვე, ადრე განაყრები და *ახლო განაყრები*. ადრე განაყრებს უწოდებენ გაყრის შემდგომ სამ თაობას, ახლო განაყრებს კი —ორ თაობას. ოჯახების მესამე თაობაში ერთმანეთს გარე ბიძაშვილებს უწოდებენ.

ქართლის ეთნოგრაფიული მასალით, აგნატური ნათესაობის ჯგუფს ეკუთვნიან: *ბებია/ბაბო* (მამის დედა), *პაპა* (მამის მამა), *პაპიდა* (პაპის და), *ბებიდა* (ბებუის და), *ბიძა* (მამის ძმა), *მამიდა* (მამის და), *ბიძაშვილი* (ბიძის შვილი), *პაპიდაშვილი* (პაპიდას შვილი), ძმა, და, მამა.

კოგნატურ ნათესაობაში შედიან: *დიდედა/ბებია//ბაბო* (დედის დედა), *პაპა* (დედის მამა), *ბიძა* (დედის ბიძა), *დეიდა* (დედის და), *ბიძაშვილი* (დედის ძმის შვილი), *დეიდაშვილი* (დედის დის შვილი). კოგნატურ ნათესაობას უწოდებენ დედის სამშობლო-ს.

ქორწინება მამის მხრიდან აკრძალული იყო სისხლით ნათესაობის ყველა საფეხურს (მოგვარეებს, სახლიკაცებს, განაყრებს და ა. შ.) შორის. დედის მხრიდან მკაცრად ანგარიშობდნენ ნათესაობას IV—V თაობებამდე, შემდეგ კი ნათესაობის საფეხურების გამოანგარიშება ძალზედ ძნელდებოდა, მაგრამ ქორწინებას მაინც კრძალავდნენ VII თაობის ჩათვლით.

მოყვრობითი ნათესაობის ჯგუფს ეკუთვნის მოყვარე (ცოლის ძმა), სიდედრი (ცოლის დედა), სიმამრი (ცოლის მამა), ცოლისდა (ცოლის და. მას ზოგან სიდედრსაც უწოდებენ), მძახლები (ცოლ-ქმრის მშობლები ერთმანეთის მიმართ), მამამთილი (ქმრის მამა), დედამთილი (ქმრის დედა), მაზლი (ქმრის ძმა), მული (ქმრის და).

ქართული ტრადიციით, საქორწილო ურთიერთობის დამყარება ცოლის გარდაცვალების შემთხვევაში აკრძალული იყო სიძესა და სიდედრს, სიძესა და ცოლისდას შორის; ქმრის გარდაცვალებისას მამამთილსა და რძალს, მაზლსა და რძალს შორის. ქორწინება იკრძალებოდა მძახლებსა და ცოლ-ქმრის და-ძმებს შორისაც. რაც შეეხება შეუღლებული წყვილის ბიძაშვილ-მამიდაშვილ-დეიდაშვილებს, მათ შორის ქორწინება დასაშვები იყო (მაჩაბელი 1978: 9—10).

სულიერი ნათესაობა გულისხმობს ნათელ-მირონით დანათესავებას. მეცნიერები ნათესაობის ამ სახეობას ხელოვნური ნათესაობის ჯგუფს მიაკუთვნებენ.

ქართლში ხელოვნური ნათესაობის ყველაზე გავრცელებულ ფორმას ნათელ-მირონობა და მეჯვარეობა წარმოადგენდა. მეჯვარეს ანათვლინებდნენ პირველ შვილს, ქართლის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ხშირად მეჯვარეს ნათლიას და *სვინას* უწოდებენ. „ეს უნდა იყოს გამონვეული იმით, რომ მეჯვარე უსათუოდ ხდება მექორწინეთა პირველი შვილის ნათლია, ხოლო სვინა კი — ნათლულის მშობლებისათვის“ (მაჩაბელი 1978: 10—11). საყურადღებოა, რომ ქართული ენის სვანურ დიალექტებში ტერმინი „სვინა“ სწორედ ამ მნიშვნელობის მქონეა დღესაც.

ნათლულისა და ნათლიის ოჯახებს შორის მყარდებოდა მტკიცე, მყარი ნათესაური ურთიერთობა, ქორწინება იკრძალებოდა 12 თაობის ჩათვლით. ხშირად ამ ოჯახებს შორის ხდებოდა ნათელ-მირონის განახლება და ნათესაობა დროთა განმავლობაში ორივე გვარს მთლიანად მოიცავდა. მაგალითად, ასეთი შემთხვევა ფიქსირდება სოფელ დიღმის ორ საგვარეულოს — თოფჩიშვილებსა და სონღულაშვილებს — შორის.

ქართლში ხელოვნურ ნათესაობას განეკუთვნება ძიძის ოჯახსა და გაზრდილ შორის დამყარებული მტკიცე ნათესაური ურთიერთობა.

კახეთშიც, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, ნათესაობის ყველა ტრადიციული ფორმა არსებობდა: სისხლისმიერი, მოყვრობითი და ხელოვნური. მამის ხაზით (აგნატური) ნათესაობის ყველაზე ფართო რგოლი აქაც გვარი, საგვარეულოა.

გვარს შიგნით არსებობს დანაყოფები, ახლო და შორეული ნათესავი ოჯახების აღსანიშნავად. გარე კახეთში ლინიჯის აღმნიშვნელად ტერმინი *ბუდობა* გამოიყენება. გარე კახეთში ბუდობა არის ერთი კაცის მოდგმა, მონაშენი, ნაბუდი, რომელშიც გაერთიანებულია ერთი სახლიდან გასული ხალხი. ბუდობის სახელწოდება წარმოქმნილია წინაპრის ნამდვილი ან შერქმეული სახელიდან, ბუდობების სიმრავლე გვარის სი-

დიდებუა დამოკიდებული, ცალკეული ბუდობა სულ ცოტა ოთხ თაობას მაინც აერთიანებს. ახალი ბუდობების წარმოქმნა დაკავშირებულია ბუდობის თაობათა ზრდასთან (ილურიძე 2004).

ქიზიყშიც ნათესაობის ოთხივე ტრადიციული ფორმა არსებობდა. აგნატური ნათესაობის ყველაზე დიდი რგოლი აქაც გვარია. შვიდი და მეტი თაობით დაშორებული მოგვარეები *ძველ განაყოფებად*, ანუ *გარე ბიძაშვილებად* იწოდებიან. ერთი ფუძიდან წასულეები ერთმანეთის ნათესავეები არიან, ხოლო *სხვადასხვა ფუძიდან* წარმოშობილი მოგვარეები (მაგალითად, ხუციშვილები, მჭედლიშვილები...), ცხადია, ნათესავეები არ არიან და მათ შორის დაქორწინება დასაშვებია. კოგნატური ნათესაობის აღსანიშნავად აქაც ტერმინ *დედის სამშობლოს* იყენებენ (ნანობაშვილი 1988).

სვანეთის ტრადიციული ყოფა იცნობს ზოგადქართული ნათესაობის ოთხივე ტიპს: მამის ხაზით ნათესაობას, დედის ხაზით ნათესაობას, სულიერ ნათესაობას და ხელოვნურ ნათესაობას.

სვანეთში მამის ხაზით ნათესაობა მოიცავს გვართ ნათესაობას, მამის დედის საგვარეულოს, ბებიების საგვარეულოებს და ა. შ. აგრეთვე, ყველა სხვა სანათესაო ჯგუფს (მამიდაშვილები, პაპიდაშვილები, მამის დეიდაშვილები, პაპის დეიდაშვილები, ბებიის ძმები, დები, მათი შთამომავლები, ბებიის დედის სანათესაო წრეები და ა. შ.). ყველა ეს ნათესაური ჯგუფი ურთიერთვალდებული და პასუხისმგებელია ურთიერთობათა ბევრ სფეროში.

მამის ხაზით ნათესაობა უმთავრესად საგვარეულოს მოიცავს მთელი მისი განშტოებებითურთ. ტერმინ თემ-ს სვანეთში ნათესაური დაჯგუფების აღსანიშნავად იყენებენ, იგი საგვარეულოს, საძმოს (*სახუბ/სამხუბ/ლამხუბ*) გამომხატველი სიტყვაა, გარდა იმისა, რომ ტერიტორიულ ერთეულსაც გულისხმობს.

სვანური გვარების უდიდესი ნაწილი სისხლით ნათესავეებისგანაა შემდგარი, ისინი თავს ერთი საერთო წინაპრისაგან მომდინარედ მიიჩნევენ. ასეთი გვარები შემდგომი ზრდა-გაფართოების გამო რამდენიმე შტოდაა დაყოფილი. ამ შტოებს ქართული ენის სვანურ დიალექტებზე სამხუბ/სახუბ/ლამხუბებს უწოდებენ. უფრო მცირერიცხოვანი გვარები კი მხოლოდ ერთსამხუბიანებია, მაგალითად, ოთხვანების გვარი.

ერთი საერთო წინაპრისაგან მომდინარე სვანური საგვარეულოები მკაცრად იცავენ ეგზოგამიას, რის მაგალითადაც სამეცნიერო ლიტერატურაში ხშირად მოჰყავთ გუჯეჯიანების საგვარეულო (რ. ხარაძე, ც. ჩართოლანი).

გუჯეჯიანები თავდაპირველად ეცერის თემში (სოფელ ჭელირში) ცხოვრობდნენ, XVI—XVII საუკუნეთა მიჯნაზე ადგილობრივ სამთავრო სახლთან — დადეშქელიანებთან წარმოქმნილი კონფლიქტის გამო სიემ გუჯეჯიანი და მისი სამი ძმა მეზობელ თემებს შეჰფარვიან. ერთი მათგანი ბეჩოს თემში დასახლებულა, მეორე — მულახში, მესამე კავკასიონის ქედს გადაღმა არსებულ ქართულ მიწაზე (თანამედროვე ბალყარეთის ტერიტორიაზე) დამკვიდრებულა, ხოლო უფროსი ძმა, რომელიც სახელგანთქმული მკურნალი ყოფილა და მას დადეშქელიანები ვერ შელევინ, და ისევ ეცერში მოუნვევიათ საცხოვრებლად. ეცერისა და ბეჩოს გუჯეჯიანები თითო-თითო სახუბით არიან წარმოდგენილნი, მულახში გუჯეჯიანები რამდენიმე სამხუბად იყოფიან, ბალყარელი გუჯეჯიანები კი დროთა განმავლობაში ასიმილირდნენ ბალყარლებთან და დღეს შახმურზაევის, ათმურზაევისა და მუსკაევის გვარებს ატარებენ, მაგრამ ახსოვთ თავიანთი ქართული წარმომავლობა და აქვთ ურთიერთობა ქართველ გუჯეჯიანებთან. გარდა ამისა, გუჯეჯიანები უკვე ორი საუკუნეა ცხოვრობენ ძირძველ ქართულ მიწაზე — დალის/კოდორის ხეობაში (თანამედროვე ზემო აფხაზეთში). ხოლო გუჯეჯიანების ერთი ნაწილი (ეკომიგრანტები) ბოლო ათწლეულის მანძილზე ჩამოასახლეს ქვემო ქართლში (მარნეულის რაიონი). გუჯეჯიანები, ასევე, ცხოვრობენ საქართველოს სხვადასხვა ქალაქებსა და სოფლებში. მიუხედავად, გვარის ზრდისა და მრავალი განშტოების არსებობისა, გუჯეჯიანები დღესაც ინარჩუნებენ მჭიდრო ნათესაურ კავშირურთიერთობებს, გვარის ერთიანობის და ამით გამონეული

ერთგვარი სიამაყის განცდას, მხარში უდგანან ერთმანეთს ჭირსა თუ ღვინაში, როგორც მორალურად, ასევე, მატერიალურად. ყოველ მესამე წელიწადს ინვევენ საგვარეულო ყრილობას და ა. შ.

ამ გვარში ნათესაობა იმდენად შორს არის წასული, რომ მთლიანი გენეალოგიის შედგენა მეტად გაძნელებულია. 2003 წელს გუჯეჯიანების საგვარეულოს თავკაცის დავით გუჯეჯიანის მიერ შედგენილი გენეალოგიური სქემით, დაახლოებით 500 მამრობითი სქესის გუჯეჯიანის ოჯახი ფიქსირდება. მიუხედავად ასე შორს წასული ნათესაობისა, გუჯეჯიანების გვარი მკაცრად ეგზოგამიურია, ისინი ინარჩუნებენ ეგზოგამიურობას არა მარტო გვარში, არამედ *ლამბაშნაშიც* — გათხოვილი ქალების შთამომავლობაში სამ-ოთხ თაობამდე. ყველა გუჯეჯიანი ერთმანეთის მოძმეა და საერთო ღვინისა თუ ჭირის გამზიარებელია.

ასეთივე ეგზოგამიურობის პრინციპებს იცავს სვანურ საგვარეულოთა უმრავლესობა რამდენიმე გამონაკლისის გარდა, თუმცა ამ შემთხვევებში „ძვალგატეხილი“ გვარები ორი ან უფრო მეტი, არა სისხლითმონათესავე გვარების გაერთიანების შედეგადაა წარმოქმნილი და, ცხადია, უკვე ერთ გვარად გაერთიანებული საგვარეულო სრულიადაც არაა სისხლით ერთმანეთის ნათესავი. ასეთია, მაგალითად, ჯაფარიძეთა, გულედანთა, ფარჯიანთა, ჭკადუათა და კიდევ რამდენიმე საგვარეულო. არის შემთხვევები, როდესაც გვარი იმდენად იზრდებოდა, რომ სისხლით ნათესაობასთან დაკავშირებულ უმთავრეს ნიშნებს კარგავდა და ასეთ დროს გვარი რამდენიმე არამონათესავე შტოდ იყოფოდა, რომელთა შორის დაქორწინება ნებადართულად ითვლებოდა (მაგალითად, კვიციანების გვარი). თუმცა კი სპეციალურ ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ „სვანურ გვარს არ ახასიათებს სისხლის ნათესაობასთან დაკავშირებული უფლება-მოვალეობანი და არც ნათესაური რეგლამენტაცია ოჯახის შექმნისა და დაქორწინების საკითხებში. (თუ ცალკეული გვარები ამგვარ ნიშნებს მაინც ატარებენ, ეს აიხსნება იმით, რომ ეს უკანასკნელი ერთ სამხუბ-იანი გვარები არიან და მოგვარეები ამავე დროს სამხუბ-ის მეხუბარარ-ს წარმოადგენენ)... სვანი არასოდეს არ შეირთავს თავისი სამხუბ-ის ქალს ცოლად, რადგან ისინი ერთი წინაპრის შთამომავლობას წარმოადგენენ, ხოლო ერთგვარისანი ასეთებად ვერ ჩაითვლებიან“ (ხარაძე 1939: 17—18). ამ განზოგადებულ დასკვნაში რამდენიმე მნიშვნელოვანი ფაქტობრივი უზუსტობაა, რამაც დაუზუსტებელი ეთნოგრაფიული მასალის, ასევე, არასწორი ინტერპრეტაცია განაპირობა: 1. სვანეთის ტრადიციული ყოფა (ჩვეულებითი სამართალი და ზოგადი რელიგიურ-ეთიკური ნორმები) მკვეთრად და ხაზგასმით აყალიბებს ყველა იმ ნიუანსს, რაც ქორწინების ამკრძალავ ნიშნებს შეიცავს და მათ შორის, უმთავრესი ამკრძალავი ფაქტორი სწორედ სისხლით ნათესაობაა, სულიერ ნათესაობასთან (ნათელ-მირონი) ერთად. 2. მკაცრ ეგზოგამიას სვანეთში არამხოლოდ ერთსამხუბიანი გვარები იცავენ, როგორც თვლის რ. ხარაძე, არამედ — სვანურ საგვარეულოთა უდიდესი ნაწილი, რომელთა შორისაც უმრავლესობა სწორედ რომ მრავალსამხუბიანია, ვინაიდან ერთსამხუბიანი გვარები სვანეთში დიდი იშვიათობაა და სულ რამდენიმეა ცნობილი. 3. გვარს შიდა ეგზოგამია სვანეთში ირღვეოდა მხოლოდ იმ შემთხვევაში, როდესაც გვარი სხვსადასხვა, არა სისხლით ნათესავი ჯგუფებისაგან შეიკვრებოდა, ხოლო ის ერთეული შემთხვევები, რომლებიც ერთი წინაპრიდან მომდინარე გვარშიც ხდებოდა, იყო გამონაკლისი და არა წესი. ამგვარ ქმედებას მკაცრად ებრძოდა სვანეთის საზოგადოება, ეს ტრადიციული სოციუმის აზრით უმძიმესი ცოდვა იყო და არა ჩვეულებრივი ნორმა ან უბრალო ყოფითი პასაჟი. ამ სირცხვილს გვარი სამუდამო მძიმე ჯვარად ატარებდა, რაც ნათლად მოჩანს მკვლევარ ც. ჩართოლანის მიერ 1968 წელს ჩანერილ მასალაში. მთხრობელია 80 წლის გიერგ ფილფანი: „ფილფანები ყველა ერთი კაცის შთამომავალი ვართ, მაგრამ მაინც ვქორწინდებით, რაც ქორწინება დავინყეთ, მას მერე უფრო ცუდი სახელი გვაქვს. პირველად ჩვენი ძმობა გატეხეს ბაბდიშერებმა და გუჩაშერებმა. ისინი ერთმანეთთან ახლოს ცხოვრობდნენ... ჩემი აზრით, ისინი უნებურად შეცდნენ... ყველა ძალიან წყევლის მათ, ცუდი სასუფეველი ჰქონდეს პირველ ძვლის გამტეხებს“ (ჩართოლანი 1980: 88—89).

მოგვარებს შორის ქორწინება თვით იმ გვარებშიც კი, რომლებიც შეიკრა სისხლით არამონათესავე ჯგუფებისაგან, XX საუკუნის შუა წლებიდან, თითქმის აღარ ხდება, ითვლება სირცხვილად და ამგვარ გვარებთან დამოყვრებას გვარგაუტყეხელი/ძვალგაუტყეხელი საგვარეულოები ხშირად გაურბიან კიდევც.

სვანეთში არის რამდენიმე ისეთი ეთნოგრაფიული ფაქტიც, როდესაც ორი სხვადასხვა საგვარეულო თავს ერთმანეთის მოძმეებად მიიჩნევს და მათ შორის ქორწინებაც აკრძალულია. მაგალითად, ჩხვიმიანების ერთი შტო ეძმოება ხერგაიანებსა და მარგველანებს, ჩხვიმიანების მეორე შტო კი ეძმოება გოშუანებსა და ნაკანებს. გადმოცემით, მათ საერთო წინაპრები ჰყავდათ. ერთმანეთის მოძმეები არიან ეცერელი და ლახამულელი საბანიძეები და ლატალელი ასუნზანები, რომლებიც, ასევე დადემქელიანთა ძალმომრეობის გამო გადასახლებულან ეცერიდან. ეცერელი გურჩიანების მოგვარებად ითვლებიან მეგრელი გუგუჩიები და ლეჩხუმელი გურგუჩიანები და სხვა, ამ შემთხვევაშიც ეგზოგამიურობა დაცულია.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ეთნოგრაფიული მასალისაგან განსხვავებით, სვანეთში არ არსებობდა სათემო-ტერიტორიული ეგზოგამია, თუმცა არასასურველად ითვლებოდა მეზობელზე დაქორწინება.

მრავალსამხუბიან სვანურ საგვრეულოებში გამოყოფილია ერთმანეთისათვის უფრო ახლო და შორეული სამხუბები.

საძმო სვანეთში წარმოგვიდგება ისეთ ჯგუფად, რომელიც შედგება სისხლით ნათესავ ოჯახთაგან. მყარი ნათესაური ურთიერთობა ასახულია ჩვეულებით სამართალშიც, სისხლის აღების დროს შურისძიების უფლება და მოვალეობა, ოჯახს შემდეგ, სწორედ საძმოს ეკისრება, იგი ზრუნავს ნათესაური სინძინდის და საზოგადოებრივი პრესტიჟის დაცვისათვის, საერთო ქონების შენარჩუნებისათვის და სხვა.

ამავე დროს, საერთოდ საგვარეულოს და უფრო მეტად სამხუბის წევრები ერთმანეთს ჭირსა და ლხინში მატერიალურად და შრომითი დახმარებითაც უდგანან მხარში. ჭირის დროს ასეთ შესანევს/შენევსას *ნანვანუნს* ეძახიან. მატერიალურად ეხმარებიან ლხინის დროსაც (*საჩქვარ*). მოძმეები ერთმანეთს ეხმარებიან სახლის მშენებლობის, ეზო-კარმიდამოს შემოღობვის, ხვნა-თესვის, მოსავლის მოწევა-დაბინავებისას და ა. შ. მოგვარის (თუნდაც — ქალის ან რძლის) გარდაცვალების დროს მოგვარე მამაკაცები მოვალენი არიან თმა-წვერი მოუშვან, თავზე შავი ნაჭერი წაიკრან და უქუდოდ იარონ მიცვალებულის დამარხვამდე, ქალები კი სამგლოვიარო (შავი ფერის) ტანსაცმლით იმოსებიან. ძველად — გარდაცვლილის წლისთავამდე, ამჯერად კი — ორმოცამდე, მოგვარეები არ მონაწილეობენ სამხიარულო თავყრილობებში.

ნათესავთა მეორე დიდი ჯგუფი აითვლება დედის მხრიდან: დედის საგვარეულო, დედამამიშვილები და მათი შთამომავლები, დედის ბებიების საგვარეულოები და ა. შ. დედის სახლეული, საძმო *ლადიარად/ნანავ-ად* იწოდება. ქალის საგვარეულოსა და ნათესავებისათვის ქალი გათხოვების შემდეგ იძენს ახალ სტატუსს, იგი ხდება *ჰასუიშ-ი*, მისი შთამომავლები კი — *ლამბაშნა* (ბადიშები). ტერმინი ჰასუიში პარალელს იძლევა ქართულ სალიტერატურო სიტყვასთან “ასული”, გრეთვე, მეგრული დიალექტის “ოსურ”-თან (ხარაძე 1938: 82).

ნათესავთა სხვა მნიშვნელოვან ჯგუფს ქმნის ნათელ-მირონით დანათესავებული ოჯახები. ამ შემთხვევაშიც სვანური მასალა ქართული საეკლესიო ტრადიციითაა ნასაზრდოები.

ტრადიციული ქართულია სანათესაო სისტემა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც.

ხევსურეთშიც ნათესაობის ყველა ის ფორმა არსებობდა, რაც საქართველოს სხვა მხარეებში: სისხლითი, მოყვრობითი, ხელოვნური. ნათესაობის ყველა ფორმა იცნობდა მკაცრ ეგზოგამიას. დაქორწინება არ შეეძლოთ ერთი გვარისა და სოფლის ქალ-ვაჟს, მკაცრად ისჯებოდა ერთი ხატის მსახური ქალ-ვაჟის ქორწინებაც.

ხევსურეთში ყველაზე დიდ სანათესაო ჯგუფს გვარი ქმნიდა, რომელიც, თავის მხრივ, მამიშვილობებად იყოფოდა.

გვარს შიგნით შეცოდების შემთხვევაში, მთელი გვარი შეიყრებოდა და გამოითვლიდა ნათესაობის მუხლებს შემცოდე ქალ-ვაჟს შორის. თუ ნათესაობა შორს ნასული იყო, გვარი გაიყრებოდა, შედარებით ახლო ნათესაობის არსებობის დროს კი ძმობას გაყრიდნენ: დამნაშავეს ძალს მოუკლავდნენ და მამა-ძმობის გაყრას გამოაცხადებდნენ, შემდეგ კი სასაფლაოზე ვაჟის ახლობელი მიცვალებულის საფლავს გათხრიდნენ, წვივის ძვალს ამოიღებდნენ, ორად გატეხდნენ, ერთ ნატეხს ერთ მხარეს გადააგდებდნენ, მეორეს — მეორე მხარეს და დაიძახებდნენ: “დღეის ამას იქით ჩვენ გაყრილნი ორთ გვართადაც, ძვალითადაც”. ბოლოს სალოცავ ჯვარში ქვის სამანს ჩადგამდნენ და გვარი სამუდამოდ გაიყრებოდა (ბალიაური 1936).

პატარა სოფლები ძირითადად ერთი საგვარეულოთი იყო დასახლებული, უფრო დიდი სოფლები კი რამდენიმე გვართ. საგვარეულოს წევრები ერთმანეთის მიმართ გვარ-ბიძაშვილნი, ანუ გვარნი იყვნენ, ოღონდ ამ გვარ-ბიძაშვილობაშიც განასხვავებდნენ ნათესაური დამოკიდებულების ორ სახეს: 1. *ერთი ცეცხლით გაყრილნი* — ერთი წინაპრიდან მომდინარენი და 2. *ხარით შეყრილნი* — ხელოვნურად გაერთიანებული გვარები. ერთი სოფლის სხვადასხვა საგვარეულოს წევრები ერთიმეორის მიმართ *სოფელ-მეზობელნი* იყვნენ. მათ საერთო სალოცავიც — ჯვარი აერთიანებდათ. აკრძალული იყო ქორწინება მოგვარეებს შორის, თუნდაც მოგვარენი *ხარ-ქვაბით შეყრილები* ყოფილიყვნენ. დაუშვებელი იყო სისხლით ნათესავთა ქორწინებაც, რამდენი მუხლითაც არ უნდ ყოფილიყო ეს ნათესაობა დაშორებული. არ იკრძალებოდა, მაგრამ საჩოთიროდ ითვლებოდა არანათესავ თანასოფელელთა დაქორწინებაც.

ხევში ხელოვნური (სულიერი) ნათესაობის შემდეგი სახეები არსებობდა: *ნათლიობა*, *ეჯიფი-კელისმოქიდეობა*, *ძმადგაფიცვა*, *დაძმობილება*. გარდა ამისა, რამდენიმე გვარი — ერთი ხატის ყმები — ერთმანეთთან ე. წ. *სამამისძმო* ურთიერთობით იყვნენ დაკავშირებული (ითონიშვილი 1960).

გვარი მკაცრად ეგზოგამიურია სამეგრელოშიც, გარდა რამდენიმე მეტად მრავალრიცხოვანი საგვარეულოსი: „მდედრობითი სქესის წევრნი თანამომძმეთა შორის დაბადებულნი, ითვლებიან დებად თანამომძმეებისათვის და მამასადამე არ შეუძლიათ მისთხოვდნენ ცოლებად“ (სახოკია 1956: 72). ამგვარ აღკვეთას *ვაშინერს* ეზახდნენ: “მექორწინე ქალ-ვაჟს შორის შორეული ნათესაური კავშირიც კი არ უნდა ყოფილიყო... არც დედის გვარის ქალის შერთვა შეიძლებოდა. არ ირთავდნენ აგრეთვე თავისი მოგვარე ქალის შვილსაც, ამასთანავე აკრძალული იყო ძიძიშ-ძიძისკუაშ ნათესავისა და გვარის შერთვა და არც ძმად, დედად და დად თუ მამად მოგებულნი „ჩაფილის“ ნათესავისა და მახლობლის შერთვა. არ ირთავდნენ შვილობილის („სკუალაფირი“) გვარისას და ნათესავს ერთი სოფლისას, ხატის ქალ-ვაჟის შეუღლებას გაურბოდნენ და უფრო სასურველი და მიღებული იყო ქალი სხვა სოფელში გაეთხოვებინათ, ვინც ამ ნესს დაარღვევდა, მას სასტიკად კიცხავდნენ და დევნიდნენ” (მაკალათია 1941: 260).

სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობის სანათესაო ურთიერთობები ერთმანეთისაგან განსხვავებულია. განსხვავების მიზეზი მოსახლეობის რელიგიურ შეხედულებებშია საძიებელი. ავტოქთონი მოსახლეობის (ქართველების) მართლმადიდებელ ნაწილში ტრადიციული ქართული ნათესაური სისტიმაა შემონახული. მესხეთში, სადაც კი საქართველოს ამ უმნიშვნელოვანესი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თემის/ჯგუფის მართლმადიდებელი წარმომადგენლები ცხოვრობენ, მოქმედია ტრადიციული ქართული ნათესაური ურთიერთობების სისტიმა და ტერმინოლოგია. საგულისხმოა, რომ მესხთა და ჯავახთა დიდმა ნაწილმა, მიუხედავად უმძიმესი ისტორიული ძნელებდობისა, შემოინახა მართლმადიდებელი ქრისტიანობა და ძველი ქართული ნათესაური სისტიმები. აქაც, ისევე როგორც ქართველთა მართლმადიდებელ ტრადიციაში, ნათესაობა სამი სახისაა: სისხლისმიერი, მოყვრობითი და ხელოვნური. სისხლისმიერი ნათესაობა გულისხმობს აღმავალ, დაღმავალ და გვერდით განშტოებებს. რელიგიურად სისხლით ნათესავთა შორის დაქორწინება აკრძალული იყო 7 თაობამდე, მაგრამ სამცხე-ჯავახეთში, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, (მართლმადიდებელ ქართველებში) 7 თაობის გასვლის შემდეგაც ურთიერთობა ძირითადად ეგზოგამიუ-

რობით ხასიათდებოდა. ანუ სამცხე-ჯავახეთის ქართული მოსახლეობის დიდ ნაწილში გვარი მკაცრად ეგზოგამიური იყო. მესხეთში ხელოვნური ნათესაობის სისტემა ც არსებობდა. იგი კვლავ რელიგიურ აღმსარებლობასთანაა დაკავშირებული — ნათელ-მრონით დანათესავებას გულისხმობს და მართლმადიდებელ ქართველთათვისაა დამახასიათებელი. ნათესაურ სტრუქტურაში დღემდე განსაკუთრებული საპატიო ადგილი სულიერ ნათესაობას — ნათელ-მრონს უჭირავს. ნათლია-ნათლიმამების ნათესაობა თაობიდან თაობაზე გადადიოდა. ნათლის გვარის ყველა წევრი ნათლიად ითვლებოდა ნათლიმამის გვარის ყველა წევრისათვის. ხელოვნური ნათესაობა მოიცავს შვილად აყვანის წეს-ჩვეულებასაც. იყო ძმობილობისა (ძმადნაფიცობა) და დობილობის (დადნაფიცობის) ტრადიციაც. ერიდებოდნენ სოფლის შიგნით ქორწინებასაც. ეგზოგამიურობა დარღვეულია ქართველთა კათოლიკური აღმსარებლობის ნაწილში და ეთნოგრაფიული მასალით, ეგზოგამიურობის დარღვევა ამ ჯგუფშიც „მამა-პაპურ“ წესად არ ითვლება (იველაშვილი 1987: 10). მოყვრობითი ნათესაობა მოიცავდა შეძენილ ნათესაურ სისტემებს.

აჭარის ნათესაური სტრუქტურა ტრადიციული ქართული ტიპისაა. მცირედი განსხვავება, რამაც თავი იჩინა ნათესაურ ურთიერთობათა სფეროში — ეგზოგამიის დარღვევა — გამოწვეულია ამ ქართული მხარის მოსახლეობის ერთი ნაწილის მუსლიმური რელიგიისადმი მიკუთვნებულობით. ცნობილია, ისლამი არ კრძალავს ქორწინებას ნათესავთა შორის, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც იძულებით გამაჰმადიანებულმა ქართველებმა შეინარჩუნეს ნათესაობის დედისეული ხაზი, რომლის ეგზოგამიურობა იშვიათ შემთხვევებშია ირღვეოდა. ამავე დროს, აქაურმა ქართველებმა, გვარების იძულებითი ოსმალიზა შემდეგაც შემოინახეს თავიანთი ძველი ქართული გვარების ხსოვნა: მიიღეს რა ოსმალური გვარი, მაგალითად მოლოლი, თურქებისაგან განსხვავებით, მოლოლის შთამომავლები, ამ გვარს აღარ იცვლიდნენ და ამით თავიანთ ქართველობას და ნათესაობას ინარჩუნებდნენ. „თურქეთში ყველა მამაზე იცვლება „ოლი“. ჩვენთან არ არის ასე. ერთი ოლი რომ მიიღო იმ თურქობის დროს კაცმა, მერე მოყვება და მოყვება, სხვას აღარ მიიღებს, აღარ შეიცვლის“ (ბექაია 1974). აჭარლებმა, ისლამის ადათ-წესებისაგან განსხვავებული კიდევ ერთი წესი შემოინახეს, აქ კვლავაც იკრძალებოდა დეიდაშვილებს შორის ქორწინება. თუმცა კი მამისეული ხაზით ნათესაური ეგზოგამია დარღვეული იყო. თურქეთისგან აჭარის გათავისუფლების შემდეგ აჭარლებმა აღიდგინეს ქართული გვარები, მათი დიდი ნაწილი დაუბრუნდა ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის წიაღს და შესაბამისად, აქაც აღდგა ტრადიციული ქართული ნათესაური სისტემები და ურთიერთობები. აჭარულ გვარებში გამოიყოფა ტერმინები *მოდმე* და *გამრიგო*. *მოდმე* უფრო ახლო ნათესავებს გულისხმობს, *გამრიგო* კი განაყოფი ოჯახების შთამომავლობას, დაახლოებით სამი-ოთხი თაობიდან.

ერთგვარად განსხვავებული მდგომარეობაა თანამედროვე საქართველოს ფარგლებს გარეთ დარჩენილ ქართულ მხარეებში: ტაოში, იმერხევში, ნიგალის ხეობაში, ზედა მაჭახელსა და ლაზეთში (ართვინის ვილაიეთი, თურქეთის რესპუბლიკა). ნათესაური ურთიერთობა ამ მხარეებში, მსგავსია საერთოდ მუსლიმი ქართველების სანათესაო სისტემისა. ისტორიული საქართველოს ამ ნაწილის ქართულ მოსახლეობაში დღეისათვის არსებობს ნათესაობის ის სისტემა და ფორმები, რასაც მკვლევარები აღწერდნენ XIX საუკუნის აჭარაში. ამ მხარის ქართული სოფლების დიდი ნაწილი — ძველი დასახლების ტიპი — ისეთივეა, როგორც საქართველოს ყველა სხვა მხარეშია დაფიქსირებული, ერთმანეთთან უფრო ახლოს შედარებით ახლო განაყოფი ცხოვრობენ და ერთგვარი ნათესაური პრინციპის მოძიება ამ მიმართულებითაც შეიძლება. ნათესაობის აღმნიშვნელი ტერმინოლოგია, ძირითადად ასეთია: დედა — *ნენე*, მამა — *პაპა*, ბებია — *დიდნენე*, ბაბუა//პაპა — *დედე*, ბიძაშვილი მამის მხრიდან — *ემიაშვილი*, ბიძაშვილი დედის მხრიდან — *ტაიაშვილი* და ა. შ.

ცხადია, ტაო-კლარჯეთის ქართული მოსახლეობა დღეს თურქიზებულ გვარებს აჭარებს, მაგრამ თითქმის ყველა მთხრობელს, ვისთანაც კი შეხვედრამ მოგვინია, კარგად ახსოვს თავისი ძველი, ქართული გვარი: დუმბაძე, ქოქოლაძე, შარაძე, კო-

ლოტიძე, მოსიძე, კორტოხიძე, ბუტიძე, ჯაფარიძე, მოლიძე, მოლაშვილი, სურმანიძე, ფუტყარაძე, თურმანიძე... ბუნებრივია, გვარსშიდა ეგზოგამია დარღვეულია, თუმცა ცუდ ტონად ითვლება დეიდაშვილსა და ტაიას (დედის ძმა) შვილზე დაქორწინება.

ლაზეთის მოსახლეობის მნიშვნელოვან ნაწილს, მიუხედავად, ზემოთქმულისა, ახსოვს თავისი ძველი ქართული გვარები. გათურქებული ლაზური გვარის ფუძედ ხშირად, ძველი ქართული გვარი მოჩანს: ვანლიოლი, ჯორდანოლი, ტოგოოლი... ვანლიოლის ძველი ქართული ფორმაა ვანილიში (ვანელის შვილი). ამ გვარის ერთმა ნაწილმა მიიღო კაბაოსმანოლის ფორმა, ერთ-ერთი ძმის მეტსახელითა და სახელით – კაბაოსმანოლი „სქელი ოსმანის შვილს“ ნიშნავს, მეორე ძმის შთამომავლობამ კი მიიღო ხირაროლის გვარი, ღრაც „სუსტი ალის შვილს“ ნიშნავს და ა. შ. ამ გვარების წარმომადგენლებს ახსოვთ თავიანთი ერთიანობის შესახებ და მოგვარეებს *ჩქინეფეს* (ჩვენებს) ეძახიან. ამა თუ იმ გვარის ნამრავლი — *ნომბრიალე* ხშირად რომელიმე ცნობილი პიროვნების სახელით აღინიშნება. მაგალითად, ჯორდანიშის, ფაფოიშის, ნულეშკირის, ტოლოშის, აჭარალიშის და სხვა გვარების განშტოებებში ხშირია, ვთქვათ, უსტაოლის ფორმა. იგი უსტას — ხელოსნის შტამომავლებს აღნიშნავს, ან, მაგალითად, „უსტა ოსმანიშ ნომბრიალე“ და სხვა. გვარის ძველი განაყოფის (5-6 თაობის წინ) აღსანიშნავად დამონმებულია ტერმინი „ჩქინი მჯვემეფე“ – „ჩვენი ძველები“. სისხლით მონათესავე ერთეულში ნათესაური ურთიერთობის სიახლოვით პირველი საფეხურია მამა-შვილი — *ბაბა-სქირი*, მეორე — ძმობა/*ჯუმალობა*. ბიძაშვილობა, დეიდაშვილობა და მამიდაშვილობა აღინიშნება ტერმინით „ინქსალობა“, დისშვილი ან ძმისშვილი გამოიხატება ტერმინით „ანიმსე“ (ვანილიში 1979). ნათესავეებში არ შეიძლება ქორწინება, ნათესავის შემრთველს კიცხავდნენ და *უსისხლოდ* მიიჩნევდნენ. ქორწინებისას ყურადღება ექცეოდა ნათესაურ კავშირს, ძველად შეუძლებლად ითვლებოდა ქორწინება სისხლით და გვარით ნათესავეებს შორის. ოსმალური პერიოდიდან კი თანდათანობით დაიწყო ქორწინება ნათესავთა შორის, ამჟამად ლაზეთის ქართულ ნაწილში მაგრამ კვლავაც იცავენ აკრძალვებს ბიძაშვილებს, დეიდაშვილებსა და მამიდაშვილებს შორის.

ლაზები იცნობენ ხელოვნური ნათესაობის ფორმებსაც: ცოლისა და ქმრის ოჯახებს შორის შემდგომი დაქორწინება აღარ ხდებოდა. ქმარი ცოლის ნათესავეებისათვის არის *სიჯა*, ცოლი ქმრის ნათესავეებისათვის ხდება *ნისა*.

ლაზებს სჩვევიათ ბავშვის შვილად აყვანა. ცოლ-ქმარს (*ჩილი-ქიმოჯი*) ურთიერთშეთანხმების საფუძველზე შვილად აჰყავდა ობოლი ნათესავი ან სულაც უცხო ბავშვი. რის შემდეგაც ეს ბავშვი სისხლისმიერ ნათესავად ითვლებოდა. ამავე დროს, ოჯახში შვილად ითვლებოდა ის, ვისაც ამ ოჯახის დედის ძუძუ ჰქონდა მონანოვი, ანუ იყო ძუძუმტე — *ჩამერი*. უახლოეს ნათესავეებად ითვლებოდნენ ძუძუმტეები (*ძუძუნამერი*), დად (*და მოგაფერი*) ან ძმად (*ჯუმა მოგაფერი*) მიჩნეულები. ისინი ერთმანეთისთვის და-ძმები ხდებოდნენ. ცხადია, აკრძალული იყო მათ შორის ქორწინებაც (ვანილიში 1979).

ქართული ნათესაური სისტემა შემონახულია საქართველოს საუკუნეების წინ იძულებით მონყვეტილ ქართველთა შთამომავლებში — ე. წ. ფერეიდნელ ქართველებში. იქ უმთავრესად სისხლისმიერი და მოყვრობითი ნათესაობა არსებობს. „რაც იმ გარემოებით უნდა აიხსნებოდეს, რომ ირანში გადასახლებული ქართველები სისხლიერი და მოყვრობითი ნათესაობის შენარჩუნებაში ქართველობის შენარჩუნებას ხედავდნენ, ხოლო ხელოვნური ნათესაობის დასამყარებლად (ძმადნაფიცობა, ნათლიად მოკიდება და სხვ.) ადგილობრივი მაჰმადიანური გარემო არ ქმნიდა ხელსაყრელ პირობებს. სისხლით ნათესაობა მოიცავდა როგორც აგნატიკურ, ასევე კოგნატიკურ ჯგუფებს, რომელთაც *პაპით* და *დეით თამომავლებს* ეძახდნენ. აგნატიკური ნათესაობის ჯგუფში შედიან: მამა, ძმა, ბიძა, ბიძაშვილი, პაპა, პაპის ძმა, პაპის ძმისშვილი; კოგნატიკურში კი დედა, დეიდა, დედის ძმა, დედის დედ-მამა, დეიდაშვილები, დედის ძმის შვილები. ქართული ნათესაური ურთიერთობის ტრადიციული ხასიათი იკვეთება დასახლების ფორმებშიც, რომელიც მოგვარეთა შორის მჭიდრო ურთიერთობასა და

ეგზოგამიის დაცვის ერთ-ერთ მთავარ პირობას ქმნიდა. ფერეიდნელ ქართველთა შორის შენარჩუნებული და დაცულია აგნატიკური ხაზით ეგზოგამიის 6—7 თაობიანი ტრადიცია. ამასთან, ეგზოგამია მკაცრად არის დაცული პაპის შთამომავლობაში. ამავე დროს, ფერეიდნელი ქართველები გაურბოდნენ სხვა ეთნოსებთან ქორწინებას. აგნატიკური ხაზით ნათესავთა შორის პირდაპირი და გვერდითი ხაზების მიხედვით გამოიყოფა ისეთი კატეგორიის ნათესაური ჯგუფები, რომლებსაც ერთმანეთის მიმართ მტკიცედ ჩამოყალიბებული ურთიერთვალდებულებები აკავშირებთ (*შთამომავალი, ძმა, სახლიკაცი, ნათესავი*). შედარებით შორეულ ნათესავებს უწოდებენ *ჩონიანს, ძველს* (გოცირიძე 1987).

ამრიგად, ნათესაობის სტრუქტურა და ნათესაური ურთიერთობების სისტემები მთელ საქართველოში ერთიანია, იგი ძირითადად მოიცავს ნათესაობის შემდეგ ტიპებს: სისხლისმიერ (მამის ხაზით, დედის ხაზით), ხელოვნურ და სულიერ ნათესაობას, თუმცა, ცხადია, შეინიშნება მცირედი ლოკალური ნაირსახეობებიც, გამონვეული სხვადასხვა ობიექტური ისტორიული მიზეზებით.

საოჯახო ყოფა[®]

ოჯახის ფორმებსა და თავისებურებებს კაცობრიობის კულტურული თუ სოციალური ისტორიის აღდგენის პროცესში დიდი მნიშვნელობა ეკისრება. საოჯახო ურთიერთობათა მეცნიერული კვლევა დაახლოებით XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან დაიწყო და ამავე პერიოდიდან ინტენსიურად ხდება ქართველი ხალხის საოჯახო ურთიერთობის ფორმათა და თავისებურებათა შესწავლა. ამ პერიოდში საქართველოში ოჯახის ორი ფორმა იყო გავრცელებული: დიდი და პატარა ოჯახები. პატარა ოჯახები ძირითადად ორი — მშობლებისა და შვილების თაობებისგან შედგებოდა. დიდ ოჯახებს სამეცნიერო ლიტერატურაში ზოგჯერ საოჯახო თემსაც უწოდებდნენ. მათ შესახებ მეცნიერებაში ორი ერთმანეთის სანინალმდეგო მოსაზრება არსებობს. პირველი მათგანის მიხედვით ესაა ისტორიული კატეგორია, რომელსაც საფუძველი გვაროვნული წყობილების რღვევის პროცესში ჩაეყარა, ხოლო მეორე შეხედულების თანახმად ასეთ ოჯახებს საერთო არაფერი აქვს გვაროვნულ საზოგადოებასთან და ისინი კაპიტალისტური ურთიერთობების დროს აღმოცენდა და მათი ჩასახვა განპირობებული იყო ეკონომიკური მოსაზრებებით. XIX—XX საუკუნეების მიჯნაზე დიდი ოჯახები საქართველოს ყველა კუთხეში გვხვდება და მათი არსებობა ეთნოგრაფიული მონაცემებით მხოლოდ ხევსურეთში არ დასტურდება. ქართლში ასეთი ოჯახების სულადობა 20—30 კაცამდე მერყეობდა, თუმცა იყო ბევრად მრავალრიცხოვანი ოჯახებიც, რომლის წევრთა ოდენობა 40 კაცს აჭარბებდა. ასეთი ოჯახების მართვის სისტემა პრაქტიკულად ერთნაირი იყო: ოჯახის სათავეში იდგა უფროსი მამაკაცი და ქალი, რომელთაც სვანეთში „ქორა მახვი“ და „მერბიელი“ ერქვა, ქართლში — „უფროსი კაცი“ და „ქალი“, მთის რაჭაში მათ „ბაბუას“ და „ბებიას“ უწოდებდნენ, ფშავში „ბეროს“ და „ბებოს“, ხოლო თუ მათი მოხუცებულობის გამო, ოჯახს უფროსი მამული და რძალი განაგებდნენ მათ „მოთაურს“ უწოდებდნენ, მთიულეთში უფროს მამაკაცსა და დედაკაცს, თუშეთში ასევე „ბეროსა“ და „ბერდედას“, ხევში „სახლის უფროსსა“ და „დიასახლისს“, აჭარაში „სახლის დიდსა“ და „ზარეულს“. ყველა დასახელებულ ოჯახში უფროსი მამაკაცისა და ქალის ერთნაირი მმართველობა იყო, რომელთაც ერთმანეთში უფლება-მოვალეობანი მონესრიგებული და განანილებული ქონდათ. დიდი ოჯახის სათავეში ასაკით უფროსი მამაკაცი იდგა, რომლის მმართველობა აბსოლუტურად ერთპიროვნული იყო. მისი გარდაცვალების შემთხვევაში ოჯახის მმართველი უფროსი ვაჟი ხდებოდა. ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში დიდი ოჯახის კლასიფიცირება სამეურნეო დარგების მიხედვით ხდება: ა) მეურნეობის სამინათმოქმედო ფორმის უპირატესობით (ქიზიყი, თუშეთი, ხევი, ფშავი) გ) სიმბიოზური სამეურნეო ფორმის უპირატესობით ((ქიზიყი, თუშეთი, ხევი, ფშავი) გ) სიმბიოზური სამეურნეო ფორმით (მთის რაჭა, სვანეთი, ერწო-თიანეთი) სტრუქტურული თვალსაზრისით ქართული დიდი ოჯახი რამდენიმე ძმის შთამომავალთა გაერთიანებას წარმოადგენდა, როგორც აღმავალი ისე გვერდითი ხაზით (თოფჩიშვილი 2006: 106). ოჯახის გაყრის შემთხვევაში ქონება მხოლოდ მამაკაცებზე ნაწილდებოდა. გაყრამდე ქონების უდიდესი ნაწილი საერთო იყო, თუმცა არსებობდა პირადი საკუთრებაც (მზითვი და ა. შ.). ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს საქართველოს მთიანეთი, სადაც საკმაოდ დიდი ხნის განმავლობაში იყო შემორჩენილი ტრადიციული სოციალური ინსტიტუტები. ერთ-ერთ ასეთ სოციალურ ერთეულს XIX საუკუნის ბოლომდე შემორჩენილი დიდი ოჯახი წარმოადგენდა. მასში საკმაოდ მკაფიოდ იყო შემორჩენილი საოჯახო თემის ძირითადი კომპონენტები: რამდენიმე თაობისა და საქორწინო წყვილის ერთად ცხოვრების ტრადიცია, საერთო საკუთრება ქონებაზე, შრომის კოლექტიური ორგანიზაცია, დოვლათის კოლექტიური მოხმარება და სოლიდარული მმართველობის სისტემა (ითონიშვილი 1970: 3).

[®] თინათინ ლუღუშაური

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით XIX საუკუნის ბოლომდე ხევში, ისე როგორც საერთოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, დასტურდება ორი სხვადასხვა ტიპის ოჯახის თანაარსებობა (ინდივიდუალური ოჯახი და დიდი ოჯახი), რომელიც მოგვიანებით საბოლოოდ შეცვალა ინდივიდუალურმა ოჯახმა. დიდი ოჯახს სოფლის თემის არსებობის პირობებში გავლილი ქონდა განვითარების გრძელი გზა. ასეთი ოჯახების არსებობის თანმდევი მოვლენა ხევში იყო ერთობის სახლების არსებობა, რომელშიც გაუყრელი ოჯახები, ზოგჯერ 40-50 ადამიანი ცხოვრობდა. თვით საცხოვრებლის სახელწოდება რამდენიმე თაობის თანაცხოვრების ტრადიციაზე მიუთითებს. XIX საუკუნის მინურულის ხევში ეს ტრადიცია საკმაოდ დამახასიათებელ მოვლენად ითვლებოდა, თუმცა XX საუკუნის 30-იან წლებში უკვე იშვიათობას წარმოადგენდა.

ადგილობრივი მოსახლეობა უძველესი დროიდან მეცხოველეობას მისდევდა, რაც არქეოლოგიური მასალითაც კარგად დასტურდება (ყაზბეგის განძი) და ამის შესაბამისი გეოგრაფიული პირობებიც ხელს უწყობდა მეურნეობის ამ ფორმის უპირატეს განვითარებას. ხევში მინათმოქმედებაც სათანადოდ იყო განვითარებული, ეს უკანასკნელი ადგილობრივ თქმულებებსა და გადმოცემებში დასტურდება, რომლებშიც დასახლებულია ადგილები, სადაც ქერის ყანა ან სვილის ჯეჯილი ბიბინებდა. ამასთან, ბუნებრივია, მეურნეობის ძირითად ფორმად მესაქონლეობა ითვლებოდა, ხოლო მინათმოქმედება დამხმარე მეურნეობის ფუნქციას ასრულებდა. შემოსავლის დამატებით ნყაროდ ითვლებოდა აგრეთვე ტვირთის ზიდვა, საქართველოს სამხედრო გზაზე მუშაობა, მონადირეობა. ჩრდილო კავკასიის საზამთრო საძოვრების ათვისების ინტენსიურობის ზრდის კვალდაკვალ განვითარდა მეცხვარეობა და თანდათან უფრო მნიშვნელოვანი როლის შესრულება დაიწყო ადგილობრივი მოსახლეობის სამეურნეო ცხოვრებაში. მისი განვითარების შედეგად მოხვედრის სამეურნეო ყოფა ცვლილებებს განიცდიდა, ხდებოდა ცხენების, სახედრებისა და ძაღლების მომრავლება, ხოლო მსხვილფეხა მესაქონლეობის და მინათმოქმედების ხვედრითი წილი მეურნეობაში თანდათან მცირდებოდა.

ოჯახის მართვისა და შრომის ორგანიზაციის საქმეში განმსაზღვრელი იყო სამი ძირითადი ფაქტორი — სქესი, ასაკი და უნარი. ოჯახის მმართველობა ჩაბარებული ქონდა ასაკით უფროსსა და გამოცდილ მამაკაცს. ამ მდგომარეობის აღსანიშნავად ხევში რამდენიმე ტერმინი არსებობდა: *ოჯახის უფროსი*, *სახლის უფროსი*, *ჯალაბობის უფროსი*, *ოჯახის მანარმოებელი*, *სახლის მანალმართებელი*. მისი გარდაცვალების შემდეგ ეს ფუნქციები ასევე ხანდაზმული მამაკაცის ხელში გადადიოდა, წესის მიხედვით ეს უნდა ყოფილიყო მომდევნო ძმა (თუ ასეთი არსებობდა) ან უფროსი შვილი. ეს წესი ზოგადად იყო დამახასიათებელი საოჯახო ყოფისთვის და ისეთ შემთხვევებზეც კი ვრცელდებოდა თუ ოჯახის უფროსი მწოლიარე ავადმყოფი იყო, მისი შეცვლის საკითხი მხოლოდ მაშინ დგებოდა თუ ავადმყოფობა აზროვნებას შეეხებოდა ან ადამიანი თავს ვერ გაართმევდა თანამდებობას და ოჯახის წევრთა უკმაყოფილებას გამოიწვევდა. თუ ადამიანი ასაკის გამო დაკარგავდა ოჯახის მართვის უნარს მისივე სურვილით სხვას ირჩევდნენ, მაგრამ მისდამი პატივისცემა კვლავ ძალაში რჩებოდა. მას მნიშვნელოვან საკითხებზე მსჯელობისას გვერდს არ უვლიდნენ და ყველა საკითხს უთანხმებდნენ. საოჯახო თათბირში მონაწილეობდნენ მხოლოდ უფროსი მამაკაცები, მაგრამ კითხულ წევრებად ითვლებოდნენ აგრეთვე დიასახლისი და უფროსი რძლები. რაც ეხებოდა სამოყვრო ურთიერთობის მოწესრიგებას, სამტრო საქმეზე მოლაპარაკება-შერიგებას, რელიგიური წესების შესრულებას და საერთოდ მოხვეწური ტრადიციის დაცვას, ეს სიკვდილამდე უზუცესის კომპეტენციაში შედიოდა (ითონიშვილი 1970: 80). ოჯახის უფროსად ქალის გამოყოფა მიუღებელი იყო და მხოლოდ უკაცო ოჯახში შეიძლებოდა მომხდარიყო, ასეთი კი დიდი ოჯახი ვერ იქნებოდა. სამაგიეროდ მას მინდობილი ქონდა ოჯახის დიასახლისობა, რომლის არჩევისას ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ასაკს. მის გამო ხშირად იყო შემთხვევა, როდესაც ოჯახის დიასახლისი იყო არა ოჯახის უფროსის მეუღლე, არამედ ასაკით უფროსი რძალი. ასაკთან ერთად დიასახლისის არჩევისას მის უნარსაც მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ეს გარემოება განსაკუთრებით ნათლად ვლინდებოდა, როდესაც საქმე ეხებოდა შედარებით

ახალგაზრდა, მაგრამ დიდი ამაგისა და ქმარ-შვილის დამფასებელ ქვრივს, რომელსაც გადანყვებილი ქონდა აღარ გათხოვილიყო. ასეთ შემთხვევაში ზოგჯერ მას დიასახლისობას უბოძებდნენ, რითაც მის დამსახურებას აღიარებდნენ თუმცა შეიძლებოდა ოჯახში მისი დედამთილი ან დედამთილის ასაკის რამდენიმე ქალიც ყოფილიყო (ითონიშვილი 1970: 81). დიასახლისი ქალთა საქმიანობას განაგებდა და მეორენაირად *წინამდევი* ერქვა. მას ებარა სენას (პროდუქტების სათავსოს) გასაღები და განკარგულებებს აძლევდა დანარჩენ ქალებს. უფროსი თაობის რძლებს რომლებიც მორიგეობით ასრულებდნენ საუფროსო საქმეებს, *მორიგე რძლები* ერქვათ, ხოლო მათ ვინც ერთ თაობას ეკუთვოდნენ და თანაბარი უფლებებით სარგებლობდნენ — *მესწორე რძლები*. დიასახლისის ჩაბარებული ქონდა ფული და ოჯახის ძვირფასეულობაც, რომელიც ასევე სენაში ინახებოდა, აქ შესვლის უფლება მის გარდა არავის ქონდა, გარდა იმ შემთხვევისა როდესაც იგი სადმე წავიდოდა და გასაღებს უფროს რძალს უტოვებდა და მასვე აძლევდა პროდუქტების ხარჯვის განრიგს, თუმცა სარქველიანი ვარცლის გასაღები, რომელშიც ფული და ძვირფასეულობა ინახებოდა, თან მიქონდა. სენას დიასახლისი მხოლოდ მაშინ ტოვებდა, როდესაც მოვალეობის გაძღოლის უნარს კარგავდა და გადადიოდა საპატიო მოხუცის რანგში. ოჯახის ყოფილი დიასახლისისადმი პატივისცემაც ტრადიციად რჩებოდა და განსაკუთრებით ისეთ შემთხვევებში იჩენდა თავს, როდესაც მტერ-მოყვარესთან ურთიერთობა ან ისეთი რიტუალის გაძღოლა იყო აუცილებელი, რომელშიც მხოლოდ ქალები მონაწილეობდნენ. დიასახლისის კომპეტენციაში შედიოდა სურსათის ხარჯვა და ისეთი საგნებისა და ნივთების გასხვისება-გაჩუქება, რომელსაც ქალები მოიხმარდნენ. კაცის მოსახმარ ნივთებს ქალები და, მათ შორის დიასახლისიც, არ ეკარებოდნენ, ეს ეხებოდა განსაკუთრებით იარაღს, რომლის მოვლა და განმენდაც მხოლოდ მამაკაცს შეეძლო. სურსათის ხარჯვის გარდა დიასახლისს ევალებოდა საქმის განაწილება რძლებს შორის. პირადად მას ევალებოდა ცომის მოზეღა და გუნდების გაკეთება, რომელთაც შემდეგ უფროსი მორიგე რძლები აცხობდნენ. მისივე მითითებით ამზადებდნენ მორიგე რძლები სადილსაც, მაგრამ მოხარული ხორცის დაჭრა და ოჯახის წევრებზე განაწილება უფროსი მამაკაცის საქმე იყო. დიასახლისის მეთვალყურეობით უფროსი რძლები ამზადებდნენ რძის პროდუქტებსაც. უმცროს რძლებს საქონლის მონველა, ეზო-კარისა და ბოსლის დაგვა, წყლისა და საფქვავის მოტანა ევალებოდათ. ოჯახის დანარჩენ წევრთა საქმიანობა-მოვალეობიდან მკვეთრად იყო გამოყოფილი პატარძლის შრომითი საქმიანობა. ქორწილიდან ერთი თვის განმავლობაში ის ჯამ-ჭურჭელს რეცხავდა, ეზო-კარს გვიდა, ლოგინს შლიდა და ალაგებდა, ხელ-ფეხს ბანდა უფროს მამაკაცებსა და სტუმრებს. მასვე ევალებოდა ვახშმის დროს ფეხზე მდგარიყო და ტაბლის გასანათებლად ჩირაღდი დაეკავებინა. ის სუფრასთან მხოლოდ მას შემდეგ ჯდებოდა, როდესაც ყველა ივახშმებდა, წვებოდა ყველაზე გვიან და ყველაზე ადრე დგებოდა. უმცროსი რძლების საქმიანობაში სრულად იგი ქორწილიდან ერთი თვის თავზე ებმებოდა, მას შემდეგ როდესაც მას წყაროზე გაიყვანდნენ და *წყალზე გაყვანის* რიტუალს შეასრულებდნენ (ითონიშვილი 1970: 84). ოჯახში სრულდებოდა ისეთი სამუშაოებიც, რომელშიც ყველა ასაკის რძლები და გაუთხოვარი ქალებიც მონაწილეობდნენ. ასეთი იყო მაგალითად ჭრა-კერვა და მატყლის დამუშავება დანყებული განწევა-გაჩერვით და დამთავრებული ტანსაცმლისა და საფენ-საგებლის დამზადებით, რომელიც ძალზე შრომატევადი საქმიანობა იყო. ხევში ფაბრიკული ნაწარმი XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიც კი ნაკლებად გამოიყენებოდა და ამიტომ მატყლზე მოთხოვნა ადგილობრივ მოსახლეობაში დიდი იყო. მეცხვარეობის განვითარების პირობებში დამკვიდრდა მატყლის განაწილების წესიც. კერძოდ: საერთო მარაგიდან გამოყოფდნენ მატყლის გარკვეულ რაოდენობას საერთო-საოჯახო საჭიროებისთვის, შემდეგ ნაწილს გადადებდნენ საცოლე ახალგაზრდებისთვის, რომელთა ლამაზად ჩაცმას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ და ბოლოს დიასახლისი მატყლს რძლებს გაუნაწილებდა, რათა მათ თავიანთი ქმარ-შვილისთვის გამოიყენებინათ. გასაყიდად გადადებდნენ მხოლოდ იმ მატყლს, რომელიც ამ განაწილების შემდეგ დარჩებოდა. რძლებზე განაწილებისას

მხედველობაში იღებდნენ მათი შვილების რაოდენობას და ყოველგვარი მიკერძოება გამორიცხული იყო. დიდი ოჯახის არსებობის ბოლო პერიოდში განაწილების წესი შეიცვალა და მატყლი ნაწილდებოდა მხოლოდ მენილეებზე და ასეთ შემთხვევაში სულადობა გათვალისწინებული არ იყო. მიიჩნევენ, რომ სწორედ მატყლის განაწილების ასეთი წესი შეიძლება წარმოადგენდეს დიდი ოჯახის თემის სეგმენტაციის ერთერთ წინაპირობას, რადგან მასში ჩანს ოჯახის შიგნით ჩასახული ქონებრივი უთანასწორობის ტენდენცია (ითონიშვილი 1970: 85). რძლების მოვალეობას წარმოადგენდა აგრეთვე მამაკაცებთან ერთად მინდვრად მუშაობა, სასმელის გამოხდა, მეცხვარეებისა და მგზავრების მომზადება-გასტუმრება, სტუმრის მიღება და ბავშვების აღზრდა. საშუალო და უმცროსი თაობის რძლები აქტიურად მუშაობდნენ მთაში ცხვარ-საქონლის წველის პერიოდში. დიდ ოჯახებში კარგად იყო ორგანიზებული მამაკაცთა საქმიანობაც, რასაც უშუალოდ სახლის უფროსი ხელმძღვანელობდა და თუ ძალიან მოხუცი არ იყო თვითონაც სხვებთან ერთად შრომობდა. ფუნქციების განაწილება განპირობებული იყო მეურნეობის ხასიათით. რაც უფრო მრავალფეროვანი იყო ოჯახის სამეურნეო საქმიანობა, მით უფრო დიფერენცირებული იყო მამაკაცთა მოვალეობებიც. ეს მოვალეობები სათანადო სახელწოდების მქონე იყო. მაგალითად, მას ვინც ძირითადად ხვნა-თესვასა და თიბვას ეწეოდა *შინაის კაცი* ეწოდებოდა, ვინც ურმით პურეულს, შუშას ან ტვირთს ეზიდებოდა *მეურმე* იყო, ხოლო მას ვისი ძირითადი საქმეც ცხვრის მოვლა-პატრონობა იყო, შესაბამისად, *მეცხორეს* ეძახდნენ. სათანადო დავალებების გარეშე არც გასათხოვარი ქალები, ვაჟები და ბავშვები იყვნენ. ქალები რძლებთან ერთად მუშაობდნენ და მატყლის დამუშავებაშიც მონაწილეობდნენ, რაც ეხება დაინშულ ქალს ის უმთავრესად მზითვის მომზადებაზე ზრუნავდა, იქსოვდა და იკერავდა ტანსაცმელს და სამზითვო ლოგინს იმზადებდა. ასევე შრომობდა ახალგაზრდა ვაჟიც. 13—14 წლის ასაკიდან ქალებიცა და ვაჟებიც შრომისუნარიანდ ითვლებოდნენ და ამ ასაკიდან ემეზობდნენ ძირითად საქმიანობაში, თუმცა ოჯახში გამოიყენებოდა ბავშვთა შრომაც. მათ ადრეული ასაკიდანვე შესაბამის საქმიანობაში აბამდნენ და შრომით ჩვევებს გამოუმუშავებდნენ. დიფერენციაცია ჩანდა საცხოვრებლის სივრცის განაწილებაშიც. როგორც წესი, კერის თავში იჯდა ოჯახის უფროსი მხოლოდ მისთვის განკუთვნილ ზურგიან, ორნამენტირებულ სკამზე, რომლის სახელწოდება მის ფუნქციაზე მიუთითებდა — *მარტოშკამი* ან *საუფროსო სკამი*. მასზე სხვისი დაჯდომა დაუშვებელი იყო, ამ რეჟიმს განსაკუთრებულად მკაცრად იცავდნენ ქალები ასაკის მიუხედავად. დანარჩენები კერასთან მდგარ ერთ ან რამდენიმე გრძელ სკამზე სხდებოდნენ, რომლის ის ნაწილი ითვლებოდა საპატიო ადგილად, რომელიც საუფროსო სკამისკენ პირით იყო მიქცეული. ოჯახის უფროსს შეეძლო საპატიო სტუმრისთვის შეეთავაზებინა საუფროსო სკამი, მაგრამ ეს უკანასკნელი ძალზე იშვიათად დათანხმდებოდა მიპატიჟებას და ისიც მხოლოდ იმ შემთხვევაში თუ მასპინძელზე ასაკით უფროსი იყო. ამჟამად, რომ მარტოშკამი წარმოადგენდა საპატიო კაცის უფლებრივ ატრიბუტს. კერის ერთი მხარე საკაცო იყო, ხოლო მოპირდაპირე — სადედაკაცო. საკაცო მხარეზე ქალების ყოფნა და მით უფრო მამაკაცის სკამზე დაჯდომა მიუღებელი იყო. ქალები მხოლოდ თავის მხარეზე უზურგო სკამებსა ან ბალიშებზე (ქუთებზე) სხდებოდნენ. ეს რეჟიმი დაცული იყო ჭამის დროსაც. ახალგაზრდები, როგორც ვაჟები ისე ქალები, ხაზგასმით გამოხატავდნენ პატივისცემას უფროსებისა და სტუმრების მიმართ. ვაჟების მხრიდან ეს გამოიხატებოდა იმაში, რომ წასვლისა ან დაბრუნების შემთხვევაში უფროსებს ცხენს შეუკაზმავდნენ, ჩამოართმევდნენ და დააბინავებდნენ, სტუმრიანობისა და ხალხმრავლობის დროს სუფრას არ მიუსხდებოდნენ და პირიქით ფეხზე იდგნენ და ისე ემსახურებოდნენ. უფროსი მამაკაცის სახლში შემოსვლისას ყველა ასაკის რძალი ფეხზე დგებოდა და მხოლოდ უფროსის თხოვნის შემდეგ სხდებოდნენ. ამ სფეროში პატარძალს მეტი მოეთხოვებოდა. პირველი წლის განმავლობაში იგი ყველა ასაკის მახლს ფეხზე უდგებოდა, ხოლო ამ დროის გასვლის შემდეგ ამ წესს იცავდა ოჯახის უფროსთან, დიასახლისთან და უფროსი თაობის რძალ-მაზლებთან მიმართებაში. მიუღებელი იყო ქალების ლაპარაკი მამაკაცებთან და სხვების

თანდასწრებით შეზღუდული იყო ცოლ-ქმრის ურთიერთობაც, ისინი ერთმანეთს სახელით არ მიმართავდნენ. რაც შეეხება სხვებთან ურთიერთობას, რძალი დედამთილს სახელით მხოლოდ ხუთი წლის გასვლის შემდეგ მიმართავდა და ისიც ხმადაბლა დაუძახებდა ქალო, დედაც ან ქმრის სახელის მიხედვით — გიორგის დედაც და ა. შ. განსაკუთრებულ სიფრთხილეს იჩენდნენ ისინი ოჯახის მამაკაც წევრებთან ურთიერთობაში. უფროს მამლებთან და მამამთილთან, როგორც წესი, უმძრახობას იცავდნენ. ზოგჯერ ამისგან თავის დასაღწევად მამაკაცები მათთვის საჩუქრებს ყიდულობდნენ, მაგრამ მიზანს მხოლოდ ნაწილობრივ აღწევდნენ რადგან ამიერიდან ქალს უფლება ეძლეოდა კითხვაზე პასუხი დაებრუნებინა, მაგრამ თვითონ არასდროს უშუალოდ მამაკაცს არ მიმართავდა (იოთნიშვილი 1970: 98). საოჯახო დღეობები ხევში არ არსებობდა და ყოველი ოჯახი მონაწილეობდა საერთო დღეობებში, მაგრამ არსებობდა საოჯახო რიტუალი, რომელიც სენაში სრულდებოდა. სახლის ერთერთი მცირე თახჩა (*შუკუნაი*) წარმოადგენდა „სანმინდო“ კუთხეს, რომელიც ოჯახის უფროსის განკარგულებაში იყო და იქ ხატი და სანთლები ინახებოდა. ყოველ შაბათ საღამოს „**შაბათ შამოძეაღალს**“ ოჯახის უფროსი სანთლებს ანთებდა და „*ფუძის ანგელოზის*“ სახელზე ილოცებოდა, რომელიც ოჯახის და იმ გვარის მფარველად ითვლებოდა. ფუძის ანგელოზის კუთხეში ხანდახან სოფლის ხატებსაც დააბრძანებდნენ. ამ ადგილთან მისვლა ქალისთვის დაუშვებელი იყო და ისინი არც ლოცვაში იღებდნენ მონაწილეობას, ეს ოჯახის დიასახლისსაც ეკრძალებოდა, თუმცა სამაგიეროდ, ის „*სახლის ანგელოზს*“ ევედრებოდა, რომლის სამყოფელიც სენაში იყო. სახლის ანგელოზი მხოლოდ ოჯახის მფარველი იყო. მოხევეთა წარმოდგენით იგი მდებდებოდა სქესის წმინდანია, რაც მისდამი მიკუთვნებული სახელებითაც დასტურდება, რომელთა შორისაა „დედათანგელოზი“ და „ადგილის დედა“. მის სახელზე დიასახლისი ყოველ ხუთშაბათს „**გასტეხელს**“ (ქადას) აცხობდა, სანთელს ანთებდა და ოჯახის და საქონლის მფარველობას ევედრებოდა. ამ ქადისთვის ერბოს საგანგებოდ ინახავდნენ. ეს იყო პირველი ნაღულარი ერბო „**თავთავაი**“, რომელსაც მხოლოდ ამ დანიშნულებით იყენებდნენ. დიასახლისი ლოცვის დასრულების შემდეგ ამ ქადას მხოლოდ თვითონ ჭამდა და სხვა ქალებს არ უნაწილებდა, მით უმეტეს მამაკაცს, რომლის მიერ ქადის შექმნის შეიძლება ადგილის დედა გაენაწყენებინა და ოჯახისთვის ზარალი მოევიდნა. ადგილის დედას არა მარტო ქადის განაწილება წყინდა, არამედ განსაკუთრებით წყრებოდა როცა ოჯახის წევრები ოჯახითა და საცხოვრებლით უკმაყოფილებას გამოთქვამდნენ ან ჩხუბობდნენ. ეს ყველაფერი ადგილის დედას მისდამი გამოთქმულ საყვედურად მიაჩნდა და ოჯახი შეედლო დაემიზეზებინა. ადგილის დედის წინაშე ჩადენილი დანაშაულის გამოსყიდვის მიზნით იცოდნენ ხატში გასვლა, ოჯახის დალოცვა და საკლავის დაკვლა. ასეთი საკლავის ხორცს მხოლოდ ოჯახის წევრები ჭამდნენ და სტუმარს არ შეეპატიებოდნენ. მოხევეებს სწამდათ, რომ სახლს მფარველობდა „*ფუძის გველიც*“, რომელიც. ჩვეულებრივ, სახლის ქვედა სართულში, უშუალოდ საძირკვლის ახლოს ბინადრობდა და მას იცავდა. მას პატივს სცემდნენ, ოღონდ ის ალალი უნდა ყოფილიყო. ასეთად ითვლებოდა ანკარა, რომელსაც გარკვეული ნიშნებით ცნობდნენ. ხანდახან მის სიალალეში დასარწმუნებლად თავზე ჯოხს დაადებდნენ და ეკითხებოდნენ: გველო, ალალი ხარ თუ არამიო? თუ იგი გაიტრუნებოდა და ენას გამოყოფდა ალალად მიიჩნევდნენ. ასეთ გველს აჭმევდნენ ერბოს, კარაქს და რძეს უდგამდნენ, რათა სხვაგან არ წასულიყო, მისი მოკვლა ან წყენინება ზარალის მომასწავებელი იყო. ძლიერ საშუალებად ითვლებოდა ასევე „**გველის თოლი**“, პატარა, შავი, მრგვალი ქვა, რომელსაც სენაში საგულდაგულოდ ინახავდნენ. მისი პოვნა ბედნიერების მომასწავებელი იყო და მისი მპოვნელი პირველ ხანებში ამ საიდუმლოს ოჯახის წევრებსაც არ უმხელდა. ნაპოვნ ქვას ნაყოფიერ ადგილას დამარხავდა და თუ ამ ადგილას მცენარე ამოვიდოდა, გასაგები იყო, რომ თვალი ბარაქის მომნიჭებელი იყო, ამის შემდეგ მას ამოთხრიდა და დიასახლისს გადასცემდა, რომელიც მას ფარჩის ნაჭერში გაახვევდა და სენაში საგულდაგულოდ ინახავდა (იოთნიშვილი 1970: 107).

მთიულეთ-გუდამაყარი. მთიულეთ-გუდამაყარში როგორც დიდი, ისე ინდივიდუალური ოჯახების არსებობას ადასტურებს უკვე გიორგი ბრწყინვალის „ძეგლის დადება“, რაც იმის მანიშნებელია, რომ XIV საუკუნის მთიულეთისთვის ამ ორი ტიპის ოჯახის თანაარსებობა დამახასიათებელია. ეს თანაარსებობა კარგად დასტურდება XIX—XX საუკუნეების მიჯნაზეც. ამ ტიპის ოჯახებს მთიულეთ-გუდამაყარში ერქვა *დიდი ოჯახი, დიდი კომი, დიდი ჯალაბი, გაუყრელი ოჯახი ან ერთობის ოჯახი*, მაშინ, როდესაც ინდივიდუალური ოჯახის აღსანიშნავდ გამოიყენებოდა *ოჯახი, კომი ან ჯალაბი*. დიდი ოჯახის ეკონომიკურ საფუძველს სხვადასხვა ისტორიულ ეპოქაში განვითარების სხვადასხვა დონეზე მყოფი მთური მინათმოქმედება და მეცხოველეობა წარმოადგენდა. XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან აშკარად დაწინაურდა მეცხოველეობა, რომლის აღმავლობასთან ერთად მსხვილფეხა მესაქონლეობისა და მინათმოქმედების ხვედრითი წილი თანდათან შესუსტდა. მეურნეობის ძირითად დარგებთან ერთად გარკვეული მნიშვნელობა ქონდა დამხმარე მეურნეობასაც. ასეთები იყო: მეფუტკრეობა, მეფრინველეობა, მონადირეობა, თევზის ჭერა, ხე-ტყის შეგროვება, სამხედრო გზაზე მუშაობა, ტვირთის ზიდვა და სხვა.

ოჯახის მართვისა და შრომის ორგანიზაციის ხასიათსა და ფორმას ოჯახის ტიპი განსაზღვრავდა. დიდ ოჯახს, როგორც წესი, აქაც ყველაზე ხნიერი და გამოცდილი მეურნე ხელმძღვანელობდა, რომელსაც *ოჯახის უფროსი, ჯალაბობის უფროსი ან უფროსი კაცი* ერქვა, შესაბამისად ქალის საქმიანობას *უფროსი დედაკაცი* ხელმძღვანელობდა. ოჯახის უფროსს საერთო ხელმძღვანელობა და სამეურნეო საქმიანობის კარგად ცოდნა მოეთხოვებოდა, რის გამოც ხნით უფროსობა შეიძლება მისი არჩევითვის საკმარისი არ ყოფილიყო და მასზე უფრო ახალგაზრდასაც დაეკავებინა ეს პოსტი. იგივე პრინციპით ხდებოდა უფროსის დედაკაცის არჩევაც ანუ უფროსი დედაკაცი ყოველთვის ოჯახის უფროსის მეუღლე არ იყო. მას ვიდრე ამის უნარი შესწევდა სხვა რძლებთან ერთად უნდა ეშრომა, თუმცა მისი ძირითადი მოვალეობა ქალთა საქმიანობის ხელმძღვანელობა იყო. მისი მითითებით უფროსი რძლები მორიგეობით დიასახლისობდნენ, ხოლო უმცროსები დანარჩენ უფროს რძლებთან ერთად ძირითად საქმიანობას ეწეოდნენ (საქონლის მოვლა, მინდვრად მუშაობა და სხვა). ქალთა შორის ფუნქციების განაწილება ძირითადად მათ ასაკზე იყო დამოკიდებული — სახლ-კარის და ბოსლის დაგვა, საფქვავე და წყლის ზიდვა ახალგაზრდებს ეკისრებოდათ. ასეთ შრომაში პატარძლის ჩაბმა ქორწილიდან ერთი კვირის შემდეგ წყაროზე მისი გაყვანის რიტუალის (*ანკლიანა*) შემდეგ ხდებოდა. სეზონურ სამუშაოებზე (ხვნათესვა, მკა, მთის საძოვრებზე ყოფნა) უფროსი და უმცროსი რძლები ერთობლივად შრომობდნენ. მორიგე დიასახლისი მოვალეობას ერთი წლის განმავლობაში ასრულებდა, მას უფროსი დიასახლისი ამ დროით ჩააბარებდა მარანს, საიდანაც პროდუქტები მისი შეხედულებისამებრ იხარჯებოდა გარდა ხორცისა, რომლის შენახვა და დაჭრა უფროსი მამაკაცის მოვალეობას შეადგენდა. სახელწოდება დიასახლისი აქ ეკუთვნოდა მორიგე დიასახლისის განსხვავებით მოხევური ვარიანტისგან, სადაც ეს სახელი უხუცეს ქალს ეკუთვნოდა და მისი მოვალეობა პრაქტიკულად მთელი სიცოცხლე გრძელდებოდა, სანამ იგი საპატიო მოხუცის რანგში გადავიდოდა. ოჯახის ხელმძღვანელი მამაკაცი მთიულეთშიც სერიოზულ გადაწყვეტილებას ყველა სრულწლოვან წევრთან შეთანხმებით იღებდა, თუმცა ეს ძირითადად მონილე მამაკაცებს ეხებოდა. უფროსი მამაკაციც სხვების მსგავსად შრომობდა და მეურნეობის რომელიმე დარგს ემსახურებოდა. მამაკაცები საქმიანობის მიხედვით აქაც ორ კატეგორიად იყოფოდნენ: ისინი ვინც საქმიანობას სოფლის ფარგლებში უძღვებოდა (მემინდვრეობა, მსხვილფეხა მესაქონლეობა) — *შინა კაცი* და სოფლის გარეთ მშრომელი (მეცხოვერე, ქირაზე მომუშავე) ანუ *კარგარეთ მყოფი კაცი*. (განსხვავებული მოსაზრება აქვს ი. ჭყონიას, რომელიც მიიჩნევს, რომ მთიულეთში შინა კაცი გამოიყენებოდა არა მარტო მეურნეობის ხასიათის აღსანიშნავად, არამედ გულისხმობდა რომ ამ სახელის მქონე მამაკაცი სახლის მმართველი იყო). სქესობრივ-ასაკობრივი პრინციპი მნიშვნელოვანი იყო არა მარტო მართვისა და შრომის ორგანიზაციის პროცესში, არამედ ოჯახის წევრთა ყო-

ველდლიურ ურთიერთობასა და სტუმრის მიღების წესშიც. ახალგაზრდების უმთავრეს მოვალეობას, ისევე როგორც მეზობელ კუთხეებში, წარმოადგენდა უფროსებისადმი პატივისცემა, მათი შემოსვლისთანავე ფეხზე წამოდგომა, მომსახურება და ყოველგვარი თხოვნის შესრულება. განსაკუთრებულ მორიდებას ამ თვალსაზრისით იჩენდნენ რძლები, რომლებიც მამამთილთან, მისი ასაკის მამაკაცებთან და უფროს მაზლებთან ლაპარაკს სულ მცირე 10 წლის განმავლობაში მაინც ერიდებოდნენ. ამ დროის გასვლის შემდეგ წესი ირღვეოდა, თუმცა გარკვეული აკრძალვები (სახელის უთქმელობა) დაცული იყო და ეხებოდა აგრეთვე დედამთილსა და მისი ასაკის ქალებსაც. აღნიშნული წესი დაცული იყო ცოლ-ქმრის ურთიერთობაშიც. მამა სახელით არ მოიხსენებდა შვილებსაც, თუმცა დედა მათ სახელს ეძახდა. კერასთან აქაც იდგა საუფროსო სკამი, რომელზეც მხოლოდ ოჯახის უფროსი ჯდებოდა, მაშინაც თუ იგი ასაკის გამო უკვე აღარ ხელმძღვანელობდა ოჯახს. დანარჩენები სხდებოდნენ ასაკისა და სქესის გათვალისწინებით. მთიულების საცხოვრებელში გამოიყოფოდა *წმინდა კუთხე ანუ საბერო*. იგი უმთავრესად წარმოადგენდა სახლის რომელიმე სართულზე კედელში დატანებულ თახჩას იქ დანყობილი ხატ-სანთლებით. საბერო ზოგჯერ მოთავსებული იყო მარანში (პროდუქტების შესანახ ოთახში), სადაც აგრეთვე ინახებოდა დღეობაზე გამოსაცხობი ქადისთვის განკუთვნილი ერობ *ჯვართავადი* ან თავლის პირველი ნაჭერი, რომელიც ასევე ხატისთვის იყო გადადებული. ოჯახი მას ინახავდა იმ ხატის სახელზე, რომელიც ყველაზე საიმედო მფარველად მიაჩნდა, შესაბამისად არსებობდა ლომისის, ცეცხლიჯვრის, ფუძის ანგელოზის და სხვა ჯვართავადი. მისგან დამზადებულ ქადას უფროსი დედაკაცი ჭრიდა, ხოლო ლოცვას უხუცესი მამაკაცი წარმოთქვამდა (ითონიშვილი 1970: 47). სარიტუალო კუთხეში მისვლა მხოლოდ ასაკოვან ქალებსა და ბავშვებს შეეძლოთ, ახალგაზრდა ქალების მიკარება აკრძალული იყო. ხალხური ახსნის მიხედვით ამ კუთხეს საბერო სწორედ აქედან გამომდინარე ანუ ხანდაზმულების მონანილეობის გამო ეწოდებოდა. გარდა დღეობებისა სახლი უფროსი ამ კუთხეში ყოველ შაბათ საღამოს სანთლებს ანთებდა და ლოცულობდა. დიდი ოჯახების უმრავლესობა სამ-ოთხ თაობამდე ინარჩუნებდა თანაცხოვრების წესს, ხოლო შემდეგ იყრებოდა და იშლებოდა რამდენიმე ინდივიდუალურ ოჯახად. ქონების გაყოფა ხდებოდა „*საისწოროდ*“ ანუ იმდენ თანაბარ ნაწილად რამდენი მონილევც არსებობდა ამ დროისთვის. მონილედ ითვლებოდა ის პირი, რომელიც ინდივიდუალურ ოჯახს უნდა ჩადგომოდა სათავეში, ამ დროს მხედველობაში არ მიიღებოდა არც ასაკი, არც დიდი ოჯახის წინაშე დამსახურება და არც ოჯახის წევრთა ოდენობა, ერთადერთი რაც სულადობის მიხედვით ნაწილდებოდა ოჯახში ამ მომენტისთვის არსებული პურეულისა და პროდუქტების მარაგი იყო. ქონების თანაბრად გაყოფის აუცილებელ წინაპირობას წარმოადგენდა დოვლათის თანაფარდობა, რომელიც აუცილებლად ბალანსდებოდა. საოჯახო დოვლათის ის ნაწილი, რომლის გაყოფა შეუძლებელი იყო, საზიაროდ რჩებოდა, ასეთი ძირითადად იყო წისქვილი, კალო, სალუდე და საარაყე ქვაბები. საერთო სარგებლობაში ტოვებდნენ გაუყოფლად დარჩენილ მიწის ნაკვეთს, რომელსაც მორიგეობით ამუშავებდნენ და *სარიგაო მამული* ერქვა. გაყოფისას რაიმე სახის უპირატესობა გამორიცხული იყო, ამიტომ თვითონ მონილეების შეთანხმების საფუძველზე უფროს მონილეს კუთვნილი ქონების გარდა დამატებით ქონებასაც აძლევდნენ (ხარი, ცხენი, სალუდე ან საარაყე ქვაბი, ზოგჯერ დღიური მიწა), რასაც *საუფროსო* ერქვა, ასეთივე თვალსაზრისით აფასებდნენ დიდი ამაგის მქონე მწყემსსაც და დამატებით რამდენიმე ცხვარს ანუ *საჯოხეს* აძლევდნენ. განსაკუთრებულ მდგომარობაში იმყოფებოდა უცოლო მონილევც, რომელსაც აძლევდნენ დამატებით ქონებას საქორწილო ხარჯებისთვის, რასაც *საქორწილო* ანუ *საუმცროსო* ერქვა. მისი არმილების შემთხვევაში მონილეს მისი მოთხოვნის უფლება ქონდა, რაც არ ვრცელდებოდა საუფროსო წილზე, რაც იმას ადასტურებს, რომ საუმცროსო ქონების გათანაბრების ფორმა იყო.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ მთიულეთ-გუდამაყარში გადმონაშთის სახით შემონახული საოჯახო თემის ერთერთ დამახასიათებელ ნიშანს წარმოადგენდა ქო-

ნებაზე საერთო საკუთრება, რაც გამოხატულებას პოულობდა მოწილეებს შორის ქონების თანაბრად განაწილების პრინციპში. ამასთან ერთად ოჯახში არსებობდა კერძო საკუთრების ელემენტებიც.

უფროსებთან ურთიერთობისას განსაკუთრებულ წესებს იცავდნენ თუშეთშიც. პატარძალს ევალეობდა მამამთილ-დედამთილისთვის ხელ-პირისა და ფეხის დაბანა. სამ წლამდე მას ოჯახის უფროსების ხმის გაცემა ეკრძალებოდა, თუმცა არც ქმართან შეეძლო პირდაპირ საუბარი. თუ იგი დროზე ადრე დარღვევდა ამ წესს მას „ტაბარუკას“ ანუ უჭკუოს ეძახდნენ. პირდაპირ საუბარი მას მხოლოდ რძალთან და მულთან შეეძლო. სამი-ოთხი წლის შემდეგ მამამთილი როდესაც დააპირებდა რძალთან პირდაპირ დალაპარაკებას „აჭკვავდომას“, აიღებდა არყიან ყანწს და იტყოდა „კეთილი იყოს ჩვენი უნძრახობა და ერთმანეთის მოხატრება, აჭკვავდომა“ და ყანწს პატარძალს მიანოდებდა, რომელიც მორცხვად გამოართმევდა და იტყოდა „გაგიმარჯოს“. ამ დალაპარაკებაში იგი მამათილს წინდას ჩუქნიდა, ხოლო მამათილი მას მუხლსაფარს ან რაიმე მცირე საჩუქარს. ასეთივე წესით ხდებოდა დალაპარაკება დედამთილთან და მამულთან. ქვრივის გათხოვება დასაშვები იყო თუ მას შვილი არ ყავდა, შვილიანი ქვრივის გათხოვება კი სირცხვილად ითვლებოდა. თუმცა ის მაინც ვერ გათხოვდებოდა ქმრის ოჯახიდან, ამიტომ მშობლებთან იპარებოდა და იქიდან თხოვდებოდა. ქმრის ოჯახი მას მხოლოდ მაშინ შემოირიგებდა როდესაც „ქვრივის შესამრიგებლოს“ გადაიხდიდა. ამ მიზნით იგი თავისი მეორე ქმრის ძმასთან ერთად პირველი ქმრის ოჯახში ძღვენით მიდიოდა, სადაც სუფრა იშლებოდა, მიცვალებულის სადღეგრძელო დაილეოდა და ამით რიგდებოდნენ (მაკალათია 1983: 167).

ფშაური დიდი ოჯახის სათავეში იდგა უფროსი — ბერო, რომელიც არა მარტო საშინაო საქმეებს განაგებდა, არამედ მას ემორჩილებოდნენ სახლის გარეთ გასული მამაკაცებიც, რომელთაც ოჯახთან კავშირი განყვეტილი არ ქონდათ და მათ მიერ მიღებული შემოსავალი ოჯახში შემოდებოდა და უფროსი მამაკაცის მითითებით გამოიყენებოდა. ოჯახის საქმის წარმოება და სამუშაოების განაწილება, ისევე როგორც სხვადასხვა ღონისძიებებში წარმომადგენლობა, ყიდვა-გაყიდვა მთლიანად მის ხელში იყო. ყველა მას ემორჩილებოდა თუმცა მისი უფლებები განუსაზღვრელი მაინც არ იყო და იგი მუდამ უწევდა ანგარიშს ცალკეულ წევრთა აზრს და განსაკუთრებით მოხუცების რჩევას. თუ ოჯახი უფროსით უკმაყოფილო იყო, შეიძლებოდა მისი გადაყენება და სხვა უფროსის არჩევა. ქალებიდან ფშავშიც უფროსად ერთი წლის ვადით რომელიმე რძალს ირჩევდნენ, რომელიც ერთის მხრივ დიასახლისის მოვალეობას ასრულებდა და მეორე მხრივ დანარჩენი რძლების ხელმძღვანელად ითვლებოდა. ის არა მარტო ანაწილებდა საქმეებს რძლებს შორის, არამედ თვითონაც მონაწილეობდა ყველა საქმეში და ამასთან არჩევდა ქალებს შორის მომხდარ ყველა უთანხმოებას. წლიური მარაგი დიასახლისს ერთიანად ეძლეოდა და მის განაწილებაში ჩარევის უფლება არავის ქონდა, ისიც არავის უსაზღვრავდა საკვების ოდენობას, თუმცა რაც შეეხება დანარჩენ მარაგს, დიასახლისს უფლება ქონდა იგი მამაკაცის მოთხოვნითაც კი არ გაეცა, განსაკუთრებით თუ ეს სტუმრისთვის იყო განკუთვნილი (ხარაძე 1939: 57).

ქართლი. ქართლის ტერიტორიაზე დიდი ოჯახის აღსანიშნავად, თავდაპირველად „დარბაზი“ გამოიყენებოდა, ხოლო მოგვიანებით გავრცელდა ტერმინი „ერთობის სახლი“, რომლის სათავეში ასაკით ყველაზე უფროსი და ამავე დროს ორგანიზაციული უნარებითა და გამოცდილებით გამორჩეული მამაკაცი იდგა. ქართული ისტორიული წყაროების მიხედვით თავდაპირველად მას *მამასახლისი*, ხოლო ქალთა შორის შესაბამისი თანამდებობის ქალს *დიასახლისი* ერქვა. შემდგომ პერიოდში ამ ორი ტერმინიდან მხოლოდ დიასახლისი შემორჩა, ხოლო მამასახლისი ჩანაცვლდა „ერთობის მეუფროსის“ ან „ერთობის სახლის მეუფროსის“ ტერმინით. მისი გარდაცვალებისა ან დაუძღურების შემთხვევაში უფროსობა გადადიოდა უფროს შვილზე, რომელიც მნიშვნელოვანი გადაწყვეტილების მიღების პროცესში, მამას მაინც ეთათბირებოდა. ძმების გაყრის შემთხვევაშიც კი, ახლად წარმოქმნილი ოჯახები ოჯახის ყოფილი უფროსის სახელს ატარებდნენ, იმის მიუხედავად ეს მათი მამა იყო თუ უფროსი ძმა, თუმცა იმის

გათვალისწინებით, რომ უმეტესად ოჯახის უფროსი მამა იყო ძმების ოჯახები მამის სახელს ატარებდნენ. იყო ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ოჯახის უფროსი გამოცდილიც იყო და ენერგიულიც, მაგრამ შეცვლილ გარემოებებში, რომელიც ოჯახის შემდგომი წინსვლისთვის მნიშვნელოვანი იყო, შედარებით ახალგაზრდა უკეთესად ერკვეოდა, რაც არ გამოორიცხავდა, რომ ოჯახის უფროსის ადგილი მას დაეკავებინა. ქართლური დიდი ოჯახის მეურნეობაში განსაკუთრებულ როლს *გუთნისდედა* ასრულებდა, მას ეკითხებოდა ხვანა-თესვის, მოსავლის აღებისა და დაბინავების საკითხები. გარდა ამისა, როგორც ოჯახის უფროსს, უფლება ქონდა გადაენწყვიტა ოჯახთან დაკავშირებული ყველა ძირითადი საკითხი, სახლ-კარის გაფართოება, ყიდვა-გაყიდვა და სხვა. როდესაც ოჯახის რომელიმე წევრი სტუმრად ან რელიგიურ დღესანაულზე წასვლას გადაწყვეტდა, ნებართვას ამის შესახებ ოჯახის უფროსი იძლეოდა, ისვე არჩევდა საჩუქრებს, გასცემდა საგზაო ხარჯებს და სხვა. მას ეკითხებოდა საქორწინო ურთიერთობებიც ანუ ოჯახისთვის მნიშვნელოვანი ყველა საქმე, როგორც საშინაო ისე საგარეო, მის კომპეტენციას წარმოადგენდა. ხდებოდა ისეთი შემთხვევაც როდესაც ერთობის სახლის გაყრამდე გუთნისდედა უკვე იმ ასაკს აღწევდა როდესაც გუთნის გაძლოა აღარ შეეძლო და ასეთ შემთხვევაში *უფროსი მონილე* ანუ „სიყრმის შვილი“ ხდებოდა გუთნისდედა, თუმცა ოჯახის უფროსად კვლავ მამა რჩებოდა და მხოლოდ მისი გარდაცვალების შემთხვევაში შეიძლებოდა მისი ადგილის დაკავება, ამასთან ერთად ამ დროს თუ გარდაცვლილი ოჯახის უფროსის მომდევნო ძმა ჯერ კიდევ ცოცხალი იყო, სწორედ ის იკავებდა ოჯახის უფროსის ადგილს და „გუთნისდედას“ ფუნქციებში მხოლოდ სამეურნეო საქმეების გაძლოა რჩებოდა. ქართლში დასტურდება მევენახეობის განვითარების საკამაოდ მაღალი დონეც, რაც ზოგჯერ განაპირობებს სწორედ მევენახის ყოფნას ოჯახის სათავეში. ეს დასაბუთდება ვახტანგ VI სამართლის წიგნითაც, სადაც მითითებულია, რომ ყველაზე დიდი ქვევრი განკუთვნილია „საუფროსოდ“, ხოლო დანარჩენები ნაწილდება მონილეებში (ჭყონია 1955: 405). ეს სულ ცოტა იმას მაინც უნდა დასაბუთებდეს, რომ მინათმოქმედება და მევენახეობა თანაბრად უნდა ყოფილიყო განვითარებული. ყურადღების მისაქცევია ის ფაქტიც, რომ მევენახეობიდან მიღებული ფულიც ოჯახის უფროსთან ინახებოდა, მაშინ როდესაც მცირე შემოსავლები დიასახლისს ებარა. ოჯახის გაყრისას, როდესაც ვენახი თანაბარ ნაწილებად იყოფოდა, მევენახეს უფლება ქონდა თვითონ აერჩია ნაკვეთი, ხოლო დანარჩენები წილს ყრიდნენ (ჭყონია 1955: 406).

ოჯახის უფროსი ქალისა და მამაკაცის არჩევაში ოჯახის სრულწლოვანი წევრები მათი სქესისა და ოჯახური მდგომარეობის განურჩევლად მონაწილეობდნენ. უფროსი მამაკაცის შემდეგ ყველაზე დიდი უფლებებით უფროსი ქალი სარგებლობდა, რომელსაც ებარა შინაურ საქმეთა მონესრიგება და რძლებს შორის საქმეების განაწილება. მის განკარგულებაში იყო ის თანხა, რომელსაც ოჯახი იღებდა შინაური ფრინველის და სხვა პროდუქტის გაყიდვით, ასევე ქალების მიერ ოჯახის გარეთ შესრულებული დღიური სამუშაოს საფასური, რომელიც მართალია ოჯახის სალაროში შედიოდა, მაგრამ უფროს ქალს შეეძლო ეს ფული მხოლოდ ქალების საჭიროებისთვის დაეხარჯა. იგი ქალების ურჩობისას მხოლოდ შენიშვნით კმაყოფილდებოდა და შემდეგ დამნაშავეს ქმართან ან მამასთან უჩივლებდა (ხარაძე 1939: 56).

საოჯახო ყოფის თვალსაზრისით ქართლში ერთერთი საინტერესო კუთხე ქსნის ხეობაა. ოჯახის ყველაზე გავრცელებული ფორმა ინდივიდუალური ოჯახია, თუმცა XIX საუკუნის ბოლომდე ინარჩუნებდა არსებობას დიდი ოჯახის გადმონაშთებიც, რომლის ძირითად საარსებო საშუალებას მინათმოქმედება და მესაქონლეობა წარმოადგენდა, მაგრამ ოჯახების უმრავლესობა ვერ ახერხებდა პურზე მოთხოვნილების დაკმაყოფილებას და ამ ხარვეზის შესავსებ საშუალებას ბართან ნატურალური გაცვლა ან ფულით შესყიდვა წარმოადგენდა. ფულის წყაროს წარმოადგენდა საქონლის ნამატი და მესაქონლეობიდან მიღებული პროდუქცია, ხოლო ნატურალური გაცვლის საგნები იყო მათი ადგილობრივი ნაწარმი, განსაკუთრებით ხისა და კერამიკის ჭურჭელი.

ოჯახის მმართველობაში, ისევე, როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, მნიშვნელობა ენიჭებოდა სქესობრივ-ასაკობრივ პრინციპს. ყველაზე დიდი პრივილეგიებით სარგებლობდა უზუცესი მამაკაცი, რომელსაც ჩაბარებული ქონდა ოჯახის მმართველობა. ასაკით უზუცესობის პრინციპი დაცული იყო უფროსის შეცვლის დროსაც, როდესაც მამის ადგილს შვილი კი არა ოჯახის უფროსის ძმა იკავებდა (ითონიშვილი 1974: 89). ასაკის მიხედვით ნაწილდებოდა ფუნქციები ქალთა შორისაც, სადაც შრომის ორგანიზატორი და ყველაზე დიდი ფუნქციების მქონე ოჯახის დიასახლისი იყო, რომლის მოვალეობას, ჩვეულებისამებრ, ყველაზე ხშიერი ქალი ასრულებდა და ეს გრძელდებოდა ოჯახის უფროსის გარდაცვალების შემდეგ იმ შემთხვევაშიც თუ ეს უკანასკნელი დიასახლისის მეუღლე იყო. ფუნქციების განაწილება ამ რეგიონშიც საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად ხდებოდა, თუმცა უფრო მკვეთრად იყო გამოყოფილი პატარძლის მოვალეობა — სახლისა და ეზო-კარის დაცვა და წყლის მოტანა. სეზონური სამუშაოების დროს აქაც ყველა ერთად შრომობდა. მამაკაცებიდან იმას, რომლის მოვალეობაშიც შედიოდა შინამეურნეობის წარმართვა *შინაკაცი* ერქვა, ხოლო დანარჩენები ძირითადად მეცხვარეობაში იყვნენ დაკავებულნი და მათგან განსაკუთრებული პატივით *სარქალი* სარგებლობდა. სარქალი თვითონ უნდა ყოფილიყო გამოცდილი მეცხვარე და ეს იმდენად მნიშვნელოვანი ფაქტორი იყო, რომ სარქლობა შეიძლებოდა გარეშე კაცისთვისაც კი მიენდოთ თუ მსგავსი უნარების მქონე ოჯახში არავინ იყო (ითონიშვილი 1974: 92). ასეთი ტიპის ოჯახისთვის დამახასიათებელი იყო ქონების საერთო საკუთრება და ოჯახის არცერთი წევრი არ სარგებლობდა კერძო საკუთრების უფლებით. პირად საკუთრებად მამაკაცისთვის ითვლებოდა ტანსაცმელი და იარაღი, ხოლო ქალებისთვის ტანსაცმელი და მამის ოჯახიდან მოტანილი ქონება. ოჯახის გაყრის შემთხვევაში ქონება თანაბრად იყოფოდა როგორც ასაკოვან, ისე ახალგაზრდა მონილეებს შორის. უპირატესობით არც ოჯახის უფროსი სარგებლობდა, ამ პრინციპის დარღვევის შემთხვევებს ადგილი ქონდა მხოლოდ ისეთ პერიოდში, როდესაც დიდი ოჯახები უკვე გაქრობას იწყებდა. აქაც არსებობდა საუფროსო წილის გაცემის ტრადიცია, თუმცა ეს სავალდებულოდ არ ითვლებოდა. მშობლები წილის მიღების უფლებით არ სარგებლობდნენ პირველ რიგში იმის გათვალისწინებით, რომ ოჯახის გაყოფა უმეტესად მათი გარდაცვალების შემდეგ ხდებოდა, მაგრამ თუ გამოჩაქვდა შემთხვევაში ოჯახი მათ სიცოცხლეში დაიშლებოდა, გამოიყოფოდა მათი შენახვისთვის აუცილებელი მინიმუმი და დაკრძალვის ხარჯები, რომელსაც *სამარხი* ეწოდებოდა და იმ მონილეს ეძლეოდა, რომელთანაც მშობლები რჩებოდნენ. ქალებს ოჯახიდან წილი არ ეკუთვნოდათ, მხოლოდ გასათხოვარ ქალიშვილებს უმზადდებდნენ მზითვს და ასევე გათხოვილი ქალის პირად საკუთრებად ითვლებოდა მის მიერ მოტანილი ქონება, მოყვანილი საქონლის ნამატის ნახევარი და, შესაბამისად, ქონების ეს ნაწილი გაყოფას არ ექვემდებარებოდა. იგივე უფლებებით სარგებლობდა ქვრივიც, ამასთან, თუ მას ვაჟი ყავდა, ის სრულ წილს ღებულობდა, ხოლო თუ მხოლოდ ქალიშვილები, მაშინ საარსებოს აძლევდნენ და მათი გათხოვებისა და ქვრივის გარდაცვალების შემდეგ ეს ქონება მაზლებსა და მაზლიშვილებს რჩებოდა.

დასავლეთ საქართველოს მთიანეთი. საოჯახო ყოფის თავისებურებათა თვალსაზრისით დასავლეთ საქართველოში განსაკუთრებით საინტერესო რეგიონს სვანეთი წარმოადგენს, სადაც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მსგავსად, პრაქტიკულად XIX საუკუნის მიწურულამდე შემორჩენილი იყო დიდი ოჯახი. სვანური დიდი ოჯახი რამდენიმე ძმის თაობას აერთიანებდა და მამაკაცის ხაზით მიმართულ უახლოეს ნათესავთა ჯგუფს წარმოადგენდა. ოჯახის ამ ფორმისთვის დამახასიათებელი იყო გვარის დანაყოფის — *სამხუბ-ის* არსებობა. სამხუბი იყო ნათესაური ჯგუფი ანუ საძმო, რომლებიც ერთი წინაპრისგან მომდინარეობდნენ და, ამდენად, ერთი ძირის განშტოებას წარმოადგენდნენ. მას შენარჩუნებული ქონდა საერთო საკუთრების ნიშნები გაერთიანებული სათიბის, ტყისა და სასაფლაოს სახით, ხოლო დანარჩენი, როგორცაა მაგალითად სახნავი მიწა, საქონელი და სხვა, გადაქცეული იყო დიდი ოჯახის სა-

კუთრებად. სამხუბის დამახასიათებელ ნიშანს წარმოდგენდა მის სათავეში უხუცესის, ან ზოგ შემთხვევაში ყველაზე შეგნებული წევრის დაყენების ტრადიცია (ხარაძე 1939: 24).

სვანურ ოჯახს თავისი უფროსი ყავდა, რომელსაც *ქორა მახვში* ეწოდებოდა. იგი, როგორც წესი, უხუცესი იყო, თუმცა მხოლოდ მისი ასაკი ერთადერთი და აუცილებელი პირობა არ იყო, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მის ჭკუას და გამოცდილებას. ქორა მახვში ოჯახის სახელით პასუხის გამცემი და მისი სურვილის გამომხატველი იყო, მაგრამ მისი უფლებები ერთპიროვნული არ ყოფილა და ისეთ საკითხებზე გადაწყვეტილების მიღება როგორც იყო ცალკეული მოწილის — *მეხუიბის* ოჯახიდან გამოყოფა, ზედსიძის შემოყვანა, ოჯახიდან რაიმე წილის გაცემა ან გაყიდვა, მთელი ოჯახის თანხმობით ხდებოდა და ზოგჯერ ამას სამხუბსაც ეკითხებოდნენ. ყოველგვარი საჭირობოროტო საკითხების გადაწყვეტა ხდებოდა კერიასთან, რომლის თავშიც იდგა უფროსისთვის განკუთვნილი სკამი *საკურცხილ-ი*. მასზე დაჯდომის უფლება სვანეთშიც მხოლოდ ოჯახის უფროსს ქონდა ან მის მიერ შეთავაზების შემთხვევაში საპატიო სტუმარს. საოჯახო საქმეების გარჩევაში ყველა თანაბრად მონაწილეობდა სქესის მიუხედავად, მაგრამ ოჯახის უფროსის უპირატესობა მაინც შესამჩნევი იყო. კერძოდ, პირველი იწყებდა ლაპარაკს და მის აზრს განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა. იგი წარმოადგენდა ოჯახს სოფლის ან სამხუბ-ის შეკრებაზე. მისი ნებართვის გარეშე სამგზავროდ ან სანადიროდ ოჯახის არცერთი წევრი მიდიოდა, ამასთან ქორა მახვში გეგმავდა და უნაწილებდა სამუშაოს ოჯახის წევრებს, კონკრეტულად კი მამაკაცებს. მამაკაცთა შორის არსებობდა სხვადასხვა თანამდებობები: *მთესავი*, რომელიც უფროსი ძმებიდან ერთერთი უნდა ყოფილიყო და ამასთან ერთად ჭკვიან და პატიოსან კაცად ცნობილი; *საქონლის მკვებავი*, რომელსაც შემოდგომაზე ჩააბარებდნენ საქონლის საკვებს იმ გათვლით, რომ აპრილის შუა რიცხვებამდე არ დაკლებოდა; ადამიანი, რომელსაც ხორცის მარაგი ებარა — *ზარული*. ის ანაწილებდა მოხარშულ ხორცს სულადობრივად და თავისი დამხმარის მეშვეობით სუფრაზე არიგებდა; *ნგდაი*, რომელსაც არაყი ებარა; *მელახუ* — მთაში საქონელთან ერთად წასული მწყემსი (ძირითადად ისეთი პირი, რომელსაც სახლის საქმე არ ეხერხებოდა) და მწყემსი — *მგლდეღ*, ახალგაზრდა ბიჭი, რომელიც ყოველდღიურად მწყემსავდა საქონელს (ხარაძე 1939: 49). უხუცესი მამაკაცის გარდა ოჯახს გარკვეულწილად უფროსი ქალიც განაგებდა, რომელსაც *ქორა მახვში ზურალ-ი* ეწოდებოდა, იგი უმთავრესად ოჯახის უფროსის ცოლი იყო ან ოჯახის უფროსი რძალი. ოჯახის სათავეში მამაკაცი იდგა, მაგრამ ზოგჯერ ეს წესი ირღვეოდა და ცალკეულ შემთხვევაში ქალი ქმრის სიცოცხლეში და ხანდახან მონიფული ვაჟის ყოლის მიუხედავად შეიძლებოდა თავისი სიმამაცისა და გონიერების გამო ოჯახის უფროსი გამხდარიყო, რაც ნიშნავდა, რომ ოჯახსაც მისი სახელი ენიჭებოდა. ეს ნამდვილად საგულისხმო ფაქტია და სვანეთში ოჯახის გარდამავალი ფორმის არსებობის დადასტურებას უნდა წარმოადგენდეს (ხარაძე 1939: 50). ასეთი გამონაკლისი შემთხვევების გარდა ოჯახის უფროს ქალს, რომელსაც აგრეთვე *მერბიელ-საც* (ზემო სვანეთი) უწოდებდნენ, რადგან მის მოვალეობას პურის ცხობაც წარმოადგენდა, ებარა წლის პურეული მოსავალი და მის გარეშე ოჯახიდან არაფერი გაიცემოდა, ეს ვრცელდებოდა მოსავლის ნაწილის გაყიდვაზეც. გარდა ამისა იგი ოჯახის დანარჩენ რძლებს შორის თითო წლის ვადით ანაწილებდა სამუშაოს. იგივე ფუნქციის მქონე ქალს ქვემო სვანეთში *ხოშა ზურალი* ეწოდებოდა. რძლებს სახელებიც მათ შორის განაწილებული სამუშაოს მიხედვით ენიჭებოდათ. ახალი პატარძალი ერთი წლის განმავლობაში ოჯახის უფროს ქალს პურის ცხობაში ეხმარებოდა და მის ყველა მოთხოვნას უსიტყვოდ ემორჩილებოდა. აქ გასათვალისწინებელია ერთი მომენტიც, რაც სვანური სინამდვილისთვის დიდი ხნის განმავლობაში დამახასიათებელი ყოფილა, კერძოდ პურის ზომის დიფერენციაცია ასაკისა და სქესის მიხედვით რაც განსხვავებულ დასახელებებშიც აისახებდა, მაგალითად, სამამაკაცო, საქალო, საბავშვო ან სასტუმრო პური (ხარაძე 1939: 50). სამუშაოს ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ტიპი იყო საქონლის წველა და ახალდაბადებული ხბოების მოვლა, რაც რომელიმე უფროს რძალს ებარა და მასაც თავისი დამხმარე ყავდა. საცხოვრებლის — მა-

ჩუბის დაგვა, ნაკელის გადაყრა და ბზის მოყრა უმცროსი რძლის მოვალეობა იყო. უმცროსი რძლის ცალკე მოვალეობას წარმოადგენდა სამარხვო საჭმელის მომზადება, რადგან ხორცს მხოლოდ მამაკაცი ამზადებდა. მერბიელი განკარგავდა ქალთა მოვალეობებს სტუმრის დახვედრის პროცესშიც. ცხენისწყლის ხეობის სვანეთში დადგენილია კიდევ ორი თანამდებობა — წყლისა და შუშის მომტანი ქალები. მერბიელის მოვალეობაში შედიოდა სეზონური სამუშაოს განაწილება, რომელსაც ყველა რძალი ერთად ასრულებდა. ნათელი ხდება, რომ სვანური დიდი ოჯახი ძმებისა და ძმისშვილების გაერთიანებას წარმოადგენდა და სოციალურ-ეკონომიკურ საფუძველზე აღმოცენებულ ერთეულს ქმნიდა, რომელშიც მხოლოდ იშვიათად შედიოდა ზედსიძედ შემოსული უცხო მამაკაციც (ხარაძე 1939: 52). სვანური ქორა მახვმის უფლებები თითქმის განუსაზღვრელი იყო, ხოლო რაც ეხებოდა ოჯახის საკუთრების გაყიდვას ან გასხვისებას, ამ მხრივ ის ვალდებული იყო ანგარიში გაენია ოჯახის დანარჩენი წევრების აზრისთვის. ეს ქართული დიდი ოჯახების საერთო მახასიათებელია, რაც პრაქტიკულად ყველა კუთხეში დასტურდება. კერძოდ, მთის რაჭის დიდ ოჯახში ბაბუას ანუ ოჯახის უფროსს ეკითხებოდა სასოფლო და სამეზობლო საქმეები, მას ოჯახის ყველა მამაკაცი ემორჩილებოდა, მაგრამ რაიმე მნიშვნელოვანი საქმის გადაწყვეტისას მას აუცილებლად უნდა გაეთვალისწინებინა ოჯახის წევრების აზრი. სახლის უფროს ქალს აქ ბებიას უწოდებდნენ, ხოლო უფროსი თანამდებობის მქონე რძლად ითვლებოდა ვეზირი, რომელიც ერთი წლის ვადით იყო არჩეული ბებიას მიერ და საკუჭნაოს გასაღები ებარა. სვანური ოჯახი უფროსის გარდაცვალების შემდეგ ან თვითონ ქორა მახვმის თანხმობით შეიძლებოდა გაყოფილიყო. გაყოფაში მონაწილეობდნენ მედიატორები, რომლებიც პირველ რიგში ცალცალკე დააფიცებდნენ ქორა მახვმს, ოჯახის ძმებსა და რძლებს, რომ სიმართლეს ილაპარაკებდნენ. ამის შემდეგ ოჯახის თითოეული წევრი მედიატორს ეტყობდა ე. წ. *სარჩელს* ანუ უამბობდა თუ რა ქონდა ზედმეტი მისაღები ოჯახიდან საკუთარი დანახარჯის გამო. ამის შემდეგ უკვე თვითონ მედიატორი დაიფიცებდა, რომ მიუდგომელი და სამართლიანი იქნებოდა ყველას მიმართ, რის შემდეგ იწყებოდა ქონების გაყოფა. ამ დროს არ გაიყოფა ტყე და ხეხილი, რომელიც მიუხედავად იმისა, რომ მიწა, სადაც იგი მდებარეობს, რომელიმე ძმის საკუთრებად იქცევა, მაინც საერთო საკუთრებაში რჩება და ამიტომ ხშირად ტყესთან ერთად სამხუბის საკუთრებად ითვლება.

სვანეთში ოჯახის წევრთა უფლებები გაყოფის შემდეგ ასეა წარმოდგენილი: I. გასათხოვარ ქალს ქონების გაყოფაში წილი არა აქვს და რომელიმე ძმასთან რჩება გათხოვებამდე. გათხოვებისას ძმები თანაბრად მონაწილეობენ საქორწილო ხარჯებში. ერთადერთი რაც გაყოფისას ძმებს შორის არ ნაწილდება არის დედისგან მოყოლილი ქონება, რომელიც ქალის დაქვრივების მიზეზით ქმრის ოჯახიდან წასვლისას ან გაყრისას (თუ ქალი მტყუანი არ აღმოჩნდებოდა) მას თან მიქონდა; II. უშვილოდ დარჩენილი ქვრივი რძალი ოჯახის გაყოფის შემდეგ ქმრის რომელიმე ძმასთან რჩება და იღებს ყანის ნაწილს სარჩენად. ოჯახიდან წასვლის შემთხვევაში მას არაფერს აძლევენ, მაგრამ მიაქვს ის რაც მშობლების ოჯახიდან მოყვა. რძალი ოჯახიდან რომ არ გაემვათ იყო შემთხვევები, როდესაც იგი უცოლო მაზლზე თხოვდებოდა; III. ქვრივი ქალი, რომელსაც ვაჟი ყავს მასთან რჩება და შვილი ქონების სრულ წილს იღებს; IV. გაყოფა ძმებს შორის თანაბრად ხდება, გარდა უფროსი ძმისა, რომელიც თუ ქორა მახვში იღებს აგრეთვე საუფროსოს, რომელიც ჩვეულებრივ ერთ ნალჯომ ყანას უდრის.

განზოგადების სახით შეიძლება ითქვას, რომ დიდი ოჯახისთვის საქართველოში დამახასიათებელი იყო ორი უფროსის — მამაკაცისა და ქალის არსებობა, რომელთაგან მამაკაცი განსაკუთრებული უფლებებით სარგებლობდა. ოჯახის დანარჩენი წევრები ყველა საკითხში, განსაკუთრებით მაშინ, როდესაც საქმე ნივთიერი ქონების გაყოფას ეხებოდა, თანასწორუფლებიანი არ იყვნენ, რადგან ქალები პრაქტიკულად არავითარ წილს არ ღებულობდნენ ოჯახიდან. ამკარად ჩანს, რომ ქართული საოჯახო ყოფისთვის დამახასიათებელი იყო შრომის მკაფიო ორგანიზება მამაკაცისა და ქალის, აგრეთვე საუფროსო და საუმცროსო საქმიანობის მიხედვით. ოჯახის უფროსის არჩევა პირველ რიგში ასაკისა და პირადი ღირსებების გათვალისწინებით ხდებოდა და ისეთი

შემთხვევებიც იყო როდესაც ასაკით უმცროსს პირადი ღირსებებიდან გამოდინარე შეიძლება უფროსის ადგილი დაეკავებინა. გარდა ამისა ოჯახის მართვა დემოკრატიულ ხასიათს ატარებდა და სოლიდარულ პრინციპებს ემყარებოდა. ოჯახის უფროსი ყველა მნიშვნელოვანი საკითხის გადაწყვეტაში ითვალისწინებდა სრულწლოვანი წევრების აზრს.

ქორწინება და საქორწინო წეს-ჩვეულებები ©

ქორწინება და საქორწინო წეს-ჩვეულებანი ისე როგორც საოჯახო ურთიერთობის ფორმები, შორეული წარსულიდან იღებს სათავეს. წყვილთა შეუღლება არა მხოლოდ ბიოლოგიური აქტია, არამედ საზოგადოების ცხოვრებაში მას გარკვეული სოციალური ფუნქცია აკისრია, ოჯახის შექმნისა და ფორმირებისათვის აუცილებელი.

ქორწინებას მნიშვნელოვანი წვლილი შეაქვს არა მხოლოდ ადამიანის ევოლუციასა და ფიზიკურ კვლავნარმოებაში, არამედ ზოგადად ეთნიკურ განვითარებაში. ეს პრობლემა თანამედროვეობის აქტუალური პრობლემაცაა. მზარდია მისადმი მეცნიერული ინტერესი ისეთი დარგებისა, როგორცაა სოციოლოგია, ფსიქოლოგია, სამართალმცოდნეობა, კულტუროლოგია, ფოლკლორისტიკა, ეთნოლოგია. ეთნოლოგიას ეს ინსტიტუტი აინტერესებს როგორც ისტორიული კატეგორია, ყოფითი კულტურის ორგანული ნაწილი, სოციალური ურთიერთობის ის სფერო, რომელიც ეროვნული ცნობიერების, თვითშეგნების და მენტალობის მქონე ფენომენად აღიქმება. ქორწინების რეტროსპექტიული შესწავლა არა მხოლოდ აღადგენს საზოგადოების განვითარების ეტაპებს, არამედ ავლენს იმ ცვლილებებსაც, რასაც ეს ინსტიტუტი დროთა განმავლობაში განიცდის. მიუხედავად მკვეთრი ტრანსფორმაციისა იგი დღემდე ინარჩუნებს ეთნიკურ სპეციფიკას, სიმბოლიკას და ტრადიციულ რიტუალურ ელემენტებს.

ქორწინებისა და საოჯახო ურთიერთობების მეცნიერულ კვლევას საქართველოში საფუძველი ჯერ კიდევ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ჩაეყარა, ძირითადად წყაროთმცოდნეობითი ბაზის შექმნის თვალსაზრისით. მაგრამ განსაკუთრებულ დონეს მან XX საუკუნეში მიაღწია.

ქორწინების სავალდებულო წინაპირობები. მექორწილე წყვილთა შორის ნათესაობის გამორიცხვა აუცილებელ სავალდებულო წინაპირობად ითვლება. წარსულში ამ ფაქტორს, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ და მას იცავდა არა მხოლოდ ხალხური, არამედ საეკლესიო სამართალიც.

ივ.ჯავახიშვილი ნათესაობის ორ მთავარ სახეს გამოყოფს — ხორციელს და სულიერს (ჯავახიშვილი 1982). ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით კი ამას ემატება ნათესაობის კიდევ ორი სახე: ხელოვნური და მოყვრობითი. ქართული ეკლესია ნათესაობის ხუთ კატეგორიას ცნობდა: 1. სისხლისა, 2. მძახლობისა, 3. სანათესაობისა („ესეცა მძახლობათი არის, სანათესავთაგან შექმნილი“), 4. წმინდისა ნათლისღებისა (ანუ ნათლობისა) და 5. შვილად ხელდებულისა (ჯავახიშვილი 1982).

ხორციელი ანუ სისხლიერი ნათესაობა. ნათესაობის ამ სახეში საქართველოს ყველა კუთხის მოსახლეობა გულისხმობდა „მოდგმა-შთამომავლობაში“ როგორც აღმავალი ე. წ. აგნატიკური (მამის ხაზით), ისე დაღმავალი ანუ „კოგნიტიკური“ (დედის ხაზით) სისხლიურ კავშირს. თითოეულ მათგანს გააჩნია პირდაპირი და გვერდითი შტოები. იურიდიულად, ქართული მართლმადიდებლური სამართლის (საეკლესიო გადაწყვეტილების) მიხედვით (1121 წლის რუის-ურბნისის კრების დადგენილება), სისხლით ნათესავთა შორის (როგორც პირდაპირი, ისე გვერდითი შტოების წრეში), შვიდი თაობის შიგნით ქორწინება აკრძალული იყო. პრაქტიკულად კი ქართული ტრადიცია ეგზოგამიის საზღვრებს კიდევ უფრო აფართოებდა 9 თაობამდე. უფრო მეტიც, საერთოდ ერთ გვარში ქორწინებას დაუშვებლად თვლიდა და თუ მაინც გამოწკლისის სახით ასეთი რამ მოხდებოდა, ამას მოსახლეობა ნეგატიურად აღიქვამდა. არსებობს უამრავი გადმოცემა, თუ როგორ სჯიდა რჯული გვარს ასეთი შეცოდებისთვის (თ.იველაშვილი 1999: 23).

სპეციალურ ლიტერატურაში ნათესავთა ქორწინების აკრძალვის ანუ ეგზოგამიის წარმოშობის სხვადასხვა თეორია არსებობს. ზოგი ამას დასახლების ფორმაში, ზოგი კი ეკონომიკური განვითარების თავისებურებებში ხედავს. გენეტიკის მკვლევართა აზრით, სისხლნათესავთა ქორწინება, შთამომავლობაზე უარყოფით გავლენას ახდენდა; რაც შეეხება საკუთრივ ქართულ სინამდვილეს, ისტორიულად, ნათესავთა

ქორწინების ფაქტები, მხოლოდ დიდგვაროვანთა წრეშია დადასტურებული. ამ მოვლენას ჩვენში შორეულ წარსულში მომხდარი სპარსული მაზდეანური სარწმუნოების ზეგავლენით ხსნიდნენ და საერთო ქართულ წესად იგი არასოდეს არ ქცეულა (ჯავახიშვილი 1982: 77). ეს გარემოება ეთნოგრაფიული მასალებითაც დასტურდება. ხალხში გვარშია ქორწინებას „გვარის გატეხვად“ მიიჩნევენ და მკაცრად იცავენ მის შიდა სოციალურ სტრუქტურას, მიუხედავად იმისა, რომ ხშირად გვარი რამდენიმე შიდა განშტოებებად იყო დაყოფილი. მაგალითად, სვანეთში ასეთ უჯრედს „სამხუბი“ ეწოდება, სამეგრელოში — „დინო“, ხევსურეთში — მამაშვილობა, რაჭაში — „სახლობა“ და სხვ. ამ სეგმენტის შიგნით ქორწინებაც, ბუნებრივია, აკრძალული იყო.

„გვარის გამტეხვისადმი“ ნეგატიური დამოკიდებულება შემოინახეს ფერეიდნელმა ქართველებმაც. ისინი იმ გვარის მიმართ, რომელიც ეგზოგამიის ნორმებს არღვევს, ტერმინ „ნაგვარობას“ იყენებენ, ერთ „საბელად“ დასახლებულ მოგვარეებში წყვილთა შეუღლებას დღესაც დაუშვებლად თვლიან და ძალიან ცდილობენ ახლო ნათესავეებში ეს არ დაუშვან (გოციროძე 1981: 27).

ნათელ-მირონობითი ანუ სჯულიერი ნათესაობა. ხალხში ხშირად ამბობენ: „ნათელ-მირონობა სისხლით ნათესაობაზე მტკიცეაო“. ეს იმას ნიშნავს, რომ „ნათლიად“ მოკიდებული ოჯახები ერთმანეთის მიმართ ნათესავეებად ითვლებოდნენ და მათ შორის საქორწინო ურთიერთობის დამყარება დაუშვებელი იყო. ნათელ-მირონიც ცხრა თაობის ფარგლებში მოიაზრებოდა. ნათლიად უმეტესად მეჯვარე ხდებოდა, თუმცა შეიძლებოდა იგი სხვაც ყოფილიყო. მეჯვარედ, ნათლიად ამჯობინებდნენ არანათესავს. სამეგრელოში ნათლიას „მორდუ“ ჰქვია, გურიამი — „ბუღუა“, სხვა კუთხეებში კი — „ნათლია“.

ტრადიციულად ქართველი კაცი მშობლებისა და დაძმების (დედმამიშვილის) შემდეგ, ახლობლად მეჯვარეს, ნათლიას მიიჩნევდა. ნათლიმამას და ნათლიდედას სულიერი მშობლებად რაცხდა. იმერეთში (ოკრიბაში) წესი იყო, ნათლულს ნათლია წელიწადში ერთხელ მაინც უნდა მოენახულებია ძღვენითა და საპატიო მისართმეველით, ცხრა დასახელების მოსაკითხით. ასევე იქცეოდა ნათლიაც ნათლულის მიმართ. დასტურდება, რომ საქართველოში ზოგჯერ ნათლიად მოკიდების წესს განსხვავებული კონფესიური კუთვნილებაც არ უშლიდა ხელს, მაგალითად, აჭარაში, ფერეიდნელ ქართველებში და სხვაგან, სადაც ისლამის დოგმები მოქმედებდა, ნათლია ქრისტიანისთვის მაჰმადიანიც შეიძლებოდა გამხდარიყო. პირიქით ეს წესი ხელს უწყობდა მეგობრული და მეზობლური ურთიერთობის განმტკიცებას სხვადასხვა სარწმუნოების მიმდევართა შორის.

ხელოვნური ნათესაობა. ხალხურ ყოფაში ხელოვნური ანუ არასისხლიერი ნათესაობის რამოდენიმე ფორმა დასტურდება. მათ შორის არის შვილად აყვანის, დაძმობილების, მძახალ-მოყვრობის და სხვა ფორმები. დაძმობილობაში ერთმანეთისგან ანსხვავებენ „სისხლით შერევის“, „რძით დაძმობილების“ („ძუძუმტეობის“), „ხატში დაფიცების“ წესებს. ყველა მათგანი ყოფაში თითქმის დღემდეა შემონახული. საქორწინო აკრძალვებიც თითოეული სეგმენტის მიმართ დაცული და კანონიზირებულია (იველაშვილი 1999: 81).

წყვილთა დაქორწინების წინასავალდებულო პირობებს შორის ნათესაობის გამომრიცხავ ფაქტორებთან ერთად გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა ოჯახის სოციალურ სტატუსს, წოდებრივ მდგომარეობას და ეკონომიკურ შესაძლებლობებს. თავადი არა თუ გლეხს, არამედ აზნაურის ქალსაც არ შეერთავდა. ყველა თავისი წრის, სოციალურად და წოდებრივად თანასწორს ეძიებდა; გამონაკლისს შემთხვევაში ეს „დოგმა“ ირღვეოდა და ძალიან ხშირად არასასურველი შედეგებით მთავრდებოდა, ამიტომაც იგი მკაცრად და უპირობოდ იყო დაცული. ასევე მკაცრად იყო დაცული ტერიტორიული პრინციპიც. განსაკუთრებით მთაში, სადაც თემის თავისებური სტრუქტურისა და მმართველობის სისტემიდან გამომდინარე აკრძალული იყო თემის წევრებს შორის ქორწინება, უფრო მეტიც. თანასოფლელ ქალ-ვაჟთა ქორწინება მიუღებელი იყო, მეტადრე თუ ისინი ერთი ხატის ყმები (მლოცველები) იყვნენ. ქართულ ფოლკლორში შემორჩენილია ასეთი გამოთქმა „მეზობლის ქალს ხელს ნუ ახლებ, ისიც შინაურიაო“.

ერთი მოსაზრებით, სოფლის შიგნით „ქალ-ქვრივალის გაუთხოვრობა საცხოვრებო პირობათა ერთიანობით იყო გამოწვეული“ (ჭყონია 1955: 4), ხოლო სხვა მოსაზრებით, „სოფლის შიგნით საქორწინო კავშირის დაუმყარებლობის ტრადიციის ფესვები იმ ეპოქაში უნდა ვეძიოთ, როდესაც სოფელი მხოლოდ ერთი გვარით იყო დასახლებული, გვარი კი თავისთავად მყარ ეგზოგამიურ ერთეულს წარმოადგენდა (ითონიშვილი 1960: 80).

დროთა განმავლობაში თანდათან წაიშალა ქორწინების სავალდებულო წინაპირობათა მკაცრი რეგლამენტი და მასთან ერთად ამ წესების დამრღვევთა მიმართ ხალხური ადათით დადგენილი სასჯელის ზომები, რაც საზოგადოების სოციალიზაციისა და ინტეგრაციის პირობებში სახელმწიფო კანონმდებლობით იქნა დარეგულირებული.

მექორწინე წყვილთა შერჩევა-„გაჩხრეკა“. ტრადიციულად საქართველოში, ისე როგორც კავკასიის სხვა ხალხებში მექორწინე მხარეთა შორის ურთიერთობის დამყარება წყვილთა წინასწარი შერჩევის ანუ მათზე ინფორმაციის შეკრებით, „გაკითხვით“//„გაჩხრეკით“ იწყებოდა. ეს ჩვეულება გულისხმობდა სრულსაკოვანი ანუ „საქორწინოდ მოღერებული“ (მომწიფებული) ქალ-ვაჟის ფიზიკური, მორალური და სოციალური მდგომარეობის შემოწმებას, ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებულ აქტივობას ვაჟის ოჯახი და მისი ნათესაობა იჩენდა. ამონმებდნენ არა მხოლოდ ქალის ავკარგიანობას (შრომის უნარს, ხელსაქმეს), არამედ ხასიათს, ჩვევებს, ასევე ვაჟის შესაძლებლობებსაც, რადგან მას თავისი ძალით უნდა შეძლებოდა ოჯახის რჩენა და სხვაზე არ ყოფილიყო დამოკიდებული. ეს გარემოება ერთგვარად საქორწინო ასაკის ზღვრული ნორმების განსაზღვრასაც უკავშირდებოდა. ამიტომ საქორწინო ასაკი განსხვავებული იყო მთასა და ბარში. მთაში იგი გაცილებით მაღალი იყო — ვაჟისათვის 30 წელი, ქალისათვის კი — 21-25. ყოველივე ეს წმინდა გეოგრაფიული, ეკოლოგიური და ეკონომიკური ფაქტორებით იყო განპირობებული.

ქალ-ვაჟის გაცნობა და მეწყვილეთა შერჩევა ძირითადად რელიგიური დღესასწაულებზე, ხატობა-დღეობებში და ქორწინებებში ხდებოდა. ვაჟი რომელიმე დღეობაზე ქალს „თვალს დაადგამდა“, თავის სურვილს მშობლებს გაუმხელდა. მშობლებიც იწყებდნენ ქალის გაკითხვას, ანუ როგორც ხევში ამბობდნენ „გაჩხრეკას“. თუ რომელიმე მიზეზის გამო მშობლები ქალს დაინუნებდნენ (ოჯახიშვილობით ან პირადი თვისებების გამო), ვაჟი წინააღმდეგობას ვერ გასწევდა. დროთა განმავლობაში ეს მკაცრი წესი შეიცვალა და წყვილთა შეუღლებაში მათი ნება და სურვილი გახდა მთავარი.

მოციქული და მისი ფუნქციები, „მაჭანკალი“. სარძლოდ შერჩეული ანუ ხელდადებული ქალის „გაკითხვის“ („გაჩხრეკის“) შემდეგ, ტრადიციულ ქართულ საქორწინო ურთიერთობაში გარკვეული ადგილი ეჭირა მოციქულის, იგივე შუამავალის, მოგვიანებით კი „მაჭანკალის“ როლს, რომლის მიხედვითაც ფაქტიურად მთავრდებოდა ყველა სავალდებულო წინაპირობა და ოჯახი საბოლოო გადანყეტილებას იღებდა, ან დადებითს ან უარყოფითს.

შუამავლის ინსტიტუტი ძველი ჩანს. ხშირად ამ ფუნქციას ოჯახის ახლო ნათესავი ასრულებდა, სარძლოს დეიდა, მამიდის ქმარი (სამცხე, ჯავახეთი) ან ნათლია, ბიძა ან ბიძაშვილი (იმერეთი, გურია); მისი შერჩევა ახლობელთა წრიდან ხდებოდა, რაც, უწინარეს ყოვლისა, მისადმი ნდობის ფაქტორით იყო განპირობებული, უცხო არ ენდობოდნენ, ახლობელს კი მეტი პატივისცემა ჰქონდა.

შუაკაცის უარით გასტუმრება ვაჟისა და მისი ოჯახის „დამცირებას“ ნიშნავდა და ამიტომ ცდილობდნენ საქმე ისე წარმართულიყო, რომ ოჯახს სირცხვილი არ ეჭამა.

მოციქულის ფუნქციას მთაში ძირითადად მამაკაცი ასრულებდა, ბარში კი — ქალი. მოგვიანებით, XIX საუკუნის 20-იანი წლებიდან, მოხდა ისე, რომ ნათესავი — შუამავალი, პროფესიონალმა „მაჭანკალმა“ შეცვალა. იგი იმდენად დახელოვნდა, რომ კარგად გარიგებული საქმისთვის სარფიან შემოსავალს ლებულობდა. პირველად ეს პროცესი ქალაქებში დაიწყო და მერე გადაინაცვლა სოფლებში. მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ყოფით სინამდვილეს მაინც დიდხანს შემორჩა „მოციქულობის“ ძველი ტრადიციული წესი; მოციქულს პატივს სცემდნენ. ხდებოდა ისე, რომ ქალის ოჯახში მი-

სული მოციქულისთვის, რომელსაც რამდენიმე კაცი ახლდა, თუ მისი „მისია“ მისაღებად მიაჩნდათ და არა უარსაყოფად, სუფრა გაუშლიათ, მაგრამ იმ შემთხვევაში, თუ გასაჩხრეკად მისულეს ქალი არ მოეწონებოდათ, ან სხვა რამე მიზეზი გახდებოდა დამბრკოლებელი, პური არ გატყდებოდა და სტუმრებიც უხმოდ უკან წავიდოდნენ, ან პირიქით, თუ ქალის მხარე იყო უარზე, მაშინაც იგივე მეორდებოდა. ქალის ოჯახში ვაჟის წარმომადგენელთა მიერ პურის ჭამის შემდეგ ქალზე უარის თქმა, მასპინძელი ოჯახისთვის საქვეყნო თავმოჭრა იყო და ამიტომ ისეც მომხდარა ხოლმე, რომ ძალაუნებურად ამბოდნენ თანხმობას (ჭყონია 1971: 71). სვანეთში მოციქულს სუფრას არ გაუშლიდნენ, ვიდრე საქმეს არ გადაწყვეტდნენ. იმ შემთხვევაში კი თუ ქალის ოჯახს სასიძოს ოჯახი არ მოსწონდა, მოციქული მეორედაც რომ მისულიყო, მას სახლში არ შეუშვებდნენ და ეზოდან გააბრუნებდნენ (ხარაძე 1980: 182).

მოციქულობის თავისებური, ძველი ქართული, თუმცა ოდნავ ფერმეცვლილი, რიტუალი შემორჩა ფერეიდნელი ქართველების ყოფასაც. ისინი ამ რიტუალს „გაკეთვას“ უწოდებდნენ; „გასაკეთად“ ქალის ოჯახში რამდენიმე პირი მიდის და თან ქალისთვის წინასწარ შერჩეული „ხელდასადები“ ნივთი, საკაბე (მწვანე ქსოვილი), ან ტკბილეული მიაქვთ. მოსულ სტუმრებს ჩაით უმასპინძლდებიან და „გაკეთვის“ პროცესიც ნიშნობაზე მოლაპარაკებით მთავრდება (გოცირიძე 1981: 68).

ყველაზე რელიგიურად „მოციქულობის“ ჩვეულება სამცხესა და ჯავახეთში შემორჩა. აქ შუამავალს ელჩს უწოდებენ. არსებობს ასეთი გამოთქმაც „ელჩის ქვა“, რაც იმას ნიშნავს, რომ მოციქული ოჯახში როცა მივიდოდა სასაუბროდ, მას ეზოში საგანგებოდ შერჩეულ ადგილზე სვამდნენ; მოგვიანებით ამ გამოთქმის ინტერპირება მოხდა და სასაუბროდ მისულ სტუმარზეც, თუ ისიც ეზოში დაჯდებოდა ასე იტყოდნენ: „რა ელჩის ქვაზე შამოჯექ, შემოდი სახლში შევიდეთ“ (იველაშვილი 1999: 53). ელჩის ანუ შუამავალის მიღება თუმთშიც ასევე ეზოში სცოდნიათ. ზოგიერთი მასალის მიხედვით ელჩი, მოციქული, შუამავალი, მაჭანკალი, საქმის მოსაგვარებლად საშუამავლო სახლში ხელჯოხით მივიდოდა. ამ შემთხვევაში ჯოხი მისთვის, ერთგვარი სიმბოლური ატრიბუტი იყო (ხარაძე 1970: 71). გამოთქმულია ვარაუდი, რომ სამოციქულო ჯოხი თავისი დანიშნულებით წმინდა და საღვთო უზენაესს კვერთხს, უფლების გამომხატველ ნიშანს უკავშირდება (იველაშვილი 1999: 61).

პროფესიონალი შუამავალი, მაჭანკალი XIX საუკუნიდან ჩნდება მოციქულის გვერდით და ფეხს იკიდებს როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. მოგვიანებით მაჭანკლობა საქალაქო ცხოვრების განუყოფელ ნაწილად და მის კოლორიტულ იერსახედ იქცა.

დანინდვა. საქორწინო ურთიერთობის მრავალსაფეხუროვან სისტემაში „დანინდვა, ქალის დაბეგების ანუ „დასაკუთრების“ პირველი ეტაპია. საქართველოში დანინდვა სრულდებოდა როგორც მცირეწლოვანი, ისე ასაკად მოსულ ქალ-ვაჟის შემთხვევაში. მიიჩნევენ, რომ დანინდვა უფრო ძველი ტერმინია ქალის დათავისების ფორმებში, ვიდრე ნიშნობა (იველაშვილი 1999: 81).

როგორც ჩანს, დანინდვა, როგორც მცირე ნიშნობის ფორმა, თანდათან დიდ ნიშნობაში გადაიზარდა. დანინდვის რიტუალი მარტივი იყო. მას შემდეგ, რაც „მოციქულობა“ დამთავრდებოდა, ვაჟის მხარის წარმომადგენლები (ვაჟის მამა, ბიძა//დედის ძმა, ნათლია და სხვ.) ქალის ოჯახში წავიდოდნენ და თან „წინდს“, „ბეს“ ანუ რაიმე ნიშანს წაიღებდნენ (ბეჭედს, საკაბეს, მოსაკითხ პროდუქტს, არაყს, ღვინოს, თაფლს და ა.შ.). „ხელმოცემის“ ცერემონიალის შემდეგ, იშლებოდა სუფრა, სადაც პირველ სადღეგრძელოს — დამოყვრებისას იტყოდნენ. ვაჟიანთ მხარე „ბელგაში“ მოტანილ ნივთებს ქალის დედას გადასცემდა. სტუმრები მცირე ხნით ისაუბრებდნენ, ნიშნობაზე და ქორწინლზე შეთანხმდებოდნენ და შინ კმაცოფილები გაბრუნდებოდნენ. პირობის გატეხვა, ანუ „დანინდული“ ქალის სხვაზე გათხოვება დაუშვებლად ითვლებოდა. ამიერიდან ის საპატარძლო იყო და თავსაბური - „ჩიქილა“ უნდა ეტარებინა.

ბელგა ანუ პატარა ნიშნობა. ნიშნობა საქორწინო ურთიერთობაში ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვან და აუცილებელ საფეხურს წარმოადგენს, ის დანინდვის

შემდგომი საფეხურია. ის არც თუ ისე დიდი ხნის წინ ქალ-ვაჟის ოჯახებს შორის დანყებული სამოყვრო ურთიერთობის გადამწყვეტ ეტაპად ითვლებოდა. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში (მთიულეთი, გუდაყამარი, საინგილო) შემორჩა მისი კნინობითი ფორმა, ე.წ. „პატარა ნიშნობა“, რომელიც მასშტაბითა და შინაარსობრივადაც განსხვავდებოდა დიდი ნიშნობისაგან.

პატარა ნიშნობას ხალხში „მცირე ნიშნობასაც“ უწოდებდნენ. იგი ქალის სახლში ტარდებოდა და ვაჟის ოჯახის მხრიდან მას რამდენიმე კაცი ესწრებოდა: სასიძოს მამა, ბიძა, უფროსი ძმა, მოციქული, დედა ან დეიდა და ბიძაშვილები, დაახლოებით 9—10 კაცი. სასიძოს ამ ცერემონიაზე დასწრება, როგორც წესი, მიუღებელი იყო.

პატარა ნიშნობაში „სარძლოსათვის“ ნიშნად მიჰქონდათ ქაშმირის ხელმანდილი, საკაბე, ოქროს და ვერცხლის სამკაულები (ბეჭედი, საყურეები, გულსაკიდი). ასევე ოჯახისათვის ხარჯი: სურსათი (საჭმელ-სასმელი) ქადა, პური, ნაზუქი, სასმელი, ყველი, ერბო და ა.შ. ეს საჭმელ-სასმელი 10—15 კაცისთვის საკმარისი უნდა ყოფილიყო. სუფრა ხონჩაზე იმლებოდა, თანამესუფრენი დაბალ სკამებზე სხდებოდნენ, მაგიდაზე პირველად პურსა და ყველს აწყობდნენ, სასმელს დადგამდნენ, შემდეგ კი შემოჰქონდათ კერძები. პურობის ეს წესი დიდხანს არ გრძელდებოდა. დანიშნვისგან იგი იმით განსხვავდებოდა, რომ აქ, პატარა ნიშნობაში მეტი რაოდენობის ადამიანები მონაწილეობდნენ და მოსაკითხიც მეტი მოჰქონდათ. მიიჩნევენ, რომ ქალის დათავისების საფეხურის ბელგად (ანუ დანიშნვად), დიდ და პატარა ნიშნობად დანაწილება, სხვადასხვა დროსაა გაჩენილი. პირველი ბელგა უნდა ყოფილიყო, ხოლო მას შემდეგ რაც მცირენაწილად დანიშნა ყოფიდან გამოვიდა, ქორწინების ამ ეტაპისთვის დამახასიათებელი ნიშნობის ფორმამაც დაკარგა ძალა და ამიტომ დამოყვრების აუცილებლობა დაბეჯითებას, განმტკიცებას მოითხოვდა. ასე გაჩნდა „პატარა ნიშნობა“, რომელსაც პატარა შეარქვეს დიდ ნიშნობასთან შედარების გამო.

დიდი ნიშნობა. დიდი ნიშნობა პატარა ნიშნობის განვითარებული სახეა. შესაბამისად დიდ ნიშნობაში იზრდებოდა მონაწილეთა რაოდენობა, ამ რიტუალის ფორმა და მასშტაბი. ვაჟის ოჯახის მხრიდან მას ხშირად 30—40 კაცი ესწრებოდა და რიგ შემთხვევაში ქორწინლს დიდად არ ჩამოუვარდებოდა.

დიდ ნიშნობაში, ისე როგორც პატარა ნიშნობაში, სასიძო არ მონაწილეობდა. ეს წესი საქართველოს ყველა რეგიონში დადგენილ წესად ითვლებოდა და ძალიან გვიანობამდე იქნა შემონახული. რაც შეეხება ხარჯებს, ხარჯებიც შეძლებისდამიხედვით პატარა ნიშნობასთან შედარებით გაცილებით მეტი იყო, მაგალითად, მთიულეთ-გუდამაყრის მოსახლეობაში წესად იყო შემოღებული, ნიშნობის დროს, „სადედოდ“ წოდებული დედალი ცხვრის ნაყვანა, რომლის დაკვლაც არ შეიძლებოდა, რადგან თვლიდნენ რომ იგი ქალის დედის საჩუქარი იყო — საძუძური. საძუძურთან ერთად მიჰქონდათ ქალისათვის ერთი ხელი ლოგინი; ლოგინი ქალს მზითევთან ერთად შეეძლო წაეღო ქმრის სახლში. ზოგიერთი მკვლევარი ამ ჩვეულებას სყიდვით ქორწინებას უკავშირებს, რაც სამართლიანად არ არის გაზიარებული. ნიშნობის დროს სასიძოს ოჯახიდან სარძლოს ოჯახში ძღვენ-საჩუქრის მიტანის წესის გაჩენა იმ დროის ანარეკლია, როცა საქორწინლო ხარჯის განევა ორივე ოჯახში სიძის ვალდებულებად მოიაზრებოდა და ამას სყიდვით ქორწინებასთან საერთო არა აქვს.

ნიშნობის დღეს მექორწინე მხარეები წინასწარ ათანხმებდნენ, არჩევდნენ კეთილ, არა კვიმატ დღეებს (ხუთშაბათს, ან შაბათ-კვირას), წელიწადის დროს (შემოდგომას), მთვარის ფაზებს (ძველ მთვარეს) და ა.შ.

ნიშნობის რიტუალური წესების განხილვისას, განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს თვით ნიშნის არსებობის საკითხი, სანიშნე საგნის რაობა. ზემოთ უკვე აღნიშნული იყო, რომ მისართმეველი ძღვენ-საჩუქრისაგან შედგებოდა. ძღვენი პროდუქტების სახით და საჩუქარი პატარძლისთვის განკუთვნილი ნივთები, სამკაულები: ბეჭედი, საკაბე, ხელმანდილი, თავსაფარი და სხვ. სამკაული არის ვაჟის მიერ საცოლზე ხელისდადების ის ნიშანი, რომელსაც ქალი ამ დღის შემდეგ ატარებს, როგორც გათხოვილი და მისი უკან დაბრუნება მხოლოდ გამონაკლის შემთხვევაში, ქორწინების ჩაშლის დროს

თუ ხდება. ასეთივე მყარი სიმბოლური მნიშვნელობა ჰქონდა თავსაბურსაც. გარდა იმისა, რომ თავსაბური ქალის სოციალური სტატუსის შემცველი იყო, იგი ამით საჯაროდ პირისსახესაც იფარავდა და სხვებისაგან მორიდების ერთგვარ ეტიკეტს იცავდა.

ნიშნობიდან ქორწილამდე. ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებული პერიოდი, რომელიც ზოგჯერ წელიწადს და მეტ ხანსაც კი გრძელდებოდა, დამოყვრებულ ოჯახებს შორის გარკვეული ურთიერთსავალდებულო წეს-ჩვეულებების შესრულებას გულისხმობდა. ეს წეს-ჩვეულებები სხვა და სხვა კუთხეში სხვა და სხვაგვარად ტარდებოდა.

მოსაკითხი. ტრადიციის თანახმად, მექორწინე ოჯახებს შორის ურთიერთობა ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში მოკითხვის ანუ სარძლოს და მისი ოჯახის მონახულების წესს გულისხმობდა. ეს ხდებოდა საუფლო დღეებში, საახალწლოდ, ყველიერში, აღდგომას, მარიამობას და ა.შ. მოკითხვისას სასიძოს ოჯახს თან მოსაკითხიც მიჰქონდა ან აგზავნიდა. სამცხეში, საახალწლოდ ძღვნად საჩუქრებთან და სხვადასხვა სახის საჭმელ-სასმელთან ერთად, ახალი თევზიც („ოჩხის თევზი“) უნდა მიერმთიათ. სცოდნით სააღდგომო წითელი კვერცხების, ბატკანის, კელაპტრების გაგზავნაც; ქართლსა და კახეთში ამას შოთის პურები, ქადა-ნამცხვრები ემატებოდა. აჭარაში გარდა საუფლო დღეებისა, სარძლოს მოკითხვისას დედოფლის სანახავი საწესო მისვლის რიტუალი სრულდებოდა, მას „ნახველობას“ უწოდებდნენ. გვიან პერიოდში ზემო აჭარის ზოგ ხეობაში ეს ნახველობა რელიგიურ დღესასწაულს — „ბაირამობას“ დაუკავშირდა და მას „ბაირამულას“ უწოდებენ.

ხევში ნიშნობიდან ქორწილამდე არსებულ პერიოდში უმნიშვნელოვანესი იყო „სანახავად მისვლა“ ანუ „მთხოვართ წვევა“ (ითონიშვილი 1960: 121). ხევსურეთში ამგვარ ჩვეულებას „სამთხოვროდ“ მისვლას ეძახიან. „ვაჟის პატრონი კარგ არაყს გამოიხდოდა; დიასახლისი ხავინიან ქალებს და კუპატ-ქადაკვერებს გამოაცხობდა, სამ ადლს ფართალს იყიდოდა და ამას ყველაფერს სანთელთან და „მასანათო“ ქალებთან ერთად ხურჯინით ქალის ოჯახში წაიღებდა“. მოკითხვის ჩვეულება ფერეიდნელმა ქართველებმაც კარგად შემოინახეს, აქ მხოლოდ საპატარძლოსადმი მისართმევ საგნებშია სხვაობა. დანარჩენი საერთო ქართულისაგან არ განსხვავდება (გოცირიძე 1981: 87).

საქორწილო. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ნიშნობიდან ქორწილამდე შეიძლებოდა დიდი დრო გასულიყო. სამეგრელოში ამ პერიოდს „საჭყუდო თუთას“ (სამზითვო თვეს) უწოდებდნენ ანუ „საჭყუდო წანად“ (სამზითვო წლად), სასიძოსათვის „სინჯაში სახარჯო დინორინად“ (სიძის სახარჯოდ ყოფნას). როგორც ირკვევა, ეს დრო მთლიანად ხმარდებოდა ქალის მხრივ ქალის მზივთის და საქორწილო ღვინისათვის საჭირო ხარჯების განევას. შერჩეულ „გადასაწყვეტ დღეს“ („ვინაჭყვადალი დღა“), მექორწინეთა შორის ქორწილის დროზე, მაყრიონის რაოდენობასა და ე.წ. „საკამპანიოზე“ (საქორწილოზე) მიდიოდა მოლაპარაკება (ანთელავა 2005: 162).

დანიშნულ დღეს ვაჟის ოჯახი საქორწილო ხარჯების გადასაწყვეტად სასიძოს სახლში აგზავნიდა რამდენიმე ახლო ნათესავს, უპირატესად სასიძოს მამის ან დედის ძმებს — „გადამწყვეტებს“, რომელთაც ეს საქმე უნდა მოეგვარებიათ. მათ მასპინძელი სუფრას უშლიდა. შეთანხმდებოდნენ თუ არა ქორწილის დღეზე, საქორწილო ხარჯის რაოდენობასაც განსაზღვრავდნენ.

საპატარძლოს სახლში გამართული ქორწილის ხარჯები, რომ სასიძოს მხარის ვალდებულება იყო, ჩანს არქანჯელო ლამბერტის ჩანაწერებში: „ყოველივე ხარჯი სასიძოსთ არის, ამ დღისათვის მან უნდა გაუგზავნოს ბლომად ძროხები, ცხვრები, ღორები, ყვერულები, ღვინო, ყველი და სხვ. საჭმელები, რასაც აქაური ჩვეულება მოითხოვს“ (ლამბერტი 1963: 82). ეს ხარჯები „საქორწილოა“ იგივე „საკამპანიოა“, რომელიც მექორწილე ოჯახებს შორის არსებული ეკონომიკური ვალდებულების საკმაოდ გავრცელებული ფორმა იყო საქართველოში. ქართლის მასალების მიხედვით მასში შედიოდა კოკა ღვინო, ღორი, ცხვარი, ლიკან-ლავაში, შოთი ან მრგვალი პურები; საკმა-

ოდ დიდია ამ ხარჯის ჩამონათვალი მთიულეთისა და ხევის მაგალითზეც (ყაზბეგი 1967: 88); ასევე დიდია „გადასაწყვეტი“ სამცხე-ჯავახეთშიც (იველაშვილი 1999: 162). საქორწილო ხარჯზე მოლაპარაკების ჩვეულებას ფერეიდნელი ქართველები „შირბაჰზე“ მოლაპარაკებას უწოდებენ. „შირბაჰას“ რაოდენობა განისაზღვრებოდა საკრალური რიტუებებით, 7-ით ან 9-ით, მაგალითად, ვაჟის ოჯახი ვალდებულია ქალის ოჯახისათვის საქორწილო ხარჯისათვის გააგზავნოს ცხრა სული ცხვარი, ცხრა ლიტრი ბრინჯი, ცხრა ჩარეკი ყანდი (შაქარი), ცხრა შეკვრა ჩაი, ცხრა კილოგრამი ფქვილი და სხვ. ყველაფერი ეს ქალის ოჯახში იხარჯება მთლიანად და იქიდან ქალის მამას არაფერი არ რჩება.

საქორწილოს, როგორც სავალდებულო ხარჯს ძველი ქართული სამართლის ძეგლებიც ადასტურებენ. ვახტანგ მეექვსის სამართლალი გვაუწყებს: „ცოლ-ქმარი თუ ახლად შეყრილი არიან და შვილი არა ჰყავთ, ზითევი სამად გაიყოს: ერთი წილი სულისათვის, ერთი წილი იმისთვის, რომ საქორწილო მოუტანა და მესამედი კი ქალის პატრონს მიეცეს“ (დოლიძე 1967: 121).

საქორწილო როგორც სავალდებულო ნორმა თავდაპირველად მხოლოდ ნატურალური პროდუქტით განისაზღვრებოდა, შემდეგ კი მზითვისადმი წაყენებული მოთხოვნის ზრდასთან ერთად მისი რაოდენობაც და შემადგენლობაც შეიცვალა, თუმცა სყიდვითი ქორწინების ელემენტები, როგორც ამას ზოგიერთი ავტორი ფიქრობს, მას არ გააჩნდა.

ზოგიერთი ავტორი სყიდვით ქორწინებას უკავშირებს ასევე მექორწილე მხარეთა შორის არსებულ ვალდებულების კიდევ ორ ფორმას „ნაძუძურს“ და „პირისსანახავს“.

ნაძუძური. ეს წესი კარგადაა შემონახული სამეგრელოში. პატარძლის სახლში საქორწილო სუფრასთან მსხდარი მაყრიონი ვიდრე აიშლებოდა, სიძის „დედმამყარე“ (მაყრიონის უფროსი) პატარძლის დედას ეახლებოდა და ე.წ. „ნაძუძურს“ გადასცემდა. იმ შემთხვევაში თუ სარძლოს ძიძაც ყავდა, ნაძუძურს ორად გაყოფდნენ, ნახევარს დედას მისცემდნენ, ნახევარს ძიძას (ანთელავა 2005: 120); რა იყო ნაძუძური? სამეგრელოში ეს იყო ფული ან ცხენი. ადრინდელ ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ძიძამ სასიძოს უნდა მოსთხოვოს ძუძუს წოვებისათვის თანხა, წინააღმდეგ შემთხვევაში უარს ეტყვიან ქალის წაყვანაზე. ამიტომ სასიძო ასაუქრებს დედას და ძიძას საკაბე ჩითით ან ფულით, იმდენით, რამდენიც შეუძლია (სახოკია 1956: 94).

ნაძუძური სამეგრელოს გარდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც იყო გავრცელებული. ზოგან მას „გასამზრდელი“ ან „სასიდედრო“ ერქვა. ხევში „იმ შემთხვევაში, როდესაც ქალი დაობლდებოდა და მას ბიძის ცოლი ან რომელიმე სხვა მახლობელი დედაკაცი ან გარეშე პირი გაზრდიდა, დანიშნული ვაჟის ოჯახი ვალდებული იყო სარძლოს აღმზრდელისათვის ე.წ. „გასამზრდელი“ მიეცა. გასამზრდელი ჩვეულებრივ ერთი ძროხა ან მისი ფულადი ღირებულება იყო (ითონიშვილი 1960: 219). მთიულეთში ამ გასამზრდელს „სადედო საჩუქარი“ ჰქვია და ერთ ცხვარს უდრის (ჭყონია 1955: 149). ამ რიგის საჩუქრად უნდა მივიჩნიოთ აჭარული „ძუძუს ფარა“, რომლითაც ვაჟის მამა ასაჩუქრებდა პატარძლის დედას (ბექაია 1974: 63).

ამრიგად, მოხეური „გასამზრდელი“//„სასიდედრო“, გურული „საძუძური“//„ნაძუძური“, მთიულური „სადედო“, აჭარული „ძუძუს ფარა“ იდენტური ცნებებია, ერთი რიგის მოვლენებია; იგი, თავის მხრივ, დედის უფლებრივ მდგომარეობას უსვამს ხაზს და ისე როგორც მოხეური „სადედისძმომ“ მექორწინე ოჯახებს შორის ურთიერთვალდებულებათა კატეგორიებში შედის. ეს არის საჩუქრის გაცვლის ის ფორმა, რომელიც საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურზე წარმოიქმნა. ფიქრობენ, რომ უფრო მატრილოკალური დასახელების პირობებში (კისლიაკოვი 1971: 51), მაგრამ არა როგორც სყიდვითი ქორწინების ფორმა, არამედ როგორც საჩუქარი.

პირისსანახავი. მექორწინე მხარეთა სავალდებულო ეკონომიკურ ურთიერთვალდებულებათა სხვადასხვა ფორმებს შორის საჩუქრის გაცვლის ხასიათი რომ აქვს, შედის პირისსანახავიც. იგი ქორწილში ნეფიონთ მხრიდან პატარძლისადმი

მირთმეული საჩუქარია. მეგრულად მას „გინაყოთამალი“ ჰქვია (ანთელავა 2005: 142). ეს არის რიტუალი, რომლის აღწერილობა XIX საუკუნის პერიოდიკის ფურცლებზეა მოცემული: „საქორწილო სუფრის მსვლელობის დროს მოდის დედამთილი და თან მოსდევს კაცი, რომელსაც ქალადი და სანერ-კალამი უჭირავს. მივლენ დედოფალთან, დაიდგამენ ახალ ტაშტს. ორი სხვა კაცი ჩამოივლის, ფულს მოკრებს, მიიტანს და დაანყობს თითო-თითოდ ტაშტზე და თან იძახის „ეს მანეთი მოგართვათ უტუმა, უმეტესის მოტანა მინდოდა, მაგრამ ნაზარალევი ვარ და მეორე რძლის მოყვანისას უფრო მეტს მოგართმევთ“... „სამი აბაზი მოიტანა სიკოიამ, ათი შაური ნავიამ და ა.შ. ამის შემყურე სტუმრები სიცილ-ხარხარში არიანო (ივერია 1894: 156). ამ რიტუალის დამვთავრების ანუ „გინაყოთ ამალის“ გაღების შემდეგ პატარძალს რიდეს ანუ პირბადეს მოხსნიან.

დედოფლისათვის პირისსანახავად შეეძლოთ მიერთმით საკაბე, სამკაული და სხვა რამ საგნები. ეს საგნები ქალის პირად მოხმარებაში რჩებოდა, ხოლო ფული, ახლად შექმნილი ოჯახის საერთო საკუთრება იყო ან ნაწილი პატარძლის „ნათავნს“ ემატებოდა (ანთელავა 2005: 141). მეგრულ „გინაყოთამალთან“ იდენტურ მსგავსებას პოულობს საქართველოს სხვა კუთხეებში დამონმებული პირისსანახავის (ქართლი) იგივე „თავგადასაგდების“ (რაჭა) ჩვეულებას.

შენიშნულია, რომ სამცხე-ჯავახეთში ამ საჩუქარს გაიღებდა არა მხოლოდ პიროვნება, არამედ ოჯახიც. მისი გადაცემა ქორწილში, ქალის სახლში პირველ, ხოლო ნეფის სახლში მეორე დღეს იცოდნენ. შუა ნადიმის დროს „სუფრის დაძახება“ იწყებოდა. დამძახებელი ხმამალა აცხადებდა, ნეფე-დედოფალს ვინ რა საჩუქარი მიართვა. ქართლ-კახეთში ამ რიტუალისთვის ნეფე-პატარძლის სუფრის წინ თეფშს დებდნენ, მოსული სტუმრები თავიანთ მოტანილ საპატარძლო და სანეფო საჩუქრებს ამ თეფშზე აწყობდნენ. დამძახებელად აქ მეჯვარე გამოდიოდა. მთიულეთ-გუდამაყარში ამ წესს დეკანოზის მიერ ნეფე-დედოფლის დამწყალობების შემდეგ ასრულებდნენ, „გადასალოცი“ საჩუქარი (ნივთიერი და ფულადი) დედოფლის საკუთრება ხდებოდა. დამძახებელი ეჯობი იყო. ხევსურეთში ეს ჩვეულება არ სრულდებოდა, ფშავში კი „ძღვნობას“ უწოდებდნენ. ძღვნად ნეფე-პატარძალს მიართმევდნენ ხონჩაზე დალაგებულ ხილს, წინდებს, ტანისამოსს, ძაფსა და სხვა წვრილმანებს, აგრეთვე ფულს, „პირის სანახავად“ რამდენიმე აბაზს ან ერთ მანეთს (ხიზანიშვილი ნ.). თუშეთში შუა ქეიფის დროს მეჯვარე „ჯვრის შემოტანას“ მოითხოვდა, რომელიც დედოფლის დედის ძმას უნდა შემოეტანა. მაგიდაზე ჯვრის დადგმის შემდეგ მოსული სტუმარი ნეფე-დედოფლის გადასალოცს დებდა. პირისსანახავს ფერეიდნელ ქართველებში „მეჰრიეს“ უწოდებენ. მეჰრიე ოფიციალურად გაფორმებული ქალის ქონებრივი მდგომარეობის დამადასტურებელი საბუთია, რომელსაც „აყდის“ ანუ ქორწინების რეგისტრაციის დროს ადგენდნენ, მას როგორც ჩვეულებას გარეგნულად ირანული ელფერი დაკრავდა, მაგრამ შინაარსობრივად იგივე იყო, რაც ქართული პირისსანახავი. ეს არის ფული, სამკაული, საკაბე ქსოვილი „მწვანე ფოთოლი“ და სხვ. „მეჰრიეში“ ძველად, ასევე შედიოდა საქონელი, ხარი, ძროხა, ერბო და სხვ.

ქორწილის დროს ნათესავ-მეზობლებისაგან ნეფე-დედოფლისადმი „მისალოცის“, „პირისსანახავის“, „თავგადასაგდების“ მირთმევის წესი რომ საერთო ქართული მოვლენა იყო, ამას წერილობითი წყაროებიც ადასტურებენ, მაგალითად, თეიმურაზ მეორის დღისა და ღამის გაბაასებაში წერია:

„მიიღონ თავი მათ წინა ძვირფასად გადასაყარი
სინი დაუდგან, ან მოვლენ ქალნი შევენებით მდინარი
მიულოცავენ პირველად დარბაისელთა ცოლები
ორ-ორნი მოვლენ, გარდაგდონ, ერთურთს ღირსად ტოლები“
(თეიმურაზი 1976: 56).

მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ ქალისათვის პირისსანახავის მირთმევა მხოლოდ ქმრისა და მისი ახლობლების წრიდან გაღებული საბოძვარი იყო. იგი შეიძლება იყოს ყოფილიყო, როგორც მოძრავი, ისე უძრავი ქონება და ოჯახის გაყრის შემთხვე-

ვაში რძლის საკუთრებად რჩებოდა. დროთა განმავლობაში ამ საინტერესო ჩვეულებამ გარკვეული ცვლილებები განიცადა. დაიკარგა საჩუქრის მირთმევის ესთეტიკური, სანახაობითი მხარე და რიგ შემთხვევაში სხვა ჩვეულებას შეერწყა, შეუერთდა. მაგალითად, „შაბაშს“, ქორწილში პატარძლის ცეკვისათვის მიღებულ წესს, რომელიც დღეს ასევე ტრანსფორმირებული და სახეცვლილია (იველაშვილი 1999: 247-248).

მზითვები. მზითვი საქორწინო ურთიერთობაში შემავალი ქალის ქონებრივი კუთვნილებაა, ის დაგროვილი მატერიალური დოვლათია, რომლის შექმნაშიც მშობლებთან ერთად თვითონაც მონაწილეობს.

მზითვში ძირითადად შედიოდა ქალის პირადი ნივთები და საოჯახო საგნები: რამდენიმე ხელი ლოგინი, სპილენძის ჭურჭელი, ტანსაცმელი, სოციალურად დანიშნულ ნივთებში ძვირფასეულობა და მინის ნაკვეთი, თავისი შემოსავლითა და ნამატით. ზოგჯერ მზითვად გლეხებსაც კი გაიყოლებდნენ.

საქართველოს მოსახლეობის დიდ ნაწილში (ქართლი, კახეთი, იმერეთი, გურია, სამეგრელო) მზითვების მომზადებას ქალის ოჯახი დიდ ყურადღებას უთმობდა. მექორწინე ოჯახებს შორის მზითვზე მოლაპარაკება წინასწარ დაწინაურდებდა ანუ ნიშნობამდე ხდებოდა, ვაჟის ოჯახი გარკვეული რაოდენობის მზითვს ითხოვდა. ქალს თუ კარგი მზითვები ჰქონდა, უფრო მალე თხოვდებოდა, ზოგჯერ კი კარგი თვალტანადი და კეთილთვისებიანი ქალი უმზითვობის მსხვერპლი, გაუთხოვარი რჩებოდა. იყო შემთხვევები, როცა ქალი არ ყოფილა ვაჟის შესაფერი, მაგრამ მდიდარი მზითვის გამო, მაინც უთხოვიათ. მზითვზე მოლაპარაკების დროს ხდებოდა მზითვის წიგნის შედგენა. მასში ჩამოთვლილი იყო ყველა ის საგანი, რაც ქალს უნდა წაეღო ქმრის ოჯახში. ვისაც მზითვის წიგნი ჰქონდა, ეს იურიდიული საბუთი იყო, მისი საკუთრებისა და გაყრის შემთხვევაში ვერავინ შეედავებოდა.

წერილობითი წყაროებით ირკვევა, რომ მზითვევი, როგორც მემკვიდრეობით მიღებული ქონება, საქართველოში ადრეფეოდალური ხანიდან უნდა მომდინარეობდეს, სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდებით. მაგ. „აჭარაში“ ისლამის გავლენის შედეგად მზითვეს „ჯეიზი“ ეწოდება, სამეგრელოში — „ჭყუდა“, სვანეთში „ზითები“ და სხვა. მზითვის ინსტიტუტი ზოგად ეთნოგრაფიული მოვლენაა, მსოფლიოს მრავალ ხალხში გავრცელებული. ივ.ჯავახიშვილი წერდა, რომ იმის გარკვევა თუ როდის, რა დროს დაწესდა საქართველოში მზითვევი შეუძლებელია (ჯავახიშვილი 1982: 121). სხვათა მოსაზრებით მზითვი პატრიარქალური წყობის დროინდელი წარმონაქმნია, მონოგამიური ოჯახის დროს იგი განვითარების მაღალ დონეს აღწევს (ხარაძე 1939: 54); მზითვის ადრეული ფორმის არსებობას საოჯახო თემის პირობებში ვარაუდობენ, ხოლო განვითარებულ სახეს ინდივიდუალურ ოჯახებად ცხოვრების წესში (ითონიშვილი 1960: 325); მზითვი წარმოადგენს ადრეკლასობრივ საზოგადოებაში, საოჯახო თემისა და კოლექტიური საწყისების რღვევის წარმონაქმნს (მაჩაბელი 1979: 83). თეორიები ბევრია, ობიექტური სინამდვილე კი ერთი. ერთი მოსწრებული გამოთქმით: „მზითვევი მაჩვენებელია იმისა, რომ ქალი ნივთი კი არ არის, არამედ პიროვნება“ (ნადარეიშვილი 1974: 224).

როცა მზითვის ინსტიტუტზე ვსაუბრობთ, ერთი გარემოებაც არის გასათვალისწინებელი. საქართველოს მოსახლეობის ერთ ნაწილში (ქართლ-კახეთი) წესად იყო ქალისათვის მზითვთან ერთად სათავნოც მიეცათ. სათავნო ფულია, ან საქონელი, რომელიც უშუალოდ ქალის კუთვნილ წილს შეადგენდა და თუ მზითვების გარკვეული ნაწილი ოჯახს უნდა მოხმარებოდა ანუ საერთო კუთვნილებაში გადადიოდა. სათავნოს ქალის გარდა სხვა ვერავინ შეეხებოდა.

კახეთში ქალის სათავნო საქონელთან და ფულთან ერთად შეიძლება ყოფილიყო ერთი დღის სახნავი მიწა, ვენახი და გარკვეული რაოდენობის ხორბალიც კი, რომელსაც „ათავნებდა“ ანუ მესაკუთრე გაასესხებდა და სარგებელს თავისთვის ან ქმარ-შვილის ტანსაცმლის შესაძენად იყენებდა.

ამრიგად, სათავნო ისე როგორც მზითვეი მექორნილე წყვილთა ეკონომიკურ გაძლიერებას, ოჯახის განმტკიცებას და დამოუკიდებლად არსებობას უწყობდა ხელს; იგი ქალის უფლებრივი მდგომარეობის დამადასტურებელი საბუთი იყო.

საქორნილო სამზადისი. საქართველოში, თითქმის ყველა კუთხეში, მიღებული იყო საქორნილო ღვინო გვიან შემოდგომაზე ან ზამთარში გადაეხადათ. ამ დროს ჭირნახული დაბინავებული იყო და ქორნილისთვის ხელისშემშლელი პირობები არ არსებობდა. ყველაზე არასასურველ თვეებად მარტი, აპრილი და განსაკუთრებით მაისი ითვლებოდა; მარტზე ამბობდნენ ჭირვეულიაო, აპრილში უდღეური შვილები ეყოლებათო, მაისში „ჯვარფსკენილები“ კი უბედურები იქნებიანო. ზოგად ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში მაისში ქორნილების აკრძალვას ძველ რომაულ ტრადიციის გავლენას უკავშირებენ, რადგან რომაელთა ტრადიციით მაისის თვეზე მოდიოდა სამგლოვიარო რიტუალების მთელი ციკლი (ტეილორი 1989: 66).

ქორნილის გასამართად დღეების შერჩევაც წინასწარ ხდებოდა. კვიმატ დღეებში (ორშაბათი, ოთხშაბათი, პარასკევი) ქორნილს არ გადაიხდიდნენ. სამშაბათი და ხუთშაბათიც, მიუხედავად მათი კეთილობისა, შუა კვირისა იყო, სამუშაო დღე, ამიტომაც ყველაზე ოპტიმალურად შაბათ-კვირა ითვლებოდა.

გლეხის ქორნილი, ჩვეულებრივ ერთ ან ორ დღეს არ აღემატებოდა, თავად აზნაურები კი სამ დღეს და ზოგჯერ მთელი კვირა მოილხენდნენ. თეიმურაზ მეორის ცნობით სამი დღეა დასახლებული.

წინა საქორნილო სამზადისი ითვალისწინებდა საჭირო სურსათ-სანოვავის მომარაგება-მომზადებას, მოსანვევ პირთა გაფრთხილება-მოპატიჟებას, საქორნილო-სანადიმო ადგილის შერჩევას და სხვა, რაც გარკვეულ კუთხურ თავისებურებებს მოიცავს.

საქორნილო ნადიმისათვის ხარჯი ძირითადად მექორნილე ოჯახს უნდა გაენია, მაგრამ მონვეული სტუმრებიც გარკვეულ მონაწილეობას ღებულობდნენ, მაგალითად, ქართლ-კახეთში მექორნილე ოჯახში მოპატიჟებული ნათესავები ხელცარიელი არ მივიდოდნენ, ნატურალური პროდუქტების სახით ძღვენი უნდა მიეტანათ (მოხარშული ქათამი, ღვინო, ყველი, შოთი პურები და სხვა). ამ „მოსაკითხს“ ნიჭს უწოდებდნენ.

სამცხე-ჯავახეთში ქორნილის მეორე დღეს (დედოფლის ოჯახში კი პირველსავე დღეს) „სუფრებს დააძახებდნენ“, რომლებზეც ნეფე-დედოფალისათვის მცირეოდენ საჩუქართან (წინდები, თავსაფარი) ერთად იდო მოხარშული ქათამი, ქაღები, ხილი, ერბო, კვერცხი, ტკბილეულობა. სუფრას ყველა მონვეული ოჯახი აძახებდა. ეს ძღვენი ყველა სუფრაზე (ტაბლაზე) უნდა გადაენაწილებიათ (იველაშვილი 1999: 149).

ფშავ-ხევსურეთში ქორნილის პირველ დღეს ნეფიონთ ტაბლაზე ნათესავ-ახლობლებს მიჰქონდათ არაყი (ჟიპიტაური), რიტუალური კვერები, ერბო და ყველი. მთიულეთ-გუდამაყარში ნეფიონს მიაართმევდნენ ხინკალს, ქაღებს, მოხარშულ ქათამებს და სხვ.

ხევში და ნაწილობრივ თუშეთში იცოდნენ მექორნილეების მეორე დღეს ეჯიბის ოჯახში მიწვევა.

საქორნილო ხარჯით დახმარება დასავლეთ საქართველოში ტრადიციული წესი იყო. სვანეთში ქორნილის დროს ნათესავებს მოჰქონდათ განყოფილი ტაბაკები, ზედ დალაგებული პურებით, შემწვარი გოჭით („ბატკნით“), თაფლით, ყველით (სულგუნი), „ქუთუარით“ და სხვ. „ღამის სუფრა“ ანუ პირველი სუფრა ქალის მამის სახლიდან მონოდებული ხარჯით იშლებოდა. აღნიშნულ მისართმევებს ქვემო სვანეთში „ხიდ“, ხოლო ზემო სვანეთში „კალათ“ ეწოდება (ხარაძე 1939: 159).

ქორნილში ხელდამშვენებული მისვლა იცოდნენ ნათესავებმა და მეზობლებმა იმერეთსა და გურიაშიც (ქათამი, ხაჭაპურები, ღვინო და სხვა). სამეგრელოში, ქორნილისათვის განეული დახმარება ორი სახისაა: 1. მეხვარა (დახმარება ნატურით) და 2. წინალუა (მომსახურება). პირველში იგულისხმება სამუშაოები (შემით მომარაგება, ახლად დაქორნილებულებისთვის განკუთვნილი ნაგებობის — „სანთიობოს“ მოწყობა, სეფისათვის (სანადიმო სუფრისათვის) საჭირო მასალების მომარაგება და სხვ. ასევე

მზარეულის მოვალეობის შესრულება. მეორე — ნინალუა, ითვალისწინებს უშუალოდ საქორწილო სუფრის მომსახურებას, მოინალეების („ფეხზე მატრიალებლების“), მერიქიფეების, მეღვინეების შერჩევას. ამასთან თუ მეხვარაში ასაკოვანი პირები მონაწილეობენ, ნინალუაში ახალგაზრდები არიან განწესებულნი. აქ შრომით ურთიერთდახმარებაში, ისე როგორც იმერეთის რიგ კუთხეებში, „სამოხიოს“ (საუბნო ტერიტორიული ერთეულის) ნევრები მონაწილეობენ.

საერთო ქართული ტრადიციის თანახმად, რომელიც უფრო გამოკვეთილად დასავლეთ საქართველოს შემორჩა, მომსახურე პერსონალიდან ირჩევენ ხელმძღვანელებს — „თავ კაცს“ და „თავ ქალს“. ტერმინი „თავი კაცი“ იმერეთში დასტურდება. სამეგრელოში მას „დუდ კოჩი“ ჰქვია. დუდკოჩი შეარჩევს „დიშქაში მანკრიალებლებს“ (შემის დამპობებს), „ფაცხაში გიმალომალებს“ (ფაცხის დამდგმელებს, „გაგესქუას“ მზარეულს) და ა.შ. მთელი საქორწილო თადარიგი დიდკოჩის უნარიანობაზეა დამოკიდებული. საქორწილო სამზადისში შედიოდა შრომის დანაწილება, ცალკე ქალები-სათვის ცალკე მამაკაცებისათვის. ამ სამზადისში არა ერთი საინტერესო რიტუალი იკვეთება. შევხებით მხოლოდ ზოგიერთ მათგანს, მაგალითად, მეგრულ „ჭითა ჯიმუშის“ (წითელი მარილის) დამზადებას.

ქორწილამდე ორი-სამი დღით ადრე უბნის გასათხოვარი ქალიშვილები ერთ-ერთი მრავალშვილიანი ქალის ოჯახში მარილის ნაყვას იწყებენ. მარილს წინაკას უმატებენ და ამიტომ ეძახიან „წითელ მარილს“. იგი მოხარშული ხორცის სანელებელ-სანებელია. ქალიშვილებს მარილი თავად მოჰქონდათ ოჯახებიდან და ამიტომ „ჭითა ჯიმუშს“ — ქალიშვილების მარილსაც უწოდებენ. თუ მარილი ძალიან ცხარე გამოვიდოდა, მამაკაცები „მარილის სიმღერას“ იმღერებდნენ.

ვიდრე ქალიშვილები წითელ მარილს ამზადებდნენ, ოჯახის დიასახლისი ყველიან კვერებს ხარშავდა, რომელთაგან ერთში ხის ჩხირი იდო. ასეთ კვერს „დიშქაში კვარი“ (შემიანი კვერი) ერქვა. კვერებით ქალიშვილებს უმასპინძლებოდნენ, ვისაც შემიანი კვერი შეხვდებოდა იტყოდნენ: „ამ წელს ბედნიერი შეიქმნებაო“.

ქართლში საქორწილო სამზადისი პურების გამოცხოვით იწყებოდა. „ხაბაზი“ ქალები ფქვილს გაცრიდნენ, ცომს მოზელდნენ, თონეს გაახურებდნენ და პირველ ამოხდილ პურს გატეხდნენ, „საცრის სუფრას“ გაშლიდნენ და ნეფე-პატარძლის შეუღლების სადღეგრძელოსაც პირველად აქ იტყოდნენ. აღნიშნულ წეს-ჩვეულებაში ერთი მთავარი აზრი იყო ჩადებული, ნაყოფიერების სიმბოლიკა, რაც ქორწილის შინაარსს იდენტურად გამოხატავდა.

მეზობლის ოჯახში საქორწილო რიტუალური პურების გამოცხოვის ტრადიცია სრულიად საქართველოსთვის იყო დამახასიათებელი. ეთნოგრაფ მკვლევართაგან ეს თემა არაერთხელ გამხდარა საგანგებო კვლევის საგანი, განსაკუთრებით რელიგიური თვალსაზრისით (ბარდაველიძე, მაჩაბელი, რუხაძე, ალავერდაშვილი).

სამეგრელოში, ტრადიციისამებრ, სამეფო სუფრისთვის სულ ხუთი რიტუალური პური ცხვებოდა. 1. „სინჯა დო მოჭყუდუში ქობალი“ (სიძე-პატარძლის პური), 2. „მორდიაში ქობალი“ (მეჯვარის პური), 3. „დადეში ქობალი“ (მდადის პური), 4. დუდ ქობალი“ (თავი პური) და 5. „დუდი ჭვიშტარი“ - თავი ჭვიშტარი (ანთელავა 2005: 168).

ნეფე-დედოფლის პური მზადდებოდა დაახლოებით ისე, როგორც ქართლში. ცხიმი იზილებოდა რძესა და შაქარში, ზედაპირზე წასმული ჰქონდა კვერცხის გული. გარდა ამისა ცალკე ჩვეულებრივი ცომისაგან გამოჰყავდათ მომცრო ზომის ქალისა და კაცის გამოსახულებიანი ფიგურები, რომელთა შორის კეცზე გამოცხოვისას ჯვარს დასვამდნენ. ეს იყო ჯვრის პური, რომლის მნიშვნელობა ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ახსნილია, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო: ხვესურეთში მისი ანოლოგია წითელი ჯვრებით და მძივების განყოფილი ჯვრის პური, ნეფიონთ ტაბლაზე რომ დგამდნენ. ასევე იცოდნენ ფშავსა და მთიულეთში; ქართლსა და კახეთში ჯვრის პურს ხილით (ვამლებით) და ტკბილეულით რთავენ; ჯვრის პური რაჭული კერია-ბერიას პურების ანოლოგიად და ვაჟიანობისა და გამრავლების არსის გამომხატველად მიაჩნიათ (მაჩაბელი 1979: 79). ჯვრის სახიან ან ჯვრის ნიშნით აღბეჭდილ რიტუალურ პურს მზი-

სა და ხარის კულტსაც უკავშირებენ (ბარდაველიძე 1969: 121). ფერეიდნელი ქართველების მაგალითზე, რომელიც ასევე შემორჩათ ჯვარდასმული“ პურების ტრადიცია, გამოითქვა აზრი, რომ მათში ეს სიმბოლო ქრისტიანობის ამსახველი ელემენტი და ამ იდეას საკრალურად გამოხატავენ (გოცირიძე 1981: 73).

მაყრიონის შერჩევა. საქორნილო ლხინის ერთ-ერთ ყველაზე კოლორიტულ მხარეს „მაყართ წვევა“ წარმოადგენს. პატარძლის მოყვანის ცერემონიალი მაყრიონის მიერ უნდა განხორციელდეს, ამიტომ ოჯახი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს, იმას თუ ვინ უნდა შესულიყო მაყრიონის შემადგენლობაში. ეს რიცხვი დამოკიდებული იყო ოჯახის შესაძლებლობაზე, წვეულთა რაოდენობის განსაზღვრაზე. მექორნილე ოჯახებს შორის წინასწარ მიდიოდა მოლაპარაკება თუ სიძის ოჯახი რამდენ მაყარს გააგზავნიდა ქალის წამოსაყვანად. თავის მხრივ, ქალსაც მიყვებოდნენ თანხლები პირები. მაყრად ისეთ ხალხს არჩევდნენ, რომელთაც იცოდნენ ცეკვა, სიმღერა, ღვინის სმა, სიტყვა-პასუხი. მათგან ერთ-ერთი „თავმაყარი“ ანუ მაყრიონის თავკაცი უნდა ყოფილიყო.

სამცხე-ჯავახეთში „მაყარბაშად“ შედარებით ასაკით უფროსს და გამოცდილ პირს ასახელებდნენ, მას ევალებოდა მაყრიონის ხელმძღვანელობა, წესისა და რიგის შესრულება.

ვაჟის მაყრიონისაგან განსხვავებით, პატარძლის მხარეს, მაყრიონში უნდა შეეყვანა ოჯახის ნათესავი ვინმე ახლობელი გათხოვილი ქალი, დადე/მდადე, რომელიც შეიძლება ძიძაც ყოფილიყო. პატარძალს ასევე მიყვებოდა ძმა (საკუთარი ძმა ან ბიძაშვილი), დანარჩენი კატეგორია მექორნილეთა წრიდან, თავიანთი ნება სურვილის მიხედვით განისაზღვრებოდა. მაყართ წვევის წესი აღწერილი აქვს თეიმურაზ მეორეს:

„წესია თან გაატანენ ან, ქალს მაყრად ერთსა ძმასა
დედოფალს გაჰყვენენ მაყრები, მეფეზე ერთი მეტია“

ასე რომ, ეს ძველი ქართული ტრადიცია იყო, რომელიც დროთა განმავლობაში იცვლებოდა, თუმცა ზოგიერთ კუთხეში იგი თითქმის დღემდე შედარებით მყარად იქნა შემონახული. ზოგიერთი ავტორის ცნობით ძველად მაყრის შერჩევას ოჯახისათვის იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონია, რომ XIX საუკუნის დასაწყისში, სამეგრელოში მათი დაქირავებაც კი დაუწყიათ. დაქირავებულ მაყარს გასამრჯელო ეძლეოდა ე.წ. „ნამაყარუ“ ანუ „სამაყრო“. მაყრად შერჩეულები კარგად უნდა ყოფილიყვნენ გამოწყობილნი, ცხენებზე ამხედრებულები, ისინი სოფელში „ყიჟინითა“ და „თოფის სროლით“ შედიოდნენ. სამეგრელოში „დუდმაყარსა“ და „მეგურვინე მორდია“ ანუ „მეგვირგვინე ნათლიას“ ავტორიტეტულ პირებს არჩევდნენ. მორდია დედის ძმა ან ბიძაშვილი უნდა ყოფილიყო, მაგრამ დუდმაყარობა უფრო პრესტიჟულად ითვლებოდა. ზოგჯერ მათ შორის ფუნქციები ნაწილდებოდა, მაგალითად, ერთს „საკამპანიოს“ ჩაბარება ევალებოდა, მეორეს კი — მზითვის მიღება. მიაჩნიათ, რომ „დუდმაყარი“ და „მორდია“ გენეტიკურ კავშირს ავლენენ ეჯიბისა და მეჯვარის ფუნქციებთან. თითოეული მათგანის როლი საქორნილო ურთიერთობებში სპეციალურ ლიტერატურაში საფუძვლიანადაა შესწავლილი (იველაშვილი 1999; გოცირიძე 1981). ირკვევა, რომ ეჯიბი და მეჯვარე ერთმანეთის იდენტური ცნებებია, თუმცა წეს-ჩვეულებებში ჩანს გარკვეული ურთიერთგანმასხვავებელი ნიუანსები, რომლებიც დროთა ვითარებაში მომხდარი ცვლილებების შედეგია. მოვიტანთ ამ მასალას: ეჯიბი ხევი გამოჩეული სტატუსით არის აღჭურვილი. მას ევალება პატარძლის გამოსყიდვა-„დახსნა“; ის დგას ნეფის გვერდით, იცავს მას, ზრუნავს მასზე. ასეთივე ფართოა ეჯიბის ფუნქციები მთიულეთში, ფშავში, ფერეიდნელ ქართველებში. თუმცა ფერეიდნელებში - ეჯიბთან ერთად ხელისმომკიდესაც ასახელებენ, როგორც პატარძლის მეურვეს. რაც შეეხება მეჯვარეს, ქართლში იგი ნათლიაა. ჯვრის წერის უშუალო მონაწილე პირი (მეჯვარე) ასევე მონაწილეობს პატარძლის დახსნაში, იხდის საძუძურს, საოსტატოს, უზრუნველყოფს ქალის გამგზავრების ცერემონიალს, სუფრასთან დგას ჯვარდანერილთა გვერდით, ჭრის ჯვრის პურს და ა.შ. ასეთივე დატვირთვა აქვს მეჯვარეს და ეჯიბს სამცხე-ჯავახეთში. მათი ფუნქციების შესწავლისა და ძირითადად ოსურ მასალაზე დაყრდნობით მიიჩნევენ, რომ ეჯიბი და ხელისმომკიდე ერთი და იგივეა და რომ ეჯიბის, მეჯვარის და

ხელისმომკიდის მოვალეობებს საფეხურზე ერთი და იგივე პირი ასრულებდა, მხოლოდ მოგვიანებით ხდება მათი დანაწილება (მელიქიშვილი 1986).

მეფეარის, ხელისმომკიდის, ევჯის, მაყარბაშის, „მორდუას“ და სხვათა გვერდით საქორწილო ურთიერთობის ამ ეტაპზე მნიშვნელოვნად იკვეთება პატარძლის თანმხლები ქალის, მდადეს//დადეს როლი. ეს არის პატარძლის გამზრდელი ძიდა ან უახლოესი ნათესავი ქალი, რომელიც ზრუნავს მის ჩაცმა-დახურვაზე, გამგზავრებაზე, მისთვის საჭირო ნივთების მომზადებაზე და სხვა. იგი გარკვეული დროით რჩება პატარძალთან ქმრის ოჯახშიც და სარგებლობს განსაკუთრებული პატივისცემით.

მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ მდადეს მონაწილეობა ქორწილში მატრიარქალური წყობის გადმონაშთია, მას ერთგვარ რუდიმენტად აღიქვამდნენ, ეს შეხედულება ბოლო სამეცნიერო გამოკვლევებით სამართლიანადაა უარყოფილი. დადე გენდერული თვალსაზრისით ახლად გათხოვილ ქალზე მზრუნველობის უფრო პრაქტიკული მიზნებითაა გამართლებული და არა ქორწინების ძველისძველი რელიქტური ფორმების არსებობით (გოცირიძე 1981: 78).

მახარობელი. მაყრონის შემადგენლობაში ერთ-ერთ გამოკვეთილ წევრს მახარობელი ანუ მახარე (სამეგრელო) წარმოადგენს. მისი ფუნქცია მაგიურ-რელიგიური შინაარსითაა დატვირთული და კოლორიტული ფიგურის როლს ასრულებს. რიტუალის არსი სამეგრელოს მაგალითზე შემდეგში მდგომარეობს:

პატარძლის სახლს მიახლოებულ მაყარს ერთი პირი გამოეყოფა - მახარობელი, რომელიც ცხენზე ამხედრებული წინაურდება და მექორწილე ოჯახის ეზოში შეიჭრება და მაყრონის მოახლოებას ამცნობს. დამხვდურნი მას ხმაურით ეგებებიან, ცხენიდან ჩამოგდებს უპირებენ, თან ნკეპლებით ძალდაუტანებლად ურტყამენ და ფეხებზე ჩქეჩენ. შეჯგუფებულთა წრეს ერთი მანდილოსანი გაარღვევს, რომელსაც ხელში ხონჩა უჭირავს და მაცნეს მიუახლოვდება. ხონჩაზე სასამელ-საჭმელთან ერთად დევს საქონლის მოხარშული წვივი („წირღვი“). მას მახარობელს მიაართმევს. ამ უკანასკნელს ცხენიდან ჩამოუსვლელად კბილი უნდა დაედო ხორცის ნაჭრისათვის. მერე დაილოცებოდა და ნეფე-პატარძლის სადღეგრძელოს შესვამდა. იქვე მდგარი ქალი მას მარჯვენა მკვლავზე წითელ ლენტს შეაბამდა. მახარე უკან გაბრუნდებოდა და კვლავ მაყრონს შეუერთდებოდა. ბავშვები მას ყიჟინით მიაცილებენ ჭიშკრამდე (ანთელავა 2008: 189).

მახარობლის შეხვედრის საინტერესო წესი მოქმედებდა ხევშიც. მახარობელს აქ „მეგოდრეს“ უწოდებენ, სოფლის ახალგაზრდობა მას ცემას უწყებდა და მხოლოდ მაშინ შეწყვეტდნენ, როცა მახარობელი სახლში შევიდოდა და საკიდელს ხელს ჩავლებდა (ითონიშვილი 1960: 259).

სამცხე-ჯავახეთში მახარობლისთვის წივის და თოვლის სროლა იცოდნენ. მიუხედავად ამისა მახარობელი მაინც ახერხებდა ბოსელში შევარდნას, მოსჭრიდა ხბოს ყურს, დაიჭერდა ხელში და გამოვარდებოდა შემდეგი სიტყვების ძახილით: „მე ვარ მახარობელი, სახლის გამხარებელი, მომყავს ქალი ლამაზი, დამიცალეთ დარბაზი“. ამის მერე მას უმასპინძლებდნენ, ასაჩუქრებდნენ. კახეთში მახარობელი ქალის ოჯახში მიახლოებისას დამბაჩას ისროდა, ცხენით შეიჭრებოდა ეზოში და ხმაურს ატეხდა; დამხვდური ვინმე მას ხელზე წითელი აბრეშუმის ნაჭერს შეაბამდა და თასით ღვინოს მიანვდიდა (ჩურსინი 1913: 53); ასეთივე სურათი იყო ქართლშიც. ოდნავ განსხვავებული ვარიანტებით სრულდება ეს წესი აჭარაში და ფერეიდნელ ქართველებში. აჭარაში მახარობელს პატარა ბალიშს — „მუჟდე-ბალიშს“ აჭერინებდნენ ხელში, ბალიშზე დამაგრებული იყო სარკე (სარკე შეიძლებოდა ცალკეც წაეღო მაყრონს); მახარობელი ჯერ ათამაშებდა ამ ბალიშს, მერე სიძეს ესროდა, თუ ის ვერ დაიჭერდა, სიცილს დააყრიდნენ და შეარცხვენდნენ. მასპინძელი მახარობელს შარბათს დაალევინებდა.

ფერეიდნელ ქართველებში მახარობელს „ლალას კაცს“ ეძახდნენ, როცა ის ქალის ოჯახს უახლოვდებოდა, მექორწილეები უყვიროდნენ, ესროდნენ კაკალს, ჩირს, ბრონეულის მარცვლებს. აქაც მახარობელს მკლავზე წითელ ნაჭერს უკეთებდნენ და ასაჩუქრებდნენ.

მასხარობელი (მასხარე) კეთილი მისიის შემსრულებელი მაცნეა, მაყრიონის გამორჩეული ნევრი, მაგრამ როგორც უცხო მას თავიდან უპატივცემოდ ეპყრობიან, მერე კი — სიკეთითა და წყალობით. ამდენად ამ ჩვეულებაში ჩანს ძველი საკრალური ქორწინების ელემენტები, რომელსაც დადებითიც და უარყოფითი მხარეებიც გააჩნია. ფაქტია, რომ მასხარობლის ჩვეულება სიმბოლური მნიშვნელობით ყოფას დღემდე შემორჩა. მოხდა მისი გადააზრება და საქორწილო რიტუალში აისახება როგორც სანახაობრივი მომენტი. ასეთივე ძალადაკარგული და სახეშეცვლილი არქაული ელემენტებითაა აღბეჭდილი პატარძლის დახსნის ჩვეულებაც, რომელიც ქალის ოჯახიდან სრულყოფილებიანი ნევრის გამოსყიდვის იმიტაციურ ქმედებას უკავშირდება.

საქორწილო ლხინი. საქორწილო ლხინის დაწყებამდე ოჯახში ყველა საჭირო წინასწარი თადარიგი დამთავრებული უნდა ყოფილიყო. მთავარი ყურადღება „სეფის“ (სანადიმო ადგილისა) და სუფრის განყოფას ეთმობოდა. იკვლებოდა საკლავი, მზარეულები, მელვინები, მერიქიფეები, ფეხზე მატრიალებლები, მეპურეები, თავ-თავიანთ საქმეს აკეთებდნენ, ხელმძღვანელობას „თავი კაცი“ და „თავი ქალი“ ნევდა. დასავლეთ საქართველოში მიღებული წესის თანახმად, სეფაში მაგიდები — „ტაბლები“, ორ ან სამ რიგად იყო განლაგებული. სეფის თავში ამალღებულ ადგილზე ნეფე-პატარძლისათვის ხალიჩაგადაფარებული ტახტი იდგმებოდა. მას სამეგრელოში „ხვიცას“ უწოდებდნენ. ხვიცას ანოლოგიურა მესხური „აჯილაკი“, რომელიც შემადღებული იყო. მას საკრალური მნიშვნელობა ჰქონდა (ანთელავა 2005: 206; იველაშვილი 1978: 31). ვინაიდან საქორწილო ნადიმი უმეტესად ღამე იმართებოდა, სეფაში სანთლების დასადგმელ სპეციალურ დგარებს აწყობდნენ, რამდენიმე ადგილზე ცეცხლსაც ანთებდნენ. მაგიდების წინ დიდ სივრცეს ტოვებდნენ ცეკვა-თამაშისათვის.

სუფრის ჭურჭელს სოფელი წინასწარ იმარაგებდა. ძირითადად ხისა და კერამიკის ჭურჭელს იყენებდნენ. დოქებს, კოკებს, თიხის ფიალებს, კათხებს და სხვ. რომელთაც საქართველოს ცალკეული კუთხეების მიხედვით განსხვავებული სახელწოდებები აქვთ, მაგალითად, სამეგრელოში ტრადიციული სასმისებია „კაჩხუ“, „კოპი“, „ჩაყვა“, „კულა“, „წურწუმა“ იგივე „კვარჩხა“, რაჭაში — „სარიოში“, „კვინჩხი“, ქართლსა და კახეთში — ყანწი, აზარფეშა, „მარანი“, „ბარძიმი“ (ფრუიძე 1979; გოცირიძე 2001).

საქორწილო სუფრის მენიუ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მიხედვით, აგრეთვე ლოკალურად, კუთხეების მიხედვითაც განსხვავებულია, მაგრამ ძირითადად თითქმის ყველგან იგი მცენარეული და ცხოველური (ხორცეული) საკვებისაგან შედგებოდა. იყო ცივი საუზმე და ცხელი კერძები. მაგიდაზე პირველად დებდნენ პურს, შოთებს (ქართლ-კახეთი), მჭადსა და ყველს (იმერეთი, გურია, სამეგრელო), თევზეულს (თუ ასეთი რამ ჰქონდათ), მრგვალ მოხარშულ ქათამს (კახეთი), ფხალსა და მწვანილეულს (იმერეთი), მწნილს (ქართლი); დასავლური წესით ხაჭაპური ცხელ-ცხელი შემოჰქონდათ, მოგვიანებით ჩამოატარებდნენ ხორციან ცხელ კერძებს, რომლის ასორტიმენტიც ასევე მრავალფეროვანი იყო. ქართლში იცოდნენ წვნიანის („ბოზბაშის“) ჩამორიგება, კახეთში — ხაშლამის, მთიულეთში — ხინკლის, სამეგრელოში — ლომის და ელარჯის, იმერეთში — საცივის და ა.შ., რაც მდიდარი ქართული ხალხური სამზარეულოსა და კვების კულტურის რეგიონალური და კუთხური თავისებურებების მკაფიო მაჩვენებელია, შესაბამისი ეკოლოგიური და რელიგიური ფაქტორების გათვალისწინებით (გოცირიძე 2007).

ძველად მთაშიც და ბარშიც ყოფილა ასეთი წესი. სუფრასთან დასასხდომათ სტუმრებს მასპინძელი, ოჯახის უფროსი ან თავი კაცი — „დუდკოჩი“ (სამეგრელო) მიიწვევდა. მექორწილებს რამდენადაც უხერხული არ უნდა ყოფილიყო იარაღს ჩამოართმევდნენ, მოსალოდნელი უსიამოვნებები რომ თავიდან აეცილებიათ. ჩამორთმეულ იარაღს დიდკოჩი იბარებდა და პატრონებს მხოლოდ ლხინის დამთავრების შემდეგ გადასცემდა (ითონიშვილი 1960: 121; ანთელავა 2005: 209).

როგორც კი მონადიმენი მცირედ დანაყრდებოდნენ, ნეფის მამა ან პაპა თამადას („ტოლიბაშს“) დაასახელებდა. იგი წინასწარ იყო შერჩეული, ოჯახის ახლობელი პირი,

თამადას თავის მხრივ მოადგილეებსაც დაუნიშნავდნენ, ცალკეული მაგიდებიდან და ასე იწყებოდა ლხინი.

სუფრაზე პირველი სადღეგრძელო აღმოსავლეთ საქართველოში ღმერთისა, ანუ უფლის სადიდებლისა იყო, დასავლეთ საქართველოში კი ოჯახის. ამის მერე ნეფე-პატარძალს ადღეგრძელებდნენ. კერიის შემოვლის შემდეგ, ისინი სუფრის თავში, მათთვის განკუთვნილ მაგიდასთან სხდებოდნენ აქეთ-იქით მეჯვარისა და მდადეს თანხლებით. სადღეგრძელოს წარმოთქმისას ფეხზე უნდა წამომდგარიყვნენ. მაგალობლები სიმღერას „კუჩხი ბედინერს“ წამოიწყებდნენ; სიმღერა რომ დამთავრდებოდა თამადა მშობლების სადღეგრძელოს იტყოდა და ნადიმიც თავისი წესითა და რიგით გაგრძელებოდა.

საქორწილო სუფრა დილაამდე გრძელდებოდა, დილით კი მაყარი ეზოში გამოვიდოდა და იწყებდა განადირებას, შინაური ფრინველი ან ცხოველი რომ მოეკლათ. სამცხე-ჯავახეთში ამ წესს „ნეფის განადირებას“ უწოდებენ, სამეგრელოში კი — „ეშაკათუას“. „განადირება“ იცოდნენ ქართლშიც, გურიაშიც, რაჭაშიც. განადირებისას მაყრებს შეეძლოთ ერთი სული პირუტყვი ან რამდენიმე ქათამი მოეკლათ. ოჯახი ამას წინააღმდეგობას ვერ უწევდა, თუმცა ზოგიერთი ზარალის ასაცდენად ეზოში წინასწარ ხეზე ქათამს ჩამოკიდებდა, მონადირე რომ შორს არ წასულიყო. მეფის განადირების ჩვეულებაში ანტაგონისტური ქორწინების ძალიან ძველი სახეცვლილი ელემენტები ჩანს, მასში ასევე იკვეთება „ნადირობასთან“ დაკავშირებული არქაული მითოლოგიური ელემენტები (სურგულაძე 2002: 120; იველაშვილი 1999: 88). ანტაგონისტური ქორწინების შორეულ ანარეკლები ჩანს მაყრიონის გაცილების ჩვეულებაშიც, რომლის თანახმადაც მაყრები უკან გამგზავრებისას თოფების სროლას იწყებდნენ და კერიის ჯაჭვს ტყვიებს უშენდნენ, გზაზე წისქვილებს არბევდნენ, ნარგავებს ჩეხდნენ და ა.შ. (ანთელავა 2005: 78) კიდევ ერთი უცნაური ჩვეულება ჰქონდათ მაყრებს. იმერეთსა და რაჭაში მაყრებმა იცოდნენ შამფურზე აგებული ქათმის, ხორცის და ხაჭაპურის ნაჭრების თან ნაღება, ქართლში კი დანის ან სხვა საგნის მოპარვა, რაც ასევე „განადირების“ რიტუალის ერთ-ერთი კომპონენტი უნდა იყოს. ყველა ეს ქმედება თანამედროვე საქორწილო რიტუალებში თანდათან ქრება.

ჩვეულებითი სამართალი[©]

ჩვეულებითი სამართალი ტრადიციული ქართული კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია. ჩვეულებითი სამართლის პარალელურად სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოიყენება ტერმინები ხალხური სამართალი და ადათობრივი სამართალი.

ჩვეულებითი სამართალი მნიშვნელოვანი წყაროა ქართული სამართლებრივი კულტურის შესწავლისათვის, რადგანაც მრავალი სამართლებრივი ნორმა, ასახული შუასაუკუნეების ქართულ კანონმდებლობაში, სწორედ ადათობრივი სამართლიდანაა აღებული; ხოლო ჩვეულებით სამართალში დღემდე მოქმედი წეს-ჩვეულებების უდიდესი ნაწილი, ასევე, ოფიციალური კანონებიდან არის ყოფაში გადმოტანილი.

ჩვეულებითი სამართალი დღემდე მოქმედებს საქართველოს რამდენიმე ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, ოფიციალური კანონმდებლობის პარალელურად და იგი ქართველ მთიელთა მენტალობის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენს.

ქართული ჩვეულებითი სამართალი განვითარების რამდენიმე ეტაპის მომცველი ინსტიტუტია. ცნობილია, საერთოდ, ჩვეულებითი სამართლის საწყის პერიოდს საფუძვლად ადათობრივი სამართალი უდევს. ცენტრალური ხელისუფლების გაძლიერების შემდეგ ადათობრივი სამართალი ადგილს უთმობს სახელმწიფოს მიერ შექნილ კანონებს, რომლებშიც, ცხადია, მრავალი ადათიცაა ასახული. ქვეყნის დასუსტებისა და პოლიტიკური დაქსაქსულობის დროს კი ცენტრს მონყვეტილ მხარეებში „ზოგჯერ კანონი ადათობრივ სამართალში გადადის“ (სურგულაძე 2000: 12).

ქართული ჩვეულებითი სამართლის ძირითადი ინსტიტუტები და სამართალწარმოების მექანიზმი ყველაზე მკაფიოდ საქართველოს მთიანეთშია (სვანეთი, ფშავი, ხევსურეთი...) შემონახული.

ჩვეულებითი სამართალი, ცხადია, იზღუდებოდა სახელმწიფო სამართლის მხრიდან. მაგრამ სანამ ამ შეზღუდვას ქართული სახელმწიფო ინსტიტუტები ახორციელებდნენ, იგი ნაკლებად მტკივნეული იყო, ვინაიდან ჩვეულებითი სამართალი, უმრავლეს შემთხვევაში, სწორედ სახელმწიფო კანონმდებლობის გახალხურებულ ინვარიანტს წარმოადგენდა. *რუსეთის მიერ საქართველოს ანექსია-ოკუპაციის შემდეგ კი ჩვეულებითი სამართალი ამოქმედდა როგორც ქართული ეროვნული მენტალობის და იდენტობის შენარჩუნების ერთგვარი მექანიზმი, რაც გრძელდებოდა საბჭოთა ოკუპაციის პერიოდშიც.*

სვანეთში ჩვეულებითი სამართალი ამჟამადაც სახელმწიფო კანონების პარალელურად მოქმედი ინსტიტუტია. სვანეთის ყოველ თემში სადავო საქმეებს დღესაც მედიატორები („მოურავ/მორევ“) განიხილავენ წინაპართაგან მომდინარე სამართლებრივი ნორმების მიხედვით და მხოლოდ ჩვეულებითი სამართლით გამოტანილი „განაჩენის“ შემდეგ ითვლება ესა თუ ის პრობლემა გადაწყვეტილად.

რამ განაპირობა ჩვეულებითი სამართლის სიცოცხლისუნარიანობა და მდგრადობა სვანეთში? მიზეზი, რასაკვირველია, ზოგადად მთის ყოფის კონსერვატიულ ბუნებაშიცაა საძიებელი და იმ გარემოებაშიც, რომ სვანური ჩვეულებითი სამართალი მომდინარეა ქართული ფეოდალური ხანის საერო და სასულიერო კანონმდებლობის ძირითად პოსტულატებიდან, იმ ნორმებიდან, რომლებითაც საუკუნეების განმავლობაში თავის მოქალაქეთა ცხოვრებას არეგულირებდა ქართული სახელმწიფო, რაც ასწლებულების მანძილზე იყო გამოცდილი და აპრობირებული.

სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებში წარმოდგენილი მკვეთრად ჩამოქნილი სამართლებრივი ტერმინები და ცნებები ამ მხარეში მაღალგანვითარებული საერთო-ქართული ფეოდალური კანონმდებლობის ფართოდ გავრცელებაზე მიუთითებს. წყაროებში დაცული ინფორმაცია საინტერესოა XIII—XVI საუკუნეების სვანეთის სოცია-

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

ლურ-კულტურული ყოფის შესწავლის მხრივაც და ზოგადქართული სამართლებრივი კულტურის კვლევის თვალსაზრისითაც (ეკელია 1971: 106; გასვიანი 1973). ამავე დროს, გვიანი შუა საუკუნეებიდან ქვეყნის კულტურის კერებს მოწყვეტილმა სვანეთის საზოგადოებამ შეძლო და დღევანდლამდე ცოცხალი ფორმით, მოქმედი სახით მოიტანა ძველქართული სამართლებრივი ხასიათის ნეს-ჩვეულებები.

ტრადიციის სიცოცხლისუნარიანობას, ცხადია, კვებავს მოთხოვნა საზოგადოების მხრიდან: *ტრადიციული ქართველი მთიელების (სვანების) მენტალობით, ჩვეულებითი სამართალი ღვთისაგან დაწესებულად (ღერთემ ნანეს), სამართლის აღმსრულებელი — მედიატორი კი ღვთის რჩეულ კაცად აღიქმება, ანუ: ჩვეულებითი სამართალი, ქართველ მთიელთა აზრით, ღვთისგან დადგენილი/ ეკლესიისაგან ნაკურთხი ნესი და ადათია; ამიტომაც უძლებს იგი დროისა და ისტორიული განვითარების ცვალებადობას.*

ქართული ჩვეულებითი სამართლის სვანური ვარიაციით თვალსაჩინოდ იკვეთება მთიელთა რელიგიური მსოფლხედვა და საეკლესიო სამართლის სიცოცხლისუნარიანობა.

სამყაროს ამგვარი აღქმის (რელიგიური მსოფლხედვა) მდგრადობას ობიექტური მიზეზები აპირობებდა: ფეოდალური ხანის საქართველოში და სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებშიც, საერო სამართალი და საეკლესიო სამართალი გვერდიგვერდ არსებობდა. ესა თუ ის საკანონმდებლო აქტი შეიცავდა როგორც საერო, ასევე საეკლესიო ხასიათის დადგენილებებს, რაც „აიხსნება საერო და საეკლესიო იურისდიქციის შერეული ხასიათით შუა საუკუნეებში“ (ქსძ 1965: VI), როდესაც სასულიერო შინაარსის ძეგლებს მოქმედი სამართლის ხასიათი ჰქონდა და სჯულისკანონი აწესრიგებდა ქართველთა ყოფის მრავალ საკითხს (სურგულაძე 2000: 19; დავითაშვილი 2002: 18-23). ცხადია, შუასაუკუნეების ქართული საზოგადოების მსოფლმხედველობა, კულტურა, ზნე-ჩვეულებები და სამართალი რელიგიური სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული (ვაჩიშვილი 1948: 19).

სვანეთში შემონახულია ქართული ჩვეულებითი სამართლის ის ნორმებიც, რომლებიც საეკლესიო სამართლის ძირითადი პოსტულატებით არის ნასაზრდოები. საისტორიო დოკუმენტებით (XIV—XVIII სს.) ცნობილია, რომ *ქვეყნის დეცენტრალიზაციის დაწყებისთანავე სვანეთის საზოგადოება იწყებს ზრუნვას ტრადიციული მართლწესრიგის შენარჩუნებისათვის. XV საუკუნიდან საქართველოს ცხოვრებაში მომხდარმა ძვრებმა, ერთიანი სამეფოს დაშლამ, ბარის დასუსტებამ და ქვეყნის ცალკეული ნაწილების ბედის ანაბარად დარჩენამ განაპირობა „სვანეთის ერთობილი ჯევის“ შეკავშირების სურვილი და მისი გაერთიანება მთავარი სასულიერო ცენტრის – სეტის მთავარმონაშის გარშემო* (გვიანი შუასაუკუნეებიდან კი სვანეთის უმთავრეს რელიგიურ ცენტრად კალის წმიდა კვირიკეს და ივლიტას მონასტერი ყალიბდება).

„ერთობილი სვანეთის ჯევის“ საბუთები — „დანერილები“, „ქვეყნის სამგრობლები“ და ა. შ. ქართული საეკლესიო და საერო სამართლის ნორმების განმტკიცებისა და მართლწესრიგის დამყარებისკენაა მიმართული.

გვიანშუასაუკუნეებში თითქმის მხოლოდ საკუთარი თავის ანაბარა დარჩენილი „სვანეთის ჯევისათვის“ რელიგია იქცა ქართული ტრადიციული ცხოვრების ნესის შენარჩუნების ერთ-ერთ ძლიერ მექანიზმად, ტრადიციული მართლწესრიგის აღდგენისა და არსებობის საშუალებად. ე.ი. სვანეთის სვანეთად, ანუ საქართველოდ დარჩენის იმედად სწორედ ეკლესია და სარწმუნოება იქნა მიჩნეული. ბრძოლა ქართველობისათვის – ასე შეიძლება ეწოდოს ამ დოკუმენტებს და მათი შემქმნელი „სვანეთის ერთობილი ჯევი“ („უზბდაესიც და უქვედაესიც“, „ვარგიც და გლეხიც“) „სამაგრობელი“ საბუთების – საკანონმდებლო აქტების უცილობელი აღსრულების გარანტიად დასჯის იმ მექანიზმს მიიჩნევს, რაც *ეკლესიიდან განკვეთაში* მდგომარეობდა: „შვიყარენით ჯევი ჯეობით და გავაჩინეთ ეკლესიისა საქმე ასრე: უშგულს და ლარველს შუა მყოფმან... რომლისაც ქუეყნისა იყოს, იმ ქუეყანასა რა ეკლესიისა მართებდეს, აგრე

არ გაიუღონ, იგი ქუეყანაი სეტის მთავარმონამისაგან და მისისა შესაუალისაგან გამოსრულ იყოს, და საუკუნოს ღმრთისგან გამოსრულ იყოს... რჯულისა და ყოველთა ებისკოპოსთაგან გამოსრულ იყოს“ (სილოგავა 1986: 108-111). უფრო გვიან სვანეთის ჰევი სამ ნაწილად დაიშალა: ბალსქვემო და ქვემო სვანეთში ძალაუფლება კვლავ ფეოდალებმა განიმტკიცეს, ბალსზემო სვანეთში კი ესა თუ ის თემი თვით აწესრიგებდა თავის ცხოვრებას, თუმცა სამართალი კვლავაც უცვლელი იყო და მისი ძირითადი ნორმები ისევ და ისევ ძველი (სახელმწიფო) კანონმდებლობიდან მომდინარეობდა.

სვანეთის ყოველი ტერიტორიული თემი ამის შემდეგაც თავისი მთავარი სათემო ეკლესიის გარშემო თავმოყრილი და ყველა სამართლებრივი ხასიათის პრობლემა ამ საყდრის მეშვეობით, მისი „თავსდებობით“ და „შუვამდგომლობით“ წყდება. საგულისხმოა ისიც, რომ „დანერილები“, „განაჩენები“ საეკლესიო წიგნებს შორის ინახებოდა, ან ამ წიგნების თავისუფალ ამიებზე ინერებოდა, რითაც „აქტებს“ უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა – ეს „აქტები“ უკვე ეკლესიისაგან „დამონებულად“ ითვლებოდა და მიღებული გადაწყვეტილებაც, ცხადია, უპირობოდ აღსრულდებოდა. უფრო გვიან კი ქალაქის დეფიციტის შედეგად გაჩნდა ხეზე ამოკვეთილი „დანერილებიც“.

ჩვეულებითი სამართლის სამოქმედო არეალი ვერც ცარიზმმა შეზღუდა და ვერც საბჭოთა კანონმდებლობამ, თუმცა რუსული მმართველობის პერიოდში, იმპერიალისტური ძალების ჩარევით, ბუნებრივია, თანდათანობით იზარებოდა ხეობის ერთობის სული და ტრადიციას ნოვაციის ელემენტები ერწყმოდა (კანდელაკი 1995: 288), მაგრამ უმთავრესი სამართლებრივი ნორმები და ზნეობრივი ღირებულებები მაინც უცვლელად გადადიოდა თაობიდან თაობაში.

საქართველოს ხელახალი გათავისუფლების შემდეგაც (1991 წელი), როდესაც საბჭოური ათეისტური იდეალების სრულმა დისკრედიტაციამ მოსახლეობის დიდ ნაწილში გარკვეული სულიერი ვაკუუმი წარმოქმნა, სვანეთის ტრადიციულად მოაზროვნე საზოგადოებას ზოგადად ამგვარი დისკომფორტი არ განუცდია, რადგანაც ძველი ქართული ფასეულობებისადმი ერთგულებას ეს მხარე ცარიზმისა და საბჭოური რეჟიმების არსებობის ხანაშიც ინარჩუნებდა. ამავე დროს, მთელ ქვეყანაში გამეფებული ქაოსისა და არეულობის პერიოდში, სახელმწიფო ინსტიტუტებისაგან თითქმის უყურადღებოდ მიტოვებულ სვანეთში ბევრი საჭირობოროტო საკითხი სწორედ ტრადიციული სამართლის მეშვეობით მოგვარდა, ანუ სვანეთმა თავისი ყოფის შედარებითი წესრიგი ამ სამართლის ამოქმედებით გადაირჩინა.

სვანეთის ჩვეულებით სამართალში თვალსაჩინოდ იკვეთება ქართული საეკლესიო და საერო სამართლის ესა თუ ის ნორმა: ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი, „ცოდვისა“ და „ბრალეულობის“ გაივივებული აღქმა, სამართალწარმოების დანყება ეკლესიის ეზოში, დანერილი „განაჩენის“ შენახვა ეკლესიაში, 12 მედიატორის აუცილებლობა მიძიმე საქმის გადაწყვეტისას, ფიცის პროცესი, ნათესაური და საოჯახო ყოფის წარმართვა და განხილვა ქრისტიანული მორალის ჭრილში, ქრისტიანობით ნაქადაგევი ზნეობრივი ნორმების დაცვის აუცილებლობა და ა. შ. ანუ ჩვეულებითი სამართალი და ზნეობრივი ნორმები ტრადიციულ ყოფაში ისე იყო ურთიერთგადაჯაჭვული, რომ მათი ერთმანეთისაგან გამიჯვნა თითქმის შეუძლებელია.

ცხადია, ჩვეულებითი სამართლით რეგულირდებოდა ყოველდღიური ყოფაც კი, არათუ ზოგადი ქცევის ნორმები. მაგალითად, მკაცრად იყო რეგლამენტირებული ქცევის წესები თვით ეკლესიაში და მის გარშემო ტერიტორიაზე, რომელიც წმინდა ადგილად ითვლებოდა, რადგანაც „ნაკურთხი იყო. ძველად მტკიცედ იცავდნენ ეკლესიის ეზოსაც, იქ უწმინდური ვერ შევიდოდა. ნაკურთხ მინაში არ მარხავდნენ თვითმკვლელს, ბნედით შეპყრობილს, თუ იგი ამ მიზეზით გარდაიცვლებოდა, შორიდან მოსულ უცნობს, რომელიც, შესაძლოა, არ ყოფილიყო მონათლული. საყვარელთან ნამყოფი მამაკაცი ეკლესიის მახლობლად ვერ გაივლიდა, მით უმეტეს, ფიცს ვერ დადებდა, არათუ ეკლესიას, მის ეზოსაც ვერ გაეკარებოდა. იგი შორიდან მოუვლიდა წმინდა მიდამოს. არც ნამშობიარებ ქალს შეეძლო 40 დღის გასვლამდე ეკლესიასთან მიახლოება. იგი ჯერ მღვდელს უნდა განეწმინდა. კაცის მკვლელი, ვისაც ადამი-

ანის სისხლი ეცხო ერთი წლის მანძილზე ეკლესიაში მისვლას ვერ ბედავდა: ხატებს სწყინთ ცოდვიანის მისვლაო“ (ქრესტომათია 1978). ამ ჩამონათვალში მკაფიოდ მოჩანს სვანეთის საზოგადოების — თვით დიდი ხნის მანძილზე კანონიკურ სწავლებას მოკლებული მოსახლეობის რელიგიური ცნობიერება, რაც, ბუნებრივია ასახულია ჩვეულებით სამართალშიც.

ქართველი მთიელების (სვანების) ტრადიციულ მენტალობაში იკვეთება საინტერესო დამოკიდებულება ცოდვისა და ბრალეულობის საკითხებისადმი: ხშირ შემთხვევაში **„ცოდვა“ და „დანაშაული“ გაიგივებულია და სამართლებრივ განსჯას ექვემდებარება.** როდესაც ტრადიციულ სვანს მიაჩნია, რომ ცოდვა დანაშაულია და დანაშაული იგივე ცოდვაა, ამ დროს იგი სარწმუნოებრივი პრინციპიდან ამოდის, ისევე როგორც ეს იყო ძველ საქართველოში, სადაც, ივანე ჯავახიშვილის შენიშვნით, ცოდვა „უფრო ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი მართლწესრიგის დარღვევას გულისხმობდა“ (ჯავახიშვილი 1929: 155-156).

გვიან შუა საუკუნეებში პერმანენტულ კანონიკურ სწავლებას მოკლებული სვანეთის მოსახლეობა მაინც გულმოდგინედ ინახავდა ტრადიციულ სამართლებრივ ნორმებს, რომლებითაც აკონტროლებდა არა მხოლოდ სოციალურ და სულიერ, არამედ სამეურნეო ყოფასაც. მაგალითად, სვანეთში მკაცრად იცავდნენ კვირის უქმეს, უფრო ძველად კი ხშირად, განსაკუთრებით, ეპიდემიებისა და სტიქიური უბედურებების დროს, ღმერთს უძღვნიდნენ პარასკევისა და შაბათის უქმობას. ცნობილია XIV ს-ის „დანერილი „ებუდელთა“ პარასკეებს შრომის შესახებ“: „ალუთქვით პარასკეებს შრომა, ვითა კვირასა შუვა, ეგრეთვე, შაფათსა შუვა... ვინცა პირველი გატეხოს, შეჩვენებულ იყოს იგი კაცი... ვინც ეს დანერილი შეინახოს, იგიმც კაცი კურთხეულ აქა და მას საუკუნესა ღმრთისაგან“ (სილოგავა 1986: 126-127). სამდღიანი უქმეები და მრავალი რელიგიური დღეობა XIX-XX საუკუნეების მკვლევარ-მოგზაურთა გაცემას იწვევდა და მათი უმეტესობა ამას სვანების სიზარმაცით ხსნიდა. დ. ბაქრაძე კი ჩაულრმავდა საკითხს და რეალური დასკვნაც გამოიტანა: „ვერც ერთი სვანი ვერ ბედავს მუშაობას სამ დღეს კვირაში, უქმის გამტეხს თემი ჯარიმას აკისრებს. გარდა ამისა, სვანები მკაცრად იცავენ მართლმადიდებელი ეკლესიის ყველა დღესასწაულს“ (ბაქრაძე 1864: 43). მაშასადამე, თემი ფხიზლად ადევნებდა თვალყურს მეთემეთა ცხოვრებას.

ტრადიციული ნორმებიდან ყოველი გადახვევა დასჯას ექვემდებარებოდა. ტრადიციული ფასეულობების უარყოფა ღვთისაგან დაწესებული „წესების“ უარყოფად აღიქმებოდა, რასაც ღვთის რისხვა მოჰყვებოდა, გამოვლენილი სტიქიური უბედურებებისა და ეპიდემიების სახით. ამავ დროს, ცოდვილი//დამნაშავე საფრთხეს უქმნიდა თავის მომავალსაც. სხვადასხვა ისტორიულ დროში, მაგრამ ერთ გეოგრაფიულ არეალში თანაცხოვრების შედეგად სვანეთის საზოგადოების მეხსიერებაში დალექილია ტრაგიკული ისტორიები, რომლებშიც ასახულია წინაპრების მიერ ჩადენილი ცოდვებით „გამონვეული“ მრავალი ბიოგრაფიული უბედურება თავჩენილი „ცოდვიანების“ შთამომავლებში და, ცხადია, **ტრადიციული საზოგადოება ცოდვის შედეგს დამნაშავეს შთამომავლობაზე თავს დატეხილ უბედურებაში ხედავს.** ამასთანავე, ტრადიციული მთიელის აზრით, შეცოდებისათვის, გარდა ამ ცხოვრებაში მისჯილი რეალური სასჯელისა, არსებობის უფრო მიძიმე და დროში უსასრულოდ განელილი სასჯელი, რაც ცოდვილს იმქვეყნად მოეკითხება. ტრადიციულ ყოფას შემორჩა ცოდვის მონანიების ხალხური „წესებიც“: მკვლელი „სამ პატარა ქვას გამოიბამდა ხოლმე ილიაში და სამი წლის განმავლობაში ატარებდა ცოდვების მოსანანიებლად“ (გაბლიანი 1925: 138), ხოლო „ნათესავის უნებლიეთ მკვლელი მარჯვენა მკლავზე წვრილ, აბაზიანების ოდენა გახვრეტილი ქვებისაგან გაკეთებულ საბელს ჩამოიკიდებდა, რაც ჩადენილი დანაშაულის გამომხატველი და ცოდვის მოსანანიებელი საშუალება იყო“ (ხარაძე 1953: 170), ვინაიდან მოუნანიებლად გარდაცვალების შემთხვევაში მკვლელი საიქიოს იტანჯება იმით, რომ „მოკლულის სული მუდამ უკან დასდევს... დაჰბლავის და ამითი ანუხებს სულს. მკვლელი ცდილობს დაემალოს სადმე, მაგრამ ვერ ახერხებს, რადგან ეს ქრისტეს ბრძანებაა“ (ნიჟარაძე 1962: 180).

სვანეთის საზოგადოება ძველი ქართული სამართლის მეშვეობით და მაკონტროლებელი მექანიზმების ამოქმედებით არეგულირებდა თავის ყოფა-ცხოვრებას. ჩვეულებითი სამართლის მთავარი მიზანი სისხლის აღების ადათის წინააღმდეგ ბრძოლაშიც გამოიხატებოდა. თემი მკაცრად იცავდა წინაპართაგან მომდინარე წესებს: მკვლელის საზოგადოებრივი სტატუსი დანაშაულის ჩადენისთანავე მკვეთრად უარესდებოდა, მისი სოციალური უფლებები მყისვე იზღუდებოდა: „იგი ორი კაცის საზოგადოებაშიც კი არ უნდა გამოჩენილიყო, მხოლოდ ერთ კაცთან ჰქონდა დალაპარაკების უფლება“ (ხარაძე 1953: 170). მკვლელს კატეგორიულად ეკრძალებოდა ეკლესიასთან მიახლოებაც კი, არათუ დღესასწაულებში მონაწილეობა, იგი არ დადიოდა ქორწილებში, არ ესწრებოდა მიცვალებულისათვის წესის აგების რიტუალს და ა. შ. ანუ თემი ამ სახის სოციალური შეზღუდვებითაც ებრძოდა სისხლის აღების ადათს.

ცნობილია, ეკლესია განსაკუთრებულ ყურადღებას ამახვილებდა ზნეობრივი ნორმების დაცულობაზე. ამ მხრივ უმნიშვნელოვანესი იყო ნათესაობის როგორც ხორციელი, ასევე სულიერი დაცვის საკითხი, ვინაიდან ქრისტიანობამ სისხლისმიერ ნათესაობას დაუმატა სულიერი ნათესაობა – ნათელ-მირონი. სვანეთში მტკიცედ იცავენ სისხლისმიერ ნათესაობასაც და ნათელ-მირონსაც. ნათესაობის წამბილწველი მთელი საზოგადოების ზიზღსა და სიძულვილს იწვევს. იგი მოიკვეთება თავისი გვარიდან და სოფლიდან, მას აძევებენ სვანეთიდან, ხშირად კი — საქართველოს ფარგლებს გარეთაც. საერთოდ, სვანეთში დღემდე ბევრის მთქმელი ტერმინია „რჯვილიშ ლიგჭე“ — რჯულის შენახვა//დაჭერა. „რჯვილი“-ი სვანეთში რამდენიმე მნიშვნელობის მქონეა: 1. სარწმუნოების, რელიგიის სინონიმია; 2. სამართალსაც აღნიშნავს; 3. ნათესაური კავშირების დაცვასაც გულისხმობს, ხოლო როდესაც მას ეპითეტად ხმარობენ, იყენებენ პიროვნების (ან მისი ჯიშ-ჯილაგის) საქებად ან საქაგებლად, სამივე დეფინიცია ერთიანდება ამ „ნაკრები“ სახით: კარგი, ღვთისნიერი, ტრადიციული წესებით მცხოვრები, ღვთის, ოჯახის, ნათესაობის მოყვარე, ერთგული კაცის მიმართ ითქმის „კარგი რჯულისაა“, ხოლო ყველა ამ დადებითი თვისებების უქონელს — „ცუდი რჯულისაა“ უწოდებენ. დახასიათების ეს ორი კონტექსტი უაღრესად ბევრის მთქმელია და იგი, მთქმელის ან მსმენელის მხრიდან შემდგომ დაზუსტებას არ საჭიროებს. შექების ამგვარი ფორმა მეტად სასახელოა, ძაგება კი უაღრესად საწყენია. ყოველივე ზემოთქმული ქართული ტრადიციული ცხოვრების წესისა და რელიგიური ფასეულობების განუყოფლობის კიდევ ერთი ნათელი მაგალითია.

სავარაუდოდ, სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შემონახული სასჯელები (მძიმე ზნეობრივი შეცოდებისათვის), რომელთა ჩამდენებს ეკლესიებთან (ლოცვის, მსხვერპლის შეწირვის, დღეობებზე დასწრების აკრძალვა) ურთიერთობა აღეკვეთებოდათ, სათავეს კანონიკური „უზიარებლობისა“ სასჯელიდან იღებს და მის ხალხურ ინვარიანტს წარმოადგენს. „უზიარებლობის“ და „საკანონოს“ მსგავსი გაკიცხვა და ჯარიმა ეკისრებოდა ყველას, ვინც ტრადიციული ზნეობრივ-სამართლებრივი ნორმებიდან გადაუხვევდა (მკვლელს, ქურდს, უკანონოდ (უქორწინოდ) შვილის გამჩენს, დედის საშოში ნაყოფის მომსპობს და იმასაც, ვინც დედას ამ ცოდვის ჩადენისაკენ უბიძგებდა, ნათესაობის გამტეხს, ცოლისა და ქმრის მოლაღატეს (მიმტოვებელს), თემის, გვარის მოლაღატეს და ა. შ.).

ამავე დროს, ამა თუ იმ ზნეობრივი ნორმის დამრღვევს სვანეთის საზოგადოება (როდესაც თემი თემობდა) ნივთიერ ჯარიმასაც აკისრებდა. ამ მხარეში თვით წინა საუკუნის დასაწყისამდე არსებობდა ქრისტიანული „საკანონოს“ გახალხურებული ნაირსახეობა ე.წ. „ჭიბარ“/„იბარ“/„ბეგარ“-ი, რაც საზოგადოების მხრიდან გადახდებოდა დამნაშავეს და ხმარდებოდა ეკლესიის საჭიროებას ან სასოფლო თავყრილობას. ანუ სულიერ სასჯელთან (საეკლესიო რიტუალებში მონაწილეობის აკრძალვა) და ერთგვარ საზოგადოებრივ „ბოიკოტთან“ (საზოგადოებრივი გაკიცხვა, სასოფლო ჭირსა და ლხინში მონაწილეობის აღკვეთა და ა. შ.) ერთად, ცოდვილს//დამნაშავეს ნივთიერ სასჯელსაც უწესებდნენ. თემი მკაცრად სჯიდა ზნეობრივი ნორმის დარღვევის ფაქტებს, რადგანაც საეკლესიო სამართალი ყველაზე მკაფიოდ საოჯახო ურთიერთო-

ბების, მორალისა და ეთიკის სფეროებზე აისახებოდა. მაგალითად, „თუ „ქალს... ბუში (ნაბიჭვარი) ეყოლებოდა, მაშინ ყრილობა ქალიშვილის დედ-მამას, და თუ ესენი არა ჰყავდა – მის ყურისმგდებელ ახლო ნათესავეებს, ჩამოართმევდა ჯარიმად ერთ დღიურს ყანას, ან... სათიბს, ტყეს, რომელნიც სასოფლო საბეგრო ადგილებად რჩებოდნენ სამუდამოდ. მეძავ ქალიშვილს და მის ბუშს ეკრძალებოდათ ნაკურთხ მინაში დამარხვა და დასწრება სახალხო და საღმრთო დღესასწაულებზე“ (ნიჟარაძე 1962: 88). საინტერესოა, რომ ქართული ენის სვანურმა დიალექტებმა შემოინახეს ძველი ქართული იურიდიული ტერმინი „ბიჭი“, რომელსაც ქართული სამართლის ძეგლები უწოდებდნენ „ბავშვს, რომლის მამა უცნობია“ (დიდი სჯულისკანონი: 584) და იგი ამ მნიშვნელობის მქონეა ქართული ენის სვანურ კილოებშიც.

ჩვეულებითი სამართლით რეგულირდებოდა საოჯახო ყოფის სამართლებრივი საკითხებიც. **სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ შეინარჩუნა საოჯახო ცხოვრების წარმართვის ძველქართული სამართლიდან მომდინარე ნორმები.** ცნობილია, ეკლესია განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობდა საოჯახო ურთიერთობების მონესრიგებას (ქორწინება-განქორწინება, ცოლ-ქმრის, მშობლებისა და შვილების ურთიერთობა, ზნეობრივი სინმინდის დაცულობა და ა. შ.) და მისი გავლენა შეინიშნება სვანეთში ამჟამადაც მოქმედ, საოჯახო საკითხების მომნესრიგებელ სამართლებრივ ნორმებზე (ცოლ-ქმრის გაყრის წესი, შეურაცხყოფილი ცოლისა და მისი დედ-მამისაგან შეურაცხყოფისათვის „საუპატიო“ ფიცის ჩამორთმევა, დანიშნულის ან ცოლის (ქმრის) მიტოვებისათვის მიმტოვებლის დასჯის ფორმები: ნივთიერი ჯარიმა („ნაცვრიერ“) და „საუპატიო“ ფიცი და სხვა). ქართული სამართალი სხვისი ცოლის „ნაგვრისათვის“ (თუნდაც ქალის ნებით) „ნამგვრელს“ დიდ სასჯელს აკისრებდა: „იმ დედაკაცის ქმარი, რასაც გვარისა იყოს, მისი სისხლის ორი წილი გარდაიხადოს, და რაც პირველის ქმრისა გაეტანოს, ისიც უკლებლივ მისცეს“ (ქსდ 1963: 502—503), ხოლო ქალის ძალდატანებითი მოტაცებისას, „რაც გამოჩენილი შეიქმნება, ულაშქროდ ვერ ნაიყვანს იმ ქმარყოფილისა ნამყვანმან ორი სისხლი მისცეს, მიხდომისა და ძალად წართმევისათვის ერთი მთელი სისხლი მისცეს. ეს რომ შეიქმნების ყველაყა ერთი მთელი სისხლი, კიდევ მთელის სისხლის ორი წილი. წანაღებისა ასრე ქმნას: წამლებმა რაც დაიფიცოს „ამის მეტი არ წამილია“, ისრეე შემოაქციოს“ (ქსდ 1963: 503). სვანეთის მასალა ამ შემთხვევაშიც თითქმის იდენტურია: აქაც სწორედ ასეთი „მორიგებით“ მთავრდებოდა ცოლის ნაგვრის საქმე, თუ იგი მესისხლეობაში არ გადავიდოდა (ნიჟარაძე 1962: 110—111). ცოლს ქმრის უდიერი მოპყრობისაგან ფხიზლად იცავდა სვანეთის ჩვეულებითი სამართალი. არც ქალი მოითმენდა უპატიო დამოკიდებულებას რადგან მას ყოველთვის მოეძებნება თავშესაფარი მამისეულ სახლში („ლაშურ“), რომელიც ჩვეულებითი სამართლით მოსთხოვს პასუხს შეურაცხყოფელ სიძეს: „ცოლი და მისი დედ-მამა უბრალოდ გალახვისთვისაც „საუპატიო“ ფიცს მოსთხოვდნენ; გალახულ ცოლს მშობლები ძალას დაატანდნენ, რომ ქმართან დაბრუნებულყო, თუ ცოლი დამნაშავე იყო ქმრის წინაშე, წინააღმდეგ შემთხვევაში კი — არა“ (ნიჟარაძე 1962: 110). ასევე, მსგავსად ზოგადქართული სამართლისა, „ქმარს არ ჰქონდა უფლება ცოლის სიკვდილისა და დაჭრისა, პირველ შემთხვევაში ცოლის ჭირისუფალნი ქმარს სიკვდილს მოკვლით უხდიდა, არა და სისხლს აიღებდა დაჭრის თაობაზე კი საქმე ჩვეულებრივ სამართალში მიეცემოდა, როგორც გარეშე პირთათვის წესი იყო“ (ნიჟარაძე 1962: 111). სისხლის აღება ამ კონტექსტში სისხლის საფასურის აღებას („წორ“) გულისხმობს. სვანური „საუპატიო“ ფიცი და ჯარიმა მსგავსია ე. წ. საკანონო ჯარიმისა, რომელსაც არასაპატიო მიზეზით ცოლთან გამოვრებისათვის იხდიდნენ (ნადარეიშვილი 1996: 278—280).

ჩვეულებითი სამართალს სვანეთში ე. წ. *მოურავი/მორავი* წარმართავდა. მოურავი/მორავი“-ი (მსაჯულ-მედიატორი), ხალხის რწმენით, „ღვთის კაცია“, რადგან „საღვთო საქმეს“ — მშვიდობის დამყარებას, მესისხლეობის აღკვეთას ემსახურება. „მორავებს ხალხი მონივნებით უყურებდა, როგორც საღმრთო პირს, და უყურებს დღესაც „მორვარ ღერმეთ ნანასვ ლიხ“ — „მორვები ღვთისაგან გაჩენილნი არიანო“, — იტყვის ხოლმე სვანი. მორვებიც ამ ნდობას ისე გულმოდგინედ ემსახურებოდნენ, რომ ყოვლად

შეუძლებელი იყო მათგან მიდგომა-მოდგომით საქმის გადაწყვეტა. იმათ ისიც მეტის-მეტად ანუხებდათ: ვაი თუ ჩვენის მიუმხდარობით სწორს სამართალს გადავუდევით და ფიცი შევბლალეთო, ამ ნაირი შეხედულება ერისა მორგების წმინდა მოვალეობაზე იყო მიზეზი იმისა, რომ „მორგები“ ძნელადსაშოვნი იყვნენ, ყველა ცდილობდა მოჰრი-დებოდა... ამ დაბრკოლების ასაცილებლად მძებნელი „მორავისა“ იშოვის რაიმე საეკ-ლესიო ნივთს, თუნდა საყდრის კლიტეს, შევა იმ სახლში, საცა სამორავე კაცი ეგულვე-ბა და როგორმე ეცდება ხელი მოაკიდებინოს ამ ნივთსა“, რის შემდეგაც მედიატორად შერჩეული პირი, სამსახურზე უარს ველარ იტყოდა (ნიჟარაძე 1962: 95). როგორც ვხე-დავთ, **ტრადიციის ძალა იმდენად ძლიერია, რომ ჩვეულებითი სამართლის აღმას-რულებელი, რომელიც ამ სამართალს ეკლესიისაგან (ღვთისგან) დანესებული სა-მართლის მემკვიდრედ თვლის, ცდილობს თავის საქმიანობას ეკლესიისგან ერთგვარი „კურთხევა“, „ვიზირება“ მიანიჭოს.** ქართული ენის სვანურ დიალექტებში არსებული ტერმინ „მორავ“-ის წარმომავლობას ორგვარად განმარტავენ: 1) „მორავ“-ი „მოურაობიდან“ არის გადმოღებული, ვინაიდან გვიანფეოდალურ საქართველოში სა-სამართლო ფუნქციას ზოგ შემთხვევაში მოურავი ასრულებდა (დავითაშვილი 2002: 16); 2) იგი ტერმინ „ურვა“-სგან, „დაურგების“ (საურავის დაკისრების) ფუნქციის გან-ხორციელების უფლებიდან მომდინარეა (კეკელია 1981: 102).

მოურავი/მორავი ფლობს ტრადიციულ ცოდნას, ერკვევა სამართლებრივ ნორ-მებში, იცნობს ძველ სადავო საქმეებს.

განსაკუთრებით მძიმე საქმის განხილვაში 12 მსაჯული მონაწილეობს და თანა-მოფიცართა რიცხვიც 12 უნდა იყოს. თანამოფიცართა ეს ძირითადი რაოდენობა (იგი იზრდება 24-მდე, ან მცირდება 6-მდე) დამახასიათებელი იყო დასავლეთ ევროპის ქვეყნებისთვისაც. ქრისტიანულ ქვეყნებში უპირატესობა სწორედ ამ რაოდენობას ენი-ჭებოდა და საკითხთან დაკავშირებით გასაზიარებელია მ. კოვალევის ვარაუდი, რომ იგი დაკავშირებულია ქრისტიანულ სწავლებასთან, სახარების გადმოცემებთან, ქრის-ტეს 12 მოციქულთან (კოვალევის 1886; 326).

კანონიკური სამართლის გარკვეული ნორმების გავლენა ნათლად იკვეთება ჩვე-ულებითი სამართლის აღსრულების პროცესში და მის აღმსრულებელთა მენტალობა-ში: **აღსანიშნავია ცოცხალი ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც ყოველი სადავო საქმე ამჟამადაც ეკლესიასთან ან მის ეზოში განხილება.** დღესაც მომჩივანი (დაზარალებუ-ლი) მსაჯულებად შერჩეულებს ეკლესიასთან მიიყვანს და იქ გააცნობს თავის საწუ-ხარს. მოპასუხე მხარეც, თავის მხრივ, შეარჩევს ზუსტად იმდენივე მსაჯულს, რამდე-ნიც ბრალმდებელს ჰყავს წარმოდგენილი. ამის შემდეგ ორივე მხარის მედიატორები ეკლესიას მიაშურებენ და სამართლიანი გადაწყვეტილების მიღების ფიცს დებენ. საქ-მის განხილვას ხშირად დიდი დრო სჭირდება: პრობლემას საფუძვლიანად იკვლევენ, დაჰკითხავენ მონაწილეებს, შეაჯერებენ მონათხრობს, **გაიხსენებენ მსგავს ძველ საქ-მეებს** და გამოიტანენ „განაჩენს“. ორივე მხარე წინასწარ იფიცებს, რომ აღიარებს და ცნობს „განაჩენს“. ამის შემდეგ „განაჩენი“ ცხადდება („ლიგცხადი“) ეკლესიის ეზოში. **აღსრულების გარანტიად გვევლინება ფიცი და შესაბამისი „დანერილი“, რომელსაც იმავე ეკლესიაში ინახავენ.** კონფლიქტი უკვე ამონურულია და იგი განმტკიცდება ე. წ. „ერთგულების ფიცით“: ამიერიდან მოსარჩლე წყენას ივინყებს, ბრალდებული კი „განაჩენით“ გამოტანილ „საურავს“ გადაიხდის. მტრობა დასრულებულია და საზოგა-დოების სიმშვიდე და წესრიგი აღდგენილია. აი, მიზანი, რის მიღწევასაც ცდილობს ტრადიციული სოციუმი.

„მორავები“, რომლებსაც განსაკუთრებით ბევრი სასისხლო საქმე მოუგვარები-ათ, დიდი პატივისცემით სარგებლობენ მთელ სვანეთში: 36 მოსისხლე ოჯახი შეურიგე-ბია ბალსქვემო სვანეთში ცნობილ მედიატორს ზაქარია გურჩიანს; საერთოდ კი ყოველ თემს ჰყავდა რამდენიმე ცნობილი მსაჯული, რომელთაც ხშირად სხვა სოფლებშიც ინ-ვევდნენ: მაგალითად, მულახელი (ბალსზემო სვანეთი) სოფრომ გუჯეჯიანი მონაწი-ლეობდა ბალსქვემო სვანეთში წარმოქმნილი სადავო საკითხის გადაწყვეტაში და ა. შ.

ფიცი, როგორც დამამტკიცებელი საბუთი, ქართული სამართლისთვის უძველესი დროიდანაა ცნობილი (ბექა-აღბულას სამართალი, ბაგრატ კურაპალატის სამართლის ნიგნის ფრაგმენტი, ვახტანგ VI-ის სამართლის ნიგნი). ფეოდალურ საქართველოში ფიცი ინტენსიურად გამოიყენებოდა როგორც სამოქალაქო დავებისას, ასევე სისხლის სამართლის საქმეებზე, მათ შორის, მკვლევლობისას, თუკი სხვა მტკიცებულება არ არსებობდა: ფიცი ძირითადად ეკისრებოდა მოპასუხეს, ბრალდებულს, ქონებრივი დავისას – იმ მხარეს, რომელიც ფაქტობრივად ფლობდა სადავო ქონებას. ფიცის დანიშვნის საკითხს სასამართლო წყვეტდა და გადაწყვეტილებას „ფიცის განაჩენი“ ერქვა (დავითაშვილი 2002; ნადარეიშვილი 1963; კეკელია 1979).

ძველ ქართულ სამართალში ამ სახით არსებულმა ფიცის ინსტიტუტმა თითქმის უცვლელი სახით მოაღწია სვანეთის დღევანდელობამდე. სვანეთში ფიცს „ნაბან“, ხოლო დაფიცების პროცესს „ლიმბანალ/ლინბანალ“ ჰქვია. **ტერმინიც ძველ-ქართულია. მომდინარეობს „ნაბან“-იდან, რაც ნაკურთხ წყალში ხატის ნაბანი წყლით ფიცის დადებას გულისხმობდა.** ფიცის ეს სახე მეტად მძიმე საშუალება იყო ძველ საქართველოში და იგი დღემდე შემოგვინახა სვანეთის სამართალწარმოებამ: ხატზე დადებული ფიცით მთავრდება ყოველი სადავო საქმე და იგი თავისმართლებას, მონინალმდეგე მხარის მხილებას და ობიექტურ სამართალწარმოებას ემსახურებოდა (კეკელია 1979: 134—136). ცნობილია, ხატის თაყვანისცემა VII საეკლესიო კრების მიერ დადგენილი სარწმუნოებრივი დოგმატია, რაც დღესაც ტრადიციული ქართველი მთიელის (სვანის) რელიგიური შეხედულებების განმსაზღვრელი კომპონენტია და ძველი ქართული სამართლის ეს ინსტიტუტი ამჟამადაც ჩვეულებითი სამართლის აუცილებელი ელემენტია სვანეთში.

ფიცს დებენ იმ ეკლესიაში (უფრო მსუბუქ საქმეებზე – ეკლესიასთან), რომლის მრევლსაც შეადგენენ მოდავეები. მაგრამ, თუ ბრალდებული და ბრალმდებელი სხვადასხვა თემებს და, შესაბამისად, სხვადასხვა ეკლესიებს ეკუთვნიან, მაშინ სადავო საქმე ორივე თემის „მთავარი“ საყდრების მეშვეობით წყდება.

მნიშვნელოვანია ტრადიციული სვანების მენტალური მოდელის კიდევ ერთი ასპექტი – ენით აუნერული და გამოუთქმელი შიში ფიცის ვატეხვისა, რაც უთუოდ, ისევ და ისევ ძველი ქართული სამართლის გავლენითაა წარმოქმნილი. ცნობილია, რომ ძველი ქართული სამართალი ცრუ ფიცს უმძიმეს დანაშაულად მიიჩნევდა, რადგანაც ფიცი თავისი არსით რელიგიური აქტია. ცრუ ფიცისათვის გათვალისწინებული იყო როგორც საერო, ისე საეკლესიო სასჯელი: „ცრუდ მფიცავი ათ წელ უზიარებელ იყოს: ორ წელ შესტიროდის, სამ წელ მსმნელთა თანა იყოს, ოთხ წელ დავრდომით აღასრულოს, ერთ წელ თანა დადგეს და მერმე ღირს იქმნას ზიარებისა“ (მცირე სჯულისკანონი: 81). ცრუ მოფიცარი და ცრუ მონმე ერთნაირ სასჯელს იმსახურებდნენ (დავითაშვილი 2002: 56). ტრადიციული სვანის ღრმა რწმენით, ცრუდ მფიცავს სასტიკი სასჯელი მოეწივს; დასჯას ექვემდებარება მისი შთამომავლობაც

ფიცი სვანეთში არა მხოლოდ კერძო მნიშვნელობის სამართლებრივ საკითხებს არეგულირებდა, არამედ საზოგადოებრივი ყოფის ბევრ სხვა მხარესაც წარმართავდა. სვანეთის ისტორიის ბოლო ორასი წლის მანძილზე ცნობილია რამდენიმე საერთო-სახეო მნიშვნელობის გადაწყვეტილება, რომელთა შესრულება ხატზე დადებულმა ფიცმა უზრუნველყო: ფიცმა შეაკავშირა 1875 წლის ცნობილი ხალდეს ანტირუსული აჯანყების მონაწილეები; 1912 წელს ე. გაბლიანის ინიციატივით შეკრებილმა 3000 მამაკაცმა დაიფიცა, რომ შერიგდებოდა ყველა მოსისხლე და შემდეგი 5 წლის მანძილზე მტრობისა და ქურდობის არც ერთი შემთხვევა არ დაფიქსირებულა; 1921 და 1924 წლებშიც ე. გაბლიანმა და ბ. პირველმა საქართველოს განთავისუფლებისათვის თავგანწირული ბრძოლის დაწყების ფიცი მიაღებინეს სვანეთის ყველა თემის წარმომადგენლებს და მათ ამ ფიცს ბოლომდე უერთგულეს: აჯანყებულებმა, საქართველოს პირველი დამოუკიდებელი რესპუბლიკის დროის ქვეშ, ბოლშევიკებისაგან არათუ სვანეთი გაათავისუფლეს, არამედ რაჭა-ლეჩხუმის ნაწილიც, და ქუთაისისაკენ მიემართებოდნენ, როდესაც ცხადი გახდა, რომ დანარჩენ საქართველოში

აჯანყება უკვე დამარცხებული და ჩახშობილი იყო (ჯანელიძე 2000). ასევე, აფხაზეთში საქართველოს ერთიანობის შენარჩუნებისათვის გამართული ბრძოლების დროს, ქვეყნისთვის თავგანწირვის ფიცი დადეს კოდორელმა (დალის ხეობა) სვანებმა და ა. შ.

სვანეთში არსებულ ფიცის უძლიერეს სახეობას „გარცამ“-ს უწოდებენ. დეკანოზ ივანე მარგიანის დაკვირვებით, „გარცამ“-ი ქართული „გარდაცემის“-აგან არის წარმომადგარი, „რადგან ესე გვარი ფიცის მიღება თითქოს გადაცემასა ჰგავს. შევიდოდნენ ეკლესიაში, ან ხატს გარეთ გამოიტანდნენ, დააყენებდნენ ერთად დასაფიცებლებს“, ჯერ ბრალმდებელი „გარდასცემდა“: „მაღალო ღმერთო! ყოველივეს შემოქმედი შენ ხარ! ეხლა შენ გფიცულობს ეს კაცი; შენ თუ გაგტეხოს, ანუ გულში გადაასხვავფროს, — ციდან წვიმა და თოვლი მოდის; მინიდან მოლი და ჯეჯილი ამოდის; წყალს ქვა მოაქვს; დიდი წყალი ქვიშას იდებს; შენმა გამტეხმა ამდენივე თეთრი ხარი და ცხვარი გიძღვნას, მაღალო ღმერთო! მაინც ამის ამოუწყვეტლად ნუ დადგები! სააქაოს სიცოცხლე მოუსპე; ცუდი სენი შეჰყარე! მოკვდეს და საიქიოს ცხონებას ნუ აღირსებ! ქრისტესთან წილი ნუ ექმნების! ფისის ტბაში ჩააგდე!“.. იგივეს იმეორებს მოპასუხეც. შემდეგ კი ორივენი, „წინადა თანხმობისა, დაფიცებულნი გაივლიდნენ ჯოხს ქვეშ, რომლის თავზედ ხატი ესვენა“ (მარგიანი 1973: 143-144).

ძველი ქართული სამართლიდან მომდინარეობს ტრადიციული მთიელის (სვანის) მენტალობის უმთავრესი ნიშანი – თვალმისაცემი მოწინება-მოკრძალება ეკლესიისა და საეკლესიო ქონებისადმი (ჯვარ-ხატი, საეკლესიო მიწა და ტყე, ეკლესიისადმი მიძღვნილი ნებისმიერი ნივთი და სხვა). ადგილობრივ საისტორიო დოკუმენტებში განსაკუთრებულად ხაზგასმულია ეკლესიის დაცულობის აუცილებლობა, რაც სვანეთის ტრადიციული ცხოვრების წესის არსებობის გარანტიად მიიჩნევა. ძველთაგანვე „ეკლესიის გატეხა“ უმძიმეს, მომაკვდინებელ ცოდვად/დანაშაულად ითვლება და ასეა დღესაც. ეკლესიის გამტეხის ცოდვა სამშობლოს მოღალატისა (თემის მოღალატისა) და ნათესაობის ნამბილწველის (რჯულის გამტეხის) დანაშაულს უტოლდება.

სვანეთში რომ ეკლესიებსა და საეკლესიო განძეულს დიდი გულმოდგინებით იცავდნენ, დასტურდება დღემდე შემონახული საეკლესიო ნივთების არნახული რაოდენობით. საეკლესიო განძეული დროდადრო აღინერებოდა და აღინუსხებოდა. შემოგვრჩა საეკლესიო ქონების ინვენტარიზაციის ანგარიშებიც (XIV—XV საუკუნეები). „ერთობილი სვანეთის ბევის“ დაშლის შემდეგ (XV—XVI საუკუნეები) თითოეული თემი თავად აკონტროლებს მის ტერიტორიაზე მდებარე ეკლესიებს. საყდრის მცველები — „მოკილ“-ები და „მულზონ“-ები საზოგადოების მხრიდან დიდი პატივით სარგებლობენ. არათუ რიგითი სვანები, არამედ თვით მცველებიც კი უფრთხიან ჯვარ-ხატებისათვის ხელის შევლებას, ვინაიდან თავიანთ თავს „ცოდვილებად“, „ულირსებად“ მიიჩნევენ, მათი აზრით, ხატს მარტოოდენ „წმინდა“ და ღირსეული პირი უნდა შეეხოს და ისიც მხოლოდ უკიდურესი აუცილებლობის შემთხვევაში, მაგალითად, რელიგიური დღეობების ან ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესის მიმდინარეობისას. ცხადია, ეკლესია-მონასტრებისა და საეკლესიო ნივთებისადმი ასეთი კრძალული დამოკიდებულება აიხსნება მოსახლეობის სარწმუნოებრივი გრძნობებით და არა მისი სიზარმაცით ან არაპიგიენურობით, როგორც ამას ხსნიან რუსი სახელმწიფო ჩინოვნიკები და მოგზაურები. **რელიგიური სინმინდისადმი ასეთი მოწინება უთუოდ ძველი ქართული სამართლიდან იღებს სათავეს.** ქართული საკანონმდებლო ძეგლები ხომ კატეგორიულად მიუთითებენ: „ვინც ეკლესია გატეხოს და ხატი გაძარცვოს, უკანონოდ ძელსა მიეცეს“ (ქსძ 1963: 393). სვანეთის საისტორიო დოკუმენტებშიც „ეკლესიის გამტეხი“ „კლუასა და ამონყვედას“ ექვემდებარება (სილოგავა 1986: 108); „კრულმცა არს სული და ხორცი მისი“ (სილოგავა 1986: 109, 111), ისჯება არა მარტო დამნაშავე, არამედ მისი ბევი და თემი. ამიტომ, სრულიად ბუნებრივია ის რისხვა, რომელიც „ეკლესიის გამტეხს“ თავს ატყდებოდა. აქვე უნდა ითქვას, რომ ასეთი დანაშაულის ფაქტი, სვანეთში იშვიათად თუ მომხდარა.

ამრიგად, სვანეთში დღემდე მოქმედ ჩვეულებით სამართალში თვალსაჩინოდ იკვეთება ძველი ქართული საერო და საეკლესიო სამართლის მრავალი ნორმა (სა-

მართალწარმოების დაწყება ეკლესიის ეზოში, დანერგილი „განაჩენის“ შენახვა ეკლესიაში, ფიცის პროცესი, 12 მედიატორის აუცილებლობა მძიმე საქმის გადაწყვეტისას, ნათესაური და საოჯახო ურთიერთობის წარმართვა და განხილვა ქრისტიანული ეთიკის ჩრილობი, ქრისტიანობით ნაქადაგევი ზნეობრივი ნორმების დაცვის აუცილებლობა, საეკლესიო ქონების, დღეობებისა და უქმეების მიმართ მოკრძალება და ა. შ.). **ჩვეულებითი სამართლის სიცოცხლისუნარიანობის მიზეზად წარმოგვიდგება ქართველ მთიელთა „მენტალური ველი“ ის ასპექტი, რომლის მიხედვითაც სამართალი ღვთისაგან დაწესებულ და ეკლესიისგან ნაკურთხ ნესად და ადათადაა მიჩნეული. რელიგიურობა კი ცნობილია, რომ ქართველ მთიელთა მენტალობის ერთ-ერთი უმთავრესი მახასიათებელია.**

ხევსურულ ჩვეულებით სამართალს „რჯულ“-ს უწოდებენ, სამართლის აღმსრულებლებს — „ბჭე“-ებს. ასევე გამოიყენებოდა ტერმინი „რჯულის კაც“-ი. ხოლო სამართალწარმოების პროცესს „გარჯულვა“-ს ეძახდნენ, განაჩენს კი-„ნარჯულვე“-ს (დავითაშვილი 2004: 51).

ხევსურული ჩვეულებითი სამართალი („რჯულ“-ი) განიხილავდა მკვლევლობის, ჭრა-ჭრილობის, განქორწინების, ქონებრივი დავის და სხვა საკითხებს. „რჯული“-ს კომპეტენციაში შედიოდა გადასახადის („დრამი“-ს) ოდენობის განსაზღვრა.

ხევსურული სამართალი, სვანურისაგან განსხვავებით, უნებლიე მკვლელს არავითარ შეღავათს არ აძლევდა. გადასახადი მაინც ერთიდაიგივე იყო. როდესაც მკვლელის ვინაობა ცნობილი იყო და იგი აღიარებდა დანაშაულს, რჯული აღარ იმართებოდა, სისხლის საფასურიც წინასწარ იყო ცნობილი, მაგრამ თუკი მკვლელის ვინაობა საეჭვო ხდებოდა, მაშინ რჯული ფიცის საშუალებით გამოავლენდა დამნაშავეს. რჯული გამოარკვევდა ჯგუფური „ჭრა-ჭრილობის“ მთავარ დამნაშავესაც. ხევსურული სამართალი მკვლელად (მეხელედ) და პასუხისმგებლად მკვლელობისათვის ითვლებოდა ის პირი, ვისი ხელითაც მოკვდებოდა ადამიანი. მას „თავისხლი“ სამოცი ძროხა გადახდებოდა. ჯარიმდებოდა შემთხვევითი თანამონაწილედ, მაგალითად, თუ ხევსურმა ვინმე საქმეზე გაგზავნა, ეს უკანასკნელი კი დაიღუპა, ასეთ დროს მისი გამგზავნიც ჯარიმდებოდა თექვსმეტი ძროხით. ასევე, თექვსმეტი ძროხა უმძიმესი ჭრილობის ტოლფასი საზღაური იყო.

ხევსურულ რჯულში ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდათ შუაკაცებს. ისინი არეგულირებდნენ სიტუაციას, აწყნარებდნენ აღელვებულ ჭირისუფალს, ელობებოდნენ წინ მკვლელის სახლ-კარის დასარბევად წამოსულ მოკლულის გვარს. შუაკაცების მიზანი იყო მოკლულის ოჯახის დათანხმება „რიგის ყენებაზე“ რასაც ხშირად რამდენიმე წელიც კი სჭირდებოდა და ა. შ.

„რჯულის კაცებად“ ირჩევდნენ სამართლის მცოდნე, ავტორიტეტულ, გონიერ ადამიანებს. „რჯულის კაცი“ ხანდაზმულიც შეიძლებოდა ყოფილიყო და ახალგაზრდაც, ოღონდ არა მოდავე მხარის „მამიშვილობის“ წევრი. „რჯულის კაცობა“ საკმაოდ მძიმე საქმეს წარმოადგენდა. უსამართლო განაჩენის გამოტანით, „რჯულის კაცი“, ხევსურთა რწმენით, ცოდვას იღებდა და ცხადია, იგი ესწრაფვოდა სამართლიანი განაჩენის გამოტანას, რათა უნებურად ცოდვა არ ჩაედინა. „რჯულის კაცთა“ რაოდენობა, ისევე როგორც სვანეთში, საქმის სიმძიმის მიხედვით იკრიბებოდა. „ბჭეების რიცხვი, მათი რაოდენობა საქმის თვისებაზედ არის დამოკიდებული, თუ მძიმე საქმეა, ბჭეებიც ბლომად უნდა იყვნენ (10 კაციდან 15-მდე), როცა მსუბუქი საქმე ირჩევა, მაგალითებრ, მცირედი ქურდობა, ვალის გადაუხდელობა, დიაცის სახელის შებლაღვა და სხვა, მაშინ საკმაოა სამიდან ექვსამდე ბჭე“ (ხიზანიშვილი 1940: 53-54) „რჯულის“ გასამართ ადგილსაც ფრთხილად არჩევდნენ, იგი მოდავე მხარეების ინტერესებიდან გამომდინარე წყდებოდა. თუკი მოდავეები ერთ თემს ეკუთვნოდნენ, „გარჯულვა“ ხატის კარზე მოხდებოდა, ხოლო თუკი სხვადასხვა თემის მცხოვრებნი იყვნენ, მაშინ „გარჯულვა“ ამ სოფლებს შუა, ნეიტრალურ ადგილზე უნდა გამართულიყო. „რჯულის კაცები“ მოდავეებს ერთმანეთისაგან დაშორებით განათავსებდნენ, რათა ისინი ერთმანეთს არ შეხვედროდნენ. „რჯულის კაცები“ წინასწარ შეისწავლიდნენ საქმეს,

შემდეგ დაპკითხავნენ მხარეებს, მონმეებს, დაჭრა-დასახიჩრების საქმეებს მკურნალსაც ასწრებდნენ, ამონმებდნენ ჭრილობების სიმძიმეს და ხასიათს, ბოლოს კი გამოიტანდნენ განაჩენს. განაჩენს მხარეებს ცალ-ცალკე უცხადებდნენ. „ნარჯულევს“ ჯერ იმ მხარეს გამოუცხადებდნენ, ვისაც „დრამის“ გადახდა ევალეობდა. „განაჩენს ფაკულტატურობის ნიშანი ეტყობა. განაჩენის აღსრულება მთლიანად მხარეთა ნებაზე იყო დამოკიდებული“ (დავითაშვილი 2004: 83-84). მხარეებს შეეძლოთ არ დათანხმებულიყვნენ და ასეთ დროს ახალი „რჯული“ იკრიბებოდა. „დრამის“ გადახდას შერიგება მოჰყვებოდა, რასაც „პირად შეყრა“ ერქვა. „რჯულის კაცები“ გასამრჯელოს იღებდნენ. არავითარი წერილობითი დოკუმენტი, განსხვავებით სვანეთისაგან, ხევსურეთში არ ინერებოდა.

ჩვეულებითი სამართალი შემოგვინახა *ფშავმაც*, თუმცა საკითხის ისტორიოგრაფია შედარებით მწირია, რადგან ფშაური სამართალი მკვლევართაგან, ხშირად ხევსურეთის ჩვეულებით სამართალთან იგივედებოდა. ფშაური ჩვეულებითი სამართალი ერთიანი ქართული ჩვეულებითი სამართლის მნიშვნელოვანი შენაკადია. საკითხის კვლევას ართულებს ის გარემოება, რომ დღევანდელი ფშავი, როგორც ეთნოგრაფიული ერთეული, განსხვავდება ისტორიული ფშავისაგან. ისტორიული ფშავი მხოლოდ ე.წ. „ბუდე ფშავს“ აღნიშნავდა, (დღევანდელი უკანა ფშავი, ცენტრი — შუაფხო), მოგვიანებით კი „ბუდე ფშავს“ შეერწყა წინაფშავი (მალაროსკარი), რაც გამოიწვია უკანაფშაველთა არაგვის ხეობის მთისწინეთში ჩამოსახლებამ, ფშაველთა მიგრაციამ სამხრეთით ერწო-თიანეთში, კახეთში... (თოფჩიშვილი 1984).

ჩვეულებით სამართალს ფშავში *ფშაურ რჯულს* უწოდებენ. იგი ძირითადად გადმოცემების (ანდრეზების, თქმულებების, ნაუბრების, ამბების) სახით შემოგვინახა. სვანურ და ხევსურულ ჩვეულებით სამართალთან შედარებით, ფშაური რჯული პრაქტიკულად ნაკლებად გამოიყენება, რის მიზეზადაც ფშავის ბართან სიახლოვე, ამ მხარეზე ოფიციალური ხელისუფლების აქტიური გავლენა და ფშაველთა მიგრაციის მიიჩნეული (ქჩს 1991: 12-13): ისტორიული ფშავის დაცარიელების გამო ფშაველი მოწყდა მთას, რომელიც კარნახობდა მას მამა-პაპეული სამართლის გამოყენების საჭიროებას.

„ფშაური რჯულის“ განხილვის საგანი იყო როგორც წმინდა სამართლებრივი ხასიათის პრობლემები, ასევე, საზოგადოებრივი ყოფის სხვა საკითხებიც. ყოველგვარ საქმეს განიხილავდნენ და გადანყვეტდნენ თემის მიერ არჩეული ხევისბერები და რჯულის კაცები. მსგავსად საქართველოს სხვა მხარეებისა, ფშავშიც, უმთავრეს დანაშაულად თემის (საზოგადოების) წინააღმდეგ მიმართული ქმედება — თემის ღალატი/ხატის ღალატი ითვლებოდა. დანაშაულის ეს სახე მრავალი ელემენტის შემცველია: უპირველესად, იგი მოიცავს ყველა იმ დანაშაულს, რაც ფშავის ტრადიციული ცხოვრების წესის წინააღმდეგაა მიმართული, რაც არღვევს თემის საერთო ინტერესებს, უგულებელყოფს წინაპართაგან დადგენილ და ანდრეზების მეშვეობით შემონახულ ადათ-წესებს. ამ სახის დანაშაულებია: ა) ხატის გაძარცვა (თას-განძის მოპარვა, ხატის ტყის გაჩეხვა, ხატის მიწების მითვისება...), ბ) თემის ინტერესების შელახვა (თემის დავალების შეუსრულებლობა, საერთო საქმის, ინტერესების გაუთვალისწინებლობა, მამულარობა//მაყვედრობა...), გ) არსებული ზნეობრივი ნორმების დარღვევა (წაწლობის//წადობ-წაძმობობის წესების დაუცველობა, გვარში და „ნათელ-მირონობაში“ ქორწინება, „გაბიჭიანება“ (ქორწინების გარეშე შვილის გაჩენა...) და სხვა. ზემოთჩამოთვლილ დანაშაულებს, ადგილობრივი მასალით, „ცოდვას“ ან „შეცდომას“ უწოდებენ, რაც მსგავსია სვანეთისა და ხევსურეთის ეთნოგრაფიული მასალისა. ცოდვისა და დანაშაულის გაიგივება კი ცხადია, ძველქართული სამართლიდან მომდინარეობს, სადაც ასევე ურთიერთგადაჯახებული იყო რელიგია და საზოგადოებრივი ყოფა.

თემის ანუ ხატის ღალატის უმძიმესი დანაშაულის შემდეგ მთავარ დანაშაულად ფშავში მკვლევლობა ითვლებოდა. მკვლელიც მთელი თემის ინტერესებს ლახავდა, თუმცა ეს დანაშაული მაინც „ერთპიროვნულ ცოდვად“ მიიჩნეოდა (ქჩს 1991: 26-27).

მკვლელს „მამკლავს“, „ცოდვიანს“ ეძახდნენ. ფშაველთა რწმენით მკვლელს ცოდვა სა-
იქიოშიც თან მიჰყვებოდა, მას „მკვდრის მზიდავს“ ეძახდნენ, რადგან „ხალხის
წარმოდგენით მკვლელი მოკლულს საიქიოში ზურგით ატარებს (ქჩს 1991: 34-35).
მკვლელის საზოგადოებრივი პრესტიჟი მკვეთრად ეცემოდა, იგი იძულებით გადაიხვე-
ნებოდა სხვა თემში. ფშაური ჩვეულებითი სამართლისათვის ცნობილია ტერმინები
„განგებ მკვლელობა“, „მოფიქრებით“, „დანდობილად“ — რომლებსაც სამართალი
განზრახვის მნიშვნელობით იყენებს და ტერმინებს — „შემთხვევით“, „უცაბედად“,
„ფათერაკი“, „შემოკვდომა“, რომლებშიც გაუფრთხილებლობის და შემთხვევითობის
ცნებებია ჩადებული. ე. ი. ფშაური სამართლისთვისაც, მსგავსად სვანეთისა, ცნო-
ბილია „ბრალის“ პრობლემა და იგი გამოყენებულია პრაქტიკაში. გაუფრთხილებლო-
ბით ან შემთხვევით ჩადენილი მკვლელობის დროს გაიოლებული იყო შერიგება,
მცირდებოდა სისხლის ფასიც, მსგავსად სვანეთისა, და განსხვავებით ხევსურული
რჯულისაგან, სადაც ასეთ შემთხვევაში სისხლის ფასი არ მცირდებოდა და მხოლოდ
შერიგება იოლდებოდა.

ფშაური სამართალი განასხვავებს „სამართლიან“ და „უსამართლო“ მკვლე-
ლობას. „სამართლიანად“ მიიჩნეოდა მკვლელობა, რომელსაც რაიმე შემამსუბუქებელი
წარმომშობი მიზეზი გააჩნდა, „უსამართლო“ კი უწოდებდნენ მკვლელობას „როცა
უმიზეზოდ, სრულიად უდანაშაულოდ კლავ“. „უსამართლო“ მკვლელობებში გამოკვე-
თილია დამნაშავის დამამძიმებელი გარემოებებიც. ასეთი შეიძლება იყოს: ა) მკვლე-
ლობა თავდასხმით (მიხტომით), რომელსაც სხვადასხვა მოტივი შეიძლება ედოს (სხვი-
სი ქონების მიტაცება, ცოლის ნაგვრა...), ბ) დედის მიერ ჩვილის მკვლელობა მრუშობის
დაფარვის მიზნით, გ) ორსულის მკვლელობა, დ) მკვლელობა ისეთი პირისა, ვისაც არ
ჰყავს ჭირისუფალი (ობოლი, თემის აღზრდილი), ე) მკვლელობა ღირსეული და გამოჩე-
ნილი პირისა (ხევისბერი, ხატის მსახური, თემის წინაშე დამსახურებული პირის...), ვ)
მკვლელობა ხატის კარზე, ზ) „უმიზეზოდ კაცის მოკვლა“ (ქჩს 1991: 39-40).

მძიმე დანაშაულად ითვლებოდა დაჭრა-დასახიჩრება, ასევე — მკვლელობა შუ-
რისძიების მიზნით. სწორედ შურისძიებით ჩადენილ დანაშაულთა საქმეების გარჩევას
და ამ მოტივით მოსალოდნელ ახალ მკვლელობათა თავიდან აცილებისათვის ზრუ-
ნავდა თემი და ამ პრობლემის გადაწყვეტა იყო მთელი საზოგადოების უმთავრესი
საქმე. უწყვეტ სისხლისღვრას თემი უპირისპირებდა შემდეგ გარემოებებს: თუკი
მკვლელი გარდაიცვლებოდა მოკლულის მხარისაგან დამოუკიდებელი მიზეზებით,
მოკლულის მხარეს აიძულებდნენ შურისძიებაზე ხელის აღებას. ხოლო თუ კი შურისმა-
ძიებელი ისისხლებდა მკვლელს, ასეთ შემთხვევაშიც ხელახალი სისხლისღვრის თა-
ვიდან ასაცილებლად, თემი მოსისხლეთა შერიგებას კატეგორიულად შეეცდებოდა.
ასევე, გაუფრთხილებელი მკვლელობის დროსაც, თემი ხშირად იყაბულებდა მოკლუ-
ლის ჭირისუფალს შერიგებაზე. შურისძიება იკრძალებოდა ნათესაურ წრეში მომხდარი
მკვლელობის დროსაც და ა. შ. საზოგადოება ებრძოდა სისხლის აღების ჩვეულებას. მ.
კეკელიას ფშაური მასალით, „ნიკო ნიკლაურმა მოკლა ივანე ბოსლიაშვილი... მკვლე-
ლი... ასახლდა და გაეცალა სოფელს... მოკლულის ბიძაშვილებს და ერთ-ერთ ძმას გა-
ნუზრახავთ თავსისხლი აეღოთ მკვლელზე, სათანადო თადარიგსაც შესდგომიან. ეს
ცნობილი გამხდარა მოკლულის დედისათვის. მან შეყარა თავისი ვაჟი და ბიძაშვილები,
მოიხადა მანდილი, დადო მათ წინ და თქვა: „ჩემი თხოვნაა, ნუ მოჰკლავთ მკვლელს,
ცოდვიანის ცოდვას ნუ დაიდებთ. იგი ისე მოკვდეს, მიწა არ ეღირსოსო“. რა თქმა უნდა,
შვილი და ბიძაშვილები შეწუხდნენ, მაგრამ სხვა რა ძალა იყო, დაემორჩილნენ დედის
თხოვნას“ (ქჩს 1991: 76-77).

ფშაური სამართალი იცნობს სასჯელთა შემდეგ სახეებს: 1) ჩაქოლვა, ჩაქოლვით
ისჯებოდა თემისა და ხატის ღალატი, საძრახისი სქესობრივი კავშირი, იშვიათად —
განმეორებითი ქურდობა. მკვლევართა დაკვირვებით, ფშავეში არსებობდა სიმბოლური
ჩაქოლვის წესიც, 2) მოკვეთა, რაც თემისაგან გარიყვას, მოკვეთას გულისხმობდა.
მოკვეთის საფუძველი იყო: ხევის წესის „დაკლება“, თემის პირის გატყევა, „მაყვედრო-
ბა“, ქურდობა... მოკვეთილს რელიგიური მსახურების უფლებაც ესპობოდა: „ხევისბე-

რი საკლავს არ დაუკლავდა, სახვეწარს არ „დაუდიდებდა“, იმისათვის წყალობას აღარ გამოსთხოვდა ხატს“ (ვაჟა-ფშაველა 1987: 580). თუმცა, „მოკვეთილი“ რჩებოდა თემში, მას უნარჩუნებდნენ ქონებას და დროთა განმავლობაში თემი უშვებდა მისი შემორჩენის შესაძლებლობას, თუკი მოკვეთილი გმირული საქციელით ცოდვას გამოისყიდდა, 3) გაძევება. დამნაშავეს თემიდან აძევებდნენ. ეს სასჯელი მოსდევდა „მოკვეთის“ წესს, 4) შერისხვა, ეს სასჯელი თანმხლებია „მოკვეთის“ და „გაძევების“ სასჯელებისა და რელიგიური ხასიათისაა. შერისხულს ხატში „დანყველიდნენ“, „დარისხავდნენ“. აქ აღსანიშნავია ის რომ, ფშაველთა რწმენით, შერისხულის გარდაცვალების შემდეგაც კი არ შეიძლებოდა მისი სულის ხსნისათვის ლოცვა-ვედრება და ზრუნვა. შერისხვას მოჰყვებოდა „რისხვის სამანის“ ჩადება (ქჩს 1991: 96-121).

ფშაურ სამართალში შემონახულია ე. წ. გამანბილებელი სასჯელებიც: „სახალხო შერცხვენა“, „ვირზე შესმა“.

ფშაური სამართლით თემის (ხატის) წინააღმდეგ მიმართული დანაშაულის საზღაური თემის სასარგებლოდ გაიღებოდა. კერძო საზღაური კი დაზარალებულს ეკუთვნოდა. ქონებრივი საზღაურები შემდეგი სახისა იყო: „თავსისხლი“ - მკვლელობის საზღაური. თავსისხლის გადახდა დამნაშავეს ყოველგვარი სხვა სასჯელისაგან ათავისუფლებდა. თავსისხლის ნაფასი ძველად 80 ძროხა უნდა ყოფილიყო. XIX საუკუნიდან კი იგი ჩამოიმცრო 60 ძროხამდე. მკვლევეართა აზრით, აქ პარალელი შეიძლება მოიძებნოს ვახტანგის სამართლის მე-18 მუხლთან: „ერთის გლეხის სიკვდილისათვის სამოცი ძროხა იყო გაჩენილი, მაგრამე ჩვენ თეთრად გაგვიჩენია“ (ქსძ 1963: 486).

არსებობდა ჭრილობის და სახიჩრობის საზღაურთა სისტემაც („ჭრილობის რჯული//რჩული“): „თითო ნახანჯლარზე იყო გადაწყვეტილი ხარ-ძროხა“ (ვაჟა-ფშაველა 1986: 581). სახის ჭრილობა მარცვლებით იზომებოდა (ხორბალი, ქერი). სახიჩრობის საზღაური სხვადასხვა იყო. მაგალითად, ხელის თითების მოკვეთისას ასეთი საზღაურები არსებობდა: ნეკი — ერთი ძროხა, უსახელო — ორი, შუათითი — სამი და ა. შ. კბილის ჩამოგდება — 1 ძროხა.

დამნაშავე, გარდა ჭრილობის საზღაურისა, მკურნალობის საფასურსაც გაიღებდა. არსებობდა „განაცდენის“ ანაზღაურებაც. „განაცდენი“ აღნიშნავდა იმ ზარალს, რაც დაზარალებულმა ჯანმრთელობის დროებით მოშლის გამო განიცადა.

ქურდობის საზღაური („ნაქურდალის გადახდა“) აქაც, მსგავსად დანარჩენი მხარეებისა, „შვიდმაგი იყო“ (ნადარეიშვილი 1987), ეს განსაკუთრებით ეხებოდა სახლში ჩადენილ ქურდობას. იყო ნაქურდალის „სამმაგად“ ზღვევინების წესიც.

არსებობდა „ჯარიმებიც“ („დარბევა“, „სანათლი“, „საუპატიო“) (ქჩს 1991: 124—140).

ფშავის ჩვეულებითი სამართალით, **უმნიშვნელოვანეს მტკიცებულებად ფიცი მიიჩნეოდა, არსებობდა „თანამოფიცართა“ ინსტიტუტიც.** დაფიცება ხატში ხდებოდა. აუცილებელი კომპონენტები იყო სანთელი, საკლავი და სასმელი. თუ ეჭვი ჰქონდათ ვინმეზე, ბოროტება ჩაიდინაო, იგი ხატში მიდიოდა, მიიყვანდა საკლავს, მიიტანდა სანთელს და სასმელს. ჯერ ხევისბერი იხუცებდა. იგი იტყოდა: „ის, რასაც შენ გაბრალებენ, თუ მართალია, წყეული და შეჩვენებული იყავიო“. ის კაცი „ამინ“, „ამინ“ ეძახდა. მერე თვითონ იტყოდა: „თუ ამის ჩამდენი ვიყო, მოიშალოს ჩემი გვარი და სახსენებელიო“. ამ დროს ხევისბერი ჩააქრობდა სანთელს და დააქცევდა თასებს, ხოლო საკლავს თავი მოეჭრებოდა (ქჩს 1991: 142—143). ვაჟა-ფშაველას თანახმად, ხევისბერი ერთი ხელით — სავსე თასს, მეორით კი ანთებულ სანთელს დაიჭერდა და იტყოდა: „ვინც მართალი დამალოს და არ თქვას, გაუნყრეს ეგ ჩვენის ბატონის მადლი და დავლათი და ეგ თასივით დაიღვაროს იმისი ოჯახი (დააქცევდა თასს), ეგ სანთელივით გაქრეს იმისი სახსენებელი დედამინის ზურგზეითა“ (გააქრობდა სანთელს) (ვაჟა-ფშაველა 1987: 584—585).

ფშავში, მსგავსად სვანეთისა, გავრცელებული ყოფილა შვილით და შვილიშვილით დაფიცებაც. სადავო მინის გამო შესრულებული ფიცის რიტუალი ასეთი სახისა ყოფილა: დამფიცებლებს დროშითა და თასებით სადავო მამული უნდა შემოეველოთ და

დაეფიცნათ. იფიცებოდა ის, ვისაც იმ დროს ფაქტიურად ეკუთვნოდა სადავო მიწა. მოფიცრები მამაკაცები იყვნენ. ქალის ნაცვლად მისი ქმარი ან შვილი იფიცებდა. გარდა ფიცისა, ფშაური სამართალი იცნობდა „ალიარების“ წესს, ასევე, მოწმეთა ჩვენებს. რაც შეეხება, დოკუმენტის, როგორც მტკიცებულების გამოყენებას, ეს საკმაოდ იშვიათია ქართულ ჩვეულებით სამართალში (ამ მხრივ, შედარებით გამოწკისია სვანური ჩვეულებითი სამართალი) და სადავო საქმის დასასრულს ფშავში წერილობითი დოკუმენტის შედგენა სავალდებულო არ იყო (ქჩს 1991: 141—164).

ამრიგად, მსგავსად საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებისა, სადაც ბოლო დრომდე მოქმედებს ჩვეულებითი სამართალი (მაგალითად, სვანეთი), *ფშაური ჩვეულებითი სამართალიც თვალსაჩინო მაგალითია ერთიანი ქართული არა მხოლოდ ოფიციალური, ძველქართული კანონმდებლობის არსებობისა მთელ საქართველოში, არამედ იგი ასახავს ჩვეულებითი სამართლის ერთიანობასაც საქართველოს მთიანეთში*. ამავე დროს, ფშავის მაგალითითაც მკაფიოდ მოჩანს, რელიგიის უდიდესი გავლენა ყოფის ყველა მხარეზე. ცხადია, ეს ეხება სამართალსაც. ფშავშიც გაიგივებულია თემისა და მისი ხატის ინტერესები. დანაშაული ამ მხარეშიც აღქმულია „ცოდვად“, დამნაშავე/ცოდვილი ფშაველთა აზრითაც ისჯება როგორც რეალურად (ნივთიერი სასჯელი), ასევე იმქვეყნადაც. დანაშაული//ცოდვა მოეკითხება ინდივიდსაც და მის სოციალურსაც — ნივთიერადაც და სულიერი სასჯელის სახითაც.

ჩვეულებითი სამართლის აღმსრულებლებს მთიულეთშიც „ბჭეებს“ ეძახდნენ. მთიულური სამართლის შესახებ საინტერესო ინფორმაცია დაცულია ლევან და ვახტანგ ბატონიშვილების მიერ შედგენილ XVIII საუკუნის II ნახევრის ძეგლში - „განჩინება ბარისა და მთიურთა ადგილთა“, რომელიც კრძალავს შურისძიებას მკვლელობის შემთხვევაში და ზღუდავს საბჭეო-სამედიატორო სასამართლოს საქმიანობას. ანუ ბატონიშვილები ცდილობდნენ, საბჭეო თავიანთ (სახელმწიფოს კონტროლს) დაუქვემდებარონ (ფუტკარაძე 1964: 53).

ჩვეულებითი სამართალი მოქმედებდა ხევში. ბოლო დრომდე შემოგვენახა „საბჭეო“ გერგეტის სამების ეკლესიასთან. ეს ნაგებობა ეკლესიის სამხრეთით კედელს იყო მიშენებული და აქ განიხილებოდა ხევის საზოგადოებრივი ყოფისა თუ კერძო დანაშაულთა ესა თუ ის მხარე. „თემის კაცები“ — ავტორიტეტული და სამართლის მცოდნე პირები საბჭეოში იღებდნენ გადაწყვეტილებას — განაჩენს, რომელიც მოდავე მხარეებს უნდა შეესრულებინათ.

თუშეთის ჩვეულებითი სამართლის შესახებ შედარებით მწირი მასალაა შემონახული. თუშეთის ჩვეულებითი სამართალიც ებრძოდა სისხლის აღების ადათს. „თუში თავის მოძმის სისხლს არავის შეარჩენდა, და მტერზე შური რომ ეძია, სისხლის უკანასკნელ წვეთამდე იბრძოდა. სისხლის აულებლობა გვარისათვის სამარცხვინო იყო და ძმებთან ერთად სისხლის აღებისათვის იბრძოდნენ ბიძაშვილები და დედის ძმები. მაგრამ **ზოგ შემთხვევაში სისხლის გამოსყიდვა და ამით შერიგებაც შესაძლებელი იყო. სისხლის შეფასებას და საზღაურის რაოდენობას თუშებში ხევისბერები და გვარის უხუცესები აკანონებდნენ. მსაჯულთა ეს კრებული „საბჭეოში“ სხდებოდა და იქ თათბირობდა.** ასეთი საბჭეოდ გამართული ქვის საჯდომები დღესაც დაცულია სოფ. დართლოში. მას აქ „საფრინდაო“-ს, თორმეტიანთ საჯდომს უწოდებენ. სისხლის აღების, ქალის მოტაცების, ქურდობისა და სხვა მძიმე შემთხვევებში სათემო ბჭეები თურმე ამ ქვის სავარძლებზე სხდებოდნენ და საქმეს არჩევდნენ. წინ ჩასმული იყო მომჩივანთა დასაყრდენი ორი ქვა. ერთთან იჩოქებდა მომჩივანი, მეორესთან — მოპასუხე“ (მაკალათია 1983: 102). ე. ი. სამედიატორო სასამართლო, აქაც, მსგავსად სვანეთისა, მკვლელობის საქმის განხილვისას 12 მედიატორს ეყრდნობოდა, რაზეც მეტყველებს ტერმინი „თორმეტიანთ საჯდომი ქვები“. ხოლო მხარეთა მორიგებისას ირჩევდნენ 6 კაცს, სამს — დაზარალებული მხარე, სამსაც — ბრალდებული მხარე. მედიატორებს „საკითხ კაცებს“ უწოდებენ (10—12 კაცი), მათ თემიდან ირჩევდნენ და ისინი იხილავდნენ მკვლელობის, დაჭრა-დასახიჩრების, ქალის მოტაცების, შეუ-

რაცხყოფის, ქურდობის შემთხვევებს, ცოლ-ქმრის გაყრის საკითხს, სესხის აღებაზე ამტყდარ დავეს და ა. შ. (ლაგაზიძე 1966: 138). მკვლელი ისჯებოდა თემიდან გახიზნით. იგი, ამავე დროს, სინანულის ნიშნად თმა-წვერს მოუშვებდა და თავშიშველი დაიარებოდა. გარკვეული დროის გასვლის შემდეგ, თემი მას შეინყალებდა და მოკლულის ოჯახიც შეირიგებდა, თუმცა სისხლის საზღაურის აღება აქ სირცხვილად ითვლებოდა. ჩვეულებითი სამართლით, მამაკაცის სისხლი 50 ძროხად ფასობდა, ქალისა კი 30 ძროხად, დაჭრა-დასახიჩრება კი: მაგალითად, ხანჯლის დაკვრა პირით 5 ძროხად, წვერით — 15 ძროხად და ა. შ. პირისახის ჭრილობა აქაც, მარცვლებით იზომებოდა. სისხლის საფასურის გაღებაში დამნაშავეს მოგვარეები ეხმარებოდნენ. შემრიგებელი ხევისბერი იყო. იგი აცხადებდა ბჭეების გადაწყვეტილებას „სისხლის გარიგების“ თაობაზე. თუკი ქადაგი გამოაცხადებდა, ლაშარის ჯვარი ბრძანებს დამნაშავეს სისხლის საფასური არ გადახდესო, იგი საფასურისაგან თავისუფლდებოდა, მაგრამ ხატს მინც მიართმევდა ლუდით სავსე ქვაბს, ხარსა და ცხვარს. ქურდს თუშეთშიც შვიდმაგად აზღვევინებდნენ ნაქურდალს. დამნაშავის გამოსატყებად მის ნათესავეს ხატში აფიცებდნენ. ჩვეულებითი სამართალი აწესრიგებდა საოჯახო ყოფასა და ზნეობის საკითხებსაც (მაკალათია 1983: 103—104).

ჩვეულებითი სამართლის გამოძახილი საკმაოდ მკაფიოდ მოჩანს *ლექსუმის* ყოფაში. სასოფლო საქმეებს სოფლის თავკაცები, მედიატორები აწესრიგებდნენ. ლექსუმის ჩვეულებით სამართალში დიდი ადგილი ეკავა მონმეთა ჩვენებებს. შემონახულია ე. წ. „მასხოვარი კაცების“ ინსტიტუტი, რომელთაც სცოდნიათ მიწების საზღვრები და მინაზე დავის დროს მათი ჩვენება გადაწყვეტი ყოფილა. დავის დასასრულს იწერებოდა „განაჩენი“. ფართოდ გამოიყენებოდა ხატზე დაფიცება, დამნაშავეს გამოტყენდნენ ხატზე გადაცემით. ამორალური ქმედების ჩამდენს უნდობლობას ე. წ. ბოიკოტს უცხადებდნენ, ქურდს საჯაროდ გაკიცხავდნენ. ჩვეულებითი სამართალი აწესრიგებდა ოჯახის გაყრას („გაყოფილობა“), ქორწინების და სხვა საოჯახო ურთიერთობების დროს წარმოქმნილ პრობლემებს (ქჩს 1991: 174-176). ლექსუმში მედიატორებს ხშირად „შუაკაცებს“ უწოდებდნენ (დავითაშვილი 2004: 168).

რაჭის ჩვეულებითი სამართალით, მედიატორები განიხილავდნენ ქონებრივ დავებს, საოჯახო გაყრებს. იწერებოდა „განაჩენი“ და მას ხელს აწერდა ორივე მხარე. მედიატორები საქმის განხილვის დანყების წინ დებდნენ ფიცს ნიშნად იმისა, რომ საქმეს სამართლიანად გადაწყვეტდნენ (დავითაშვილი 2004: 172).

გურიის ჩვეულებითი სამართალი იცნობს სხვაობას „განზრახ“, „განგებ“ მკვლელობასა და „ფათერაკად“, „მარცხად“, „უცაბედად“ ჩადენილ მკვლელობას შორის. სამართლის მცოდნე „ბრძენი კაცები“, „გამორჩეული კაცები“ განიხილავდნენ ქურდობის, დავის, უზნეო საქციელის, მეზობელ სოფლებთან ურთიერთობის და სხვა საქმეებს. სასამართლო მტკიცებულებად აქაც ფიცი ითვლებოდა, სცოდნიათ ხატზე გადაცემაც („გადაჯვარვა“). სასჯელად, მაგალითად, ქურდს, ფიცარს მიამაგრებდნენ ზურგზე წარწერით — „ქურდი“. „ბოიკოტს“ უცხადებდნენ დამნაშავეს, ეს ბოიკოტი „ვადიანი“ იყო. „ბოიკოტმობდილი“ იფიცებდა, რომ დანაშაულს აღარ ჩაიდენდა, რის შემდეგაც მას სოფელი შეურიგდებოდა. ჩვეულებითი სამართალით რეგულირდებოდა საოჯახო და სამეზობლო ურთიერთობებიც.

ჩვეულებითი სამართლის ზოგიერთ ელემენტი გამოვლენილია *იმერეთის* ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც: შედარებით წვრილმან გადაცდომებს და სამოქალაქო დავებს სოფელი თვითონ განიხილავდა სასოფლო ყრილობებზე. საქმის განხილვას „ხევის თავებს“, „არჩეულ კაცებს“, „საკითხავ კაცებს“, „კეთილსინდისიერებს“ ანდობდნენ. შემონახულია ხსოვნა ადგილებისა, სადაც სასოფლო თავყრილობები ეწყობოდა: სამანძილე გორა, ერეკლეს მუხა, ღარისწყალი... უფრო ხშირად საკრებულო ადგილი ეკლესიის ეზო ყოფილა. აქ განიხილებოდა სამეზობლო დავები, წვრილმანი ქურდობის საქმეები, აგრეთვე უზნეო, ამორალური ქმედებები. იმერეთშიც უმნიშვნელოვანეს სასამართლო მტკიცებულებად ფიცი ითვლებოდა. ფიცს დებდნენ ეკლესიაში მღვდლებისა და მონმეების თანდასწრებით. მინაზე დავის დროს კი ადგილზე

იფიცებდა ის, ვინც მიწას იჩემებდა. არსებულა ე. წ. „ცოდვის მოკიდების“, „ცოდვის აღების“ წესი: დამფიცებელი სადავო მიწაზე დადგებოდა, მოდავეს ზურგზე მოიკიდებდა და იტყოდა: „შენი ცოდვა მქონდეს, თუ სამანი აქ არ ყოფილიყოს“-ო, ან დამფიცებელი მოდავეს ზურგზე მოიკიდებდა და ეკლესიას სამჯერ შემოუვლიდა, თან იფიცებდა (მსგავსი წესი სვანეთშიც დასტურდება). დამნაშავეს გამოტყენდნენ „ხატზე გადაცემით“.

იმერეთში სასჯელის შემდეგი სახეები შემონახულა: ქურდის ნაქურდალით სოფელში ჩამოტარება; ამორალური საქციელის ჩამდენის სამარცხვინო ბოძზე გაკვრა განსაზღვრული ვადით; დამნაშავესთვის საჯარო უნდობლობის გამოცხადება; სოფლიდან გაძევება; თავს ლაფის დასხმა; შეჩვენება//შერისხვა, რასაც ეკლესიაში მღვდელი აღასრულებდა და ა. შ. ჩვეულებითი სამართლით რეგულირდებოდა ოჯახის გაყრა („გაცლა“), უძრავ-მოძრავის ქონების გაყიდვა, ქირავნობა, გირავნობა, ნანახდენის ანაზღაურება. აგრეთვე საქორწინო და საოჯახო ურთიერთობები. იმერეთშიც იკრძალება გვარის შიგნით ქორწინება, ამ წესის დამრღვევებს „გვარგატეხილებს“ უწოდებდნენ (ქჩს 1991: 169-174).

გვიანი შუა საუკუნეების *სამეგრელოში* ჩვეულებითი სამართლის არსებობაზე მოგვითხრობს ა. ლამბერტი, რომელიც ჯერ აღწერს სამეგრელოს მთავრის გულისხმიერ დამოკიდებულებას მომჩივანთადმი, შემდეგ კი საუბრობს ისეთ საქმეებზე, რომლებსაც თვითონ ხალხი წყვეტს: „როცა რთული საქმეა რამე და არ ჰსურთ, მთავარი შეანუხონ... თვითიული მოდავე ირჩევს თითო მოსამართლეს. ორივე მოსამართლე ერთად ირჩევს ერთ მომხსენებელს. ამ კაცის მოვალეობა ის არის, რომ არჩეულ მოსამართლესთან ერთად დაჯდეს და ერთი მოდავის სიტყვები მეორეს გადასცეს. დანიშნავენ დღესა და ადგილს, როდის და სად უნდა მოხდეს საქმის გარჩევა... მოსამართლეები და საქმის მომხსენებელი რომ დასხდებიან, ჯერ გამოცხადდება მომჩივანი და მუხლმოდრეკით მოახსენებს მათ თავის საჩივარს და წარუდგენს რაც საბუთები აქვს. ეს რომ ყოველივეს იტყვიან... ადგება და წავა ისეთ ადგილას, რომ ვერ გაიგოს, რასაც მოპასუხე იტყვის. მერე მოსამართლეთა წინაშე მუხლს მოიდრეკს მოპასუხე, რომელსაც საქმის მომხსენებელი გადასცემს ყოველსავე, რაც მომჩივანმა მოახსენა მოსამართლეებს. ამის შემდეგ მოპასუხე თავის პასუხს მოახსენებს: შემდეგ შემოვა ხელახლა მომჩივანი... შემდეგ — მოპასუხე. ასე გაგრძელდება, ვიდრე ორივე მხარე არ დაასრულებს თავ-თავის სიტყვას... მოსამართლენი წავლენ საბჭოდ და გადასწყვეტენ საქმეს... განაჩენს ორივე მხარე ყაბულდება“ (ლამბერტი 1938: 80—81)

ქართული ჩვეულებითი სამართლის მდგრადობისა და სიცოცხლის-უნარიანობის ყველაზე თვალსაჩინო მაგალითი *აჭარის* ჩვეულებითი სამართალია. მკვლევართა დაკვირვებით, იძულებით გამუსლიმებულმა ქართველებმა (აჭარაში), რომლებიც აღასრულებდნენ ისლამის ფორმალურ-დოგმატურ წესებსა და რიტუალებს, ამავე დროს, შეინარჩუნეს ქართული ჩვეულებითი სამართლის ბევრი ნორმა. საუკუნეთა განმავლობაში შესისხლხორცებული ქართული სამართლებრივი კულტურა, სამართლებრივი ჩვეულებები და ტრადიციული ქართული ყოფის მრავალი ელემენტი ოსმალთა ხანგრძლივმა რეჟიმმა ვერ აღმოფხვრა. საერთოდ, იძულებით გამაჰმადიანებული ხალხების ყოფაში ერთგვარი იურიდიული ბიურიდიზმის (შარიათისა და ადათობრივი ნორმების პარალელური თანაარსებობა) ერთ-ერთი მკაფიო მაგალითი აჭარის ეთნოგრაფიული მასალაცაა (ზოიძე 2000: 13). ცნობილია, რომ თვით ადათობრივი სასამართლოს არსებობაც კი ეწინააღმდეგებოდა ისლამს. ამის მიუხედავად XIX საუკუნის მრავალი მკვლევარ-მოგზაური და პრესაში გაბნეული ინფორმაცია მიუთითებს ამ მხარეში ყადის სასამართლოებისადმი მოსახლეობის უარყოფითი დამოკიდებულების შესახებ. „აჭარაში, სახელმწიფო (თურქული და რუსული) სასამართლოების პარალელურად, არსებობდა საადათო სასამართლო, რომელიც ხშირად ყადების სასამართლოს კომპეტენციას მიკუთვნებულ საკითხებსაც იხილავდა. ჩვეულებითი სამართლის ნორმების შესაბამისად და არა შარიათის მიხედვით“ (ზოიძე 2000: 17). მიზეზად ო. ზოიძე შემდეგ გარემოებებს ასახელებს: 1) აჭარაში თურქეთის მმართვე-

ლობის დროსაც კი ყადების სასამართლოს უკან არ იდგა ძლიერი ადმინისტრაცია შესაბამისი რეპრესიული აპარატით, 2) აჭარაში საკმარისი რაოდენობით არ იყვნენ შარიათისა და ყურანის მცოდნენი, 3) შარიათისა და ყურანის ბევრი მოთხოვნა ეწინააღმდეგებოდა ქართველთა (აჭარელთა) სამართლებრივ ჩვეულებებს, 4). საადათო სასამართლო საქმის სწრაფად და ფორმალური პროცესუალური წესების დაცვის გარეშე გადანყვეტის შესაძლებლობას იძლეოდა (ზოიძე 2000: 171). ჩვენი მხრივ კი დავამატებთ, რომ აჭარა ოდითგანვე ქართულ სახელმწიფოებრივ სივრცეში იყო მოქცეული, იგი უძველესი და ცხადია, ასევე, შუასაუკუნეობრივი ქართული კულტურის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს კერას წარმოადგენდა, ხოლო აჭარლებისთვის — ძირძველი ქართული სამართლებრივი კულტურის მემკვიდრეებისათვის, ფეოდალური ხანის ქართული კანონმდებლობა მშობლიური და სისხლხორცეული იყო, რაც შესაბამისად, მათ ტრადიციულ ცხოვრების წესშიც ვლინდებოდა. ყოველივე ზემოთქმული, ბუნებრივია, ართულებდა აჭარლებისთვის უცხო და თავსმოხვეული შარიათის წესების გათავისებრებასა და საკუთარის — მამა-პაპეულის აღმოფხვრას.

აჭარაშიც, მსგავსად საქართველოს სხვა მხარეებისა, შემოგვენახა სამედიატორო სასამართლო, რასაც ამ კუთხეში „ბერების მოყრა“, „წინაი ხალხის შეყრა“, „წინაი კაცზე ძახება“ ერქვა. იგი ძირითადად სამოქალაქო საქმეებს განიხილავდა. მიწებზე დავა, ოჯახის გაყრა და ა. შ., რაც შეეხება სისხლის ალების წესს, აქაც ზოგადქართულ (მთიანეთი) მასალასთან კავშირი ვლინდება. მკვლელის — „მტრის“ მოკვლა აჭარაშიც ღირსების საქმედ, „სისხლის შეჭმა“ (სისხლის აულებლობა) კი სირცხვილად ითვლებოდა. შურისძიების წრე მკვლელობიდან ერთი კვირის მანძილზე მკვლელის ყველა მოგვარეზე ვრცელდებოდა, ხოლო შემდეგ მკვლელის მამით, ძმებით, ბიძებითა და ბიძაშვილებით შემოიფარგლებოდა. ისევე როგორც საქართველოს სხვა მხარეებში, აქაც არ შეიძლებოდა ქალსა და ბავშვზე შურისძიება „18 წელს უნდა „ეთავებია“ ბავშვს, რომ იგი ესისხლათ. ქალის სისხლება არავითარ შემთხვევაში არ შეიძლებოდა, თუგინდ კაცი არ დარჩენილიყო იმ გვარში“ (ბოჭორიშვილი 1976:152). (სამწუხაროა, რომ ფაქტობრივი, ეთნოგრაფიული მასალა არ არის გათვალისწინებული ს. ჯაჭვლიანის ფილმში „სვანი“. ფილმის სიუჟეტურ ქარგაში ჩაქსოვილი სვანეთის ჩვეულებითი სამართლის ელემენტები ხშირ შემთხვევაში არარეალური და ტრადიციული ყოფისთვის მიუღებელია). შუასაუკუნეობრივი ქართული რაინდული კოდექსის ერთ მეტად საინტერესო გამოძახილია შემონახული აჭარაში: ეს მოარული ამბავი მეტად გავრცელებული ყოფილა მთელ მხარეში. „ცოლის შეკითხვაზე — არ გეშინია შინ მოსვლა, მტერი მოგკლავსო, ქმარს უპასუხია: მე ისეთი ვაჟკაცი მტერი მყავს, ცოლის თვალწინ არ მესვრისო. ეს გაუგია იქვე, ფანჯარასთან დადარაჯებულ შურისმაძიებელს, ორი ტყვია დაუტოვებია თავისი იქ ყოფნის ნიშნად და წასულა, სისხლის ალებაზეც ხელი აუღია“ (ქჩს 1991: 179). თუ მესისხლე მტერს დაჭრიდა ან ტყვიას ააცდენდა, სისხლი მაინც ალებულად ითვლებოდა. სისხლის ალების წინააღმდეგ, ცხადია, აქაც მოქმედებდა ჩვეულებითი სამართალი. „წინაი კაცები“ აქტიურად ერეოდნენ მესისხლეთა შერიგების საქმეში. ამას „დარიგებას“ ეძახდნენ. საინტერესოა, რომ მესისხლეთა შერიგების შემდეგ თუკი შურისძიება გაგრძელდებოდა, დაზარალებული მხარე პასუხს „წინაი კაცს“ აზღვევინებდა — „თუ არ გქონდა იმედი, რაიზა დამარცხო“ (ქჩს 1991: 180). ხშირად დაზარალებულნი თანხმდებოდნენ შერიგებაზე, თუკი მკვლელი ყელზე საბელს შეიბამდა და მოკლულის საფლავს სამჯერ შემოუვლიდა. მკვლევართა ჯგუფმა აჭარაში სისხლის საზღაურთან მიმართებით ორი განსხვავებული პოზიცია დააფიქსირა: მთხრობელთა ნაწილი სისხლის საფასურის ალებას სირცხვილად მიიჩნევდა, მსგავსად ბალსქვემო სვანური მასალისა, ნაწილი კი საპირისპიროს ადასტურებდა: საფასურს იხდიდნენ მინის ნაკვეთით, ფულით, საქონლით, ხალიჩებით (ქჩს 1991: 181).

აჭარაში მტკიცებულების საშუალება ფიცი იყო. დაფიცება გამუსლიმების შემდეგ ყურანზე ხდებოდა ჯამეში ან სახლებში. მიწაზე დავის დროს კი ფიცის რიტუალი სადავო ნაკვეთში სრულდებოდა. დამნაშავეს დასაადგენად მიმართავდნენ

„წყევლას“ — „ბედვას“, რომელიც იდენტურია, მაგალითად, სვანური გამოცხადების/„ლიცხადი“-სა, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ აჭარაში გამოსლიმების შემდეგ ეს რიტუალი ჯამეში ტარდებოდა, სვანეთში კი — ეკლესიის ეზოში, რაც გვაფიქრებინებს, რომ აჭარაში შემონახული წესი ძველქართული ჩვეულების გამოძახილია.

აჭარაში დაფიქსირებულია სასჯელთა შემდეგი სახეები: „ამოკირვა“ - „ჩაკირვა“, „სოფლიდან განდევნა“, ქურდის დაბმა ახორში (ბოსელი), ქურდისთვის ნაქურდალის ზურგზე აკიდება და სოფელში ჩამოტარება, ნაქურდალის ორმაგად ზღვევინება, „დამდურება“ — „უბრობა“ — „უნდობლობა“, რაც მოგვიანო ხანის დასავლურქართული „ბოიკოტის“ მსგავსი სასჯელია და ა. შ.

საგულისხმოა, რომ თვით ისეთ სფეროშიც კი, როგორც საქორწინო-საოჯახო სამართალია, და რომელიც ყაღების კომპეტენციაში შედიოდა, ხშირად იჭრებოდა ქართული ჩვეულებითი სამართალი: „განქორწინებისას ორივე მხრიდან შეიკრიბებოდნენ ნათესაობა. თუ ისინი ვერ შეთანხმდებოდნენ, ერეოდა სოფლის მონინავე ხალხი“ (ზოიძე 2000: 16). ანუ შეიძლება ითქვას, რომ „შარიათის ნორმათა ერთი ნაწილი ტრანსფორმაციადაც კი განიცდიდა ყოფით გარემოში, ტრადიციულ რწმენა-წარმოდგენებსა და ადათობრივ სამართალს ესადაგებოდა“ (მგელაძე, ტუნაძე 2001: 144).

აჭარაში არსებობდა ხალხური თვითმმართველობის ორგანო — „მოყრიანობა“, იგი სასამართლოს ფუნქციადაც ითავსებდა. მოყრიანობა, როგორც სასამართლო ორგანო იკრიბებოდა მხოლოდ მაშინ, როცა თემში რაიმე მძიმე დანაშაული (ლალატი, ზნეობრივი დანაშაული, ქურდობა...) მოხდებოდა. იკრიბებოდა ყველა სრულწლოვანი მამაკაცი. აჭარაში „მოყრიანობის“ სასამართლო უფლებამოსილების განხორციელების ხარისხი დამოკიდებული იყო სახელმწიფო ადმინისტრაციის სიძლიერეზე (ზოიძე 2000: 19).

ჩვეულებითი სამართლის საფუძველზე მოქმედი სასამართლოები გვხვდებოდა ქართლსა და კახეთშიც. ქართლის სამედიატორო სასამართლოები გ. ჟორდანიას მიერ XX საუკუნის დასაწყისში დაფიქსირებული მასალით, განიხილავდნენ სამოქალაქო საქმეებს, ქონებრივ დავებს, ხანდახან კი — როდესაც მომხდარი დანაშაული ხელისუფლების ყურამდე არ აღწევდა — სისხლის სამართლის საქმეებსაც (ჟორდანი 1911). ქართლში საუკეთესო მედიატორებად მარტყოფელები ითვლებოდნენ. მედიატორები მონაწილეობდნენ ოჯახის გაყოფაში კახეთშიც (დავითაშვილი 2004: 165-168).

ამავე დროს საქართველოს მთაში შემონახულია ზოგიერთი ისეთი წესი, რომელიც ოფიციალური სამართლიდან არის ყოფაში გადმოსული. ერთ-ერთი ასეთი ჩვეულებაა ძველქართული ფეოდალური ხანის საერო და საეკლესიო სამართლიდან მომდინარე *ეკლესიის „შეუვალობის“* ზოგიერთი პლასტი. ცნობილია, რომ ეკლესიამონასტრები მნიშვნელოვანი „შეუვალობებით“ სარგებლობდნენ: მათ გააჩნდათ მეტნაკლები მოცულობის სასამართლო შეუვალობა; ეკლესია-მონასტერს შეეძლო დევნილისათვის თავშესაფრის მიცემა; განსაკუთრებული სიმკაცრით ისჯებოდა ეკლესიამონასტრის ხელყოფა და მის მიდამოებში დანაშაულის ჩადენა; არსებობდა საგადასახადო შეუვალობის წესიც და ა. შ.

ეკლესიის „შეუვალობის“ წესის ზოგიერთი დანაშრევი საქართველოს მთის ტრადიციულ ყოფაში ბოლო დრომდე ჩვეულებითი სამართლის და ტრადიციული მენტალობის აუცილებელ მახასიათებლად გვევლინებოდა (გუჯეჯიანი 2007). ეკლესიის „შეუვალობის“ წესის გვიანობამდე არსებობის მიზეზი, ცხადია, საერთოდ მთური ყოფის, მთური ბუნების კონსერვატულ ხასიათშიცაა საძიებელი და იმ გარემოებაშიც, რომ იგი ძველქართული საერო და სასულიერო სამართლიდან მომდინარე ჩვეულებაა, ძველქართული სამართალი კი ქართველ მთიელთა ტრადიციულ მსოფლმხედველობაში ღვთისგან დანესებულადაა მიჩნეული. შესაბამისად, მენტალობის ეს მახასიათებელი ასახულია ქართველთა ჩვეულებით სამართალშიც. ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი მკაფიოდ მოჩანს სვანეთის სამართლებრივი ხასიათის დოკუმენტებში (კეკელია 1971: 82—113, გუჯეჯიანი 2007) და მათში ასახულმა სამართლებრივმა ცოდნამ სიცოცხლი-

სუნარიანობა თვით ბოლო დრომდეც შემოინახა. ასევე, ეკლესიის (ჯვარ-ხატის) „შეუვალობის“ წესის გამოძახილი ფიქსირდება ხევსურეთის „რჯულშიც“, ხევის ჩვეულებით სამართალშიც და ა. შ.

ფეოდალური ხანის ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებში ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი ხაზგასმით რამდენიმე დოკუმენტშია წარმოდგენილი, ამ მხრივ საინტერესო ცნობებია დაცული 1470 წლის ძეგლში — ქსნის ერისთავის შალვა ქვენიფნეველის მიერ ლარგვისის მონასტრისადმი ბოძებულ სიგელში (ქსდ 1963). ლარგვისის მონასტერი ქსნის ერისთავთა საძვალე იყო. ამ მონასტრის წინამძღვარს ერისთავი ნიშნავდა. შალვა ერისთავმა განაახლა მონასტერი და სამი ახალი სოფელიც უწყალობა. ერისთავმა მონასტერს იმუნიტეტიც მიანიჭა. შალვა ერისთავი მონასტრისადმი შეწირული ქონების შესახებ აღნიშნავს, რომ ის შეუვალია ერისთავისა და მისი მოხელეებისათვის, რომ შეწირული სოფლები მონასტრის „შემოსავალია“, ე. ი. მონასტერს ეკუთვნის ამ სოფლების გადასახდელები. ასევე, გარდა ამ ახალგაშენებული სოფლებისა, მონასტრის საკუთრებაში რჩება ყველა მიწა, რომელიც მონასტრისათვის ერისთავის წინაპრებს შეუწირავთ, და საერთოდ ყველა მამული, რომელიც მონასტერს მანამდე ჰქონდაო. ცნობილია, რომ შეუვალობა ფართოდ გავრცელებული იყო ფეოდალურ საქართველოშიც. განსაკუთრებით დიდი შეუვალობით კი ეკლესია-მონასტრები სარგებლობდნენ. ცხადია, ცენტრალური ხელისუფლების ძლიერების ხანაში ამგვარი იმუნიტეტის მიმნიჭებელი მეფე იყო, ამ სიგელის შედგენის დროისათვის კი აშკარაა, რომ დიდი ფეოდალები განკერძოებისაკენ ისწრაფვიან და ცდილობენ თავიანთ საგამგეოში ადმინისტრაციული, ფინანსური, სამხედრო და სასამართლო ფუნქციები თვითვე განახორციელონ (სურგულაძე 1963: 30-45). ეკლესია-მონასტრების „შეუვალობის“ დარღვევას დიდი წინააღმდეგობა გაუწია ეკლესიამ. (ჯავახიშვილი 1982: 353-373).

ეკლესიის „შეუვალობის“ შესახებ მოგვითხრობს „ბიჭვინთის იადგარიც“. ძეგლი განსაზღვრავს ბიჭვინთის ეკლესიის შეუვალობას, მის იმუნიტეტს. დოკუმენტში ვკითხულობთ: საყდრის მამული „შემოსაზღვრითია“, ე. ი., რაც ბიჭვინთას ეკუთვნის, იმ საზღვრებში, მამული, სოფლები, გლეხები... ანუ, რაც შეწირულია ბიჭვინთის მონასტრისათვის, ეკუთვნის მხოლოდ მონასტერს და „არა ჰელი შევიდოდეს“ იქ. ე. ი. მონასტრის მამული შეუვალია, მას არც ბაჟი და არც რამე გამოსაღები არ მოეთხოვება (გარდა კათალიკოსის სასარგებლო გადასახადისა) (სურგულაძე 1984: 194-209). ხოლო მესამე საყურადღებო ძეგლი, რომელშიც ასევე მკაფიოდ ასახულია ეკლესიის შეუვალობა, სვანეთმა შემოგვინახა, ეს არის „სიგელი სასჯელის დადებისა ცხმარის ჯეჯე მეფისა და დადიანის ბრძანებით ცაიშელ მთავარებისკოპოსის მიერ“. არსებობს თუ არა მსგავსი პრეცედენტი საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში? ცხადია, ეკლესიის „შეუვალობის“ გამოძახილია საქართველოს მთიანეთში დღემდე დაცული საეკლესიო მიწები და ტყეები, ზოგიერთი ამჟამად მოქმედი „შეწირულობის“ და „ბეგარის“ სახეობა. მაგალითად, სვანეთში ჩვენს დროშიც არსებობს საეკლესიო ტყეები და მიწები, ამ ტყეებში ხის მოჭრა მხოლოდ და მხოლოდ მისი „მფლობელის“/„პატრონის“ ეკლესიის საჭიროებისათვის შეიძლება (კალის წმ. კვირიკეს და ივლიტას მონასტრის ტყე, ლაბსყალდის მთავარანგელოზის ტყე, კაიშის მთავარანგელოზის ტყე...), ხოლო მიწაზე მონეული მოსავალი კვლავ ეკლესიას უბრუნდება, იხარჯება სატაძრო დღეობებსა და სხვა დიდ საეკლესიო დღესასწაულებზე და ეს საკითხები ჩვეულებითი სამართლით რეგულირდება. (გუჯეჯიანი 2008). ამავე დროს, ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი ასახულია ძველქართულ სახელმწიფო სამართალშიც, ცნობილია, ფეოდალურ საქართველოში განსაკუთრებით მკაცრად ისჯებოდა საეკლესიო ქონების ხელყოფა. ქართული ფეოდალური სამართლის მიხედვით ქურდობისათვის დაწესებული იყო მოპარული ქონების შვიდმაგი ღირებულების გადახდევინება (სურგულაძე 1963: მუხ. 151, 154), ხოლო თუკი დაზარალებული ეკლესია ან მონასტერი იყო, მაშინ გარდა ზარალის შვიდმაგად ანაზღაურებისა, დამნაშავეს „საუპატიო“ სასჯელიც ეკისრებოდა: „... თუ ვინ იპაროს, შედ ნაწილად ეზღვიოს და მონასტრისაი უპატიობაი დაებრჭობოდეს“. საუპატიოს რაოდენობას კი სასამართლო განსაზღვრავდა (სურგულაძე 1963: 43-44). ამ მხრი-

ვაც განსაკუთრებით საყურადღებოა, სვანეთში შედგენილი დოკუმენტი - „სიგელი სასჯელის დადებისა ცხმარის ჴევზე მეფისა და დადიანის ბრძანებით ცაიშელ მთავარეპისკოპოსის მიერ“. დოკუმენტში დაკონკრეტებულია ეკლესიისა და მისი შემოგარენის მანძილის მიხედვით საზღაურის რაოდენობის განსაზღვრა. ე. ი. მასში გამოკვეთილია ეკლესიისათვის საზღაურის გადახდა იმის მიხედვით, თუ რა მანძილის დაცილებით მოხდება საეკლესიო ქონების ხელყოფა და ეკლესიის ინტერესების შელახვა: „ცხმარისა ჴევმან დაუნერეთ მთავარანგელოზსა ლაბსყელდაშისა საპატიჟოი: ზღუდესა შიგნით სამოცდაათი ათასისა თეთრი საპატიჟოი: მას გარე საპატიჟოი, სადა სარეკლისა ჴმაი ისმის, რვაი ათასისა თეთრისა მისი საპატიჟოი დაგვიცს, ჭიჟხაშისა და ხანსარსა შვა ოთხი ათასისა თეთრისა საპატიჟოი დაგვიცს“ (ინგოროყვა 1941: 28]. ამავე დროს, საეკლესიო პირის, მსახურის შეურაცხყოფისათვის, დამნაშავემ, გარდა იმისა, რომ კუთვნილი საზღაური („სისხლი“) უნდა ზღოს, იგი, ამავე დროს, მოვალეა „დიდადაც“ შეეხვეწოს მონასტერს („შეხვეწნის“ შესახებ ჴვემოთ ვისაუბრებთ) და „ნახევარი სხვა“ — საუპატიო — ზღოს. ამ „უპატიობის“ განსჯა მონასტრის წინამძღვრისა და ძმობის პრეროგატივაა (სურგულაძე 1963: 43-44).

საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში მკაცრად ისჯებოდა ეკლესიის გამტეხი და ხატის მძარცველი. ქართული საკანონმდებლო ძეგლები კატეგორიულად მიუთითებენ: *„ვინც ეკლესია გატეხოს და ხატი გაძარცვოს, უკანონოდ ძელსა მიეცეს“* (ქსძ 1963: 393). ტრადიციულ ყოფაში ისჯებოდა არა მარტო დამნაშავე, არამედ მისი ბევი და თემი: *„ვინც ეკლესია გატეხოს, რომელსაც ჴუეყანისა იყოს, იმ ჴუეყანისა რა ეკლესიისა ჴმართებდეს, აგრე არ გაიღონ, იგი ჴუეყანაჲ სეტისა მთავარმონაშისაგან და მისისა შესაულისაგან გამოსრულ იყოს, და საუკუნოს ღმრთისაგან გამოსრულ იყოს“* (სილოგავა 1986: 111). ამიტომ, სრულიად ბუნებრივია ის რისხვა, რაც „ეკლესიის გამტეხს“ თავს ატყდებოდა. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ ასეთი დანაშაულის ფაქტი, სვანეთში ძალიან ცოტაა. ერთი ისტორია შემოგვინახა ე. გაბლიანმა: „ბალყარის ბატონი“ დევეთგერ მურზაყულოვი და მისი ბიძა ეკლესიების გაძარცვის მიზნით შეპარულან სვანეთში. დევეთგერს მართლაც გაუტეხავს უშგულის ეკლესია და ბალყარეთშიც უვნებლად გადასულა. ბიძამისს კი „ლაგურკის“ გაძარცვის მცდელობა ჩაშლია და იგი უშგულელებს დაუჭერიათ. უშგულელებს დევეთგერის ბიძის ორი თანმხლები დევეთგერთან გაუგზავნიათ და მისთვის ნაძარცვის უკან დაბრუნება მოუთხოვიათ. დევეთგერს მართლაც ჩამოუტანია ეკლესიიდან მოპარული ნივთები, რომელთაც კლებია ერთი მძივი, რაც უშგულელებს ვერ უპატიებიათ: ბიძამისი გაუთავისუფლებიათ, დევეთგერი კი მოუკლავთ. ცხადია, ბალყარელებსა და უშგულელებს შორის მტრობა ჩამოვარდნილა. დიდი ხნის შემდეგ ბალყარელები დაყაბულეებულან შერიგებაზე, საქმე 12 მედიატორს განუხილავს: უშგულელებისთვის დევეთგერის სისხლის საფასურად 200 ხარის ფასის გადახდა მიუსჯიათ, ოღონდ ამ 200 ხარიდან ეკლესიის გაძარცვისათვის 100 ხარი გამოუქვითავთ. დარჩენილი 100 ხარიდან უშგულელებს 70 ხარი მაშინვე გადაუხდიათ, 30 კი — შემდეგ (გაბლიანი 1927: 24).

ქართული საკანონმდებლო ძეგლებით განსაზღვრული იყო ეკლესიის „შეუვალობის“ სხვა გამოხატულებაც: ერთი და იგივე დანაშაულისათვის, ბევრად უფრო მკაცრად ისჯებოდა ის პირი, ვინც დანაშაულს ეკლესია-მონასტრის მიდამოებში ჩაიდენდა. იგივე 1470 წლის დოკუმენტით, მონასტრის ფარგლებში დანაშაულის ჩადენა მონასტრის შეურაცხყოფად ითვლებოდა და დამნაშავე მონასტრის სასარგებლოდ „საუპატიო“ ჯარიმას იხდიდა: *„თუ შუღლი ვინმე იკადროს და მახვილი იხადოს მონასტერსა შინა, ანუ კაცი დაჭრას ანუ კიდე სისხლი ადინოს, მისი აბჯარი ეკლესიას შეიღებოდეს და თვით იგი კაცი ცემით და ჯლებით განიძებოდეს და რაი გინდა უმართლე იყოს, მისი სამართალი ნახდეს და თუ მოკლას მისი სისხლი გაცუდდეს და მოკლულისა სრული სისხლი დაუურვოს“* (ქსძ 1965: 142). როგორც ვხედავთ, არათუ დანაშაულის ჩადენა, არამედ უბრალოდ იარაღის მომარჯვებაც კი მონასტრის ტერიტორიაზე, უკვე დასჯას ექვემდებარება, რადგანაც იგი საკრალური ადგილის მყუდროებას არღვევს და

მშვიდობიანობას საფრთხეს უქმნის. ამგვარი დამოკიდებულება საკრალური ადგილისადმი ქართველთა მენტალობას ბოლო დრომდე შემორჩა და იგი ქართული ჩვეულებითი სამართლის მეტად სიცოცხლისუნარიანი ნორმაა: შეიარაღებული პირი, თუ კი ის ტრადიციულ ქართული ღირებულებების მატარებელია, ეკლესიაში შესვლამდე იარაღს აიყრის და სანდო პირს ჩააბარებს. ასევე ცნობილია, რომ საქართველოს მთაში სტუმარ-მასპინძლობის ეტიკეტი მოითხოვდა, სტუმრისაგან თავისი იარაღის ოჯახის უფროსი მანდილოსნისათვის ჩაბარებას. ქართული სამართალი ამ მხრივ გამონაკლისი არაა, იგი მსგავსებას ავლენს დასავლეთ ევროპის ფეოდალური სამართლის ერთ ძველებურ ინსტიტუტთან, რომელსაც „უმაღლეს მშვიდობიანობას“ უწოდებენ. ამ ინსტიტუტს უძველესი დროიდანვე საკრალური ხასიათი ჰქონდა. „უმაღლესი მშვიდობიანობის“ უფლებით სარგებლობდა ეკლესია-მონასტერი, მისი ეზო და სასაფლაო; ის ადგილები სადაც იმყოფებოდა მეფე; სადაც იმართებოდა სახალხო თავყრილობა, სასამართლოს კრება... ყოველი ასეთი საკრალურად მიჩნეული ადგილის „მშვიდობიანობის“ დარღვევა ბევრად უფრო მკაცრად ისჯებოდა, ვიდრე ჩვეულებრივი დანაშაული“ (ვაჩიშვილი 1946: 35). ქართული წყაროებითაც, ეკლესიის „მშვიდობიანობის“ დამრღვევი, *„რაი გინდა უმართლე იყოს, მისი სამართალი ნახდეს და თუ მოკლას მისი სისხლი გაცუდდეს და მოკლულისა სრული სისხლი დაუფრვოს“* (ქსძ 1965: 142). ე. ი. ქართული სამართლითაც ეკლესია-მონასტერი მიჩნეული იყო ისეთ ადგილად, რომლის მყუდროების//მშვიდობიანობის დარღვევას მომეტებული სასჯელი მოჰყვებოდა. მონასტრის მიდამოებში არათუ შუღლი და შურისძიება, არამედ ხმლის ამოღებაც კი აკრძალული იყო. თვით მესისხლეც, რომელიც მონასტრის გალავანს შიგნით მიმართავდა შურისძიებას, საზღაურის უფლებას კარგავდა და მოვალე იყო გადაეხადა სრული სისხლი. ძველი ქართული სამართლის ეს ნორმები მკაფიოდაა ასახული ქართულ ჩვეულებით სამართალშიც.

ეკლესიის „შეუვალობის“ წესის შემადგენელი ნაწილია ქართულ საკანონმდებლო ძეგლებში დაფიქსირებული და საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში შემონახული *„შეკვენის“* ჩვეულება. ტერმინი შეკვენა/შეხვენა მონანიებითი ხასიათის სასჯელია, ნიშნავს მონანიებას, შევედრებას, ბოდიშის მოხდას (დოლიძე 1953: 51). ეკლესია-მონასტრის წინაშე დანაშაულის ჩამდენი, მოვალეა *„ჯარითა და ერთითა საპაღნითა პურღვინითა. ეკლესიას შემოახუნებოდეს და მაშინლა გაიბრჭობოდენ“* (ქსძ 1965: 142). ანუ მხოლოდ ამ სახით „შეხვენის“ შემდეგ შეიძლებოდა ეკლესიის „მშვიდობიანობის“ დამრღვევის გასამართლება. ე. ი. დამნაშავეს ჯერ უნდა მოენანიებინა შეცოდება, „შეხვენნოდა“ მონასტერს, რათა მისგან მიეღო სასამართლოში საქმის გარჩევის ნებართვა. სასამართლო, ცხადია, დამნაშავეს მონასტრის სასარგებლოდ *„საუპატიოს“* გადაახდევინებდა. მონასტერი ორჯერ იღებდა დამნაშავესგან საზღაურს: ჯერ „შეხვენისას“ — მონანიებითს, შემდეგ კი – საუპატიოს. ძველქართული სამართლის ეს წესი XIX საუკუნის II ნახევრის სვანეთშიც ფიქსირდება. პრობლემისადმი ამგვარი მიდგომა ცოცხალი სახით შემოგვინახა ამ მხარემ (გუჯეჯიანი 2006). ისტორია დაცულია უშგულის თემში: უშგულელ ჯამათა ჭელიძეს (XIX საუკუნის, სავარაუდოდ, შუა ხანები) დახმარება აღმოუჩინია თავად გარდაფხაძისათვის, ჩაუყვანია ნალჩიკში, კავკასიის მთავარმართებელთან შესახვედრად. იქ კი ჯ. ჭელიძეს და მის ორ ამხანაგს, უშგულის თემის ნებართვის გარეშე, თავი უშგულის წარგზავნილებად დაუსახელებით და რუსეთის თვითმყრობელობის ქვეშევრდომობაში მიღება უთხოვიათ. ასეთი გაუგონარი ლაღატის შესახებ უშგულელებს შეუტყვიათ და მოლაღატეების სასტიკად დასჯა გადაუწყვეტიათ. ბუნებრივია ქართულ (სვანურ) ჩვეულებით სამართალს და ადათ-წესებს ჯ. ჭელიძეც იცნობდა. ამიტომ იგი ღამით, ფარულად შეპარულა სოფელში და ღვითსმშობლის ეკლესიის („ლამარია“) კარებისათვის ხარები შეუბამს. „მეორე დღეს, ეს რომ ხალხმა შეიტყო, მთელმა უშგულმა ეკლესიის გალავანში მოიყარა თავი. ჯამათა და მისი ამხანაგები დახვდნენ დაჩოქილნი ხალხის წინაშე და სთხოვეს პატიება. რადგანაც მათ ეკლესიის კარებზე ხარები მიაბეს. ამის შემდეგ სვანური ჩვეულება უშგულელებს ნებას არ აძლევდა დამნაშავენი დაესაჯა“ (ვაბლიანი 1927: 48).

ყოველივე ზემოთქმულს პარალელები ეძებნება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულ ყოფაში. რ. ხარაძე, განიხილავს რა ხევსურულ „რჯულს“, მიუთითებს, რომ მოკლულის ჭირისუფალს, რომელიც მიდის მკვლელის ოჯახის ასა-ოხრებლად, „მეკვლეს მესაძმონი რიგს დაუყენებენ. ერთს სამი წლის ბუღას, სამჩარექიან სპილენძის ქვაბს, ორ საკლავს გზაში მიაგებებდნენ“ (ხარაძე 1947: 179-184). ასეთივე წესით ხდებოდა დედის გვარის შეჩერებაც. საკლავები მაშინვე იკვლებოდა, ხოლო ჯარს და ქვაბს მთავარ სალოცავს სწირავდნენ... „თუ მამკლავი იმა-ვე ან მეზობელი სოფლიდანაა, საიდანაც მამკვდარი, მაშინ მეკვლე მთელი თავის ოჯა-ხით უნდა აიყაროს და ამანათად წავიდეს.. მას უცხო გვარი და სოფელი შეიხიზნავს. ხევსურული რჯულის მიხედვით, ამანათად მიღებაზე უარის თქმა არავის არ შე-უძლია... თუ კი მოკლულის ჭირისუფალი მეკვლესთან შერიგებაზე უარს აცხადებს, მებელეს შეუძლია ჯვარჩი შაუჯდეს. მამკლავი შეუაკაცებთან და ხუცესთან ერთად ღამით მივა ჯვარში. თან წაიყვანს სამი წლის მოზვერს, წაიღებს სპილენძის ქვაბს. ხუ-ცესი იხუცებს, „მამკვდრი“-ს პატრონს დილითლა გააგებინებდნენ „ხატში შამოჯდო-მის“ ამბავს და ისიც იძულებულია დაყაბულდეს თემის და ხუცესის მოთხოვნებს: „ჯვარჩი შამამჯდარია და ჯვარსაც აპატიე და ჩვენც გვაპატიე“... ამის შემდეგ მო-საკლავად ველარ დასდევს მისი მესისხლე“ (ხარაძე 1947: 179-184).

როგორც ვხედავთ, სვანურ-ხევსურული პარალელები სახეზეა. ცხადია, გარდა ჯარის სიმბოლური მნიშვნელობის არსებობისა, ქართველ მთიელთა ტრადიციულ მენტალობაში, ამ რიტუალს უდიდესი რაციონალური დატვირთვაც ჰქონდა - მოსახლე-ობა ჩვეულებითი სამართლის ამოქმედებით ებრძოდა სისხლის ალების წესს, ამყა-რებდა მშვიდობას და სამართლიანობას, კრავდა თემისა და სოფლის, ხშირად კი მთელი ბეობის ერთიან სულს. **ეს კონკრეტული მაგალითები კიდევ ერთხელ ადასტურებს ერთიანი ქართული ჩვეულებითი სამართლის არსებობას საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში.**

საქართველოს მთიანეთის ტრადიციულმა ყოფამ შემოგვინახა ეკლესია-მო-ნასტრის „შეუვალობის“ წესის ის დანაშრევიც, რომელიც გულისხმობდა ჩვეულებას, რომ **ეკლესიას ჰქონდა თავშესაფრის მიცემის უფლება** (სურგულაძე 1973: 213). სწო-რედ ეკლესიის „შეუვალობის“ ზოგადქართული სამართლებრივი ნორმის გამოძახილია ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობა სვანეთის ერთ-ერთი მონასტრის შესახებ: „თუ შევიდეს მუნ სასიკუდირო ანუ ტყუე, ვერარაისალა უყოფენ, გარნა განუტყევებენ თავისუფლად“ (ქც 1973: 788). ეკლესია მონასტრის „შეუვალობის“ წესი ცოცხლობდა XIX საუკუნის სვანეთშიც: „დამნაშავეს მტრის დევნისაგან იხსნიდა ეკლესია ან მის გალავანში შესწრება“ (ნიჟარაძე 1962: 116). ხევის მასალითაც, შიოლა ღუდუშაურის მკვლელს – მთრეხელს ეკლესიისთვის თავის შეფარება უცდია, რაც მას მდევრისგან დაიცავდა.

„მიმართა ეკლესიასა,
 ნაგებსა ბასრი ქვისასა,
 კარნი არ დახვდენ ღიანი,
 ვაჲ დედას მთრეხელისასა“.
 ან
 „მიღმართა ყოვლისა-წმიდასა,
 დედა მშობლისა ხთისასა,
 კარი არ დახვდა ღიანი,
 ნაგებსა თლილსა ქვისასა“ (ქართული ხალხური 1961: 336).

ანუ ქართული ეთნოგრაფიული მასალა გვანვდის საგულისხმო ინფორმაცი-ას დევნილი პირის თავშესაფრის უფლებაზე, რომლის ძალითაც თვით დამნაშავე-საც კი ჰქონდა ეკლესია-მონასტერში თავშესაფრის ძებნის უფლება. ამ უფლების ძალით, ეკლესია-მონასტერში დამნაშავეს ხელყოფა იკრძალებოდა. ქართულ ტრა-დიციულ ყოფაში ეკლესიის პარალელურად, ასეთივე უფლება თავშესაფრის მოპოვე-ბისა, დევნილს შეეძლო მოეძიებინა ამა თუ იმ თემსა ან ოჯახში (კეკელია 1981: 92). ამა-

ვე დროს, დევნილს უფლება ეძლეოდა შეფარებოდა ამა თუ იმ თემის სასოფლო მოედანს ან რომელიმე ოჯახს. ორივე შემთხვევაში მას მფარველებად თემი ან მასპინძელი ოჯახი მოევილინებოდა, რადგან ტრადიციულ ქართველთა მსოფლალქმით „სტუმარი ღვთისაა“ და მენტალობის ეს მახასიათებელი, ცხადია, ასახულია ჩვეულებით სამართალში.

ამრიგად, ჩვეულებითი სამართალი ქართული ყოფის მნიშვნელოვანი ნაწილია. მასში კრებითი სახით წარმოდგენილია არქაული ხანის ადათობრივი სამართლის ზოგიერთი ელემენტი, ხოლო სამართლებრივ ნორმათა უდიდესი ნაწილი შუასაუკუნეების ქართული ოფიციალური სახელმწიფო კანონმდებლობიდან მომდინარეა. საქართველოს ზოგიერთ მხარეში ჩვეულებითი სამართალი დღემდე სიცოცხლისუნარიანი და პრაქტიკაში გამოყენებადი. შეუძლებელია ქართული ჩვეულებითი სამართლის და რელიგიური შეხედულებების ერთმანეთისაგან გამიჯვნა. ჩვეულებითი სამართალი ქართველ მთიელთა მენტალობაში ღვთისაგან დანესებულად აღიქმება და ბუნებრივია, ყოველი სადავო საქმე ეკლესიისა და ჯვარ-ხატების მეშვეობით გადაწყდება. „საზოგადოებაში, სადაც ჩვეულებითი სამართლის პრიმატია, საზოგადოებრივ მართლმეგნებას ფაქტობრივად აყალიბებს და განსაზღვრავს მათი რელიგიურ-სარწმუნოებრივი მრწამსი. საზოგადოების რელიგიურ-სარწმუნოებრივი შეხედულებანი ჩვეულებით-სამართლებრივი ნორმების საფუძველს წარმოადგენს“ (დავითაშვილი 2004: 78). ქართულ ჩვეულებით სამართალში იკვეთება მცირედი ლოკალური განსხვავებები, გამომდინარე საქართველოს ამა თუ იმ მხარის ეთნოგრაფიული თავისებურებებიდან, მაგრამ ძირითადი არსი სამართლისა, ყველგანი ერთნაირია და იგი ნასაზრდოებია ძველი ქართული, ფეოდალური ხანის საერო და საეკლესიო სამართლით. განსაკუთრებით საგულისხმოა აჭარის ტრადიციული ყოფა, სადაც იძულებითი გამუსლიმების მიუხედავად, მაინც ვლინდება ძველქართული სამართლებრივი ნორმები. ჩვეულებითი სამართლის შემონახულობას ქართულ ტრადიციულ ყოფაში აპირობებდა ქართველ მთიელთა მენტალობის ერთ-ერთი მთავარი მახასიათებელი და განმსაზღვრელი ნიშანი — რელიგიურობა. ქართული ჩვეულებითი სამართლის სიცოცხლისუნარიანობას ასულდგმულეებდა მისი მომდინარეობა ძველქართული კანონმდებლობიდან, რომელშიც თანაარსებობდა საერო და საეკლესიო სამართალი, ვინაიდან რელიგია იყო ქართველთა მენტალიტეტის, ზნე-ჩვეულებებისა და სამართლებრივი ნორმების ერთ-ერთი ჩამომყალიბებელი და მარეგულირებელი მექანიზმი საუკუნეების განმავლობაში.

სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია[©]

ქართველთა ყოფაში განსაკუთრებული ადგილი უკავია სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას. შეიძლება ითქვას, რომ ქართველისთვის კულტად ქცეული, დაუნერვლი კანონი სტუმრის პატივისცემისა, გამორჩეულ ხიბლს ანიჭებს ქართულ ხასიათს. მიუხედავად იმისა, რომ სტუმართმოყვარეობა თითქმის ყველა ხალხისთვისაა დამახასიათებელი, ქართველისთვის ის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია და დღემდე ხელშეუხებელ წესად ითვლება. ამ ტრადიციაში კარგად ჩანს ქართველი კაცის თვისებები: უანგარობა, ხელგაშლილობა, მოყვასისადმი თავდადება და სიყვარული. თუ დროთა განმავლობაში სხვადასხვა ეთნოსების ყოფაში აღნიშნულმა ტრადიციამ დაკარგა მნიშვნელოვანი ადგილი, დრომ ვერაფერი დააკლო მას საქართველოში და იგი დღემდე რჩება ერთ-ერთ ყველაზე აქტუალურ, ცოცხალ და მოქმედ ტრადიციად.

სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის წარმოშობისა და არსის შესახებ ეთნოლოგიურ მეცნიერებათა ცნობილი წარმომადგენლების მიერ სხვადასხვა მოსაზრებებია გამოთქმული, თუმცა ყველა მათგანი მიიჩნევს, რომ სტუმართმოყვარეობის წესი მეტნაკლებად ყველა ხალხისთვისაა დამახასიათებელი და კაცობრიობის განვითარების გარიჟრაჟზეა გაჩენილი, ხოლო მის წარმოშობს ძირითად მიზეზებად ეკონომიკური, სოციალური და რელიგიური საფუძვლებია მიჩნეული.

ქართულ სტუმარმასპინძლობის ტრადიციაში ყველაზე მკვეთრად გამოხატულ ასპექტად ქრისტიანული მსოფლმხედველობაა მიჩნეული — სტუმრის, ამ შემთხვევაში გლახაკის და უპოვარის მიღება და მასპინძლობა, ღვთის მიღების იდეის მატარებელია (ლამბაშიძე 2005: 290—296). ცხადია, ქრისტიანული რელიგია, როგორც მოყვასისადმი სიყვარულის და მსახურების რელიგია, სტუმარმასპინძლობის ჩამოყალიბებაზე უდიდეს როლს ითამაშებდა, თუმცა, აღსანიშნავია ისიც, რომ სტუმრის მიღებისა და გამასპინძლების წესი იმ ხალხებისთვისაც არის დამახასიათებელი, რომელნიც არ არიან ქრისტიანული რელიგიის აღმსარებელნი.

ამრიგად, სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის წარმოშობის ძირითად საფუძვლებად ეკონომიკური, მორალური და რელიგიური ფაქტორებია მიჩნეული. დავსძინთ, რომ რომელიმე მათგანზე აქცენტის გაკეთება არ იქნებოდა მართებული, ვინაიდან ცალკე აღებული ვერც ერთი მათგანი ვერ განაპირობებდა სტუმართმოყვარეობის წარმოშობას და მის დღემდე შენარჩუნებას, მასში მეტ-ნაკლებად თანაბრადაა წარმოდგენილი როგორც ეკონომიკური, ისე რელიგიურ-მორალური ასპექტები, რომელთაგანაც დროთა განმავლობაში წამყვანი სულიერი მხარე გახდა და სწორედ მან განაპირობა ამ მშვენიერი ტრადიციის დღემდე შენარჩუნება.

სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია განსაკუთრებული სრულყოფილებით და დახვეწილი სახით არის წარმოდგენილი ქართველებში. შეიძლება ითქვას, რომ ქართველის მიერ სტუმართმოყვარეობის ტრადიცია რიტუალის დონეზეა აყვანილი, იგი, ამავე დროს, ეროვნული ხასიათის მნიშვნელოვან მახასიათებლად გვევლინება.

ქართული სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია ერთიანი და მთლიანი სახითაა წარმოდგენილი, რომელსაც უმნიშვნელო განსხვავებები მოეპოვება ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით სტუმარმასპინძლობის ტრადიციაში უძველესი პლასტები იკვეთება — ჩანს, რომ ქართველებში სტუმრის მიღება-გამასპინძლების წესი უძველეს დროშია გაჩენილი, ჯერ კიდევ მაშინ, როდესაც სტუმრად მხოლოდ უცხო ან შორიდან მოსული ადამიანი ითვლებოდა. სტუმართმოყვარეობაც ხომ თავისთავად, პირველ რიგში, უცხოთმოყვარეობას ნიშნავდა და ამ ტრადიციის მთავარი არსი და სილამაზეც იმაში მდგომარეობდა, რომ საკუთარ ოჯახში უცხო ადამიანის მიღება, პატივისცემა და დაპურება, ოჯახთან სიმბოლური ზიარება ხდებოდა. სწორედ ასეა

[©] ხათუნა იოსელიანი

განმარტებული ტერმინი სტუმართ/სტუმრის მოყვარე — უცხოთმოყვარე, ხოლო სტუმარი — უცხო, წვეული (აბულაძე 1973: 403).

ხევსურული მონაცემებითაც სტუმარი არ ერქვა თანასოფელს და ნათესავს, სტუმარს ხევსურები მხოლოდ სხვა სოფლიდან მოსულს, უცხოს უწოდებდნენ: „სტუმარი ჩვენ გვიქვიან სხვა სოფელშით მასულს, თავის სოფლის კაცს სტუმარი არ ქვიან“ (შანიძე 1984: 203). ამავე ინფორმაციას შემცველია სტუმარმასპინძლობასთან დაკავშირებული სვანური ტერმინოლოგიაც. სვანურში სტუმრის აღმნიშვნელად გამოიყენება რამდენიმე ლექსემა: „მუშგური, ნაქამ, მქაფ“. „ნაქამ“ — სტუმარი, გარეშე კაცი (თოფურია, ქალდანი 2002: 492), ასეა განმარტებული ეს სიტყვა სვანურ ლექსიკონში, ჩვენთვის კი საინტერესოა ის ფაქტი, რომ „ნაქამ“ ზედმიწევნით ითარგმნება, როგორც გარეთ ნამყოფი, გარეშე ადამიანი და ნაწარმოებია სიტყვისგან „ქამ — გარეთ“, ანუ სტუმარი პირდაპირ სახელდება, როგორც გარეთა, სხვა ადამიანი. ამ კუთხით საინტერესოა ლექსემა „მქაფ — ნაცვალი“, რომელიც ვ. ბარდაველიძის მიერ დაფიქსირებულია, როგორც „მონვეული, მაგიერი“. თანამედროვე სვანურში ეს სიტყვა ამ მნიშვნელობით აღარ იხმარება, ის მხოლოდ „ნაცვალს“ გულისხმობს და არა სტუმარს.

რაც შეეხება ტერმინს „მუშგური“, მისი ეტიმოლოგია ჯერ-ჯერობით გაურკვეველია.

ამრიგად, ძველქართულსა და სვანურში დაფიქსირებული მონაცემებით და ეთნოგრაფიული მასალით ნათლად იკვეთება სტუმარმასპინძლობის უძველესი პლასტები: პირველი, როცა სტუმრად მხოლოდ უცხო, გარეშე ადამიანი ითვლებოდა და მეორე, როცა საზოგადოების განვითარების გარიჟრაჟზე, ერთმანეთთან სტუმრად რაოდენობის მიხედვით დადიოდნენ — რამდენი კაციც ეწვეოდა სოციალურ, სანაცვლოდ იმდენივე მიდიოდა საპასუხო ვიზიტზე.

საყურადღებოა აგრეთვე ამ ტრადიციასთან დაკავშირებული ტერმინი — „მასპინძელი“, რომელიც ორგანულადაა ჩამჯდარი თვით სახელწოდებაში, რაც, ერთი შეხედვით, გვაძლევს საფუძველს ვივარაუდოთ, რომ იგი უძველესი ქართული ტერმინია და თავიდანვე იხმარებოდა ამ ტრადიციის აღმნიშვნელად, თუმცა მკვლევართა ნაწილი მას უცხოურ (მიდიურ) ტერმინად მიიჩნევს. „მასპინძელი — სახლისა და ლხინის უფალი“ (საბა), ძველი ძეგლებიდან გვხვდება აბოს წამებაში, ამ სიტყვასთან არის კავშირში გეოგრაფიული სახელი „ასპინძა“, რომელიც ნიშნავდა „სადგურს, სასტუმროს, თავშესაფარს“. ეს სიტყვა ფართოდ არის ნასესხები სხვადასხვა ენებში; საშუალო სპარსული *aspanj*, თავშესაფარი, სასტუმრო = ქართული მ-ასპინძ-ელ-ი (ანდრონიკაშვილი 1966: 182). მეცნიერთა ნაწილი მას სომხურიდან მომდინარედ თვლის (ი. აბულაძე, ა. ჩიქობავა), ნაწილი კი ქართული წარმომავლობისად მიიჩნევს და საერთოქართველურის დონეზე აღადგენს. ის ეხება აგრეთვე „მასპინძლის“ სომხურიდან შემოსვლის ვერსიას და თვლის, რომ იგი პირიქით, ქართულიდან უნდა იყოს ნასესხები სომხურის მიერ (ჩუხუა 2002—2003: 52).

სტუმრის დახვედრასა და გამასპინძლებას თავისი წესი და რიგი გააჩნდა საქართველოს ყველა კუთხეში, რაც ძირითადად, სტუმრის მიღებით, გამასპინძლება-დაბინავებით და გაცილებით გამოიხატებოდა (ცხადია, თითოეული მათგანი თავის მხრივ მრავალ ნიუანსს შეიცავდა).

გარკვეული წესი გააჩნდა სტუმრად მისვლას სოფელსა თუ ოჯახში; კაცი, რომელსაც უცხო სოფელში კონკრეტული მასპინძელი არ ეგულებოდა, მთელი სოფლის სტუმრად ითვლებოდა. ხევსურეთში ასეთი ადამიანი მამაკაცების თავყრილობის ადგილას — საფიხვნოზე მივიდოდა, საიდანაც რომელი ხევსურიც დაასწრებდა, ის ნაიყვანდა სახლში; აფხაზისთვის საკმარისი იყო თვალი მოეკრა გზად მიმავალი უცხოებისთვის, რომ ღამის გასათევი შეეთავაზებინა; გურული გლეხი კი პატივად ჩათვლიდა, თუ ცოტა ხნით მაინც მოისვენებდნენ მის სახლში და პურსაც გატეხდნენ (მონერელია 1987: 20). სვანეთში ასეთი კაცი იმ სახლს მიადგებოდა, რომელიც გზასთან ყველაზე ახლოს იდგა (იოსელიანი 2005: 45).

ოჯახში სტუმრის პატივისცემა პირველ რიგში, მის საპატიო ადგილას დასმით გამოიხატებოდა — ოჯახის უფროსის გვერდით და კერიის სიახლოვეს. იყო შემთხვე-

ვები, როდესაც გამორჩევით საპატიო სტუმარს ოჯახის უფროსი თავის საუფროსო სავარძელს დაუთმობდა, რითი სარგებლობაც ოჯახის სხვა წევრებისთვისაც აკრძალული იყო. ამის შემდეგ სტუმარს სუფრას გაუშლიდნენ და ინყებოდა პურობა. სუფრასთან სტუმარი ასევე საპატიო ადგილას იჯდა. სადღეგრძელოებში, ძირითადად, მისდამი პატივისცემა გამოიხატებოდა. ცალკე ითქმებოდა სტუმრის, მისი გვარის თუ სოფლისა და სალოცავების სადღეგრძელოც.

სტუმრის გამასპინძლების დროს ოჯახი არავითარ ხარჯს არ ერიდებოდა — ყველაფერი საუკეთესო ქართულ ოჯახში სტუმრისთვის იყო განკუთვნილი — საჭმელი, სასმელი, მოსასვენებელი ადგილი. სტუმრის საპატივცემულოდ იხსნებოდა ახალი ქვევრი, რომელშიც საუკეთესო ღვინო ინახებოდა, ხოლო მთაში ორნახადი ან ნათავედი (წინწანაქარი) არაყი გამოჰქონდათ, რაც განსაკუთრებული შემთხვევებისთვის იყო გადანიხსნილი.

იმ შემთხვევაში, თუ ოჯახი მოუმზადებელი ხვდებოდა სტუმარს, მას საქართველოს ყველა კუთხეში მეზობლები ეხმარებოდნენ, ოღონდ ისეთიანად, რომ ეს სტუმრისთვის შეუმჩნეველი დარჩენილიყო.

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში სტუმრის გასართობად იცოდნენ მეზობლების, ენაწყლიანი მოსაუბრეების და სიმღერის მცოდნე ადამიანების მოწვევა. თუმცა თუშეთში ამას უფრო მკვეთრად გამოხატული სახე ჰქონდა: მასპინძელი მეზობლებს დაპატიჟებდა და სტუმარს „აკიას“ გაუმართავდა. „აკიაზე“ მეღვინედ ქალიშვილი ან რძალი იყო, რომელიც ფეხზე იდგა და სტუმრებს სავსე ყანწებს აწვდიდა. შემდეგ სტუმარს მორიგეობით მეზობლები გაიწვევდნენ და იქაც ასეთ „აგიას“ უმართავდნენ (მაკალათია 1933: 100). საინტერესოა ის ფაქტი, რომ „აგიას“ უმართავდნენ მანდილოსან სტუმრებსაც და მათ ქალები დაყვებოდნენ მეზობლებში (მაკალათია 1933: 100).

სტუმრისთვის სასმელის ქალის მიერ დასხმის წესი ყველაზე მეტად გამოხატული თუშეთში ჩანს. სვანეთში, მაგალითად, სასმელს ქალი მხოლოდ ზოგიერთი რიტუალის დროს ასხამდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისთვის დამახასიათებელი ყოფილა აგრეთვე სტუმრის მომსახურება ცალ მუხლზე დაჩოქვით და ქუდ-მონდით (ს. მაკალათია, ა. ოჩიაური), რაც ასევე არ ფიქსირდება სხვა მხარეებში.

სტუმრის პატივისცემის ერთ-ერთი ფორმა, მისთვის ფეხის დაბანის ჩვეულება იყო. სვანეთში სტუმარს მამაკაცს მასპინძლის ქალიშვილი ან უმცროსი რძალი ფეხს დაბანდა (ფეხის დაბანას შესთავაზებდნენ სტუმარს ქალსაც, რაზეც იგი კატეგორიულ უარს ამბობდა) (იოსელიანი 2005: 48). ანალოგიური წესი დაფიქსირებულია სამურზაყანოსა (სახოკია 1950: 270) და თუშეთში (მაკალათია 1933: 100), რაც გვაძლევს საფუძველს ვივარაუდოთ, რომ ადრე ეს წესი შესაძლოა მთელი საქართველოსთვის ყოფილიყო დამახასიათებელი.

ფეხის დაბანის ჩვეულება პატივისცემის გარდა სტუმრის რიტუალურ განბანვასაც გულისხმობდა. ყურადღება მივაქციოთ რამხელა მნიშვნელობა ენიჭება ოჯახში „კარგი ფეხით“ შესვლას ქართულ ყოფაში: პირველად მისული სტუმარი სახლში შესვლისას დაილოცება: „კეთილი ყოფილიყოს ჩემი ფეხი ამ ოჯახში“; გავიხსენოთ, თუ როგორ ხდება საახალწლოდ მეკვლის შერჩევა — გაიკითხ-გამოიკითხავენ, თუ როგორ აქვთ სხვებს დაცდილი მისი მეკვლეობა და როგორი „ფეხი“ აქვს. ოჯახში შესული მეკვლეც ხაზგასმით აღნიშნავს: „კეთილი ფეხი მომეტანოსო“. ხოლო როდესაც ოჯახში ვინმე გარდაიცვლებოდა, მეკვლეს აუცილებლად გამოცვლიდნენ, რადგან მისი ფეხი უბედურების მიმტანად ითვლებოდა. როგორც ვხედავთ, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, თუ როგორი „ფეხით“ შედიოდა ადამიანი სახლში. შესაძლებელია, სტუმრისთვის ფეხის დაბანა, სიმბოლურად მის განწმენდას, განბანასაც გულისხმობდა პატივისცემასთან ერთად, რათა მის „ფეხს ცუდი რამ“ არ შეყოლოდა ოჯახში.

სტუმარმასპინძლობა სტუმრისა და მასპინძლის უფლება-მოვალეობათა ნაერთს წარმოადგენდა, სადაც ორივე მხარეს გარკვეული უფლებები და მოვალეობები გა-

აჩნდა. სტუმარი თავის მხრივ ვალდებული იყო დაეცვა გარკვეული წესები, პატივი ეცა ოჯახისთვის და მადლიერება გამოეხატა.

საქართველოს ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში (განსაკუთრებით მთაში), უტაქტობად ითვლებოდა თუ სტუმარი სოფელში ცხენზე ამხედრებული გაივლიდა. იგი ვალდებული იყო სოფელში შესვლისთანავე ცხენიდან ჩამოსულიყო. ხევსურეთში ცხენზე ამხედრებულ სტუმარს „უშულარს არ გაუშვებდნენ“ (ოჩიაური 1980: 42), სვანეთში ჩხუბს არ აუტეხავდნენ, მაგრამ საყვედურს აუცილებლად ეტყოდნენ.

სტუმრის მოვალეობას შეადგენდა ოჯახში მისვლისას იარაღის მოხსნა და მასპინძლისთვის ჩაბარება. მასპინძელი იარაღს საიმედო ადგილას ინახავდა და სტუმარს წასვლისას უბრუნებდა. ეს ერთი შეხედვით უბრალო ჟესტი, სინამდვილეში დიდი ურთიერთნდობისა და პატივისცემის გამოხატულება იყო ორივე მხრიდან: სტუმარი ამით აგრძნობინებდა მასპინძელს, რომ მას ამ ოჯახში იარაღი არ სჭირდება და უსაფრთხოდ გრძნობს თავს. ასე იქცეოდა ნებისმიერი სტუმარი, რაც უნდა მტრიანი ყოფილიყო. თავის მხრივ, მასპინძელი, იარაღის გამორთმევით, თავის თავზე იღებდა სტუმრის უსაფრთხოებას და გამოხატავდა, რომ არცერთ შემთხვევაში სტუმარს მის ოჯახში იარაღი არ დასჭირდებოდა.

სვანურ ყოფაში დაფიქსირდა თავხედი სტუმრის სახლიდან უიარაღოდ გაშვების წესი (უკიდურესი ფორმა ოჯახში სტუმრის დასჯისა), რაც იმის ვარაუდის საფუძველს იძლევა, რომ სტუმრის მიერ იარაღის მოხსნაში მხოლოდ მასპინძლისადმი ნდობა არ იგულისხმებოდა. აქ, შესაძლებელია, ფარულად ის აზრიც იყო გატარებული, რომ სტუმარი, მართალია, კეთილი ნებითაა მოსული და მას იარაღი არ სჭირდება, მაგრამ თუ დასჭირდა, უიარაღოდ აღმოჩნდება. შესაძლებელია დაეუშვათ, რომ სტუმრისთვის იარაღის ჩამორთმევაში მარტო ნდობის კი არა, სიფრთხილის მომენტიცაა გათვალისწინებული.

საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში დასტურდება სტუმრის პატივისცემის, ერთი შეხედვით მეტად უცნაური წესი — საპატიო სტუმარს ღამით ახალგაზრდა ქალს დაუწვენდნენ. ხევსურეთში ქალთან გააგზავნიდნენ ელჩს, რომელიც მას სტუმართან დაანვინდა. ზოგჯერ ელჩობას ამ ქალის „ძმობილიც“ კისრულობდა, რომელიც ისე იყო დარწმუნებული თავისი სწორფერის ნამუსიანობაში, რომ ქალს უცხო მამაკაცთან ანვინდა. აღსანიშნავია, რომ ძმობილს რომც არ სდომებოდა თავისი სწორფერის უცხო კაცთან დაწვენა, უფლება არ ქონდა დაეშალა — ეს მისთვის სირცხვილად ითვლებოდა. ელჩობით მიწვეული ქალი ერთ ბოთლ არაყს წაიღებდა და სტუმართან დაწვებოდა, იგი დილაზედ ართობდა მას სასიამოვნო საუბრით და კოცნა-აღერსით. თუმცა, სხვა ურთიერთობა მათ შორის კატეგორიულად იკრძალებოდა, ამ ადათის დამრღვევ სტუმარს სიკვდილი მოელოდა. ადრე სტუმარს და მასთან მწოლიარე ქალს შუაში ხმაღს ჩაუდებდნენ, რაც ასევე გარკვეული აკრძალვების არსებობას უსვამდა ხაზს. კლასიკური ხასიათის სწორფრობისგან განსხვავებით, სტუმარს თუ მასთან მწოლი ქალი შეუყვარდებოდა, უფლება ჰქონდა ცოლად მოეყვანა იგი (მაკალათია 1984: 162-163).

ანალოგიური წესის არსებობა დასტურდება სამეგრელოშიც: თუ ვინმე მოვიდოდა სახლში, ღამეს გაათევდა, მეორე დღეს სახალხო დღესასწაულზე („ჯარში“) მიდიოდა. იმ ღამეს, თუ მასპინძელს ქალიშვილი ჰყავდა, შეიძლებოდა სტუმარი მასთან დაენვინათ. მეორე დღეს ამ ქალიშვილსაც წაიყვანდა „ჯარში“ და უკანვე მოიყვანდა, ქალიშვილისთვის ხელი რომ ეხლო, იმ კაცს მოკლავდნენ ან ღირსება აყრილად გამოაცხადებდნენ (ჭანტურია 1989: 188).

მასალების სრულად არ ქონის გამო, არ შეგვიძლია დარწმუნებით თქვა, იყო თუ არა ეს წესი მთელი საქართველოსთვის დამახასიათებელი, თუმცა ის ფაქტი, რომ იგი ორ, ერთმანეთისგან საკმაოდ დაშორებულ და განსხვავებულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში ფიქსირდება, გვაფიქრებინებს მის სხვაგან არსებობასაც.

რაც შეეხება თვითონ ჩვეულებას, შეიძლება ითქვას, რომ იგი უძველეს პლასტებს შეიცავს. სტუმრის პატივისცემის მთელი რიგი ელემენტები — კერასთან დასმა, ცეცხლის დანთება, საპატიო ადგილას და საუფროსო სკამზე დასმა, პურობა, პატივისცემასთან ერთად სტუმრის შინაურად, თავისიანად, ოჯახის დროებით, მაგრამ

სრულუფლებიან წევრად მიღებას ნიშნავდა. სწორედ ამ წესებით ხდებოდა სტუმრის, როგორც გარეთა სამყაროს ნაწილის „შინაში“ შემოყვანა. ეს იყო სტუმრისადმი პატივისცემისა და დიდი ნდობის გამოხატულება, რაც ამასთანავე მისი პატიოსნების და ღირსების გამოსაცდელ ჩვევად წარმოგვიდგება.

საქართველოში სტუმრისთვის ვინაობის, სადაურობის და სტუმრობის მიზეზის გამოკითხვა მიღებული იყო, განსხვავებით ჩრდილოკავკასიელი ხალხებისაგან, სადაც სტუმრად მისულ უცხო ადამიანს არავინ კითხავდა ვინაობას. ქართველი თავის სტუმარს საუბრისას აუცილებლად გამოკითხავდა, თუ ვისი გვარის იყო და რა საქმისთვის იყო ამ მხარესა თუ სოფელში, ამავე დროს დახმარებასაც შესთავაზებდა.

ქართულ ოჯახში სტუმარს თავისუფალი გადაადგილების უფლება ჰქონდა, როგორც სახლში, ისე ეზო-გარემოში. მასპინძელი მას თავად მოატარებდა სახლ-კარს და ეზო-კარსაც დაათვალიერებინებდა. ერთადერთი ადგილი, სადაც სტუმარს ტრადიციულად შესვლა ეკრძალებოდა, ოჯახის საქალებო ნაწილი იყო, სადაც ოჯახის წევრი მამაკაცებიც არ შედიოდნენ. ჩრდილოკავკასიელ ხალხებში კი სტუმარი მისთვის განკუთვნილ საყონალოში იყო დაბინავებული და სხვაგან სიარული მკაცრად ეკრძალებოდა, აქვე უმასპინძლდებოდნენ მათ ოჯახის წევრი მამაკაცები, ხოლო მასპინძელ ქალებს სტუმარი საერთოდ ვერ ხედავდა.

სტუმრისა და მასპინძლის ურთიერთპატივისცემის გამოხატვის ერთ-ერთ საშუალებას წარმოადგენდა დასაჩუქრების წესი, რომელიც მთელ საქართველოსა და ჩრდილოკავკასიელებისთვისაც იყო დამახასიათებელი. ერთმანეთს ჩუქნიდნენ თოფისწამალს, ტყვიებს, ქამარ-ხანჯალს, სამკაულს, ლამაზად მოქსოვილ ხელთათმანებს, წინდებს და ა.შ. თუ სხვა დროს საჩუქრის მირთმევა სურვილზე იყო დამოკიდებული, მას სავალდებულო სახე ჰქონდა, როცა სტუმარი პირველად მიდიოდა ოჯახში.

ამ მხრივაც გარკვეული განსხვავებები შეინიშნება ჩრდილოკავკასიელებთან. აქ წესად ყოფილა როგორც დასაჩუქრება, ისე ნივთების გაცვლა. სტუმარს უფლება ჰქონდა მასპინძლისთვის ნაკლებად ძვირფასი ნივთი უფრო ძვირფასში გაეცვალა, ან საჩუქრად მოეთხოვა ნებისმიერი ნივთი ან პირუტყვი, თუ მოეწონებოდა, მასპინძელი კი უარს ვერ ეტყოდა და იძულებული ხდებოდა სტუმრისთვის ერუქებიან არჩეული ნივთი, რაც არ უნდა ძვირფასი ყოფილიყო იგი (ითონიშვილი 1969: 97).

განსაზღვრული არ იყო სტუმრად ყოფნის დრო, სტუმარს შეეძლო რამდენი ხანიც უნდოდა, იმდენ ხანს დაეყო მასპინძლის სახლში, თუმცა, დაუნერვლი კანონის თანახმად, სტუმარი სამ დღეზე მეტ ხანს არ გაჩერდებოდა, თუ გამოუვალი მდგომარეობა არ ჰქონდა.

სტუმრის უსაფრთხოების დაცვა მასპინძლის აუცილებელ მოვალეობას შეადგენდა. სტუმარს ვინმესთან შუღლი რომ მოსვლოდა, მასპინძელი აუცილებლად მის მხარეს დადგებოდა. სტუმრისთვის შეურაცხყოფის მიყენება კი მასპინძლის შეურაცხყოფას ნიშნავდა. თუ მოხდებოდა ისე, რომ სტუმარს ოჯახში რამე უსიამოვნება შეხვდებოდა, მასპინძელი მის სანათესაოზე ადრე ცდილობდა სამაგიეროს გადახდას. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქართული წესის თანახმად ოჯახში სტუმრად მოსულ მტერსაც კი მიიღებდნენ, გაუმასპინძლდებოდნენ და ისე გაუშვებდნენ, ვინაიდან ოჯახში სტუმრად მისული კაცისთვის სამაგიეროს გადახდა დიდ სირცხვილად ითვლებოდა. ამ შემთხვევაში სტუმარმასპინძლობა ყველა დანარჩენ წესზე მაღლა დგებოდა.

საქართველოს ყველა მხარისათვის დამახასიათებელი იყო სტუმრის გარკვეულ მანძილზე გაცილება და მისთვის საგზლის გატანება, განსაკუთრებით მაშინ, თუ სტუმარს შორი გზა ჰქონდა გასავლელი. იმ შემთხვევაში კი, როცა სტუმარს რაიმე საფრთხე ემუქრებოდა, მასპინძელი მას მანამდე აცილებდა, ვიდრე სამშვიდობოს არ გაიყვანდა.

მიუხედავად იმისა, რომ სტუმარი საზოგადოდ ყველა პატივისცემი იყო, საქართველოში დასტურდება სტუმრის სხვადასხვა კატეგორიების არსებობა. განსაკუთრებით საპატიო სტუმრად დედის ძმა ითვლებოდა. სვანეთში ეს დაყოფა უფრო მრავალფეროვანი იყო, გამოიყოფოდა პირველად მოსული სტუმარი, შორიდან მოსული სტუმარი და მაღალი ფენის წარმომადგენელი. ასევე მთელ საქართველოში საპატიო სტუმრად ითვლებოდა გათხოვილი ქალი თავისი შვილებით.

სტუმრის დასაბინავებლად საქართველოში ყველგან დასტურდება სასტუმრო ოთახების, ზოგან კი ცალკე მდგომი სასტუმროებისა და ფაცხების არსებობა.

სასტუმრო, ერთსართულიანი პატარა სახლები გზის პირას იყო აგებული. აქ გამართული იყო ღუმელი, გაშლილი იყო ლოგინი, ენყო შეშა, ეყარა საქონლისთვის თივა. გამზადებული იყო კვარი და ყველაფერი ის, რაც დალლილ მგზავრს დასჭირდებოდა. ამ სასტუმროში ყველა მგზავრს შეეძლო უსასყიდლოდ გაეთია ღამე. სასტუმროს მთელი სოფელი უვლიდა მორიგეობით და ამარაგებდა. როგორც მკვლევარებს მიაჩნიათ, ეს უძველესი ქართული ტრადიციაა, რომელსაც ანალოგი არ მოეპოვება მსოფლიოში (ჩიქოვანი 1975: 65). სასტუმრო სახლები განსაკუთრებით აჭარისთვის იყო დამახასიათებელი. თუმცა, ცალკე სასტუმრო ფაცხა გააჩნდა აფხაზსაც, ამავე როლს ასრულებდა სოფლის მოშორებით ან გზაგასაყარზე აფხაზის მიერ თავისი მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად აგებული „აბაყა“ (სახოკია 1950: 311); ცხადია, ცალკე სახლში მოასვენებდნენ სტუმრებს სამეფო კარსა და დიდგვაროვანთა საცხოვრებლებში. ცალკე სასტუმრო სახლებს — „ლამშგვარ — სასტუმრო“ ფლობდნენ სვანეთში მთავარი და ზოგიერთი დიდგვაროვანი.

სასტუმრო სახლებსა და ფაცხებზე მეტად საქართველოში სასტუმრო ოთახები იყო გავრცელებული. ქართული სტუმართმოყვარეობა უმთავრესად მაინც სტუმრის ოჯახში მიღებასა და გამასპინძლებას გულისხმობდა, ვიდრე მის, სოფელში განმარტოებით მდგარ სახლში მოსვენებას.

სტუმარმასპინძლობის წესები გარკვეულწილად იცვლებოდა იმის შესაბამისად, თუ რა სიტუაციაში ხდებოდა სტუმრის მიღება. ცხადია, ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა საქორნილო რიტუალთან და გლოვასთან დაკავშირებული სტუმარმასპინძლობის წესები, ასევე განსხვავებული წესით ხდებოდა სტუმრის მიღება ხალხურ სამართალთან დაკავშირებული მოვლენებისა და სახალხო დღეობების დროს.

მკვეთრად იყო გამოხატული დაპატიჟების წესი, მონვევის გარეშე მეზობელი მეზობლის ქორნილიც არ მივიდოდა, ამიტომ ოჯახი, ორი-სამი დღით ადრე, მოპატიჟის („მანვიერის“) მეშვეობით, იხვევდა სასურველ სტუმრებს ქორნილში. აღსანიშნავია, რომ ზოგიერთ კუთხეში დაპატიჟების დროს განსაზღვრული იყო ოჯახიდან მინვეულთა რაოდენობა, ზოგჯერ კი ვინაობაც, მაგალითად „დაპატიჟებულია ოჯახის უფროსი და ორი სხვა ნებისმიერი წევრი“. დაპატიჟების გარეშე მისვლა სირცხვილად ითვლებოდა, რასაც ადასტურებს მიუწვეველი სტუმრის აღმნიშვნელი ტერმინების არსებობაც: ქართლში ასეთ სტუმარს „აზურს, არად მისაჩვენებს უნოდებდნენ“ (ჭყონია 1910: 11), სვანეთში კი „მუყვსგის“, რაც მიახლოებით სუფრასთან უხერხულად მჯდომარეს ნიშნავს.

ასევე სპეციალური ტერმინებით აღინიშნება პირი, რომელიც ხალხს ეპატიჟებოდა, მას ქართლში „მობრძანდის კაცი“ ერქვა (სახოკია 1954: 33), სხვა კუთხეებში — „მანვიერი“, სვანეთში — „მენცი“, სამეგრელოში — „მაძახუ“. მონვევის ჩვეულება რომ უძველესია, ამის შესახებ მეტყველებს ენობრივი მონაცემებიც. ქართულში დამკვიდრებული ტერმინების „ქეიფი“, „ნადიმი“ ნაცვლად ძველ ქართულში იხმარებოდა „წვეულება“, „პურობა“, „ტაძრობა“..., რაც მთლიან კომბინაციას ქმნის: „მანვიერი — წვეულება“; „მენციანიელი — ღნცი“ (სვანური), ასეთივე კომბინაციის არსებობაა მოსალოდნელი მეგრულშიც.

რაც შეეხება ტერმინს „დაპატიჟება“, ადრე მას სულ სხვა მნიშვნელობა გააჩნდა. საბა მას ასე განმარტავს „პატიჟი — ტანჯვა, გინა უპატიურება“ (სულხან-საბა 1991: 617), მეტიც, შუა საუკუნეებში იგი მძიმე სასჯელის აღმნიშვნელი ყოფილა (ჯავახიშვილი 1984: 369), სასჯელის აღმნიშვნელია ეს ტერმინი სვანურ ისტორიულ საბუთებშიც (იოსელიანი 2004: 168). დროთა განმავლობაში მან მონვევის მნიშვნელობა მიიღო, „დაპატიჟება“ მონვევის მნიშვნელობით განვითარდა დაძალებიდან (იძულება თხოვნით) (ანდრონიკაშვილი 1966: 265).

საქორნილო და გლოვასთან დაკავშირებულ სტუმარმასპინძლობის წესში სხვაობები შეინიშნება მთელ საქართველოში. თუ ქორნილის დროს მთელი ყურადღება სტუმრების მიღებასა და პატივისცემაზე იყო გადატანილი და იგი განსაკუთრებული

უფლებებით სარგებლობდა, გლოვის დროს სტუმარი ჭირის თანამოზიარედ წარმოაჩინდა თავს; ქორწილის სტუმარს განსაკუთრებით საპატიო ადგილას სვამდნენ, ხოლო გლოვის დროს ასეთი ადგილები არ არსებობდა, ისევე როგორც არ არსებობდა განსხვავებები დასაჯდომ სკამ-სავარძლებს შორის. ქორწილში მისული სტუმარი თამადის თხოვნით იარაღს იხსნიდა და მასპინძელს აბარებდა, გლოვისას კი იარაღით მისვლა საერთოდ არ შეიძლებოდა.

საინტერესოა, რომ ქორწილში აუცილებლად პატიჟებდნენ ამ დროს მონვეულის ოჯახში მყოფ სტუმარსაც. გლოვის დროს კი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, სტუმარი თავს ვალდებულად თვლიდა მეზობელთან სამძიმარზე მისულიყო იმ შემთხვევაშიც, როცა საერთოდ არ იცნობდა ამ ოჯახს. დასავლეთ საქართველოში ეს ჩვეულება ასე მკაფიოდ არ არის გამოხატული.

განსაკუთრებული პატივისცემით ხვდებოდნენ სტუმარს ხატობებსა და სხვა დღეობებშიც. ამ დროს ოჯახში თუ ვინმეს სტუმარი ჰყავდა, აუცილებლად უნდა მიეყვანა დღეობაზე, სადაც მას ცალკე დალოცავდნენ. აქვე აღსანიშნავია ისიც, რომ იყო ისეთი საოჯახო დღეობები, როდესაც სტუმრის ოჯახში მისვლა ავისმომასწავებლად ითვლებოდა. ცხადია, ამის საფუძველს რიტუალთა სპეციფიკა წარმოადგენდა (რიგი დღეობები მხოლოდ ოჯახის წევრთა თანდასწრებით უნდა აღნიშნულიყო) და არა სტუმრისადმი უპატივცემლობა.

სტუმარმასპინძლობის ტრადიციას დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა როგორც უბრალო ხალხის ყოფაში, ისე სახელმწიფოს მმართველთა, დიდგვაროვანთა და სასულიერო ფენაში. წერილობითი წყაროებით ირკვევა, რომ საქართველოს სამეფო კარზე არსებობდა სპეციალური თანამდებობა „მესტუმრე“, რომელსაც სტუმრების მიღება-გამასპინძლება ევალებოდა. მესტუმრე გარკვეული პრივილეგიებით სარგებლობდა, რაც სტუმართმოყვარეობის მნიშვნელობაზე მიუთითებს. მესტუმრის თანამდებობა, რომელიც პირველად თამარის ისტორიკოსის მიერ არის ნახსენები, ბევრად უფრო ადრინდელი უნდა იყოს (ჯავახიშვილი 1982: 301). ამ თანამდებობიდან ჩანს მიღებული ქართული გვარსახელი — მესტუმრიშვილი (მესტუმრე) (თოფჩიშვილი 2006: 133). ამ თანამდებობის არსებობა და მისი გარკვეული პრივილეგიები, ამასთანავე სამეფო კარის მრავალსტუმრიანობაზე მიუთითებს. ცხადია, მეზობელ სახელმწიფოებთან ინტენსიური ურთიერთობა მისვლა-მოსვლასაც ნიშნავდა, მომსვლელის გამასპინძლება კი სამეფო კარს უწევდა, რისთვისაც სპეციალური მექანიზმი არსებობდა. გარდა მაღალი რანგის სტუმრებისა, სამეფო კარი დევნილებსაც მასპინძლობდა. ყოველივე ეს დიდ ხარჯებს მოითხოვდა, რის გამოც თბილისთან ახლომდებარე სოფლებს კანონით ევალებოდათ სტუმრების გამასპინძლება, განსაკუთრებით ეს ითქმის სოფელ დიღმის მოსახლეობაზე, რომელნიც ვალდებულნი იყვნენ უზრუნველყოთ სტუმარი ბინით და საქონლის საკვებით. საინტერესოა, რომ ასეთივე ვალდებულება ეკისრებოდათ მათ ზამთარში თბილისში ჩარჩენილი, სხვა სოფლებიდან ჩამოსული მგზავრებისადმიც. ეს სტუმრობა ზოგჯერ მთელი თვის მანძილზე გრძელდებოდა, მაგრამ სტუმარს მაინც ყველა გულიანად მასპინძლობდა; მეტიც მთხრობელთა მიერ ეს მოვლენა დადებითადაა შეფასებული: „სტუმრის მოსვლა ცუდი არ იყო, ერთმანეთს გავიცნობდით, დავუნათესავდებოდით ნათელ-მირონით ან ქალს ვითხოვდით“ (სონლულაშვილი 1964: 217-219).

სტუმრის მიღებისა და გამასპინძლების წესები განწერილი იყო მონასტრის ტიპიკონებში, რაც ასევე მიუთითებს იმის შესახებ, რომ ამ ტრადიციას პატივს სცემდა და სავალდებულოდ აღიარებდა ქართული ეკლესია.

ამრიგად, სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია, რომელიც ორი მხარის უფლება-მოვალეობათა ჰარმონიულ ნაერთს წარმოადგენს, ქართული სულიერი კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტია. მასში ყველაზე საუკეთესო კუთხით არის წარმოჩენილი ქართული ხასიათი და არეკლილია საზოგადოებრივი ურთიერთობის განვითარების პროცესი. სტუმართმოყვარეობა დღესაც მოქმედი და ძლიერი ტრადიციაა საქართველოში.

ქართული ეტიკეტი®

საზოგადოების განვითარების დონე, მისი არსი და ხასიათი, ყველაზე ნათლად ქცევის ნორმებში, ანუ ეტიკეტში აისახება. ეტიკეტი, რომელსაც ბევრი სხვადასხვანაირი განმარტება გააჩნია, ძირითადად ადამიანთა ურთიერთობების იმ ფორმებს გულისხმობს, რაც ამა თუ იმ საზოგადოებაშია დამკვიდრებული.

ვინაიდან საზოგადოება მის წევრთა ურთიერთობას ნიშნავს, სწორედ ამ ურთიერთობათა ფორმების დახვეწილობით განისაზღვრება მისი განვითარების დონეც, რაც, თავის მხრივ, სახელმწიფოს საფუძველს წარმოადგენს და მის ხასიათსაც განაპირობებს.

ქართული ეტიკეტი, ცხადია, დროთა განმავლობაში იცვლებოდა, როგორც შინაგანი კანონზომიერი განვითარების შედეგად, ისე გარეგანი ფაქტორების ზემოქმედების გამო. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ საბოლოოდ, ქართული ქცევის ნორმათა ერთობლიობა ჩამოყალიბდა, როგორც ქართული მენტალიტეტის ადეკვატური ფორმა, სადაც ნათლად წარმოჩინდა ის ძირითადი პრინციპები და მისწრაფებები, რაც უმთავრესს წარმოადგენდა ქართული ხასიათისთვის.

ქართული საოჯახო და საზოგადოებრივი ეტიკეტისთვის ძირითად საფუძველს სქესობრივი, ასაკობრივი და სოციალური პრინციპი წარმოადგენდა. ურთიერთობა ადამიანებს შორის სწორედ ამ პრინციპებზე იყო აწყობილი: ქალი მამაკაცს აღიარებდა უფროსად, უმცროსი, ცხადია, უფროსს, ხოლო სოციალურად დაბალი ფენები, შესაბამისად მაღალ ფენებს ემორჩილებოდნენ. თუმცა, უნდა აღინიშნოს იმ მთავარი მახასიათებლის შესახებ, რომელიც ლაიტმოტივად გასდევს ქართული ცხოვრების წესს: მიუხედავად ასე დაწვრილებით განერილი ეტიკეტისა, რაც ძირითადად ვერტიკალზე იყო აწყობილი, საზოგადოების თუ ოჯახის თითოეული წევრის ინტერესი აღიარებული და დაცული იყო — ყველა მათგანს ქცევის ნორმათა დაუნერვლი კანონი ინდივიდალ წარმოადგენდა, რომელსაც შესაბამისი მოვალეობები და უფლებები გააჩნდა.

ქართული ქცევის ნორმები წარმოადგენდა იმ მექანიზმს, რომელიც არეგულირებდა ურთიერთობას ოჯახში, განაპირობებდა მის სიმშვიდეს, სიმტკიცეს, მმართველობის და შრომის უზრუნველყოფას; ამავე დროს, ითვალისწინებდა ოჯახის თითოეული წევრის ინტერესს და ყოველივე ამის საფუძველზე, ოჯახი ერთიანი საზოგადოების შესაფერ წევრად გვევლინებოდა.

ქართული საოჯახო ეტიკეტი, როგორც აღინიშნა, სქესობრივ და ასაკობრივ პრინციპებზე იყო დაფუძნებული. მკვეთრად იყო განსაზღვრული ქცევის ნორმები საპირისპირო სქესის წარმომადგენლებსა და უფროს-უმცროსებს შორის. ეტიკეტის თანახმად, რაც რელიგიური და სოციალურ-ეკონომიკური მიზეზებითაა მოტივირებული, წამყვანი ფიგურა ოჯახის უფროსი მამაკაცი იყო. შეიძლება ითქვას, სწორედ მის უფლებებსა და მისდამი პატივისცემაზე იყო აწყობილი საოჯახო ეტიკეტი, თუმცა, აღსანიშნავია, რომ მიუხედავად პრივილეგიებული მდგომარეობისა, იგი, ოჯახში დამკვიდრებული ქცევის წესების გამოისობით, უსამართლოდ ოჯახის თვით ყველაზე პატარა წევრსაც ვერ მოექცეოდა.

საოჯახო, ისევე როგორც საზოგადოებრივი ეტიკეტის, ერთ-ერთ მთავარ ნაწილს მიმართვის ფორმები წარმოადგენდა. ერთი შეხედვით მხოლოდ გარეგნული სახის მქონე მიმართვის ფორმებში, სინამდვილეში ასახული იყო ოჯახის თითოეული წევრის ადგილი, უფლება-მოვალეობები და მათი ურთიერთმიმართება, რაც საზოგადოების განვითარების ხანგრძლივი და რთული პროცესის შედეგს წარმოადგენს.

მიმართვის ფორმები ქართველებში, ისევე როგორც სხვა ხალხებში, სხვადასხვა შეზღუდვებით ხასიათდებოდა, რაც გამოიხატებოდა სახელების ტაბუირებაში, მი-

® ხათუნა იოსელიანი

მართვის დროს მესამე პირის ფორმით ან მეორე ადამიანის მეშვეობით მიმართვაში და უმძრახობაში.

თითოეულ ზემოთ ჩამოთვლილ წესს თავისი სოციალური და ფსიქოლოგიური საფუძვლები გააჩნდა, რაც საზოგადოების განვითარების შორეულ წარსულში იღებს სათავეს; ცხადია, დროთა განმავლობაში, ამ შეზღუდვების მნიშვნელობა და ფორმაც შეიცვალა, მათი ნაწილი საერთოდ გაქრა, ხოლო ნაწილი მიმართვის ზრდილობიანი ფორმის სახით შემორჩა დღევანდელობას.

ოჯახისა და სანათესაოს ზოგიერთ წევრს შორის აკრძალული იყო სახელით მიმართვა, ანუ სახელს ტაბუ ჰქონდა დადებული. ეს აკრძალვა ძირითადად ეხებოდა ცოლ-ქმრის ურთიერთობას, მათ სხვისი თანდასწრებით არ შეეძლოთ ერთმანეთისთვის სახელებით მიმართვა; რძალს არ შეეძლო ქმრის ნათესავების უმეტესი ნაწილისთვის სახელით მიმართვა და ასევე, გარკვეულწილად შეზღუდული იყო სიძეც თავისი ცოლის ნათესავებისადმი მიმართვისას.

ქართულ ყოფაში ყველა ეს შეზღუდვა დასტურდება. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ცოლ-ქმარი ერთმანეთს სხვისი თანდასწრებით სახელით ვერ მიმართავდა, ამ შემთხვევაში გამოიყენებოდა მეორადი სახელით მიმართვის ფორმა: „კაცო“, „ქალო“, „ეი“, „გესმის“, „შენ“, „ჭო“, „გო“, „ვეუო“; სხვასთან საუბარში კი კაცი ცოლზე იტყოდა: „ჩემი ქალი“ ან „ჩემი დედაბერი“ (თუ ქალი ასაკში იყო); ასევე შეცვლილი სახელით იხსენიებდა ცოლი ქმარს: „ჩემი კაცი“, „ჩემი ბერი“, ან „ჩემი ოჯახობა“ (აჩუგბა 1985: 97; ცეცხლაძე 2002: 279). იმერეთში, სამეგრელოში, გურიასა და აჭარაში მიღებული იყო აგრეთვე ქალისადმი მიმართვა მისი წარმომავლობის ანუ გვარის სახელით: „შავაბურა“ (შავაძის ქალი), „ინაიფხე“ (ინაიშვილის ქალი), „გოლიფხე“ (გოილაძის ქალი) და ა.შ. (აჩუგბა 1985: 97; ცეცხლაძე 2002: 279).

შეზღუდვის მეორე ფორმა რძლისა და მამამთილ-დედამთილის ურთიერთობას ეხებოდა და მათ შორის მიმართვის აკრძალვას გულისხმობდა. ამ წესს „უმძრახობას“, „დამუწვევას“ ან „მორიდებას“ უწოდებდნენ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ეს წესი გარკვეული განსხვავებებითაა წარმოდგენილი. ზოგან რძალი მამამთილს მთელი სიცოცხლე ან 8—10 წელი ვერ დაელაპარაკებოდა. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში 20—30 წელი ისე გაივლიდა, რომ მამამთილი რძლის ხმას ვერ გაიგონებდა (იველაშვილი 1980: 162—163). გურიის, იმერეთის და რაჭა-ლეჩხუმის მონაცემებით კი ჩანს, რომ უმძრახობა ამ კუთხეებში ასეთი მკვეთრი ფორმით არ გხვდებოდა, უმძრახობა აქ იმით გამოიხატებოდა, რომ რძალი დედამთილ-მამამთილს მორიდებით და დაბალი ხმით ელაპარაკებოდა (ცეცხლაძე 1991: 80). გარკვეული პერიოდის გასვლის შემდეგ, მამამთილი რძალს საჩუქარს უკეთებდა და სთხოვდა უმძრახობის წესის დარღვევას; მიუხედავად ამისა, რძალი იშვიათად და მორიდებით ელაპარაკებოდა მამამთილს. დედამთილთან კი უმძრახობის პერიოდი მხოლოდ რამდენიმე თვე ან ერთი წელი გრძელდებოდა.

რაც შეეხება მიმართვის ფორმას რძლისა და სიძის მიერ დედამთილ-მამამთილისა და სიდედრ-სიმამრის მიმართ, ასევე მკაცრად იყო განსაზღვრული: მათ ტრადიციულად მიმართავდნენ „დედა ბატონო“ და „მამა ბატონოთი“, მოგვიანებით კი მიმართვას ბატონო ჩამოშორდა და მხოლოდ „დედა“ და „მამა“ დარჩა (ცეცხლაძე 1991: 79, 80). რძალი ასევე ვერ მიმართავდა სახელით მაზლებსა და უფროს მულს, თუმცა ანალოგიურ აკრძალვას ადგილი ჰქონდა რძლის მიმართაც — მამამთილი და მაზლები ვერც მას მიმართავდნენ საკუთარი სახელით (აჩუგბა 1985: 96).

განსაკუთრებული მორიდება მართებდათ ასაკით უმცროსებს, რომელნიც ოჯახის ყველა წევრს, გარდა საკუთარი თაობისა, ნათესაური ტერმინებით მიმართავდნენ, მათ კი ოჯახის ყველა დანარჩენი წევრი საკუთარი სახელით მიმართავდა.

განსაკუთრებით საინტერესოა მიმართვის ისეთი ფორმა, როცა ერთი ადამიანი მეორეს სხვა ადამიანის მეშვეობით, ან მესამე პირში მიმართავდა. ამ საკითხზე ყურადღება ი. ჯავახიშვილს გაუმახვილებია და განუხილავს „ვეფხისტყაოსნის“ და „ხელმწიფის კარის გარიგების“ მონაცემები. ვეფხისტყაოსანში ნესტანი ტარიელს თა-

ვიდან ასმათის მეშვეობით ესაუბრება, ხოლო ხელმწიფის კარის გარიგებაში მონადირეთუხუცესი მეფეს მესამე პირში მიმართავს. სახელოვანი მეცნიერის დასკვნით, მიმართვის ასეთი ფორმა ზრდილობის გამომხატველია და მაშინდელი შეხედულებით უმცროსს უფროსისადმი პატივისცემის ნიშნად სწორედ ასე უნდა ესაუბრა (სართანია 2002: 318). აღსანიშნავია, რომ მიმართვის ამ ფორმის არსებობა ეთნოგრაფიული მასალითაც დასტურდება: სვანეთში ფიქსირდება ოჯახში, კერძოდ რძლისგან დედამთილისადმი მესამე პირში ან სხვა ადამიანების მეშვეობით მიმართვის წესი (იოსელიანი 1998).

საოჯახო ეტიკეტით განსაზღვრული იყო ოჯახის წევრთა ურთიერთობის ყველა სფერო. ისევე, როგორც მიმართვის ფორმებს, ქცევის ნორმათა დანარჩენ ნაწილსაც ოჯახის წევრთა სქესი და ასაკი განსაზღვრავდა. ეტიკეტით უპირატესობა ტრადიციულ ქართულ ოჯახში მამაკაცებს ენიჭებოდათ, განსაკუთრებით კი ასაკით უფროსებს. ოჯახში ამ ნიშნით იყო დანაწილებული დასაჯდომი ადგილებიც. კერით ოთხ ნაწილად დაყოფილი საცხოვრებელიდან ორი — წინა და მარჯვენა მხარე, მამაკაცების სამყოფად და დასაჯდომად იყო განკუთვნილი, უკანა და მარცხენა კი ქალებისთვის (ჩართოლანი 1961: 57). საცხოვრებლის ამ პრინციპით დაყოფა ტრადიციულად მთელი საქართველოსთვის იყო დამახასიათებელი. ოჯახის უფროსს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში, განსაკუთრებით კი მთიან რეგიონებში, საუფროსო სავარძელი ედგა, რომლით სარგებლობის უფლებაც ოჯახის სხვა წევრებს არ ჰქონდათ. ამ სავარძელს სვანეთში „საკარცხული“ ერქვა, ხევში „მარტოშკამაი“ (ითონიშვილი 1970: 93). მის სიახლოვესვე იყო მოწყობილი დანარჩენი მამაკაცებისთვის დასაჯდომი, მაგალითად, სვანეთში ეს გრძელი, ზურგიანი და ორნამენტებით დამშვენებული დივნისმაგვარი დასაჯდომი იყო. ქალებს საქართველოს არც ერთ კუთხეში მსგავსი გამორჩეული და ორნამენტირებული დასაჯდომები არ ჰქონდათ — მათი სკამები შედარებით დაბალი და უბრალო იყო.

როდესაც ოჯახის უფროსი მამაკაცები სახლში იყვნენ, ქალები და ბავშვები განსაკუთრებული მორიდებით იქცეოდნენ. ამ დროს ისინი ხმამაღალ ლაპარაკსაც ერიდებოდნენ. არ შეიძლებოდა ქალები (განსაკუთრებით რძლები) მამაკაცებს უთავსაფრონი და ფეხშიშველნი სჩვენებოდნენ, მათკენ ზურგით დამდგარიყვნენ ან უხეშად ჩარეულიყვნენ კაცების ლაპარაკში. ასევე აკრძალული იყო მამაკაცების თანდასწრებით თმის დავარცხნა, ხმამაღალი სიცილი და ხუმრობა (აჩუგბა 1985: 95).

საქართველოს ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, განსაკუთრებით აღმოსავლეთის მთაში, გარკვეულწილად იზღუდებოდა მამის ურთიერთობა პატარა ბავშვებთან — ის სხვების თანდასწრებით ხელში ვერ აიყვანდა და მოტირალ ბავშვს ვერ დააწყნარებდა — ეს სირცხვილად ითვლებოდა. საერთოდ, როცა ოჯახის უფროსი მამაკაცები სახლში იყვნენ, ბავშვების ტირილი და ყრიაშული არ იყო მიღებული, მოტირალ ბავშვს დედა გარეთ გაარიდებდა და იქ დააწყნარებდა; ასევე არ შეეძლო რძალს თოთო ბავშვისთვის ძუძუ მოეწოვებინა მამაკაცების თანდასწრებით.

უმცროსებს ევალებოდათ უფროსებისთვის წყლის მირთმევა, სხვადასხვა ნივთების მინოდება და მათი მომსახურება, რაც ბავშვებში უფროსებისადმი პატივისცემის გრძნობას ნერგავდა.

საინტერესოა ქართული საოჯახო სუფრის ეტიკეტი, რაც საზოგადოებრივისგან დიდად არ განსხვავდებოდა.

საქართველოში უძველესი დროიდანვე მიღებული არ ყოფილა ქალების და მამაკაცების სუფრასთან ერთად დასხდომა და პურის ჭამა (იაკობ ხუცესი 1990: 13). ამ ჩვეულებამ, დროთა განმავლობაში, ნელ-ნელა იცვალა სახე, განსაკუთრებით მაღალ ფენებში, სადაც ქალს და მამაკაცს, ოღონდ ნათესავებს, ერთმანეთის პირისპირ დასხდომა შეეძლოთ (ვახტანგ ბატონიშვილი 1914: 14). რაც შეეხება ჩვეულებრივ მოსახლეობას, აქ სუფრასთან ქალებისა და მამაკაცების ცალ-ცალკე სხდომის წესი თითქმის ბოლომდე შემორჩა, განსაკუთრებით ეს საქართველოს მთიანი კუთხეების

შესახებ ითქმის, სადაც, როგორც ცნობილია, ტრადიციების ტრანსფორმაცია ბართან შედარებით, ნელა მიმდინარეობს.

საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში სუფრის გაშლა და პურის ჭამა ტაბლებზე — ხის ოთხკუთხა, მოგრძო მაგიდებზე იცოდნენ. არ იყო მიღებული ფეხმორთხმით იატაკზე, ხალიჩებზე ჯდომა და ასევე სუფრის ძირს გაშლა. თუმცა, საქართველოს ზოგიერთ რეგიონში, უცხოელთა ინტენსიური შემოსევების შედეგად, დროებით, პურის ჭამის აღმოსავლური წესი დამკვიდრდა, რაც ნათლად არის ასახული უცხოელ მოგზაურთა ცნობებში. მათი ინფორმაციით სუფრას ძირს, გაქონილ ტყავებზე შლიდნენ, ხოლო ზედაფენის წარმომადგენლები ძვირფას სუფრებზე. შენიშნულია, რომ ეს შემზარავი წესი პურის ჭამისა, მუსლიმანური დამპყრობლების ზემოქმედების შედეგია (ჯავახიშვილი 1965: 36). ეს წესი საქართველოში XV საუკუნიდან უნდა დამკვიდრებულიყო (სართანია 2002: 302, 303).

აღსანიშნავია, რომ ამ ცვლილებამ საქართველოს ყველა კუთხეში ვერ შეაღწია და აქ პურის ჭამა ისევ ტრადიციული წესით ხდებოდა.

საოჯახო სუფრას პირველ რიგში მამაკაცები მიუსხდებოდნენ, სუფრის თავში ოჯახის უფროსი ჯდებოდა, პურსაც ის გატეხავდა პირველი და სადღეგრძელოსაც ის იტყოდა. ეტიკეტის თანახმად, სუფრის სხვა წევრები მანამდე ჭამას ვერ დაიწყებდნენ.

სუფრას ოჯახის წევრი ახალგაზრდა ქალი ემსახურებოდა. ბავშვები ამ დროს ჩუმად ისხდნენ, ან გარეთ იყვნენ.

მამაკაცების შემდეგ პურს ქალები და ბავშვები ჭამდნენ, ზოგჯერ მათი სუფრაც ცალ-ცალკე იშლებოდა.

საოჯახო ტრადიციის თანახმად, უმცროსი ვაჟის დასმა სამამაკაცო სუფრასთან, უკვე მის მონიფულობას ნიშნავდა.

განსაკუთრებული წესების დაცვით ხდებოდა სტუმრის მიღება ოჯახში; ეტიკეტით განსაზღვრული იყო როგორც მისი მიღება-გამასპინძლების, ისე სტუმრის მისვლისა და დარჩენის წესებიც.

ოჯახში მისული სტუმარი, როგორც წესი, ახალგაზრდა კაცის ან უმცროსი ბიჭის სახელს დაიძახებდა, ქალი — შესაბამისად, ქალის სახელს. არ იყო მიღებული მამაკაცისგან ქალის დაძახება და ქალისგან — მამაკაცისა.

ამის შემდეგ სტუმარს გაეგებებოდნენ ოჯახის ახალგაზრდა ან უმცროსი წევრები და შემოიპატიჟებდნენ სახლში, თუ ცხენით იყო მოსული, ცხენს ჩამოართმევდნენ, დააბინავებდნენ და თივას დაუყრიდნენ.

სახლში შესულ სტუმარს, მისალმებისა და მოკითხვის შემდეგ, კერასთან ახლოს დასვამდნენ, ცეცხლს დაუნთებდნენ, ფეხს დაბანდნენ, ახალ წინდებს ჩააცვამდნენ და ძირითადი სუფრის მომზადებამდე, სახელდახელო სუფრას გაუშლიდნენ. სუფრასთან სტუმარს საპატიო ადგილას, იშვიათად საუფროსო სკამზე დასვამდნენ, ან ოჯახის უფროსის მარჯვენა მხარეს. სადღეგრძელოსაც თამადის შემდეგ სტუმარი აგრძელებდა, ცალკე ხდებოდა სტუმრის დალოცვა.

სტუმარს კი ხალხური ეტიკეტი ზრდილობიანად და მორიდებულად მოქცევას ავალდებულებდა; მას სახლში შესვლისას იარაღი უნდა მოეხსნა, პატივისცემა გამოეხატა ოჯახის წევრების მიმართ და, რაც მთავარია, უკეთურად არ გაემახვილებინა ყურადღება მანდილოსნებისადმი. ეს სფერო იმდენად ხელუხლებელი და სტუმარმასპინძელს შორის ურთიერთნდობის და ალბათ გარკვეულწილად გამოცდის გამომხატველი იყო, რომ მასპინძელი თავის სტუმარს ოჯახის წევრ, ან ახლობელ ქალს უწვენდა გვერდით, მისი ხელის ხლება კი სტუმარს არ შეეძლო, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი სასტიკად დაისჯებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში დადასტურებულ ამ ჩვეულებას ანალოგი სამეგრელოში მოძიებული ეთნოგრაფიული მასალითაც მოეპოვება, რაც იმის ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს, რომ სტუმრისადმი ასეთი მოპყრობა, ზოგადქართულ წესს წარმოადგენდა.

საზოგადოებაში დამკვიდრებული ეტიკეტი, ისევე როგორც საოჯახო ქცევის ნორმები, ეროვნულ ხასიათზე, ტრადიციებზე, სოციალურ-ეკონომიკურ და სქე-

სობრივ-ასაკობრივ საფუძვლებზე იყო დამყარებული. მიუხედავად იმისა, რომ სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ მხარეებს შორის გარკვეული განსხვავებები შეინიშნება, შეიძლება ითქვას, რომ ქართული საზოგადოებრივი ეტიკეტი მაინც ერთ მთლიანობას წარმოადგენს.

ხალხური ქცევის წესებით ნათლად იყო განსაზღვრული, თუ როგორ უნდა მოქცეულიყო ოჯახიდან საზოგადოებაში გასული ადამიანი. პირველ რიგში, ცხადია, იგი უნდა მისალმებოდა მეზობლებსა და თანასოფლელებს, რასაც გარკვეული წესი გააჩნდა. განსხვავებოდა როგორც მამაკაცებისა და ქალების მისალმების ფორმები, ასევე სტუმრისა და მასპინძლის; იყო შემთხვევები, როცა ქართული ტრადიციის თანახმად მისალმება საერთოდ არ შეიძლებოდა — ეს გარდაცვლილთან დაკავშირებული რიტუალების დროს ხდებოდა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში მისალმების სახეს ცალსახად დროის მონაკვეთი ან სამეურნეო მოქმედება განაპირობებდა.

ქართული მისალმება-დამშვიდობების ძირითად ფორმას „გამარჯვება//გამარჯობის“ და „კარგად იყავი“; „ნახვამდის“ თქმა წარმოადგენს. თანამედროვე მეტყველებაში გამოიყენება აგრეთვე „დილა მშვიდობისა“, „სალამო მშვიდობისა“, რასაც ძველი ქართული ტრადიცია უდევს საფუძვლად. მისალმების იგივე ფორმა დამკვიდრებული სამეგრელოშიც: „გუმორძგუა“, რაც გამარჯვებას ნიშნავს. აღსანიშნავია, რომ მეგრულ მეტყველებაში გამოიყენება ტერმინი „ჯგირობუა“, რაც ზედმინით „კარგ დროებას, კარგობას“ ნიშნავს და როგორც ჩანს მისალმების უფრო ძველ ფორმას წარმოადგენს, ვიდრე „გუმორძგუა“ (იოსელიანი 2007).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (კერძოდ ხევსურეთში) „გამარჯვებით ერთმანეთს მხოლოდ კაცები ესალმებიან, ქალს გამარჯვება არ ეთქმის, სირცხვილია; ქალებს მისალმებისას ეტყვიან „მოხველ მშვიდობით“, უპასუხებენ „ღმერთმა გიშველასთ“ (მაკალათია 1984: 104).

ამ კუთხით საინტერესოა სვანური ეთნოგრაფიული მასალა. აქ სიტყვა გამარჯვება, როგორც მისალმების ფორმა, საერთოდ არ გამოიყენება (ამის საფუძველზე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ეს ფორმა მეგრულშიც შედარებით გვიანაა დამკვიდრებული). სვანეთში მისალმების ძირითად ფორმას წარმოადგენს „ხოჩა ლადელ“ — „კარგი//კეთილი დღე“: „ხოჩა ნაბოზ“ — „კარგი//კეთილი სალამო“ (გქონდესო), უპასუხებენ: „ხოჩაჟ ჯარ“. რაც შეეხება დამშვიდობებას, აქ ძირითადია ფრაზა „კარგად იყავი“ — „ხოჩამდუ ხარი“, ან თუ ღამე იყო „კარგი//კეთილი ღამე გქონდესო“ — „ხოჩა ლეთ უ ჯარ“ (იოსელიანი 1998). ამრიგად, სვანეთში მისალმების ძირითადი შინაარსი კონკრეტულ დროის მონაკვეთზე და ამ დროისადმი კეთილი სურვილების გამოხატვაზეა ანკობილი, რის საფუძველზეც უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ქართული „დილა მშვიდობისა“ და „სალამო მშვიდობისა“ მისალმების ძველ, ქართულ ფორმას წარმოადგენს და არა ევროპული ენების გავლენას, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოეჩვენოს ადამიანს.

სვანეთში მისალმების ფორმა იცვლებოდა იმ შემთხვევაში, თუ რომელიმე გარკვეულ საქმიანობას ეწეოდა, მაგალითად: თუ არაყს ხდიდნენ და ამ დროს ვინმე ჩამოვილიდა, ის აუცილებლად მიესალმებოდა ამ სიტყვებით: „არყით წვიმსო“; თუ ქალი ძროხას წველიდა, გამვლელი შემდეგნაირად მიესალმებოდა: „ბევრი მოენველოსო“ და ა. შ. ეს ეთნოგრაფიული მასალა იმის საფუძველს გვაძლევს, რომ მისალმება ქართველისთვის, როგორც ზოგადად კარგის მისურვებას წარმოადგენდა, ასევე თავის თავში მოიცავდა ტრადიციას, რაც ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში კეთილისა და წარმატების სურვილს გულისხმობდა. ამიტომ იყო, რომ მტრები და ერთმანეთზე განაწყენებული ადამიანები არ ესალმებოდნენ ერთმანეთს, ანუ არ უსურვებდნენ სიკეთეს და გამარჯვებას (ალბათ, მისალმება უძველეს დროში, გარკვეულ მაგიურ ელემენტებს შეიცავდა, რაც ნაყოფიერების გაზრდის და სიკეთის სურვილს გულისხმობდა, ამის საფუძველს სამეურნეო ყოფასთან დაკავშირებული მისალმების ფორმათა არსებობა გვაძლევს).

ს. მაკალათიას დაფიქსირებული აქვს ასეთი მასალა: „გზაში ხევსური უცხოთა და უცნობ ხევსურსაც არ ესალმება, თუ გამვლელმა ხევსურს სალამი პირველად მისცა, ხევსური ფიქრობს, ჩემი შეეშინდა და ამიტომ მითხრა გამარჯვებო“ (მაკალათია 1984: 104).

შესაძლებელია ადრე ეს ტრადიცია სხვა კუთხეებშიც იყო გავრცელებული, ვინაიდან მას პარალელი სვანური ეთნოგრაფიული მასალითაც მოეპოვება: თუ რომელიმე შემხვედრთაგანი საჭიროების გამო არ გამოელაპარაკა, ისე უცნობები ერთმანეთს არ ესალმებიან.

ასაკობრივი გრადაცია მისალმების დროსაც დაცული იყო, უფროსს პირველად უმცროსი ესალმებოდა ყველგან, ხოლო პატარები უფროსებს არ ესალმებოდნენ, ისინი მონინების ნიშნად თავს თავს დახრიდნენ და ისე გაატარებდნენ უფროსს.

საზოგადოებაში ქალისა და კაცის ურთიერთობაც ტრადიციულ ღირებულებებზე იყო აწყობილი და მამაკაცის პრიორიტეტს წარმოაჩენდა. გზაზე გავლისას წინ აუცილებლად კაცი მიდიოდა, რომელსაც უკან ქალი მიჰყვებოდა. ხევსურეთში კი ცხენით მიმავალ კაცს ქალი უკან ფეხით მიჰყვებოდა, კაცი ვერც ცხენს დაუთმობდა და ვერც ცხენზე შემოისვამდა, რადგანაც ეს სირცხვილი იყო (მაკალათია 1984: 104). ქალი სოფელში ვერც მამაკაცების თავყრილობის ადგილზე გამოჩნდებოდა, აქ მხოლოდ მამაკაცები იყვნენ მთელი დღის განმავლობაში და ბაასში ატარებდნენ დროს. ამ ადგილებში მათ უმცროსი ასაკის ვაჟები მიჰყავდათ და ტრადიციული ცხოვრებისა და ქცევის წესებს ასწავლიდნენ; ამ ადგილასვე მიდიოდა სოფელში მისული უცხო სტუმარი მასპინძლის მოსაძიებლად.

თავისი წესი და რიგი გააჩნდა სამხიარულო, სადღეობო და გლოვასთან დაკავშირებულ რიტუალებსა და სუფრას. განსაკუთრებით მკაცრად გლოვასთან დაკავშირებული ქცევის წესების დაცვა იყო სავალდებულო — ცნობილია, რომ ტრანსფორმაციას ყველაზე გვიან სწორედ ეს სფერო და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები განიცდის.

საქორწილო ეტიკეტს ძირითადად მხოლოდ სუფრის წესებთან დაკავშირებით განვიხილავთ. სუფრასთან პირველ რიგში მაყარს დასვამდნენ, საუკეთესო ადგილას, ნეფე-დედოფლის სიახლოვეს. ამ სუფრის თავშივე უნდა მჯდარიყო თამადა. სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციიდან გამომდინარე, ყველაფერი საუკეთესო სწორედ მათ უნდა მიერთმეოდათ და შემდეგ დანარჩენ სტუმრებს; სუფრის მომსახურებაც აქედან იწყებოდა.

წესისამებრ, ქორწილის სუფრასთან დაჯდომისას სტუმრებს იარალი უნდა მოეხსნათ და მასპინძლისთვის ჩაებარებინათ.

ქცევის ნორმები მკაცრად კრძალავდა ქორწილის დროს ჩხუბისა და აყალმაყალის ატეხვას. ასეთ ადამიანს სუფრის მომსახურე პერსონალი მაშინვე გამოიყვანდა გარეთ და ის სუფრაზე ვერ შებრუნდებოდა. როგორც ჩანს, ასეთი სტუმრის დასჯაც ყოფილა მიღებული, ქართლში სუფრის ამრევს იქვე სუფრასთან ბოძზე გააკრავდნენ, რაც დიდ სირცხვილად ითვლებოდა (იველაშვილი 1995: 24).

განსაკუთრებით საინტერესოა გლოვასთან დაკავშირებული ქცევის წესები. ამ დროს ყველა მონაწილე გვევლინება, როგორც მოკრძალებული თანამოზიარე ერთიანი რიტუალისა, რომელიც მხოლოდ ერთ მიზანს — გარდაცვლილის სულისადმი პატივისცემას ემსახურება.

სამძიმარზე მისული ადამიანი აუცილებლად უიარალო უნდა ყოფილიყო. ამ დროს არ გააჩნდა ეტიკეტით სხვა დროს მკაცრად განსაზღვრული დანიშნულება საუფროსო თუ სამამაკაცო და სადიაცო დასაჯდომებს; იცვლებოდა აგრეთვე ქალებისა და მამაკაცების მისვლის წესიც: თუ სხვა დროს კაცი ყოველთვის წინ მიდიოდა, სამძიმარზე წინ ქალები მიდიოდნენ და უკან მამაკაცები მიყვებოდნენ.

ქელეხის სუფრა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გარკვეული განსხვავებით ხასიათდებოდა; აღმოსავლეთ საქართველოში, სუფრა სახსნილო კეთდებოდა, თუ მარხვა არ იყო, რაც დასავლეთში არ იყო მიღებული — რა დროსაც არ უნდა

გარდაცვლილიყო ადამიანი, სუფრას მაინც სამარხვოს გაშლიდნენ, რამდენიმე დღეში კი „პირის//მკლავის ახსნის“ რიტუალი ტარდებოდა. ასევე განსხვავდებოდა ქელების სუფრის გაშლის დრო — ზოგიერთ კუთხეში (სამეგრელო, იმერეთი) მიცვალებულის დაკრძალვამდე იშლებოდა სუფრა და მთელი დღის მანძილზე მასპინძლობდნენ ჭირის გასაზიარებლად მისულ სტუმრებს. სხვა კუთხეებში კი მათი სუფრასთან მიწვევა მხოლოდ დაკრძალვის შემდეგ ხდებოდა.

ქელების სუფრაზე შესანდობრების რაოდენობა კენტი უნდა ყოფილიყო; ძირითადად შესანდობარი ითქმებოდა, ბოლოში კი დანატოვარის დღეგრძელობასა და ღვთის შეწევნას ამბობდნენ. ქართული სუფრის ეტიკეტის თანახმად, ქელებში არ შეიძლებოდა განსხვავებული სასმისები, არც სუფრასთან დიდხანს ჯდომა იყო მიღებული, განსაკუთრებულ სირცხვილად დათრობა მიიჩნეოდა.

ცხადია, კონკრეტულ სიტუაციებში დანესებული ქცევის ნორმების გარდა, არსებობდა ზოგადი, საზოგადოებაში ზრდილობიანად მოქცევის წესები, რაც ყველას მოეთხოვებოდა. ამ საკითხის შესახებ ცნობები ქართულ წერილობით წყაროებში უხვად არის გაბნეული, მათ შორის კი აღსანიშნავია XVII საუკუნის ქართველი მწერლის არჩილის მიერ, თითქმის კოდექსის სახით ჩამოყალიბებული, აუცილებლად საცოდნელი ქცევის ნორმები (არჩილიანი 1936).

„საქართველოს ზნეობაში“ დიდი ადგილი უკავია ე.წ. „სოციალურ ეტიკეტს“, ანუ მეფესა და ბატონთან მოქცევის წესებს. ამ მონაცემებზე, ისევე როგორც „ხელმწიფის კარის გარიგებაზე“ (სადაც სამეფო კარის ეტიკეტის აღწერაა მოცემული) ამ ნარკვევში ყურადღებას ვერ გავამახვილებთ. განვიხილავთ მხოლოდ ყველასთვის აუცილებლად საცოდნელ ქცევის ნორმებს. არჩილს მშვენივრად ესმის ეტიკეტის მნიშვნელობა და ლაკონურად აყალიბებს მას:

„ზნეობა საქციელები არ ბნელობს, არის ნათელი,
კამკამებს დაუფარავად, ვითა წყვდიადში სანთელი,
ეს უნდა კაცმან იცოდეს, მის-მის დროს რაა საქნელი“
(არჩილიანი 1936: 10)

„საქართველოს ზნეობაში“ მოცემულია, თუ როგორ უნდა იჯდეს ადამიანი საზოგადოებაში, იგი არც წინ უნდა გადაიხაროს, არც რამეს მიეყუდოს და არც თავი ჩამოჰკიდოს; არც ჯოხზე დაყრდნობა და მითუმეტეს, მისი მხარზე გადაბაა მიზანშეწონილი. საუბრის დროს არ შეიძლება წვერ-ულვაშის გრეხა, ხელფეხის ქნევა, ზედმეტი ლაპარაკი ან საუბარში უმიზეზოდ ჩართვა.

არჩილს სუფრასთან ქცევის სხვა წესებიც აქვს განმარტებული, მისი თქმით არ შეიძლება სასმელის ხმაურით, წრუპვით შესმა, არც თხილის კბილით გატეხვა; დიდ სირცხვილად მიაჩნდათ სუფრაზე კბილის ჩიჩქნა.

არჩილს მითითებული აქვს აგრეთვე, რომ არ შეიძლებოდა საზოგადოებაში ფეხის ფეხზე გადადება, რაც სხვა წყაროებითაც დასტურდება. როგორც ცნობილია, ვახუშტის აღწერილი აქვს მეფე ლუარსაბისა და იმერეთის მეფე გიორგის კონფლიქტი, რისი მიზეზიც გიორგის მიერ ლუარსაბის თანდასწრებით ფეხის ფეხზე გადადება გამხდარა. ივანე ჯავახიშვილს ამ ცნობაზე ასეთი კომენტარი გაუკეთებია: „ცხადი ხდება, ფეხის ფეხზე გადადება სხვასთან ჯდომელა საუბრის დროს დიდ უზრდელობად ყოფილა მიჩნეული. ხოლო თუ ამასთანავე მოსაუბრე უფროსი იყო, ფეხის ფეხზე შემომდები კი უმცროსი, მაშინ ასეთი საქციელი უკადრისობად და უპატიობად ითვლებოდა“ (სართანია 2002: 210).

ამრიგად, ქართული ქცევის ნორმები, ანუ ეტიკეტი წარმოადგენს საზოგადოებაში დამკვიდრებულ, საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებულ წესთა ერთობლიობას, სადაც ასახულია საზოგადოების სოციალური და ეკონომიკური მდგომარეობა, მისი კულტურული განვითარების დონე, სქესობრივ-ასაკობრივი გრადაციები და რელიგიური შეხედულებები.

სეკსუარული სწორფრობა და ფშაური ნანლობა[©]

ეთნოლოგიური კვლევის სფეროში ეთნოსის ცხოვრებასთან დაკავშირებული ყველა პრობლემა შედის, მათ შორის, ბუნებაში არსებული ორი ძირითადი ინსტიტუტიც: საკვების მოპოვება-შთანთქმა და სქესობრივი სწრაფვა. მართალია, აღნიშნული ორი ინსტიტუტი ცხოველთა სამყაროსათვის დამახასიათებელი საერთო მოვლენაა, მაგრამ ადამიანებში, როგორც სოციალურ და კულტურულ არსებებში, ეს ინსტიტუტები მონესრიგებული და მართულია.

ამჯერად გვაინტერესებს ზემოთ ხსენებული მეორე ინსტიტუტი — ორი სქესის წარმომადგენელთა ერთმანეთისადმი სწრაფვა, რომელშიც ადამიანმა ასევე გარკვეული „კორექტივები“ შეიტანა, როგორც სოციალურმა და კულტურულმა არსებამ, ის ერთგვარ რეგულირებას, შეზღუდვებს დაუქვემდებარა. რამდენადაც ყველა ეთნოსი ერთგვარი და გარკვეული ინდივიდუალობაა, ეთნიკური კულტურები ერთმანეთისაგან ამ თვალსაზრისითაც განსხვავდება. ერთი სიტყვით, სექსუალური ქცევა, ისევე როგორც საქმლის მიღება, კულტურულად განპირობებული გახდა. ადამიანთა სხვადასხვა საზოგადოებებმა მამაკაცისა და ქალის ერთად არსებობის სხვადასხვა ფორმები გამოიმუშავეს. მაგალითად შეიძლება პოლიგამიური და მონოგამიური ქორწინების ფორმები დავასახელოთ. მაგრამ ეს ხომ მხოლოდ სექსუალურ ურთიერთობათა ფორმა არაა: არა ნაკლებ ის დაკავშირებულია მოცემული საზოგადოების წყობილებასთან: ეკონომიკასთან, სამართლებრივ სისტემასთან, მის რელიგიურ და სხვა განწყობილებებთან. მსოფლიოს სხვადასხვა კულტურებში სქესობრივი ცხოვრების დანყების ასაკი ძალიან განსხვავებულია. უმეტეს შემთხვევაში განმსაზღვრელია არა ბიოლოგია, არამედ კულტურა. სხვადასხვა კულტურა და საზოგადოებაში ეს ასაკი 13—14 წლიდან 30—35 წლამდე მერყეობდა და მერყეობს. ამ თვალსაზრისითაა განსახილველი აგრეთვე ქორწინებამდელი სქესობრივი ურთიერთობები, ქალიშვილობის ინსტიტუტი. სექსუალურ ურთიერთობებში მნიშვნელოვან როლს თამაშობდა ქალისა და მამაკაცის გარეგნული მიმზიდველობა. მაგრამ რაიმე უნივერსალური პარამეტრიც არ არსებობს — ყველა კულტურასა და ცივილიზაციას თავისი საკუთარი პარამეტრები ჰქონდა შექმნილი.

ეთნოლოგიას სქესთა ურთიერთობების მიმართ კვლევის გარკვეული ასპექტები გააჩნია. ქართული ეთნოლოგია ამ პრობლემას, უპირველეს ყოვლისა, არაპირდაპირ, მხოლოდ ქორწინების ინსტიტუტთან მიმართებაში განიხილავდა. თუმცა ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურა ამ თვალსაზრისით მეცნიერთათვის გარკვეული „სამკალის“ მომცემია. მხედველობაში გვაქვს ზოგიერთი წეს-ჩვეულება, ტრადიცია, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებობდა. საერთოდ, საქართველოს მთიანეთი ყოფისა და ტრადიციების მრავალფეროვნებითა და ორიგინალურობით გამოირჩეოდა. ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია ფშავი და ხევსურეთი, ანუ ისტორიული ფხოვი. ერთ-ერთი სხვათაგან განსხვავებული ყოფის ელემენტი ხევსურული „სწორფრობა“ და ფშაური „ნანლობა“ იყო, რომლებმაც XX საუკუნის თითქმის 20-იან წლებამდე მოაღწიეს.

ხევსურულ სწორფრობასა და ფშაურ ნანლობას ჩვენ „სექსუალურ თამაშებს“ ვუნოდებთ. შუა საუკუნეების ეროტიული ურთიერთობები დასავლეთ ევროპულ მეცნიერებაში სწორედ ამ სახელითაა ცნობილი.

ვაჟა-ფშაველას შემდეგ ქართველ მთიელთა „სექსუალურ თამაშებს“ არა ერთი მკვლევარი შეეხო, რომელთაგანაც შეიძლება დავასახელოთ: ს. მაკალათია, გ. თევდორაძე, ზ. კიკნაძე, გ. ცოცანიძე, მ. კანდელაკი. ეთნოლოგმა მ. კანდელაკმა ფაქტობრივად კვლევის ახალი, წმინდად ეთნოლოგიური ასპექტი შემოგვთავაზა და ორი სხვადასხვა სქესის წარმომადგენელთა — ქალისა და კაცის ეროტიული ურთიერთობები

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

საზოგადოებისა და პიროვნების ურთიერთობის ქრილში განიხილა და მნიშვნელოვანი დასკვნებიც შემოგვთავაზა, რომ მთის ტრადიციულ საზოგადოებაში „ინდივიდის ღრმად პირადული შრე სოციუმის (საზოგადოების) ფარვატერში იყო გაფილტრული“ (კანდელაკი 2002: 213). მთის საზოგადოებამ ოდესღაც დაუშვა გოგონებსა და ვაჟებს შორის შეზღუდული ეროტიული ურთიერთობები, მაგრამ სოციუმში მკაცრადვე არეგულირებდა, აკონტროლებდა ახალგაზრდების ქმედებებს და ოდნავ გადაცდომასაც კი საზოგადოება არავის არ აპატიებდა — დამრღვევი ჩვეულებითი სამართლით მკაცრად დაისჯებოდა. „სწორფრობის“ შესწავლით გამოვლინდა თუ როგორ ძლიერი, მტკიცე იყო ხევსურეთის ტერიტორიული თემი, რომ პიროვნება როგორც ცალკე ინდივიდი ტრადიციული თემობრივი ურთიერთობის ჩარჩოებში იყო მოქცეული და ადამიანთა ინტიმურ ურთიერთობებსაც კი მთლიანად აკონტროლებდა. ამიტომაც იყო, რომ ტრადიციულ საზოგადოებაში დიდხანს შემოინახა თავი. სხვა თვალსაზრისით შეხედა ქართველ მთიელთა აღნიშნულ ტრადიციას ზ. კიკნაძემ. მან პარალელი შოთა რუსთაველის მიჯნურობასთან გაავლო (კიკნაძე 1992). ამ შეხედულებას არსებობის უფლება აქვს — ქართველ მთიელებს ხომ ბევრი ისეთი თვისება ახასიათებდათ, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ გმირებს. ნაწლობის შესახებ ვაჟა-ფშაველაც აღნიშნავდა, რომ „ძველს დროში, როგორც მოხუცებულები ამბობენ, რუსთველური მიჯნურობა ყოფილა, დღეს კი საყვარლობად გადაიქცა“ (ვაჟა-ფშაველა 1964: 18).

მთიელთა „სექსუალური თამაშების“ შესახებ ყველა მკვლევარს ფაქტობრივად არასრულყოფილი მასალა ჰქონდა ხელთ, რადგან პრობლემის ინტიმურობის გამო, ისინი მასალის ერთგვარ დეფიციტს განიცდიდნენ. საკითხი უფრო ხელშესახები გახდა მას შემდეგ, რაც 1991 წელს ნათელა ბალიაურის სრულყოფილი აღწერილობა გამოქვეყნდა. მის ნიგვში სწორფრობის ყველა ნიუანსის შესახებ დანვრილებითი მონაცემებია თავმოყრილი.

ფშაური *ნაწლობა* და ხევსურული *სწორფრობა*, მიუხედავად იმისა, რომ ერთმანეთისაგან მთელი რიგი ნიშნებით განსხვავდებოდა, ერთი რიგის მოვლენა იყო — ახალგაზრდებს დაოჯახებამდე ერთგვარი თავისუფლება ეძლეოდათ, თუმცა ეს თავისუფლება გარკვეულ ჩარჩოებში იყო მოქცეული და ის შეზღუდულ ეროტიულ ურთიერთობებს არ ცდებოდა; სექსუალური ურთიერთობა გამორიცხული იყო.

მანამ, სანამ მოვლენის გენეზისს შევხებით აუცილებლად მიგვაჩნია *სწორფრობა-ნაწლობის* არსზე საუბარი, აგრეთვე რა სხვადასხვა ნიუანსები გააჩნია ერთი რიგის, ჩვენამდე განსხვავებული სახით მოღწეულ ხევსურულ და ფშაურ ტრადიციას? რატომაა სხვადასხვა ტერმინით აღნიშნული ორი მეზობელი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის მკვიდრთა მსგავსი წეს-ჩვეულება? რომელი იყო საერთო, თავდაპირველი ტერმინი? თავდაპირველად უპირიანი იქნება მოკლედ წარმოვადგინოთ ის ტრადიციები, რომელიც მთიელთა ყოფისათვის დამახასიათებელი იყო თითქმის XX საუკუნის ოციან წლებამდე.

კონკრეტულად რას წარმოადგენდა ფშაური „ნაწლობა“ და ხევსურული „სწორფრობა“? *განსაზღვრულ* ასაკში შესული ფშაველი *ნაწალს* იჩენდა, ხევსური — *სწორფერს*. ფშაველი ქალი, მშობლების დაუფარავად, *ნაწალთან* ნოლასაც არ ერიდებოდა. *ნაწლები* ერთმანეთს „ნაწალს“ გარდა, „ნაძმობს“ და „ნადობსაც“ უწოდებდნენ. „ნაწლობა წმინდა მოვალეობად მიაჩნია ფშაველს, ის ამბობს: „ნაწლობა ლაშარის ჯვარის ყმას მოუდისო“ (ვაჟა-ფშაველა 1964: 17). აქედან გამომდინარე ახალგაზრდა ფშაველისათვის წარმოუდგენელი იყო *ნაწლის* გარეშე. *ნაწლის* ყოლა სახელი იყო; ვისაც მეტი *ნაწალი* ჰყავდა, ის უფრო მიღებული და ქებული იყო (მაკალათია 1925: 1). ფშავეში *ნაწალი* მხოლოდ ბეჩავსა და უხეიროს არ ჰყავდა. ფშავეში (ისევე როგორც მთლიანად საქართველოში) თუ სასტიკად იყო აკრძალული ქორწინება ნათესავთან, მოგვარესა და მეთემესთან, მეწყვილე *ნაწლის* შერჩევაში ისინი დამაბრკოლებელ გარემოებას არ წარმოადგენდნენ. *ნაწლები* ერთად წვებოდნენ ტანისამოსიანად და დროს (ღამეს) ალერსში და ხვევნა-კოცნაში ატარებდნენ. ფშავეში შეზღუდული, ზღვარს დადებული ეროტიული მოქმედება მხოლოდ წელს ზემოთ იყო დაშვებული. გა-

დაცდენის შემთხვევაში, დამრღვევს თემი სასტიკად სჯიდა. *წაწლები* ერთმანეთის ნამდვილად შეყვარებულები იყვნენ; ისინი ერთმანეთზე დღენიადაგ ზრუნავდნენ. ახალგაზრდა ფშავლები წაწლობდნენ რომელიმე მოფარებულ ადგილას, ბოსელში, საბძელში, ტყეში ნაბდის ქვეშ. ფშაური წესით ქალთან ვაჟი მიდიოდა. ისევე როგორც ყველგან, ქართველი აქაც „თამაშობდა“: ქალი თავს მოიმძინარებდა, ვაჟი მას გააღვიძებდა ალერსითა და ტკბილი საუბრით. დაახლოების შემდეგ *წაწლები* წოლას ნადობის სახლში აგრძელებდნენ, მაგრამ ისე, რომ არავის შეემჩნია, თუმცა გაგების შემთხვევაში მშობლები ყურს მოიყრუებდნენ. ფშავლები გარდა სახლისა, წაწლობდნენ მკაში, მუშაში, ქორნილში და ხატობა-დღეობებში. *წაწლებს* ერთმანეთთან დაკონტაქტების, პაროლის თავისებური ნიშნები ჰქონდათ (კაკუნი, სტვენა და ა. შ.). ფშავისათვის ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის მრავალწაწლიანობაც იყო დამახასიათებელი.

ხევსურული *სწორფრობა*, გადმოცემით, ლეკების შემოსევის შემდეგ დარჩენილა. ტყვედ წაყვანის შიშით, ქალ-ვაჟები რომელიმე დიდ სახლში ერთად იყრიდნენ თავს, ერთად იძინებდნენ. ახალგაზრდებს გასართობი არაფერი ჰქონდათ და სიმშვიდის დროსაც ქალ-ვაჟი ერთმანეთს თავისით ხვდებოდა. სწორფრობას ხევსურეთში დობილ-ძმობილობასაც ეძახდნენ. „დობილ-ძმობილობა, სწორფრობა ხევსურეთში ერთი და იგივე აზრის გამომხატველია“ (ბალიაური 1991: 9). საგარეო საფრთხეს უკავშირებდნენ ხევსურები ქალის ვაჟთან მისვლას, რადგან ეს უკანასკნელი ყოველთვის მზად უნდა ყოფილიყო, მოულოდნელად გამოჩენილ მტერს დახვედროდა. ხევსურეთში ნამდვილი სწორფრობის გარდა, სხვა რიგის სწორფრობაც არსებულა, ესენია: „ზალქმრეულობა“ — სწორფრობა რძალსა და ქმრის ნათესავეებს შორის; „სიძე-ცოლისდობა“ — სიძისა და ცოლის მოგვარე ან ახლობელი ქალების სწორფრობა; „დედიდა-მამიდაშვილობა“ — სწორფრობა დეიდაშვილებსა და მამიდაშვილებს შორის; „დისწულ-დედისძმობა“ — დედის მახლობელ თავის ტოლებთან წოლა; „ქალ-მამისახლობა“ — ქალის წოლა თავის მოგვარეებსა და სოფლებთან პატივისცემის მიზნით; „სწორფრობა უცხოებთან ჭირ-ღვინის დროს შეხვედრილ უცნობ ხევსურებთან“ (ბალიაური 1991: 9). ხევსურეთში სწორფრობას 16—17 წლის ასაკიდან იწყებდნენ. ახალგაზრდებს წოლის წესებს უფროსები ასწავლიდნენ. ქალსა და ვაჟს პირველად ერთმანეთს „ელჩი“ ქალი ახვედრებდა. ხევსურეთში ქალ-ვაჟს ფეხები ერთმანეთის მოშორებით ჰქონდათ. „ვაჟი ქალს იწვენს მარჯვენა მკლავზე, მარცხენა ხელს კი ხვევს ზემოდან მარჯვენა ბეჭის თავზედ და „იხვევს“ (იხუტებს) (ბალიაური 1991: 14). „ქალს უფლება აქვს ვაჟის ყელთან ხელი მიიტანოს, შეუძლია დაადოს გულზედაც. არ შეიძლება საყელოში ხელის ჩაყოფა, არც ილიის ქვეშ მოსმა — და საერთოდ არც წელამდე ხელის ჩატანა. წარამარა კოცნაც არ არის კარგი“ (ბალიაური 1991: 15). ეს პირველი შეხვედრის დროს. შემდეგ კი ვაჟის გულ-მკერდს ქალი ზემოდან ეხვევა (ბალიაური 1991: 16). სწორფრებს ერთმანეთის მიმართ დიდი სიყვარული ჰქონდათ, აწონებდნენ თავს ერთმანეთს, თავს უვლიდნენ (ქალის მიერ თმის შეღებვა, სამკაულების ტარება, კარგი ტანისამოსის ჩაცმა და ა. შ.). ისევე როგორც ფშავში, ხევსურეთშიც ძმობილი (სწორფერი) შეიძლება თავისივე სოფლიდან, თემიდან ყოფილიყო. ხევსურეთში ახალგაზრდები ხშირად არ წვებოდნენ, რადგან „ხშირი წოლა ერთი-მეორეს სიყვარულს უკარგავს“ (ბალიაური 1991: 23). „ხევსურეთში ყველა ქალი წვება ვაჟთან. თითქმის არ არის ისეთი ქალი, კაცთან ნაწოლი რომ არ იყოს“ (ბალიაური 1991: 27). ხევსურეთში, ქალისაგან განსხვავებით, ვაჟი ცოლის შერთვის შემდეგაც განაგრძობდა წოლას. თუმცა მელანია ბალიაურის საარქივო ეთნოგრაფიული მასალით, ხევსური მამაკაცი სწორფრობდა მხოლოდ იქამდე, სანამ მას შვილი ეყოლებოდა: „ახალი ცოლ-ქმარი შვილს არ გააჩენს სხვა მიზნით, არ უნდათ, რომ გართობას და „სწორფრობას“ ჩამორჩნენ. თუ ცოლიან ვაჟს ადრე გაუჩნდა შვილი, მას თავის სწორფერნი ჩამოშორდებიან, მასთან ქალები აღარ დანვებიან. თვით სწორფერიანი ქალისათვის სირცხვილია, რომ შვილიან სწორფერთან დანვეს“ (მ. ბალიაურის საარქივო ეთნოგრაფიული მასალა ციტირებული გვაქვს ნაშრომიდან — მინდაძე 2003: 24).

ხევისურები სწორფრული ურთიერთობის დროს თავდაჭერილი იყვნენ. უნესობის ანუ „გარყვინის“ შემთხვევაში ჯვარში დარისხება და დანყველა არ ასცდებოდა.

აღნიშნულით აშკარაა სიმართლე სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებისა, რომ ქორწინება და ეროტიზმი უფრო ხშირად ერთმანეთისადმი დაპირისპირებული მოვლენებია და რომ ქორწინებისათვის დამახასიათებელი უპირველესი და გაბატონებული ასპექტი ეკონომიკური კავშირი იყო, რაც მიმართული იყო აღწარმოებისაკენ, შთამომავლობის გაჩენისაკენ (ბატაი 2007: 36). ამასთანავე, არ შეიძლება იმასაც არ გაუფსვათ ხაზი, რომ თითქმის არც ერთი ქორწინება მთაში (და, არა მარტო მთაში) ურთიერთმონონებისა და სიყვარულის შეგეგად არ ხდებოდა. ამ შემთხვევაში გადამწყვეტი სიტყვა მამას ან ძმას ეკუთვნოდა. ასე რომ, ქორწინების განმსაზღვრელი ფაქტორები ეკონომიკური იყო. ადამიანებს კი სიყვარულის, ურთიერთსიმპატიის გრძნობები ჰქონდათ საპირისპირო სქესის წარმომადგენლებთან. ქართველი მთიელი ახალგაზრდები, ბარელებთან შედარებით, ამ მხრივ ერთგვარ „პრიორეტულ“ მდგომარეობაშიც კი იმყოფებოდნენ. სრულიად გასაზიარებელია სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრება, რომ „თქმული ნათელყოფს სწორფრობისაგან განსხვავებით, საქორწინო ურთიერთობაში გრძნობის, სიყვარულის დაქვემდებარებას უტილიტარული მომენტისადმი, სწორედ ამ კუთხით *სწორფრობა* უპირისპირდება ცოლქმრობას. ქორწინებისაგან განსხვავებით, პარტნიორის არჩევის პლანში, სწორფრობის, თუმცა არა ბოლომდე, პიროვნულ არჩევანს ეფუძნებოდა, მასში სრულიად ვლინდებოდა სიყვარული, ურთიერთის პატივისცემა, შეწყობილი ნლოვანება, ხასიათი, სილამაზე, ქალის სინდისი, რასაც ვაჟი დიდად აფასებდა. რაც შეეხება ქორწინებას, იგი სოციუმის, უპირატესად ოჯახის შეძლება სურვილის შედეგად მიიღწეოდა, ვითარცა გვარმოდენილობის გაგრძელების მთავარი პირობა“ (კანდელაკი 2002: 205). მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია კიდევ ერთი მოსაზრება და არ შეიძლება ისიც არ მოვიყვანოთ: „სწორფრობა — ქორწინება“ ოპოზიციური მოვლენებია, კონფლიქტური სისტემებია, რომლებიც სინქრონიაში ფუნქციონირებდნენ, ერთმანეთს არ გამოორიციხვდნენ და ქმნიდნენ სოციუმში ნესრიგის თავისებურ ტიპს“ (კანდელაკი 2002: 208).

როგორც ფშავში, ისე ხევისურეთში, ბარელებისაგან განსხვავებით, გათხოვებამდე ქალები „გამბედავნი“ და „თამამნი“ (ვაჟა-ფშაველას სიტყვებია) და თავისუფალნი იყვნენ. გათხოვების, გადგედაკაცების შემდეგ ხევისურეთში ქალს „თავისუფალი მისვლა-მოსვლა, ცეკვა, სიმღერა, სამკაულის გაკეთება უცებ ეკრძალება“ (ბალიაური 1991: 70—71). ნათელა ბალიაურის მიხედვით, სწორფრობის წესებში გარკვეული განსხვავება იყო მიღმანხვსა და შატილს შორის, ხოლო შატილსა და დანარჩენ მხარეებს შორის, შედარებით ნაკლები. ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის უფრო განსხვავებული წესები ჰქონიათ „არაგველებს“. მათ სწორფრობაში ცვლილებები შეუტანიათ, „რომელიც დიდხანს არ გაგრძელებულა, ოღონდ დიდი ამბები დაატრიალა ხევისურეთში“ (ბალიაური 1991: 157). არაგველები (დათვისი, ბარისახო, ლიქოკის ხეობა, ბუჩქურთა, ჩირდილი...) მეტ თავისუფლებას აძლევდნენ თავს. ჩვენი აზრით, ეს ცვლილება „არაგველების“ ფშავთან სიახლოვეს უნდა განეპირობებინა. „არაგველ“ სწორფრობას XX საუკუნის დასაწყისში თანდათან ხევისურეთის სხვა მხარეებშიც დაუნყია გავრცელება, მაგრამ „ხალხის სასტიკმა წინააღმდეგობამ და ასეთი სწორფრობის მიმდევარი ხალხის ყველასაგან განირვამ ისევ იქონია გავლენა ასეთ სწორფრობაზე და დიდხანს არ გაგრძელებულა. მომავალმა თაობამ თითქმის სულ უარყო ასეთი სწორფრობა და დარჩა ისევ ძველი“ (ბალიაური 1991: 173).

სწორფერ ქალს თავის *სწორფერ* ვაჟთან ხშირად თან მიჰქონდა *ერთი ბოთლი არაყი*. *ხევისურული სწორფრობა* ფშაური *წაწლობისაგან* იმითაც განსხვავდებოდა, რომ ხატობაში სწორფერთა ნოლა აკრძალული იყო.

ფშაური *წაწლობა* თავისუფლების ელემენტებით უფრო იყო „დამშვენებული“. ასე რომ, ის ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, დროთა განმავლობაში, ერთგვარ ტრანფორმაციას განიცდიდა, თუმცა საზოგადოების (თემის) კონტროლიდან გამოსუ-

ლი არ იყო. ხევსურული *სწორფრობა* კი, ისევე როგორც არაერთი ეთნოგრაფიული რეალია, ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომი დროისათვის თავისი თავდაპირველი ფორმით იყო მოღწეული. ეს ერთი რიგის მოვლენა ფშავში ერთგვარად განსხვავებული სახით იყო შემორჩენილი. ვერ ვიტყვით, რომ მთიელთა „სექსუალური თამაშები“ გადმონაშთი იყო, როგორც მას ზოგიერთი მკვლევარი უწოდებდა. ნეს-ჩეულეა, რომელიც საზოგადოებისათვის მისაღები იყო და რომელიც ფუნქციონირებდა ტრადიციულად უნდა განვიხილოთ. მთის საზოგადოებაში ის ორგანულად იყო ჩანერილი; ხევსურეთში თემი მას მკაცრად აკონტროლებდა და ადათ-ნესებს მკაცრად უქვემდებარებდა. ბუნებრივია, ადამიანებისათვის *ხევსურული სწორფრობაცა* და *ფშაური ნანლობაც* ფიზიოლოგიური თვალსაზრისით ზიანის მომტანი იყო, მაგრამ, მეორე მხრივ, ის ტრადიციული საზოგადოების ნევრებს გამოუმუშავებდა მათთვის ორგანულ ისეთ თვისებებს, როგორებიცაა ნებისყოფა, სიფრთხილე, თავდაჭერილობა, სიმამაცე, თავაზიანობა, ზნეობრივი სისპეტაკე, რაინდობა...

როდის და რა ვითარებაში უნდა წარმოქმნილიყ ადმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში „სექსუალური თამაშები“? მკვლევართა ერთი ნაწილი მას ძალიან ძველ მოვლენად განიხილავდა — უკავშირებდნენ მატრიარქატის და თავისუფალ სქესობრივ ურთიერთობათა ეპოქას. ეთნოლოგიის განვითარების გარკვეულ საფეხურზე თითქმის ყველა აუხსნელ მოვლენას პირველყოფილობას უკავშირებდნენ. ასე დაუკავშირეს ეს ინსტიტუტიც პირველყოფილობას. საქართველოს მთიანეთში პირველყოფილი გვაროვნული საზოგადოებისათვის დამახასიათებელი არც ერთი მოვლენა არ არსებობდა და ვერც *ნანლობას* და *სწორფრობას* დაუკავშირებთ მას.

ზოგიერთი მეცნიერი *სწორფრობას* და *ნანლობაში* საკრალური ქორწინების კვალს ეძებდა, რაც სამართლიანად არაა გაზიარებული. ხევსურული ეთნოგრაფიული მასალით კი *სწორფრობა* ღვთისაგანაა გაჩენილი (ბალიაური), ე. ი. ღმერთმა როდესაც ადამიანი შექმნა ქალისა და კაცის ამ დონის ურთიერთობა, სქესობრივი ღტოლვა ორი სქესის წარმომადგენელს შორის, სიყვარული, რაინდული დამოკიდებულებაც, რომელის სქესობრივ აქტს გამოორიცხავდა, მაშინვე გაჩნდა. ქართველი მთიელები იმით, რომ **„სწორფრობა ხთისაგან გაჩენილ ას“**, გამართლებას უძებნიდნენ აღნიშნულ მოვლენას — ღვთისაგან რაც დაწესებულია ის განხილვას, გაკილვას არ ექვემდებარება, ის მუდმივია, მას წინაპრები მისდევდნენ და ტრადიციული საზოგადოებისათვის, რასაც წინაპარი მისდევდა ყველაფერი გამართლებულია; მას გაფრთხილება სჭირდება. უფრო მეტიც — ფშაველთა რწმენით, *„ნანლობა“* ქართველთა ერთ-ერთი მეფის, ლაშა-გიორგის დაწესებული იყო: სამეფო დინასტიას ხომ ისინი ფაქტობრივად ღვთაებასთან აიგივებდნენ. ამიტომაც, „სექსუალური თამაშების“ გამართვას, ახალგაზრდების ერთად წოლას ფშაველთა საერთო, გამაერთიანებელ სალოცავში — „ლაშარის ჯვარში“ (და სხვა სალოცავებშიც), რომელიც ლაშა-გიორგის დაწესებული იყო, გამართლებას უძებნიდნენ. ზემოთ ჩვენ შემთხვევით არ ვახსენეთ ლაშა-გიორგი. ს. მაკალათიას ჩაუწერია: „ეს ჩვეულება მამა-პაპურია და განწესებულია ლაშა-გიორგის მიერ, რადგანაც თამარ მეფის დროს ლაშა შთამომავლების გამრავლებისათვის ლაშაზ ქალ-ვაჟებს ერთად აწვევდნენ, ამიტომ *ნანლობა* ფშავში ლაშა-გიორგიმ განამტკიცაო და ლაშარობას ამიტომ მიღებულია საზოგადო წოლაო, მათივე შეხედულებით, ლაშარის ჯვარი ქალთან დაწოლას არ უშლის, „რადგან თვითონაც მოქეიფე და ქალების მოყვარული იყო“ (მაკალათია 1925: 5). ეს ციტატა ჩვენი ყურადღების ღირსი ქვემოთაც გახდება, როდესაც ნანლობისა და სწორფრობის „ურთიერთმედარებას“ მოვახდენთ; დავინახავთ მთის ორი საზოგადოების განსხვავებულ დამოკიდებულებას, მენტალობას. აქ ერთს მაინც აღვნიშნავთ: მთის ტრადიციულ საზოგადოებაში ყველანაირი ურთიერთობა, ნეს-ჩეულეა, ტრადიციულ ღვთაებრივი რწმენით, ჯვარ-ხატით იყო განპირობებული. ფშავშიც ადამიანთა შეზღუდული, ზღვარს დადებული ეროტიული ურთიერთობები ლაშარის ჯვრის მფარველობით, მისით იყი სანქცირებული.

გ. თევდორაძე ხევსურთა მიერ *სწორფრობის* ფშაველთაგან გადაღებაზე საუბრობდა და ამავე დროს ასკვნიდა, რომ ხალხის რწმენით, ის სულ ორი-სამი საუკუნის

შემოდებულიაო (თედორაძე 1930: 131). მას ამ ვარაუდის საფუძველს ის გადმოცემა აძლევდა, რომ თვით ხევსურები მის წარმოქმნას „ლეკიანობას“ უკავშირებენ, რომლის დროსაც ახალგაზრდები ერთ დიდ სახლში იყრიდნენ თავს. ვფიქრობთ, რომ „ლეკიანობა“, რომელიც ხევსურულ გადმოცემაშია, სრული ამ სიტყვის მნიშვნელობით არ უნდა გავიგოთ. ამ სიტყვაში გვიანდელი ხევსურები საერთოდ ანზოგადებდნენ ჩრდილოეთ კავკასიის მთიელთა თარეშებს, რაც ჩვენს მთიელებს ისტორიის სიღრმეშიც არ აკლდათ. თვით გ. თედორაძე კი ამ გადმოცემას საერთოდ ეჭვს ქვეშ აყენებდა და ასკვნიდა, რომ „მის წარმოშობას სხვა რამ საფუძველი აქვს“ (თედორაძე 1930: 131).

აღნიშნულიდან გამომდინარე მკვლევარ ზ. კიკნაძეს, რომელსაც საინტერესო მიგნებები აქვს სწორფრობის წეს-ჩვეულებასთან დაკავშირებით, მიაჩნია, რომ სწორფრობის გენეზისის კვლევა არავითარი შედეგის მომტანი არ იქნება. ის კონკრეტულად წერს: *„მეცნიერება მოვალეა იკვლიოს ამა თუ იმ მოვლენის გენეზისი, მაგრამ სწორფრობის შემთხვევაში, საეჭვოა, რაიმე წარმატება იქნას მიღწეული. მისი ძიების ყოველი ცდა, შეიძლება, განწირულიც კი იყოს“* (კიკნაძე 1992: 60). მკვლევარი ბოლო წინადადებაში, „სექსუალური თამაშების“ ლვთაებრივ წარმოშობას ფაქტობრივად არ იზიარებს და მისი გენეზისის ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში წარმოშობას დასაშვებად მიიჩნევს. სხვა მოსაზრებით, ხევსურული სწორფრობა სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციებში იღებს სათავეს, როდესაც ახალგაზრდა ქალ-ვაჟთა თავყრილობებისას სტუმარი ვაჟებისა და მასპინძელი ქალების ერთად ნოლა ხდებოდა (ცოცხანიძე 2002: 428). თუმცა აქ ის ნიუანსია უგულვებელყოფილი, რომ ხევსურეთში პირიქით იყო — ქალი მიდიოდა ვაჟის სახლში. ვფიქრობთ, ქართველ მთიელთა ორი სქესის წარმომადგენელთა ზღვარდადებული ეროტიული ურთიერთობების გენეზისის გარკვევა შესაძლებელია. ადამიანების, და, საერთოდ, ადამიანთა საზოგადოების ყველა ქმედებას, ტრადიციის წარმოქმნას გარკვეული პირობები განსაზღვრავდა. ეს ასე უნდა იყოს განსახილველ საკითხთან მიმართებაშიც.

ჩვენი ვარაუდით, მთიელთა „სექსუალური თამაშები“ შედარებით გვიანდელი წარმონაქმნია და ის დაკავშირებულია მთის დემოგრაფიულ პრობლემებთან. ცნობილია, რომ მთას, გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე, შეეძლო მოსახლეობის მხოლოდ გარკვეული რაოდენობის გამოკვება. შეზღუდულ ეკონომიკურ რესურსების პირობებში მკაცრად იდგა მემკვიდრეობის საკითხიც. გვიანდელი ქორწინებებით ამცირებდნენ რეპროდუქტიულ პერიოდს. ამით იყო გამოწვეული ის ფაქტი, რომ მთიელები შედარებით ნაკლებ ბავშვებს აჩენდნენ, ვიდრე ბარელები. ეს იყო მიზეზი იმისაც, რომ მთაში (კერძოდ ხევსურეთში) არ არსებობდა დიდი ოჯახები. ასე რომ, მთიელი არეგულირებდა დემოგრაფიულ ვითარებას. დემოგრაფიულ ვითარების დარეგულირება კი გვიანდელი ქორწინებებით ხდებოდა. XIX საუკუნის შუა ხანებისათვის ხევსურეთსა და ფშავში მამაკაცების საქორწინო ასაკი ძირითადად 25—35 წლით განისაზღვრებოდა, ქალისა კი — 20—30 წლით. „ქალს დედ-მამის სახლში შეეძლო 20—30 წლამდე მჯდარიყო. ამასთანვე, ხატისა და თემის შიშით, *წაწლობა* დაცული იყო სქესობრივი ცდუნებისაგან და *წაწლებს* შორის არსებობდა მეგობრული რომანტიკა და რაინდული დამოკიდებულება“ (მაკალათია 1985: 133). „ვინც 25 წლიდან თხოვდებოდა, მას მონონებაც მეტი ჰქონდა: „დიდხანს მამის სახლში ნამყოფი ქალიაო“ (მაკალათია 1934: 134). „ამ მიზნით მე გადავათვალე რე „მეტრიჩესკის ნიგნი შუაფხოს წმინდის გიორგის ეკლესიისა“, სადაც სასძლო ქალის ნლოვანება 16—30 წლით განისაზღვრება, ვაჟისა კი 20—40 წლამდე. მათ შორის, უმეტეს შემთხვევაში, სასძლო 20—30 წლისაა და სასიძო კი 25—35 წლისა“ (მაკალათია 1934: 134). „ნიშნობა, ჩვეულებრივ, აქ იციან, როდესაც ქალ-ვაჟი 20—25 წლისა შეიქმნება. ზოგჯერ ხევსურის ქალი შეიძლება უფრო გვიან გათხოვდეს და ხშირი შემთხვევაა, როდესაც 30—35 წლისეები თხოვდებიან. ხევსურ ქალს გათხოვება არ ეშურება, რადგანაც ეროტიულ გრძნობებს ის სწორფრობით იკმაყოფილებს და მამის კერა და დედის კალთა უფრო ტკბილია, ვიდრე უცხო ქმარი და ახალი ოჯახის მძიმე ტვირთის აკიდება“ (მაკალათია 1935: 167—168).

ამრიგად, ფერტილური ასაკის თითქმის ნახევარს ახალგაზრდები საქორწინო პარტნიორის გარეშე ატარებდნენ. ბუნებრივი მოთხოვნილების — ორი სხვადასხვა სქესის ადამიანის ერთმანეთისაკენ სწრაფვის დამამუხრუჭებელი ფაქტორები კი არ არსებობდა. ამ დროს მთურმა საზოგადოებამ კი ერთგვარი ნოვაცია დანერგა და ეს ნოვაცია მალევე ტრადიციად იქცა — სქესობრივად მომნიფებულ ადამიანებს შეზღუდული ეროტიული ურთიერთობის ნება დაერთო, რომელსაც ტრადიციული საზოგადოება მკაცრად არეგულირებდა, რომ ურთიერთობები დაშვებულ ფარგლებს არ გასცდნოდა. დასავლეთ ევროპელ მეცნიერებს შენიშნული აქვთ, რომ XVI საუკუნეში გვიანდელმა ქორწინებებმა სოფლებში ქორწინებამდელ ფორმალიზებულ სექსუალურ ურთიერთობებს ჩაუყარა საფუძველი, ქალაქური ცხოვრების პირობებში კი — პროსტიტუციასა და ძალადობას (ფლანდრენი 1977: 196—210; ფრენსის და ჟოზეფ გისები 2002: 21). ხაზგასმულია, რომ ეროტიზმის განვითარება განაპირობა სექსუალურობის აკრძალვამ (ბატაი 2007: 96). მართალია მ. კანდელაკი არ შეეხო „სწორფრობის“ შესწავლისას მისი გენეზისის პრობლემას, მაგრამ, ვფიქრობთ, ეს აზრია არაპირდაპირ სქოლიოში გატარებული, როდესაც ფრანგი ავტორის ჟ. დურაქუიერის ნაშრომს მიუთითებს, რომელშიც „ნამოყენებულია თეზისი დემოგრაფიულ რეგულაციაში აგრარული სტრუქტურების და წარმოებითი ურთიერთობების გადამწყვეტი როლის თაობაზე“ (კანდელაკი 2002: 210). იგივე მეცნიერი იმასაც აღნიშნავდა, რომ ხევსურეთში „სწორფრობა ქორწინების მუხრუჭის როლს ასრულებდა“ (კანდელაკი 2002: 205). ე. ი. აქ საუბარია იმაზე, რომ სწორფრობის საყოველთაო გავრცელებულობის გამო ხდებოდა გვიანდელი ქორწინებები. ეს მართლაც ასე იყო, მაგრამ პირველადი მაინც იყო არა სწორფრობა, არამედ გვიანდელი ქორწინება — გვიანდელი ქორწინებების გამო წარმოიშვა *სწორფრობისა და წაწლობის* ჩვეულება. ანალოგიური მოსაზრება აქვს გამოთქმული ნ. მინდაძესაც: „არ არის გამორიცხული, რომ სწორფრობა ხევსურეთში გამრავლების მუხრუჭიც იყო და გარკვეულწილად ხელს უწყობდა დემოგრაფიული პრობლემების რეგულირებას“ (მინდაძე 2003: 24).

ასე რომ, „სექსუალური თამაშები“ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ორ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში — ხევსურეთსა და ფშავეში, რაც აქ „სწორფრობისა“ და „წაწლობის“ სახელით იყო ცნობილი, არა პირველყოფილობიდან მომდინარე მოვლენა იყო, არამედ წარმოშობილი იყო ისტორიის გარკვეულ მონაკვეთში. მათი წარმოქმნის ძირითადი მიზეზი გახლდათ მთის ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო და მისი გენეზისის მომენტისათვის ბართან ინტეგრაციის არ ქონა. შეზღუდული მეურნეობის პირობებში მთიელი ცდილობდა შვილიერების შეზღუდვას. შვილიერების შეზღუდვა კი შესაძლებელი იყო ნავგვიანევი ქორწინებებით (როგორც ზემოთ იყო აღნიშნული ხევსურეთში ქორწინების შემდეგაც კი პირველ ხანებში თავს იკავებდნენ შვილების ყოლისაგან). ნავგვიანევი ქორწინებების გამო კი ახალგაზრდებს შეზღუდული ეროტიული ურთიერთობების ნება დაერთო. ეს ნოვაცია მალე ტრადიციად იქცა, რაც საზოგადოების მკაცრი კონტროლის ჩარჩოებშიც მოექცა. უკეთეს შემთხვევაში დამრღვევს თემის გარეშე დარჩენა მოელოდა. მთის პირობებში კი საზოგადოების გარეშე ადამიანი ფაქტობრივად არაფერს აღარ წარმოადგენდა; ის სიკვდილის ტოლფასი იყო.

ჩვენი მიზანი არაა ზუსტი ქრონოლოგიის დადგენა. ფხოვის საზოგადოებაში ის მაშინ უნდა წარმოქმნილიყო, როდესაც მთა ბარის საზოგადოებისაგან განზე დგებოდა და როდესაც მთას არ სურდა ბართან ინტეგრაცია. ერთგვარი დაპირისპირება მაშინ უნდა წარმოქმნილიყო, როდესაც ბარში ფეოდალური ურთიერთობები განვითარდა და ბოლოს, როდესაც ბარში ქრისტიანობა გავრცელდა, მთა კი მას არ იღებდა. ხევსურული სწორფრობისა და ფშაური წაწლობის შემონახულობა, თითქმის ჩვენს დღემამდე მოღწევა იმის დამადასტურებელიცაა, რომ აქ ქრისტიანობამ სრულად ვერ შეაღწია; ქრისტიანობის სრულყოფილად გავრცელების პირობებში ეს ტრადიცია არსებობას შეწყვეტდა — ასეთ „გადახრას“ მართლმადიდებლობა ვერ დაუშვებდა. საერთოდ, ქრისტიანული მრწამსიდან გამომდინარე დასავლეთ ევროპაშიც გვიან პერი-

ოდშიც კი ქორწინების გარეშე სექსუალური აქტიურობა დაუშვებელი იყო. ეკლესიური თვალსაზრისით ადრეული ქორწინება ცოდვისაგან თავის არიდების მიზნით უფრო მისაღები იყო (ფლანდრინი 1977: 197).

ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს საკითხი — როდის შეიძინა ახალი, განსხვავებული ნიშნები ფშაურმა წესმა? რამ განაპირობა ფშავის ტრადიციულ საზოგადოებაში განსხვავებული წესების წარმოქმნა? პასუხი ასეთია: ფხოვის შემდეგდროინდელი ფშავის ნაწილზე ბართან სიახლოვემ ითამაშა გარკვეული გავლენა. თავის მხრივ, ზოგიერთი ტრადიციის და მათ შორის „სექსუალური თამაშების“ ტრადიციაში ცვლილებებმაც განაპირობა ერთიანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის — ფხოვის ორ ნაწილად, ხევსურეთად და ფშავად, გაყოფა. თამამედროვე ორი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის — ფშავისა და ხევსურეთის ადგილას XIII საუკუნემდე ერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე — ფხოვი არსებობდა (თოფჩიშვილი 2005: 271—272). მეცნიერული ლოგიკიდან გამომდინარე ფხოვის ორ ერთეულად გაყოფამდე, საქართველოს მთიანეთის ამ პროვინციაში ახალგაზრდა ქალებსა და კაცებს შორის ქორწინებამდელი შეზღუდული ეროტიული ურთიერთობები, „სექსუალური თამაშები“ არსებობდა. თამარ მეფის დროს ფხოველები ცენტრალურ ხელისუფლებას აუჯანყდნენ. სამეფო კარი სამი თვე მოუხდა ფხოველთა დაშოშმინებას. ფხოველთა აჯანყების მიზეზი მათი საქართველოს სოციალურ და სახელმწიფოებრივ სტრუქტურაში ჩართვის მცდელობა იყო. ბუნებრივია, სახელმწიფო მთაში მთავარი იდეოლოგიური დასაყრდენის — ქრისტიანობის გავრცელება-განმტკიცებასაც ცდილობდა. ქრისტიანობა კი ვერაფრით შეურიგდებოდა ფხოვში არსებულ ქორწინებამდელ ეროტიულ ურთიერთობებს, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ურთიერთობები ტრადიციული საზოგადოების მიერ გარკვეული შეზღუდვებით იყო დაშვებული. ქრისტიანობისათვის ესეც მიუღებელი იყო. მიგვაჩნია, რომ რეალურად სამეფო ხელისუფლებამ მხოლოდ ფხოვის ნაწილი დაიმორჩილა, რომელიც ბართან უფრო ახლოს იყო. ამ დროიდან დაიწყო ამ ნაწილში — ფშავში ნოვაციების დანერგვა კომპრომისებზე წასვლით, ფშავისათვის ცენტრალური სალოცავების შექმნა, რომლებიც ლაშა-გიორგისა და თამარის სახელებს ატარებენ. სახელმწიფო ხელისუფლებამ, ეკლესიასთან ერთად, ვერაფერი მოუხერხა იმ „სექსუალურ თამაშებს“, რომელიც აქ იყო ყოფაში (სახეზე გვაქვს აშკარა ორმხრივი კომპრომისი), თუმცა ცვლილებებს ხელი შეუწყო. ამის ერთ-ერთი გამოცხადებული უნდა იყოს ის გადმოცემა, რომლითაც ფშავლები „წაწლობის“ დანესებას, უფრო სწორედ, განმტკიცებას მეფე ლაშა-გიორგის უკავშირებენ.

მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები[®]

საქართველოში მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით შესწავლას, რომელშიც იგულისხმება ყველა ის საწესო მოქმედება, რომელიც სრულდება ადამიანის გარდაცვალების, დაკრძალვისა და გლოვის წესებთან დაკავშირებით დიდი მნიშვნელობა აქვს. ამ მხრივ საქართველოს ცალკეული კუთხეების ტრადიციები გარკვეულად ერთმანეთისგან განსხვავებულია.

ხევსურეთი. იმის მიუხედავად, რომ საიქიო ქართველ მთიელთა, კერძოდ ხევსურთა რწმენა-წარმოდგენებში ლამაზად გამოიყურება, მათ ძალზე ემინიათ სიკვდილის და მიცვალებულთან დაკავშირებული თავისებური ტრადიციები გააჩნიათ. საყურადღებოა დამოკიდებულება, რაც ხევსურებს მომაკვდავი ადამიანისა და გარდაცვლილის მიმართ გააჩნიათ. პირველი თავისებურება ისაა, რომ ხევსურები მომაკვდავ ადამიანს არასოდეს არ ტოვებდნენ სახლში და ყოველგვარ ამინდში გარეთ გაჰყავდათ, რათა სული იქ ამოსვლიყო. მომაკვდავი ადამიანის გარეთ გაყვანის წესი თუშეთშიც მოწმდება. აქაც მომაკვდავს „სულს სახლში არ ამასვლევინებდნენ“, ზოგჯერ კი კარებს გააღებდნენ „ადამიანს სული რომ ამოსდის, გარეთ უნდა იყოს, ჰაერთან დაკავშირებული“. როგორც ჩანს, ამან შეცვალა მომაკვდავის გარეთ გაყვანის ჩვეულება. ხევსურებს მიაჩნიათ, რომ სული სიკვდილს მარტო ებრძვის, ამიტომ ცდილობენ, ეს ბრძოლა შეამსუბუქონ. ამ მიზნით მომაკვდავს ერთ ხელში სანთელს აძლევენ, ხოლო მეორეში — ხმალს (ნ. ყამარაული). ზოგიერთი მონაცემის მიხედვით, მას ხელში უდებენ ვერცხლის წვრილ ფულს, რათა ცოდვების გამოსყიდვა მოახერხოს. პირიქითა ხევსურეთში მიღებული იყო ტაბლის მომზადება და ცხვრის დაკვლა. ავადმყოფს გამოჰკითხავდნენ, თუ რა ცოდვა აწვა მას კისერზე და ამის შემდეგ გზაზე (სახლის წინ) კლავდნენ ცხვარს, რომლის სისხლით სახლს აკურთხებდნენ. გარდაცვლილს ასწორებენ, ზურგზე აწვენენ, თუმცა ხელებს გულზე კი არ უკრეფენ, არამედ სხეულის გასწვრივ უსწორებენ. უძველეს დროში, როგორც ჩანს, არა მხოლოდ ხევსურები, არამედ ყველა ქართველი ასეთი ფორმით აწვენდა მიცვალებულს, ამაზე მეტყველებს არქეოლოგიური მასალაც (ნიორაძე 1931: 15). როგორც კი ადამიანი გარდაიცვლებოდა დაუძახებდნენ განმზანელებს, რომელთაც ხევსურეთში „ნარევები“ ხოლო ფშავსა და თუშეთში „მირეულები“ ეწოდებოდათ. ნაბან წყალს ისეთ ადგილას გადაასხამდნენ სადაც ადამიანი ან საქონელი არ მიუდგებოდა. მიცვალებულის ტანსაცმლის დამზადება აქ სიცოცხლეშივე იცოდნენ, რომელსაც ერთხელ ჩაიცვამდნენ მგზავრობაში ან დღეობაში და შემდეგ ინახავდნენ. ქალებმა ამ მიზნით იცოდნენ ჯვრისნერის კაბის შენახვა. თუ ადამიანი სახლში მოკვდა, იქაურობა აუცილებლად უნდა გაინათლოს, რამდენადაც გარდაცვლილის სული სუფთაა, სხეული კი — უწმინდური. ამის გამო სახლს, სადაც მიცვალებულია, ხატის მსახურნიც ერიდებიან და თანაგრძნობას მხოლოდ შორიდან გამოთქვამენ. მიცვალებულთან ურთიერთობა „ნარევების“ მოვალეობაში შედის. ესენი არიან ახალგაზრდა ადამიანები, რომლებიც მიცვალებულს ბანენ, წვერს და თმას პარსავენ და აცმევენ (ქალებისათვის არსებობდნენ ქალი ნარევები). ნარევები მიცვალებულს ბანდნენ თბილი წყლით და ერბოთი პოხავდნენ. მეცნიერებაში მიღებული მოსაზრების თანახმად ქართველთა უძველეს რელიგიურ წარმოდგენებში სამყარო სამწვერა (ტრიხოტომიული) მოდელის სახით იყო წარმოდგენილი, რომლის თითოეულ ნაწილს ანუ თითოეულ კოსმოსურ ზონას საკუთარი შეფერილობა გააჩნდა. სამყაროს სამფეროვანი გააზრება ხევსურული ტრადიციული სოციუმისთვის, როგორც ჩანს, იმდენად მნიშვნელოვანი იყო, რომ მიცვალებულის ჩაცმის წესშიც აისახება. ხევსურეთში არსებული წესის თანახმად მიცვალებულის სუდარად სამი ფერის ბამბის პერანგი გამოიყენებოდა — თეთრი, წითელი და შავი ან ლურჯი, რომელსაც ერთმანეთის თანმიმდევრობით აცვამდნენ. ფერები გარკვეული

[®] თინათინ ლუღუშაური

ნესით ენაცვლებოდნენ ერთმანეთს, რაც მათ მაგიურ-აპოთროპიულ დანიშნულებაზე მეტყველებს (გიორგაძე 1987: 9). მას აცმევდნენ ჯერ თეთრ პერანგს, შემდეგ ლურჯს ან ჭრელს და ბოლოს წითელს. ფერთა თანამიმდევრობის მიხედვით, რომელიც იმეორებს ქართული ზღაპრებისათვის დამახასიათებელ ფერთა თანამიმდევრობას — წითელი პერანგი განკუთვნილი იყო პირველი ქვესკნელისათვის, მომდევნო — მეორე ქვესკნელისათვის, ხოლო თეთრი პერანგი მიწისზედა სამყაროში კვლავ მოვლინებისათვის (ნადარაია 1976: 116). ხევესურებს მიაჩნიათ, რომ ნარევები მიცვალებულთან ურთიერთობის გამო უწმინდურდებიან, ამიტომ ისინი დაკრძალვამდე და შემდგომაც, უმეტესად 6—7 დღის განმავლობაში, მიცვალებულის სახლში არიან და ყოველდღიურად ბანაობენ. საჭმელს მათ გარდაცვლილის ოჯახის წევრები უმზადებენ. ბოლო განბანვის შემდეგ ისინი უწმინდურობისაგან თავისუფლდებიან. ზოგიერთი მეცნიერი ამაში ხედავდა მოსეს რჯულის გამოძახილს, რომლის თანახმადაც ადამიანი, რომელიც მიცვალებულს შეეხება, 7 დღის განმავლობაში უწმინდურია. ზოგიერთს კი მიაჩნდა, რომ ეს უწმინდურობის იდეა მაზდეანობის გავლენას უნდა უკავშირდებოდეს, რამდენადაც „ავესტას“ ერთი ნაწილი მიცვალებულისა და მისი უწმინდურობისადმი მიძღვნილი და იქვეა ლაპარაკი იმ საშუალებებზე, რომელთა მეოხებით შეიძლებოდა განწმენდა. გლოვა მთელ სოფელზე ვრცელდება, არავის აქვს ცეკვის, სიმღერის, ფანდურზე დაკვრის და სროლის უფლება. სოფლის ყველა წევრი თავის ვალდებულებად თვლის, თანაგრძნობა გამოუცხადოს და თავისი სამსახური შესთავაზოს გარდაცვლილის ოჯახს. ისინი, ვისაც უნდა განსაკუთრებული თანაგრძნობა გამოხატოს, სახეს იხოკავენ და ისე ტირიან. მამაკაცები, როგორც წესი, უხმოდ ტირიან, რადგან მათი ხმამალაღი ტირილი სირცხვილად ითვლება. ისინი გლოვის ნიშნად ქუდმოხდილი, შესხნილი პერანგით და უქამროდ არიან (რაც სხვა შემთხვევაში სავსებით მიუღებელ საქციელად ითვლება). დამამცირებლად ითვლება აგრეთვე მშობლების მიერ შვილის ან მეუღლის ტირილი.

ბავშვების დატირება სოფლის მიერ ხდება. ძალზე გავრცელებულია ხმით მოტირლების მოწვევა, რომლებიც მოთქვამენ, ხოლო მიცვალებულის გარშემო წრედ მსხდომი ქალების გუნდი იმეორებს. მოტირლებს პურს, ერბოს და ერთ თავ ყველს, აგრეთვე მამალსა და ბატკანს აძლევდნენ. ხმით მოტირალი ქალი ფეხზე დგას და ხმალს, ხანჯალს ან, ჩვეულებრივ ჯოხს (თუ იგი გარდაცვლილ ქალს ეკუთვნოდა) ეყრდნობა. სამგლოვიარო ცერემონიაში მონაწილე ქალები რიგს არ იცავდნენ; ისინი უფროს-უმცროსობის მიუხედავად ისხდნენ ან იდგნენ, მაშინ როდესაც მამაკაცებში ეს რიგი მკაცრად იყო დაცული. „სამრევლოში“ მყოფ ქალს უფლება არა აქვს, მიუახლოვდეს მიცვალებულს და მონაწილეობა მიიღოს საერთო გლოვაში. სასაფლაომდე მიცვალებულს მხოლოდ ნარევები მიაცილებენ. პირიქითა ხევესურეთში დაკრძალვის დღეს მგლოვიარე ოჯახში სოფლის მცხოვრებ თითოეულ ქალს მოაქვს სამი პური და ერთი თავი ყველი. ეს განკუთვნილია ნარევებისა და მოპატიჟებული სტუმრებისათვის, მაგრამ ქელებში თითოეულმა კომლმა 10 ფუთი ქერი უნდა გაიღოს. თუ ეს ნებაყოფლობით არ მოხდა, ძალით ართმევენ. სამაგიეროდ გარდაცვლილის ნათესავები თითოეულ კომლს ერთ ქვამ არაყს ან ლუდს აძლევენ (ჰანი 1900: 225). დაკრძალვის ცერემონიაში დიდ როლს თამაშობს ე. წ. „შაბათერა“. ყველა ნათესავი მეშვიდე მუხლამდე „შაბათერად“ ითვლება. თუ რომელიმე მათგანი დაკრძალვაზე არ გამოცხადდა და ქელებისათვის არაყი ან ლუდი არ მოამზადა, იგი კარგავს უფლებას ითვლებოდეს „შაბათერად“, რაც დიდ სირცხვილთან ერთად მატერიალურ ზარალთანაც არის დაკავშირებული, რადგან ლხინსა და ჭირში ისინი ერთმანეთს გვერდში უდგანან.

ხევესურების აზრით, მიცვალებულს საგზალი სჭირდება, ამიტომ მას თავთან ხმიადს უდებენ, რომლითაც მან შეიძლება სხვა მშვიერი სულიც დააპუროს. თავთან უდგამენ აგრეთვე წყლით სავსე ჭურჭელს, რომელზედაც ანთებული სანთელია დამაგრებული. ამ წყალს დღე-ღამის განმავლობაში ექვსჯერ ცვლიან.

ცოდვად ითვლება მიცვალებულის ბნელში დატოვება, ამიტომ ღამლამობით მის თავთან ცეცხლს ანთებენ, რომლის გარშემო ნარევეები დგანან. დღისით ცეცხლი არ ანთია, თუმცა ახალ საფლავზე 3 დღის განმავლობაში ანთებენ ცეცხლს, როგორც ჩანს, იმ მიზნით, რომ მიცვალებული ავი სულებისაგან დაიცვან. ეს ჩვეულება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც იყო გავრცელებული და პრაქტიკულად დღემდე შემორჩენილია.

გარდაცვლილს საფლავში ატანენ ჩიბუხს, თამბაქოს, წყალს, საგზალს, თუ გარდაცვლილი ბავშვია — ტკბილეულს, ასევე ვერცხლის ფულს, რათა მან მიწის ის ნაჭერი გამოისყიდოს, სადაც მისი საფლავია. ამის გარდა, უდებენ ნახშირს (ავი სულების განსაღებლად), ცოტა სვიას და კაკლის ნაჭუჭით ერბოს, რომელიც ჭრილობების მოსაშუშებლადაა განკუთვნილი. გავრცელებულია რწმენა, რომ მიცვალებული ერთი წლის განმავლობაში კავშირს არ წყვეტს სახლთან და შეუძლია მისი მონახულება. გარდაცვლილის ტანსაცმელს და მის ნივთებს ფარდაგში ახვევენ და სახლის კუთხეში აწყობენ, სადაც დროდადრო სანთელს ანთებენ. აქვე დგამენ არყით სავსე დოქს და ხანდახან დებენ ვერცხლით მოჭედილ ყანწს. მთელი წლის განმავლობაში ხდება გარდაცვლილის ტანსაცმლის დატირება მისი სახელის მოხსენიებით. ერთი წლის შემდეგ ტანსაცმელს უახლოეს ნათესავებს ურიგებენ. მასზე, როგორც წესი, პური და ყველი იდება და ისე გასაჩუქრდება. ამის შემდეგ მიცვალებული სახლში უკვე აღარ ბრუნდება.

ძალიან დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ქელეხს, იმდენად, რომ როდესაც ადამიანი მარტოხელაა და დარწმუნებული არ არის, რომ გარდაცვალების შემდეგ ნათესავები საკადრის ქელეხს გადაუხდიან, იგი სიცოცხლეშივე იხდის მას. ამზადებს პურმარილს, ეპატიჟება ნაცნობებსა და ნათესავებს და ყველა წესის დაცვით იხდის ქელეხს. ამის შემდეგ იგი დარწმუნებულია, რომ საიქიოში ყველა ეს კერძი დახვდება.

როდესაც მიცვალებულს დაკრძალავენ და ნარევეები სახლში ბრუნდებიან, იკვლება ძროხა; ძროხის ღვიძლს წვავენ. ნათესავები და ნარევეები ღვიძლს სამჯერ ჩამოაჭრიან პატარა ნაჭერს და შეჭამენ. ეს არის „პირის ახსნა“, რამდენადაც ნათესავები აქამდე მარხვას იცავდნენ. დანარჩენ ხორცს ბავშვებს აჭმევენ ან მეორე დღემდე ინახავენ, როდესაც მას ქალები, ნათესავები და ნარევეები ჭამენ. ეს ცერემონიალი განსხვავებულად აქვს აღწერილი გ. ნიორაძეს. მისი მონაცემების მიხედვით, საღამოს, ქელეხის დამთავრების შემდეგ, ხატის ხუცესი ალაველენს ლოცვას, რომლის დამთავრების შემდეგ იკვლება საკლავი და მისი სისხლით მიცვალებულის სახლის კარს აკურთხებენ. ხორცს ხარშავენ და ყველა ნათესავი, მათ შორის ნარევეებიც, სამ ნაჭერს მოკბეჩენ, გაღეჭავენ და გადმოაფურთხებენ (მატილში ხორცს მხოლოდ ენით ეხებიან). ამას „საპირისახსნო“ ეწოდება და ამის შემდეგ ხორცის ჭამა შეიძლება (ქელეხის სუფრაზე ხორცი არ არის), თუმცა ამ დღეს ხორცს მხოლოდ ბავშვები ჭამენ (ნიორაძე 1931: 41). დაკრძალვის რიტუალის ერთ-ერთ აუცილებელ კომპონენტს დუმილის ანუ „პირისჭერის“ ტრადიცია წარმოადგენს, რომლის მიხედვით დაკრძალვის დღეს ოჯახის უახლოესი ნათესავი დანარჩენი ნათესავებიდან ირჩევს ორ მამაკაცს და ერთ ხანდაზმულ ქალს. ისინი სახლის ქვედა სართულში კერის ახლოს სხდებიან და ხელში რძითა და კვერცხით მოზელილი პურები უჭირავთ. მათ დალაპარაკების უფლება არა აქვთ. მას შემდეგ, რაც ხუცესი პურს აკურთხებს, ისინი პურს სამჯერ თავზე შემოივლებენ და მიცვალებულის ოთახში ფანჯრის რაფაზე დებენ ასევე მდუმარედ. მხოლოდ ამის შემდეგ მათ უფლება აქვთ დაილაპარაკონ და სუფრას მიუხსნდნენ (ნიორაძე 1931: 41).

ზემოთ აღწერილი პირისჭერის წესი დასტურდება გერმანელი მეცნიერების მიერ ხევსურეთში დაფიქსირებული მასალითაც. ურბნელს (ნ. ხიზანაშვილი) მიაჩნია, რომ პირისჭერის ტრადიცია სიმბოლურად უბედურებასა და ტკივილს განასახიერებს, ისევე, როგორც გლოვის ნიშნად წვერის მოშვება და ტანსაცმლის უკულმა ტარების ტრადიცია. ჯერ კიდევ დაკრძალვამდე ხევსური მამაკაცები გლოვის ნიშნად ქუდმოხდილნი, უქამროდ და საყელოშესნილნი დგანან, რაც, ჩვეულებრივ შემთხვე-

ვაში, სირცხვილად ითვლება. გარდაცვალების წლისთავზე გლოვა მთავრდება, რასაც მოსდევს წვერის მოპარსვის ცერემონია. ამ დღისთვის საგანგებოდ მზადდება საქმელ-სასმელი და წვერის მოპარსვის შემდეგ იმართება მხიარულება, ფანდურზე დაკვრა და ხვევნა (რაც სხვა შემთხვევაში ხვესურებისთვის მიუღებელ საქციელად ითვლება). სუფრა დილაზე გრძელდება. ამ ცერემონიაზე თითოეულ მოპატიჟებულს თან მოაქვს სამი ქადა. მიცვალებულის სულისთვის განკუთვნილი დოლი, როგორც წესი, დაკრძალვამდე იმართება, მაგრამ თუ იგი ამ დღეს არ ჩატარდა, მაშინ გარდაცვალები-დან მეშვიდე ან მეცხრე კვირას გაიმართება. ამ დღეს იმართება ე. წ. „სანთელთრიგიც“, მზადდება სხვადასხვა კერძები, ლუდი, არაყი და იშლება სუფრა. მონვეული „სულის ხუცესი“ კლავს საკლავს და ლოცვას ალავლენს. ამ დროს დამსწრე სტუმრები ხელში ანთებული სანთლებით დგანან, ფხმძიმე ქალებს ორი სანთელი უჭირავთ. ხვესურები ამ დღეს „თავმოსაპარსსაც“ იხდიდნენ, რომლის შემდეგ მიცვალებულის ნათესავებს უფლება აქვთ წვერი გაიპარსონ და თმა შეიკრიჭონ. ეს არ შეეხება მხოლოდ უახლოეს ნათესავებს, რომლებიც წვერს გარდაცვალების წლისთავზე იპარსავენ. განსაკუთრე-ბით მნიშვნელოვან როლს დაკრძალვის ცერემონიაში ასრულებს ცხენი. გარდა იმისა, რომ მიცვალებულის პატივსაცემად დოლის გამართვის ტრადიცია არსებობს, აქ მი-ღებულია მიცვალებულის გვერდზე ცხენის დაყენება. ცხენი შეკაზმული და ზურგზე ხურჯინგადაკიდებული მოჰყავთ. ხურჯინში აწყვია არაყი, ქაღები, ყველი და სხვა. ზო-გიერთი მასალის მიხედვით, უნაგირზე ანთებული სანთლებია დამაგრებული. გარდაცვლილის ქვრივი მას სამჯერ მსუბუქად გადაკრავს მათრახს (გ. ნიორაძის მი-ხედვით, ამას ხუცესი აკეთებს) და მიმართავს მიცვალებულს: „საიქიოში შენ ყველაფე-რი გჭირდება, ეს ცხენი და მისი აღკაზმულობა შენ გეკუთვნის“. ამის შემდეგ ხდება ცხენის გაჩუქება. მას უახლოეს მეგობარს ან ნათესავს ჩუქნიან. როგორც წესი, უმე-ტესნილად, ეს გარდაცვლილის დედისძმაა. ხანდახან ადამიანი სიცოცხლეშივე განკარგავს, ვის გადაეცეს მისი ცხენი. ცხენი სრული აღკაზმულობით გაიცემა, მას კარგად უნდა მოუარონ და მხოლოდ საჯირითოდ გამოიყენონ. თუ იგი მოუვლელია, ეს უსიამოვნოა მიცვალებულისთვის და შეიძლება ოჯახმა იგი უკან დაიბრუნოს. თუ ცხე-ნი ხნიერია, იგი შეიძლება გაიყიდოს, მაგრამ მყიდველი მასში მხოლოდ ნახევარ სა-ფასურს იხდის, რადგან იგი იმქვეყნად თავის ნამდვილ პატრონს (მიცვალებულს) უნდა ემსახუროს. მიუხედავად ამისა, მყიდველმა მიცვალებულის სულის დასამშვიდებლად ხატს ვერცხლის თასი უნდა შესწიროს (ჰანი 1900: 218).

ა. ლამბერტის ცნობით, სამეგრელოში, ისევე, როგორც ჩრდილოეთ კავკასიის ხალხებში, წესად ყოფილა საფლავში ცხენის ჩაყოლება, რომელსაც სულეთშიც უნდა განეგრძო თავისი სამსახური პატრონისათვის. მოგვიანო პერიოდში ამ ტრადიციამ სიმბოლური ხასიათი მიიღო. იფარგლებოდნენ ცხენის ძუის მოჭრით და პატრონის საფლავში ჩაყოლებით (ზოგჯერ მათრახსაც აყოლებდნენ), ბოლო პერიოდში კი უბრა-ლოდ შავად მოსილი ცხენი მიყავდათ საფლავთან და მანამდე ჰყავდათ გაჩერებული, სანამ მის პატრონს მინას არ მიაბარებდნენ, შემდეგ სახლში აბრუნებდნენ და წლისთა-ვამდე არ ამუშავებდნენ და არც გაყიდდნენ (ნ. აბაკელია). ცხენი მნიშვნელოვან როლს ასრულებს დაკრძალვის აფხაზურ ცერემონიაშიც. მიცვალებულის გვერდით ცხენის დაყენების ჩვეულება ახასიათებთ ფშავლებს, თუშებს, მოხვევებს და ჩრდილო კავკასი-ის ხალხებსაც, რაც იმის თქმის შესაძლებლობას იძლევა, რომ ეს საერთოკავკასიური მოვლენა უნდა იყოს.

ხვესური თუ უბედური შემთხვევის გამო დაილუპებოდა (დაიხრჩო, კლდიდან მოწყდა ან თავი მოიკლა), ამას ხალხი განსაკუთრებულ ტრაგედიად აღიქვამდა და მი-იჩნევდნენ, რომ ასეთი მიცვალებულის სულს ეშმაკი დაეპატრონებოდა. დაღუპული ადამიანის სულის დახსნა ეშმაკისგან საგანგებო ცერემონიალით ხდებოდა, რომელშიც განსაკუთრებულ როლს ხატის დროშა ასრულებდა. ასეთ შემთხვევაში მიმართავდნენ კოპალას (ხვესურეთი, თუშეთი), ან იახსრის ხატს (ფშავი). სულის გამოსახსნელად ოჯახი საგანგებოდ ამზადებდა ლუდსა და არაყს. ჭირისუფალს მოყავდა კოპალა-კა-რატის ჯვრის ხელოსან-მედროშე, რომელსაც ძღვენს (ჭედილა, არაყი, ლუდი, ფული)

უგზავნიდა და ხატის ერთ-ერთი მსახურის — დასტურის თანხლებით მოჰქონდა ხატის დროშა. მას წინასწარ არ ეუბნებოდნენ სად მოხდა უბედური შემთხვევა, რადგან თვლიდნენ, რომ ამას დროშა თვითონ გამოიცნობდა. როდესაც შემთხვევის ადგილს მიუახლოვდებოდნენ მედროშეს მოუსვენრობა დაეტყობოდა და შფოთვას დაიწყებდა. ბოლოს მივიდოდნენ იმ ადგილას, სადაც უბედური შემთხვევა მოხდა, მედროშე დროშას მიწას ურტყამდა და ბოროტ სულებს ემუქრებოდა, ბოლოს დაიძახებდა „ემშაკისთვის წამირთმევია სულიო“, იქვე დაკლავდნენ შავ ციკანს, ხელუკულმა გადააგდებდნენ და სანთელს დაანთებდნენ. შემდეგ მედროშე გარდაცვლილის სახლისკენ გაემართებოდა, დროშას ბანზე დაბერტყავდა, რაც ნიშნავდა, რომ მიცვალებულის სული სახლში დააბრუნეს და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა დაკრძალვასთან დაკავშირებული წესების შესრულება (კოპალეიშვილი 1987: 45). იგივე წესით ხდებოდა სულის გამოხსნა ფშავსა და თუშეთში. ლიქოკში, კარატის წვერი კოპალას ხატში არის სამი დროშა, რომელთაგან ერთს, რომელსაც „სულთმომშლელი“ ეწოდება, შეუძლია ემშაკის წაყვანილი სულის უკან დაბრუნება.

გარდაცვლილი მესამე დღეს უნდა დაეკრძალათ, გამონაკლისს წარმოადგენდა არხოტის თემი, სადაც დაკრძალვა მეორე დღეს ხდებოდა. დაკრძალვა მხოლოდ გარკვეულ დღეებში, კერძოდ სამშაბათს, ხუთშაბათს ან შაბათს ხდებოდა, იშვიათად, კვირა დღეს. დანარჩენი დღეები ცუდ, მარცხიან დღეებად მიიჩნეოდა. მიცვალებულის გამოსვენებისას, თუ სოფელში ან ოჯახში მძინარე ბავშვი აუცილებლად გააღვიძებდნენ და ფეხზე წამოაყენებდნენ, თუ ბავშვი აკვანში მწოლიარე იყო და ვერ გააღვიძებდნენ, აკვანს მაინც წამოაყუდებდნენ. ამ მოვლენას მეცნიერები იმიტაციურ მაგიას უკავშირებენ და მძინარე ადამიანისა და მიცვალებულის მდგომარეობის მსგავსებით ხსნიან, რომლის რეალიზებისგან ბავშვის დახსნის მიზნით ხდებოდა მისი გავლილება ანუ პოზის შეცვლა (გიორგაძე 1987: 16). სასაფლაომდე მიცვალებულს ერთხელ მაინც გააჩერებდნენ გზაში. მიცვალებულის გზაში დასვენების წესი არსებობდა ფშავშიც და რაც უნდა ახლოს ყოფილიყო სასაფლაო, გარდაცვლილს ერთხელ მაინც გააჩერებდნენ, რათა ნათესავ ქალებს ხმამაღლა დაეტირათ. ქალები მიცვალებულს სასაფლაომდე მხოლოდ იმ შემთხვევაში მიყვებოდნენ თუ იგი ხატის ახლოს არ მდებარეობდა. ხევსურეთში საფლავამდე მხოლოდ ნარევეები მიდიოდნენ. მიცვალებულს „სასაგძლე გუდაში“ სამ დაჭრელეულ კვერს ჩაუდებდნენ, რომელთაც კარაქი ქონდა წასმული. ნარევეები საფლავის გათხრისას თუ იქ ძველი მიცვალებულის ძვლებს აღმოაჩენდნენ, ამოიღებდნენ და კვერებზე დადებული კარაქით გაპოხავდნენ და ისევ საფლავში ჩაანყობდნენ, ხოლო კვერებს იქვე დატეხავდნენ და შეჭამდნენ, რაც დარჩებოდა საფლავზე დაანყობდნენ. დაკრძალვის შემდეგ ნარევეები კიდევ ერთ ღამეს ათენებდნენ გარდაცვლილის სახლში, სადაც იმართებოდა „ნარევთ ოკშამი“, რომელიც მეზობლებსა და ნათესავებს მოქონდათ (გიორგაძე 1987: 19). ოჯახი, სადაც მიცვალებული ესვენა, უწმინდურად მიიჩნეოდა — ხალხის რწმენით მასში ანგელოზები აღარ დგებოდნენ, ამიტომ აუცილებელი იყო სახლის განათვლა. სანათლავის — ხბოს ან ბატკნის — დაკვლა დაკრძალვიდან მეორე-მესამე დღეს ხდებოდა. ხუცესი საკლავს თვითონ სახლში კლავდა და სისხლს იქვე ჯამში აგროვებდა, რომელსაც შემდეგ მთელ სახლში, ეზოსა და ახლომახლო გზებზე მოაპკურებდნენ, სახლის პატრონს დაამწყალოებდნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდა რომ ამ სახლში ანგელოზებს ისევ დაებინადრათ (გიორგაძე 1987: 24).

ხევსურთა წარმოდგენით, აღდგომის მეორე შაბათს მიცვალებულთა სულები სახლში ბრუნდებიან. ამას სულთმეკრება ეწოდება. ხევსურები ცდილობდნენ კარგად დახვდროდნენ ძვირფას სტუმრებს. ამ დღისათვის მიცვალებულის ახლობლები ამზადებენ პურმარილს, მთელი სოფელი ერთად ხარშავს ხატში ლუდს. ყველა სახლში ცხვება საგანგებო კვერები, რომელთაც ჯვრის, მზის ან მთვარის ფორმა აქვთ. გამომცხვარს ამაღლებულ ადგილზე ანყობდნენ და სამიზნედ იყენებდნენ. მათ გვერდით იდებოდა წყვილი წინდა, მატყლი, მარილი და იწყებდნენ მიზანში სროლას. ბავშვებისთვის ძირითადად ჯვრის ფორმის კვერები იყო გამიზნული, რომლის გვერდით

წინდებს ან ხელთათმანს დებდნენ. ვინც მიზანში მოარტყამდა, იღებდა კვერს და მის გვერდით დადებულ საჩუქარს. შემდეგ მოზრდილები ხატში მიდიოდნენ მიცვალებულის სულის შესანდობრის დასალევად. ქალები ამაში არ მონაწილეობენ. ისინი მიცვალებულის ნათესავთან იკრიბებოდნენ და გარდაცვლილს დასტიროდნენ. სვამდნენ მიცვალებულის შესანდობარს ლუდით, რომელიც მათთვის ხატიდან მოჰქონდათ. ამ დღეს ხორცისა და რძის პროდუქტის ჭამა შეიძლებოდა (ჰანი 1900: 229).

თუშეთი. თუშეთში მიღებული იყო მომაკვდავი ადამიანის პურ-ღვინით ზიარება დეკანოზის მიერ, ამის შემდეგ მას ნაბადში შეახვევდნენ და კარავში დაასვენებდნენ. სიცივის შემთხვევაშიც კი მიცვალებულს სახლში არ დაასვენებდნენ და „ციხემოსობა“ ორი დღე-ღამე კარავში ესვენა. ცივ ამინდში ცეცხლს ანთებდნენ და ისე ყარაულობდნენ. ჭრილობით გარდაცვლილ ადამიანს გულზე დანას ან ნალს ადებდნენ რომ არ დასიებულყო. ცხედარს ჯამით ქვამარილს, ხელადა არაყსა და გაპენტილ თეთრ მატყლს უდებდნენ. ციხემოსობა ღამეს იქ მყოფთ აჭმევდნენ „საშულამო გორდილას“ და ყველას ურიგებდნენ თითო მუჭა „ბიჭონს“ ანუ მოხალულ ხორბალს და ყანნით არაყს. დილადრიან ცხედარს მამაკაცები დაიტვირთებდნენ, ხოლო შემდეგ ქალები, რომელთაგან ერთი მოთქმით ტიროდა, დანარჩენები კი — ქვითინებდნენ. ამის შემდეგ ხდებოდა მიცვალებულის სასაფლაოზე გადასვენება, პროცესიას წინ აბგაკიდებული კაცი მიუძღოდა, რომელსაც შესანდობარი პური და არაყი მიქონდა. სასაფლაოზე ცხედარს ქამარ-ხანჯალს მოხსნიან, წინდა-ჩითებსაც ამოალაგებენ და ისე დაკრძალავენ. კუბოს სახურავი თავთან მრგვლად იყო ამოჭრილი, რომელშიც გრძელ ჯოხს დაუცობდნენ, ზედ ფიქალ ქვას დაანყობდნენ და მიწას ისე მიაფარებდნენ. ჯოხი სამარიდან დაახლოებით ნახევარი მეტრით იყო ამოწეული და როდესაც საკურთხი ან რამე შესანდობარი მოჰქონდათ ამ ჯოხს ამოიღებდნენ და შიგ ზედაშეს ჩაასხამდნენ. ასეთი საზედაზე ხვრელები საფლავის ქვებზეც ყოფილა ამოჭრილი შიგ ჩარჭობილი ჯოხებით (მაკალათია 1983: 177). გარდაცვალების წლისთავამდე ჭირისუფალი ყოველი თვის პირველ შაბათს ფაფას მოხარშავდა, კომლზე დედაკაცს მოიპატიჟებდა (მამაკაცებს ეს არ ეხებოდა) და მიცვალებულის შესანდობარს იტყოდა. თუშებში ყველაზე მნიშვნელოვანია „წლის ალუდისა“ და მასთან დაკავშირებული „სადგინის“ (ცხენის რბევა) გადახდა. ოჯახი ამას დიდი ქელეხით იხდის. იხარშება ლუდი, იკვლება საკლავი და ცხვება პური. მოპატიჟებულ სტუმრებს თან მოაქვთ „სანიჭრად“ ყველი, ქერი, ჭედლია ან ძროხა, ზოგჯერ ფული. ამ დროს მიცვალებულის ნიშანიც გარეთაა დასვენებული და მასზე ქალები ტირიან. ამავე დროს, იმართება დალაობა, რომლის ბოლოს „ჭირისპატრონი“ მხედრებს შესთხოვს „დედისძმათკე“ არბიე ცხენიო და ისინიც გარდაცვლილის დედისძმისას მიდიან, ბაირალი შემოსილია ალმით და ზედ ჩამოკიდებულია წყვილი ჩითები, წინდა და სათამაქოე ქისა. მათ წინ „მელუდე“ მიუძღვის, რომელსაც ალუდი და სუფრა მიაქვს. თუ მიცვალებულს დედისძმა არ ყავს, მას დედის საგვარეულოდან ვინმე დაუხვდება და წესისამებრ მიიღებს. გაშლიან ფლასს და თუ სადმე სოფელში მიცვალებულის ნიშანი ასვენია ინათხოვრებენ, თუ არა მასზე ქერს დაყრიან და „ნაწილს“ დაანყობენ: მარილს, მატყლს, წინდებს, ჩითებს, საზედაშე პურებს ხორცით, ლუდიან სანდეს და ტაშტით რძეს რომელზეც შეკონილი ბალახი „ქოჯო“ დევს. მხედრები მოსვლისთანავე ბაირალს ნიშანზე დაასვენებენ და დალაობას აქაც იგივე წესით შეასრულებენ. დალაობის დასასრულს მხედრები ცხენებს ფაფარზე თეთრ ნაჭრებს შეაბამენ, თითო მუჭა ქერს შეაჭმევენ და ქოჯოთი გულმკერდზე რძეს შეასხურებენ. ბაირალს დედისძმისას ერთი ან ორი წინდა უნდა ჩამოკიდონ. დედისძმა ან დედის მხრიდან ნათესავი მხედრებს სახლიში იწვევს და სუფრას უშლის, რის შემდეგ ისინი ბაირალს იღებენ და მიცვალებულის სოფელში ბრუნდებიან, სადაც „სადგინი“ იმართება, რომელში მონაწილეობაც სოფლის ყველა მცხოვრებს შეუძლია, სხვა სოფლებიდან კი მიცვალებულის ჭირიუფლები გზავნიან ცხენოსნებს, რაც მათთვის სასახელოა. სადოლე ცხენებს საგანგებოდ წვრთნიდნენ და არ ამუშავებდნენ. დოლის წინ მათ ნიშანიდან აღებულ თითო მუჭა ქერს აჭმევდნენ და ფაფარში თეთრ მატყლს ჩაუნნავდნენ. დოლის ადგილი და მანძილი განსაზღვრული იყო. გამარჯვებულ

მხედრებს საჩუქრებს აძლევდნენ, შემდეგ იშლებოდა ქელების სუფრა. ამ დღეს „პირისმკრავი“ მიცვალებულის მშობლებს ან და-ძმებს, რომლებიც ამ დრომდე ხორცს არ ჭამდნენ, სალუდებში შეიყვანდა და შეასამეხდა ლუდიან თასს, რომელშიც ღვიძლის ნაჭერი ეგდო, ამის შემდეგ მგლოვიარე ხორცს ჭამდა. წინათ ამ დროს ხდებოდა მიცვალებულის ცხენისა და ტანსაცმლის გაჩუქებაც. ცხენს ძირითადად დედისძმას ჩუქნიდნენ ან შეიძლება მკითხავისთვის ეკითხათ და გაერკვიათ სულის სურვილი და ვისაც მიცვალებულის სული დაასახელებდა ცხენი იმისთვის მიეცათ, ხოლო ტანსაცმელს ღარიბ ნათესავებს ურიგებდნენ. მოგვიანებით ეს ყველაფერი სახლში რჩებოდა. ასევე იმართებოდა „ლაბაკი“, რომლის ჯილდო ნიშანზე დარჩენილი საჩუქრები იყო. ამით წლისთავი და გლოვა სრულდებოდა. „სადგინსა“ და „ლაბაკს“ მხოლოდ 9 ნელზე უფროსი ასაკის მამაკაცებს უხდებდნენ. ზოგჯერ უშვილო მამაკაცი ამას სიცოცხლეშივე იხდიდა, რასაც „თავდამარხვას“ უწოდებდნენ. ამ დროს იგი ამზადებდა ყველაფერს, რაც ასეთ შემთხვევაში იყო მიღებული, ეპატიუებოდა თანასოფლელებსა და სტუმრებს და ყველა წესის დაცვით იხდიდა ქელესს. თვითონ ქელებში არაფერს ჭამდა და მოდალავეებსა და დოღში მონაწილეებსაც თვითონვე უმასპინძლებოდა და ასაჩუქრებდა (მაკალათია 1983: 186).

რაჭა. განსხვავებული ტრადიციებია დამახასიათებელი მთის რაჭისთვის. გარდაიცვლება თუ არა ადამიანი, მას მაშინვე გასუდრავენ, კუბოში ჩაანვენენ და მხოლოდ ერთ ღამეს გაათენებინებენ. მეორე დღეს იმართება ტირილი. კუბოს თავთან დგამენ მრგვალ მაგიდას, რომელზეც სულის საგზლად ალაგია განატეხი (ქადა) და ერთი ჭიქა ღვინო. ზოგი მოტირალი მაგიდაზე ტკბილეულს და ხილს ალაგებს და მიცვალებულს მიმართავს, რათა მან ამ ტკბილეულით პირი თვითონაც გაისველოს და მის მიცვალებულსაც მიუტანოს საიქიოში. ამ დღეს საქელებო შესანევრად მოკეთებებს ნოაქეთ სამ-სამი დაჭრელებული მრგვალი პური, რომლსაც „ჭირის შოთი“ ეწოდება, ნათესავებს კი ასეთი პური ცხრა მოაქვთ. მიღებულია მოთქმით ტირილი. ზოგჯერ ეს ტირილი „ზარს“ ნააგავს და აქ „ზრუნი“ ეწოდება. დაკრძალვის შემდეგ ქელები იმართება, სასაფლაოდან მობრუნებული ჭირისუფალი კარებთან ხელპირს იბანს რათა „კურცხალი“ სახლში არ შეყვეს და ახალი ცრემლი არ გამოინვიოს. დაკრძალვის შემდეგ ერთი კვირის განმავლობაში ხორცს არ ჭამენ, შემდეგ კი იმართება ალაპი ან „ხელის გახსნა“. მიცვალებულს რაჭაში ერთი წლის განმავლობაში მაინც ყოველ კვირას და დიდ დღესასწაულებში საკურთხის უმზადებენ. ყველაზე მნიშვნელოვანი მათ შორის აღდგომის ალაპია, როდესაც მიცვალებულის პატრონი მთელ სოფელს უმასპინძლებდა და თითოეულ ოჯახს იმდენ წითელ კვერცხს უგზავნის რამდენი ვაჟიცაა ოჯახში (მაკალათია 1987: 69).

სამცხე-ჯავახეთი. სამცხე-ჯავახეთში მიცვალებულს ქრისტიანები მესამე დღეს ასაფლავებდნენ, მაჰმადიანები კი — იმავე დღეს. ადამიანის გარდაცვალების შესახებ სახლის ბანიდან გადმომდგარი მამაკაცი ატყობინებდა სოფელს და მცხოვრებნი სამუშაოს თავს ანებებდნენ და მიცვალებულის ოჯახში მისასამძიმრებლად მიდიოდნენ. წინათ მიცვალებულის დაკრძალვამდე სოფელი სამუშაოზე არ გადიოდა. მიცვალებულს იმავე დღეს ჩაასვენებდნენ კუბოში და წყალს ჩაუდგამდნენ. გასვენების დღეს იცოდნენ მოთქმით დატირება, სამცხე-ჯავახეთში მოტირლები არ არსებობენ და მხოლოდ მიცვალებულის პატრონს შეუძლია იგი დაიტროს და საიქიოში ნუგეში სთხოვოს (მაკალათია 1938: 100). კუბოს სახლიდან გატანისას სამჯერ კარებზე მიაჯახუნებდნენ და იტყოდნენ „სუბუქი იყოს შენი ფეხი და ამ ოჯახს ამყოფოს ზარალათო“, შემდეგ ხდება დაკრძალვა და ქელების გადახდა. სუფრა იმართება აგრეთვე შვიდისთავზე, ორმოცსა და წლისთავზე (წლის პური). წლისთავამდე ოჯახიდან ქალი ვერ გათხოვდება. დიდი მწუხარების ნიშნად აქაც სცოდნიათ ნაწინავის მოჭრა და საფლავში ჩაყოლება. საფლავზე ქვის დადება წლისთავზე იცოდნენ და საფლავის ქვა ხშირად გარდაცვლილის პროფესიისა ან გატაცების ამსახველი იყო. დადასტურებულია ვერძის, ცხენის, გუთნისდების, აკვნის გამოსახულებიანი საფლავის ქვები.

დატირება. დაკრძალვისა და გლოვის წესებში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი იყო დატირება. მიცვალებულის დატირების წესი ფართოდ იყო გავრცელებული მსოფლიოს მრავალ ხალხში. ისტორიულმა წყაროებმა დატირებათა მრავალი ნიმუში შემოინახა. ცნობილია დატირების უძველესი ტექსტები, რომლებიც გვხვდება გილგამეშის ეპოსში, ეგვიპტურ პაპირუსებში, ძველ ებრაულ ლიტერატურაში, ბერძნულ და რომაულ წყაროებში. დატირება იმდენად აუცილებელი წესი ყოფილა, რომ როდესაც გარდაცვლილის ახლობლებს მის გაკეთება არ შეეძლოთ, სპეციალურ მოტირლებს ქირაობდნენ, რომელთა არსებობა დადასტურებულია ძველ ეგვიპტეში, რომსა და საბერძნეთში (გიორგაძე 1987: 48). ეს წესი საქართველოში უძველესი დროიდან დასტურდება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (ხევსურეთი, თუშეთი, ფშავი) მიცვალებულის დატირება ქალთაგან ორგვარად – ხმამაღლა და ჩუმად ხდებოდა. ამასთან ერთად ფშავსა და ხევსურეთში დასტურდება მამაკაცთაგან ხმამაღლა დატირების წესიც (გიორგაძე 1987: 34). დატირება ხდებოდა როგორც დაკრძალვამდე, ისე ტანსაცმელზე. აღსანიშნავია ისიც, რომ ახალგაზრდა მშობლებს ხმამაღლა ტირილის უფლება არ ქონდათ, ასე მხოლოდ მოხუცებულები ტირიოდნენ. ხმამაღალი ტირილი ეკუთვნოდათ დებს და ახლო ნათესავ ქალებს. ხმამაღალი ტირილის ფორმები იყო: „ძახილით“ ტირილი, რაც მხოლოდ უახლოეს ნათესავ და მეზობელ ქალებს ევალებოდათ, „დათვლით“ ან „მოთქმით“ ტირილი. მამაკაცები ხევსურეთში მხოლოდ დათვლით ტირიოდნენ, რაც დასაფლავებამდე იცოდნენ, ფშავში კი მამაკაცის ხმამაღალი ტირილი მიღებული იყო. მამაკაცებმა თუშეთსა და ხევსურეთში იცოდნენ „ქვითინით“ დატირებაც. გარდა ამისა არსებობდნენ განსაკუთრებული პირები, რომელთაც ამ მიზნით ინვევდნენ, ჩვეულებრივად ეს ქალები იყვნენ. ხევსურული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით „წმით მატირლად“ გახდომა ყველას არ შეეძლო, ამისთვის საჭირო იყო ადამიანი „მკვდართ აეტირებინათ“. ეს ხალხური რწმენის მიხედვით გარდაცვალებულს გარკვეული ხნის შემდეგ მოხდებოდა, როდესაც მიცვალებულის სული საიქიოს მიალენებდა და იქ თავის „მეჩენს“ გაიჩენდა, რომელიც „სამზეოში“ მისი სურვილების გამცხადებელი უნდა ყოფილიყო. ამიტომ ასეთი ტირილი დაკრძალვამდე არ შეიძლებოდა, იგი მხოლოდ „ტალავარზე“ ხდებოდა. მოტირლების როლში ჭკვიანი, ენაწყლიანი, პოეტური ნიჭით დაჯილდოებული ქალები გამოდიოდნენ, რომლებიც ძალიან მგრძობიარე სიტყვებით ტირიან მიცვალებულს. ხალხის შეხედულებით ბევრი „წმით მოტირალი“ სასახელოა და მიცვალებულს ამშვენებს (გიორგაძე 1987: 39) ხევსურეთში მათ გარკვეული გასამრჯელო ეძლეოდა. ეს იყო ფართო, სქელი პური, რომელიც ნეკით იყო დაჭრელებული და გული არ უკეთებოდა, მასზე ყველის ერთ ნაჭერს, მატყლს, ერთ ჩარქე ერბოსა და ხავინს დაადებდნენ და ისე გასცემდნენ. ძველად მასთან ერთად მარილსა და ცხვრის ტყავსაც იძლეოდნენ. გასამრჯელო იცოდნენ თუშეთშიც, ეს იყო ე.წ. „საცრემლე“ (საგანგებოდ გამომცხვარი პური), ხოლო თუ მოტირალი ახლო ნათესავი იყო წლისთავზე მიცვალებულის ტანსაცმელს აჩუქებდნენ. ხმით ნატირლები თავისებური რეჩიტატივით სრულდებოდა, სადაც ნამყვანი სიტყვიერი ტექსტი იყო. მათში ასახული იყო სხვადასხვა ეპოქაში შემუშავებული რწმენები სულის სიკვდილის შემდგომ არსებობაზე, მათ ძალასა და სააქაო ცხოვრებაში მონაწილეობაზე (გიორგაძე 1987: 41).

დალაობა. თუშეთში გავრცელებული იყო დატირების თავისებური ფორმა „დალადა“, რომელიც წლისთავზე იმართებოდა. მასში მონაწილეობდა ხუთი ცხენოსანი, რომელთაგან ერთი ტექსტის მთქმელი ანუ „მოდალავე“ იყო, დანარჩენები კი „ამყოლები“. დალაობა ისეთი საქმე იყო, რომელსაც შესწავლა ჭირდებოდა და, შესაბამისად, გასამრჯელოც ეკუთვნოდა (თოხლი ან ჭედილა, ბოლო პერიოდში კი ფულადი გასამრჯელო). დალადა წლისთავზე იმართებოდა. ამ დროს მიცვალებულის „ლიშანს“ ანუ ტანსაცმელს ეზოში გაშლიდნენ და მის ახლოს დაალაგებდნენ რამდენიმე წყვილ წინდასა და ჩითას, გაკენტილ მატყლს, „სათამაქოე“ ქისას და სხვა. თვით ტანსაცმელზე დაყრიდნენ ქერს და დადგამდნენ ჯამით რძეს, რომელშიც ქოჯო (შეკონილი ბალახი) იდო. ასევე ინვევდნენ კარგ მოტირალს, რომლის ტირილი თან ახლდა

დალაობას. დალაის შემსრულებელი ცხენებზე იყვნენ ამხედრებულნი, ხოლო მოდალავე შუაში ე. წ. "სულის ცხენზე" იჯდა, რომელიც შავად იყო დათალხული და ხურჯინაკიდებული. იგი იწყებდა დალაობას ანუ სევდიან კილოთი გარდაცვლილის ქებას. ამ პროცესში სამჯერ „მუხლი უნდა მოექციათ“ ანუ შეესვენათ. ამ დროს მნდეები მხედრებს მიცვალებულის შესანდობრად ლუდს მიაწვდიდნენ, მხედრები ცოტა ლუდს ცხენის ფაფარს დაანვეთებდნენ და დანარჩენს დალევდნენ, ამავე დროს ქოჯოთი ცხენ-მხედარს რძეს აპკურებდნენ და ქერს აყრიდნენ. მის გაკეთება ქალსაც შეეძლო, ოღონდ აუცილებლად მიცვალებულის ახლო ნათესავი ან მოგვარე უნდა ყოფილიყო (გიორგაძე 1987: 44). დალაის ტექსტის დროს მოდალავის ნათქვამ ყოველ ფრაზას ამყოლები რეფრენი მოსდევდა. დასრულების შემდეგ სამჯერ შემოუვლიდნენ მიცვალებულის ტანსაცმელს და გარდაცვლილის დედისძმებისკენ გაემართებოდნენ, სადაც აუცილებლად იტყოდნენ დალაის და მათ გაუმასპინძლდებოდნენ, უკან დაბრუნებულნი კიდევ ერთხელ იდალავებდნენ ჭირისუფლის სახლში და მხოლოდ ამის შემდეგ იმართებოდა დოლი. თუმ-ფშავ-ხევსურეთში დატირება ხდებოდა როგორც ცალკეული პირების ისე გუნდის მიერ. ასეთ გუნდს, რომელიც ზარს ან ბანს ეუბნებოდა მოტირალს, „მობანეებს“, „მოზარეებს“ ან „მოქვითინეებს“ უწოდებდნენ. ეს პრინციპი კარგადაა დაცული დალაობის ტრადიციაშიც, სადაც მოდალავეს ყვებიან მობანეები ანუ ამყოლები. გუნდური მოთქმით მიცვალებულის დატირების ტრადიცია არსებობდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც: ხევი, ქართლი, იმერეთი, სვანეთი, სა-მეგრელო.

ჩაცმულობა. მიცვალებულთან დაკავშირებული რიტუალის ერთერთ ფორმას წარმოადგენდა სამგლოვიარო ტანსაცმლის ტარების ტრადიცია, რომელიც გლოვის გამობხატვის გარეგნული ფორმაა. მას ემატებოდა გარკვეული აღკვეთები და მამაკაცების მიერ თმა-წვერის მოშვება. სამგლოვიაროდ გამოიყენებოდა შავი ან მოშავო-მოყავისფრო ფერის ტანსაცმელი. ასეთი ტიპის ტანსაცმლის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა ტერმინები: შავი, ფლასი, ძაძა, რომელთაგან უძველესად ძაძა ითვლება, რამდენადაც იგი დაბადების ქართულ თარგმანშია უკვე ნახსენები. ხევსურები, თუშები და ფშავლები სამკაულებითა და ნაქარგებით მორთული კაბისთვის სამგლოვიარო იერის მისაცემად მძივსა და სამკაულს იხსნიდნენ, ჭრიდნენ ან ზედ დაფარვის მიზნით ჩვარს აკერებდნენ, ხოლო წლისთავზე, როდესაც მიცვალებულის გაშლილ ტანსაცმელს აიღებდნენ, ამ ჩვრებს აგლეჯდნენ და ცეცხლში წვავდნენ. როდესაც თუშ ქალს ახალგაზრდა ქმარი გარდაეცვლებოდა, იგი საქორწინო ტანსაცმელში გამოწყობილი და სამკაულებით მორთული მიყვებოდა მას სასაფლაომდე და მხოლოდ ამის შემდეგ იცვამდა სამგლოვიარო ტანსაცმელს. თავის დროზე, როგორც ჩანს, ეს წესი მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული და მოგვიანებით შეიცვალა. თუშეთში ჭირისუფალი კაბის გარდა პერანგსაც შავს ატარებდა, რომელიც კაბიდან უნდა გამოსჩენოდა, ამავდროულად მანდილს ისე იხვევდა, რომ ყელ-ყური კარგად ჰქონოდა დაფარული, ხევსური ქალები ამ დროს მანდილს შებრუნებით ანუ ფოჩების ჩამოყრით იხურავდნენ. თუში ქალები, ამას გარდა, ატარებდნენ ე.წ. „სამგლოვიარო ჯაჭვსაც“, რომელსაც მეორენაირად „უბის ჯაჭვს“ უწოდებდნენ და მას მხოლოდ დედა, ცოლი, და, დეიდა ან მამიდა ატარებდნენ, დანარჩენებს, მათ შორის, მამაკაცებს მისი ტარება არ ევალებოდათ. ჯაჭვი ძირითადად მზადდებოდა ძველი საომარი რკინის პერანგისგან. ეს იყო ლითონის ძალიან წვრილი რგოლებისგან წმინდად მოქსოვილი გრძელი, ვიწრო ჯაჭვი, რომლის სიგრძე არშინზე ცოტა მეტი ყოფილა, სიგანე კი ერთი მტკაველი, მას ბოლოზე ბანრის შავი ბურთი ება, რომელსაც ამავე ფერის ძაფები ეკიდა, რომელსაც „ქოქირას“ ეძახდნენ. ასეთ ჯაჭვებს განსაკუთრებულ შემთხვევაში მამაკაცის გარდაცვალებისას ატარებდნენ, მოხუცისა და ბავშვის სიკვდილისას იგი არ გამოიყენებოდა და ქალები მას მარჯვენა (თუ გარდაცვლილი მისი ნათესავი იყო) ან მარცხენა (თუ გარდაცვლილი ქმარი ან ქმრის მხრიდან ნათესავი იყო) მხარზე ატარებდნენ. მგლოვიარე ქალი ვალდებული იყო წლამდე ყოველ შაბათს წყალზე წასულიყო, მიცვალებულის სახელზე წყალი დაეღვარა, ჯაჭვის ბანრიანი ფოჩი წყალში ჩაებერტყა ან სველი ხელი ჯაჭვზე ჩამო-

ესვა. ჯაჭვის ტარება მხოლოდ ერთი წლის განმავლობაში ხდებოდა. წლისთავზე მგლოვიარე წყალზე გავიდოდა, თან წაიღებდა „სუფრას“ ანუ სამ კოტორს, ლუდს, ერთ ბოთლ არაყსა და სანთლებს. მასთან ერთად მიდიოდნენ მისივე გვარის თაღბიანი ქალებიც. აქ მგლოვიარე ჯაჭვს მოიხსნიდა, ქოქირას ააჭრიდა და გადააგდებდა, ხოლო ჯაჭვს წყალში ამოავლებდა და სახლში წამოიღებდა, დანარჩენი ქალებიც აქ იშორებდნენ სამგლოვიარო ტანსაცმელს (გიორგაძე 1987: 74). რაც შეეხება მამაკაცს, თუშეთში ის შავი ფერის ჩოხა-ახალუხს იცვამდა და მკლავზე შავი ფერის ნაჭერს შემოირტყამდა, თუ ცოლის მხრიდან ვინმეს გლოვობდა მარცხენა მხარეს და თუ თავისი მხრიდან — მარჯვნივ. ხევსურეთში მგლოვიარე მამაკაცი ახალ ტალავარს არ იცვამდა და გლოვის ნიშნად გადაბრუნებულ ჩოხას, პერანგსა და პაჭიჭებს ხმარობდა. ამდენად მიცვალებულთან დაკავშირებული აკრძალვების სისტემაში პირველი ტაბუ ტანსაცმლის ფერს ეხებოდა. არსებობდა სხვა ტრადიციული წესებიც, კერძოდ: ქალი ახლობლის გარდაცვალების დროს თმას იჭრიდა საფლავში ჩასატანებლად ან ტალავარში ჩასადებად. თუშეთში ქმარზე მგლოვიარე ქალი „კიკინოებს“ (კავებს) იჭრიდა, გაუთხოვარი ქალი კი „კონლებს“ (ნაწნავებს) დამალავდა თავსაფარში. მოჭრილ თმას მიცვალებულის ახლოს აწყობდნენ და დაკრძალვის შემდეგ შეკრავდნენ და შეინახავდნენ. გარკვეული დროის შემდეგ, თუ ჭირისუფალს ვინმე თხოვდა, ამ თმას ნაწნავში ჩასაყოლებლად, მისი გაჩუქება შეიძლებოდა, მაგრამ გაყიდვა — არა, რადგან ის მიცვალებულის სახელზე იყო შეჭრილი. თმის შეჭრა იცოდნენ ფშავშიც. თუ ქალს ძმა ან ახლობელი მამაკაცი მოუკვდებოდა თმას მოიჭრიდა და თან ჩააყოლებდა, ხევსურეთში კი უმემკვიდრეო ძმის გარდაცვალების შემთხვევაში, და თმას იჭრიდა და მკვდარს სარტყელში უდებდა; ასევე იქცეოდნენ ბიძაშვილი ქალები. მსგავსი წესი გავრცელებული იყო ქართლში, სამეგრელოსა და სხვა კუთხეებში, რაც დასტურდება როგორც ეთნოგრაფიული მასალით ისე საისტორიო წყაროებით. მგლოვიარე მამაკაცები გარკვეული დროის განმავლობაში ატარებდნენ მოშვებულ თმა-წვერსაც, რომლის ტარების ხანგრძლივობა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული იყო. თუშეთში ძველად ამ წესს ერთი წლის განმავლობაში იცავდნენ, მოგვიანო პერიოდში ვადად ორმოცი დღე განისაზღვრა. ამ დღეს ჭირისუფლის სახლში იხდიდნენ „თავმოსაპარსოს“, სადაც მგლოვიარე მამაკაცებს მიქონდათ სასმელ-საჭმელი და თმა-წვერს იპარსავდნენ. ასეთივე წესი იყო ფშავშიც. ამ დროს ამბობდნენ „ბევრჯერამც მოიპარსავ თავს მშვიდობით და დღეგრძელობით, სამგლოვიარო აგვარიდოს ღმერთმა“. ყველა ასეთი ქმედება მკვლევარებს თმის პარციალური სულის შესახებ არსებული უძველესი რწმენის გავლენად მიაჩნიათ.

აკრძალვები. გლოვას თან ახლდა გარკვეული ტიპის აკრძალვები, რომელიც გარდაცვალების დღიდან იწყებოდა და ოჯახის გარდა სოფელსაც ეხებოდა. თუშეთში-ხევსურეთში პირველი ასეთი ტიპის აკრძალვა მარხვა იყო, რომელსაც მიცვალებულის დაკრძალვამდე იცავდა ოჯახი და გვარი, თუმცა ადრე ეს მთელ სოფელზე ვრცელდებოდა და, როგორც ჩანს, საერთოქართულ მოვლენას წარმოადგენდა. სანამ მიცვალებული „მინად არ მივიდოდა“ სოფელში ხორციულს არავინ ჭამდა. მგლოვიარე ოჯახი ყოველგვარ გასართობს აკლდებოდა, ფანდურსაც კედელზე შებრუნებით დაკიდებდნენ რასაც „ფანდურის უკულმ შეკიდებას“ ეძახდნენ. სოფელიც ასევე ეკრძალოდა მხიარულებსა და გართობას, თუ ხატობა მოდიოდა რაც თავისთავად მხიარულებას გულისხმობდა, მაშინ თვითონ ჭირისუფალი „გასტეხდა ფანდურს“ ანუ ხალხში გავიდოდა ფანდურს დაუკრავდა და სხვებსაც შესთავაზებდა დაკვრას, თუმცა აკრძალვა მხოლოდ სოფელს ეხსნებოდა, ოჯახი კი გლოვას წლისთავამდე განაგრძობდა. თუ ვინმე ხატობის დროს გარდაიცვლებოდა, დღეობაზე საკლავს აღარ დაკლავდნენ და არც ჯვარს ადიდებდნენ სანამ ჭირისუფალი „საპირისახსნოს“ არ დაკლავდა. აკრძალვა ეხებოდა მიცვალებულის ოჯახში დასაფლავებამდე საქმიანობას, როგორც იყო ცეცხლის დანთება, კერვა და სხვა, დასაშვები იყო მხოლოდ პურის გამოცხობა. ხევსურეთში როგორც კი დაინახავდნენ, რომ „სალოგინე“ იწვოდა, რაც ადამიანის გარდაცვალებას ნიშნავდა, სამუშაოს წყვეტდნენ, ასეთივე ვითარება

იყო თუშეთსა და ფშავშიც. მიცვალებულის დაკრძალვამდე თოფის გასროლაც კი არ შეიძლებოდა და მხოლოდ სასაფლაოდან დაბრუნების შემდეგ ხდებოდა „თოფის გატეხა“ (გიორგაძე 1987: 78). გლოვის სიმძიმე დამოკიდებული იყო გარდაცვლილის ასაკსა და სქესზე, ასევე ნათესაური ურთიერთობის ხარისხზე. თუშ-ფშავ-ხევსურეთში ქალის სიკვდილი ასაკის მიუხედავად დიდ უბედურებად არ ითვლებოდა. სხვა მდგომარეობა იყო, როდესაც გარდაცვლილი ახალგაზრდა მამაკაცი იყო. ამ დროს ნათესავი ქალები განსაკუთრებულად გლოვობდნენ და ხანდახან წლების განმავლობაში გასართობ ღონისძიებებში არ მონაწილეობდნენ. დასაფლავებაზე მიმავალი ნათესავი მამაკაცი ხევსურეთში იარაღს არ ატარებდა ან, თუ დაიტოვებდა, უკულმა აისხამდა. ქალი დანიშნული საქმროს გარდაცვალებას მის ოჯახში გატარებული ერთი წლის განმავლობაში შავებში ჩაცმული გლოვობდა, ხოლო თუ გარდაცვლილი ქალი იყო, მაშინ საქმრო წინათ ერთ წლამდე, ხოლო მოგვიანებით ორმოცამდე თმა-წვერს უშვებდა. უშვილო ხევსური ქალი, ქმრის გარდაცვალების შემდეგ, ხშირად აღარ თხოვდებოდა იმის შიშით, რომ საიქიოში მეუღლის წინაშე პასუხისგება მოუწევდა, ხოლო თუ მას შვილები ყავდა შეიძლებოდა ერთი წლის შემდეგ ქმრის ნათესავებს მისი მშობლები დაებარებინათ და მათთან შეთანხმებით ქვრივისთვის გათხოვება ერჩიათ.

ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარისათვის დამახასიათებელია მკაფიოდ განსაზღვრული ურთიერთობების არსებობა ცოცხალთა და მიცვალებულთა, ამქვეყნიურ და იმქვეყნიურ ყოფას შორის, რამაც განაპირობა მიცვალებულზე ზრუნვის, დაკრძალვისა და გლოვის გარკვეული, მონესრიგებული სისტემის ჩამოყალიბება, რომელიც ცალკეული ლოკალური სხვაობების მიუხედავად ერთიან ქართულ ფენომენს წარმოადგენს და ასახავს, ერთი მხრივ, ქართული რელიგიური მსოფლალქმის თავისებურებებს და, მეორე მხრივ, ამ სფეროში დროთა განმავლობაში მომხდარ ცვლილებებს.

მემორიალური კულტურა[©]

მსოფლიოს ისტორია არ იცნობს არცერთ საზოგადოებას ან ეთნიკურ ჯგუფს, რომელსაც არ გააჩნია მიცვალებულის დაკრძალვასთან დაკავშირებული გარკვეული წესი ან ცერემონიალი. პირველი რელიგიური სისტემების აღმოცენებისთანავე გაჩნდა გარკვეული საკულტო პრაქტიკაც, რომლის ნაწილს მემორიალური კულტურა წარმოადგენს. საფლავის ძეგლთა წარმოშობის მიზეზებთან დაკავშირებით სამეცნიერო ლიტერატურაში განსხვავებული მოსაზრებები არსებობს. გამოთქმულია ვარაუდი, რომ ეს უნდა განეპირობებინა შიშს მიცვალებულის სულის წინაშე და საფლავზე ქვის დადებით ადამიანები ცდილობდნენ ხელი შეეშალათ მიცვალებულის საფლავიდან გამოსვლისთვის, სხვა მოსაზრებით, საფლავის ნიშნების გაჩენა განაპირობა ერთი მხრივ საფლავებზე მინისა და ქვების დაყრის ჩვეულებამ, რაც გამოწვეული უნდა ყოფილიყო მხეცთაგან დაცვის მიზნით და მეორე მხრივ ე. წ. „სულთა სახლების“ ამენების პრაქტიკამ, სადაც მიცვალებულთა სულები ბინადრობდნენ (ნადირაძე 2001: 51). ამიტომ საფლავის დანიშნულება ბევრად სცილდება პრაქტიკულ მიზნებს და ღრმად სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენს. მემორიალური კულტურა ანუ საფლავის ძეგლები მატერიალური და სულიერი კულტურის თავისებურებათა ამსახველი მნიშვნელოვანი ობიექტებია. მათი დაფიქსირებისა და მეცნიერული კვლევისადმი ინტერესს საქართველოში საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია აქვს. საფლავის ძეგლების შესწავლის აუცილებლობა პირველად დღის წესრიგში ნ. ბერძენიშვილმა დააყენა და პირველმადვე მოგვცა ასეთი ძეგლების აღწერილობა და შეფასება, რომლის მნიშვნელობა, განსაკუთრებით როდესაც საქმე ეხება სამცხე-ჯავახეთისა და ქვემო ქართლის ტერიტორიაზე აღნუსხულ ზოომორფულ ძეგლებს, დღემდე ძალზე დიდია. მნიშვნელოვანი წვლილი ამ საქმეში შეიტანა ასევე ე. თაყაიშვილმა. ამავე პრობლემატიკით სერიოზულად იყო დაინტერესებული გ. ჩიტაია. აქ უკვე დღის წესრიგში დადგა საფლავის ქვების ეთნოგრაფიულ-არქეოლოგიური შესწავლის საკითხი. ქართული მემორიალური კულტურის ძეგლების გამოვლენის მხრივ ძალზე მნიშვნელოვანი იყო ლ. მუსხელიშვილის მიერ ჩატარებული არქეოლოგიური გათხრები ბოლნისსა და დმანისში, რომლის შედეგები შთამბეჭდავი აღმოჩნდა და ცხადი გახდა, რომ საქართველოში ადრე და შუა საუკუნეებში მიცვალებულის საფლავზე სამარხსზედა ძეგლების აღმართვის გარკვეული ტრადიცია არსებულა, რომელიც ტიპოლოგიურად საკმაო მრავალფეროვნებით გამოირჩეოდა (ნადირაძე 2001: 28). მრავალფეროვანი მემორიალური ძეგლის მოპოვება უკავშირდება გ. ლომთათიძის მიერ თეთრინყაროს რაიონში განხორციელებულ არქეოლოგიურ გათხრებს. დიდი ყურადღება ასეთი ტიპის ძეგლებს მიაქცია ვ. ბარდაველიძემ, რომლის აზრით თანამედროვე საფლავის ქვების ფორმებში დაცული უნდა ყოფილიყო ძველი ტრადიციების კვალი (ნადირაძე 2001: 35). ქართველ ეთნოგრაფ მკვლევართაგან ლ. ბოჭორიშვილი იყო პირველი, რომელმაც საგანგებო ნაშრომი მიუძღვნა საფლავის ქვებს. ნაშრომი ძირითადად ეხებოდა ხრამისა და ალგეთის საფლავის ქვებს და მანვე პირველმა შემოიტანა სამეცნიერო მიმოქცევაში საფლავის ძეგლთა ტიპოლოგიზაციისთვის მნიშვნელოვანი ტერმინები. სერიოზული წვლილი ამ საქმეში მიუძღვის ს. ბედუკაძეს, რომლის კვლევის სფეროს ხალხური ქვითხურობის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შესწავლა წარმოადგენდა, თანაც ეს საკითხები გამოკვლეული იქნა როგორც დასავლეთ, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს მაგალითზე. მნიშვნელოვნად შეავსო წინამორბედი მკვლევრების მიერ მოძიებული არქეოლოგიური მასალა ვ. ჯაფარიძემ. ხელოვნებათმცოდნეობითი თვალსაზრისით საფლავის ქვებს შეეხო რ. შმერლინგი. მნიშვნელოვანი ნაწილი უკავია საფლავის ქვებს გ. ბოჭორიძის, ი. მეგრელიძის, ს. მაკალათიასა და გ. ჯალაბაძის ნაშრომებშიც.

[©] თინათინ ლუდუშაური

ქართული არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალა ცხადად ადასტურებს საფლავებისადმი განსაკუთრებულ დამოკიდებულებას, თუმცა გარკვეული მიზეზების გამო (მაზდეანობის ზეგავლენა ქართველთა ადრინდელ რელიგიურ შეხედულებებზე, რომელიც უარყოფდა მიცვალებულის დაკრძალვის ტრადიციას), საქართველოს ტერიტორიაზე უძველესი პერიოდის მემორიალური კულტურის ძეგლები მწირად მოიპოვება. უძველესად მათ შორის ითვლება სოხუმის სტელა, რომელიც აღმოჩენილია მდ. ბესლეთის შესართავთან ზღვაში და ძვ. წ. V საუკუნით თარიღდება. ესაა სამფიგურია-ნი რელიეფური კომპოზიციით შემკული სწორკუთხა, სტელისებური საფლავის ძეგლი. ასეთი ტიპის ძეგლები გავრცელებული იყო საბერძნეთსა და ბერძნულ სამყაროში განსაკუთრებით ძვ. წ. VII საუკუნიდან (ნადირაძე 2001: 61). მემორიალურ ძეგლთა ქრონოლოგიისთვის დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ მცხეთის არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილ საფლავის ქვებს, კერძოდ: სერაფიტას ცნობილი საფლავის ქვა და ავრელი აქოლისის საფლავის სტელა. მათი სახით საქმე გვაქვს ამ ფორმის ძეგლების უძველეს ტიპთან, რომელიც გავრცელებული ჩანს აღმოსავლეთ საქართველოს მემორიალურ კულტურაში. საფლავის ძეგლთა ქრონოლოგიაში ასევე მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქვემო ქართლში მიკვლეულ ბოლნური მედალიონით შემკულ სტელებს, რომელთა დანიშნულებამ თავის დროზე მეცნიერებაში აზრთა დიდი სხვადასხვაობა გამოიწვია, თუმცა დღეს უკვე ეჭვს არ იწვევს, რომ მათი დიდი ნაწილი საფლავის ქვებია. ამ ძეგლთა გავრცელების პერიოდად მიჩნეულია V—X საუკუნეები, ხოლო განსაკუთრებულ აღმავლობას აღწევენ და დახვეწილობას ამჟღავნებენ V—VII საუკუნეთა ნიმუშები (ნადირაძე 2001: 67). სტელებისგან განსხვავებით შედარებით მცირე ოდენობითაა შე

მორჩენილი იგივე პერიოდის საფლავის ლოდები. ამ ტიპის ძეგლთა საუკეთესო ნიმუშს წარმოადგენს დავით აღმაშენებლის საფლავის ლოდი გელათიდან. შუა ფეოდალური ხანის ძეგლებიდან განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ზოომორფული ძეგლები (ცხვრისა და ცხენის სკულპტურული გამოსახულებანი), რომლებიც ძირითადად გავრცელებული იყო ზემო და ქვემო ქართლში. ზოომორფული ძეგლები ხალხური ხელოვნების შესანიშნავ გამოხატულებას წარმოადგენს, რომელთა ეთნიკურ მიკუთვნებულობაზე წლების განმავლობაში მეცნიერთა შორის დავა მიმდინარეობდა და უპირატესად გაბატონებული იყო აზრი თურქული მოდგმის ხალხებიდან მათი წარმომავლობის შესახებ, თუმცა ეს არ გამორიცხავს შესაძლებლობას, რომ მათი შემდგომი დახვეწა და განვითარება უკვე ადგილობრივ ქართულ ნიადაგზე ხდებოდა და შეიძლება ითქვას, რომ ზემო და ქვემო ქართლში გავრცელებული ზოომორფული ქანდაკებები ხასიათდებიან ქართული ტრადიციული ხელოვნებისა და ხელოსნობის ნიშნებით, რის გამოც შესაძლებელი ხდება მათი გამოცალკევება სხვა ქვეყნების ამ სახის ნიმუშთაგან (ნადირაძე 2001: 98). მკვიდრ ტრადიციად ქართული სამყაროსთვის გამოიყურება ქვაჯვრების საფლავის ქვებად გამოყენება. ერთ-ერთი საინტერესო ნიმუში ასეთი ძეგლისა მიკვლეულია ქვემო ქართლში (სოფ. ვარძაგარა), იგი XIII—XIV საუკუნეებით თარიღდება, ბოლნისის სტელისგან განსხვავებული ტიპისაა და კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ამ ფორმის საფლავის ქვას არასდროს დაუკარგავს თავის ფუნქცია. მსგავსი ძეგლები მოგვიანო პერიოდშიც საკმაოდ მრავალრიცხოვანია და ფიქსირდებიან ქვემო იმერეთში, რაჭაში, ლეჩხუმში, ხევში, განსაკუთრებით თრუსოს ხეობის სოფლებში (ნადირაძე 2001: 99). მათი გავრცელების არეალი ინტენიურად ფართოვდება ჩრდილო კავკასიისაკენაც. XV—XVI საუკუნეების საფლავის ძეგლთა ტიპოლოგიაში გამოირჩევიან საკმაოდ ორიგინალური ფორმის ლოდები, რომელთა ძირითადი მახასიათებელია მიცვალებულის ცხოვრების ამსახველი ჟანრული სცენების არსებობა. დიდი ადგილი ქართულ მემორიალურ კულტურაში უჭირავს ბრტყელ ლოდებს, რომლებიც განსაკუთრებულად უხვად ვრცელდებიან XVII საუკუნიდან, ამის გამომწვევი მიზეზი შეიძლება სამარხი აკლდამის მოშლის წესიც იყოს (ნადირაძე 2001: 106). როგორც ცნობილია, ადრე შუა საუკუნეებში ფეხი მოიკიდა კოლექტიური დაკრძალვის წესმა და გაჩნდა საგვარეულო და საოჯახო სამარხები. გვიან გვიან შუა საუკუნეებში კი არა

მარტო ახალი საგვარეულო აკლდამების მშენებლობა გაჭირდა, არამედ შემორჩენილი სამარხებიც განადგურდა, რის შედეგადაც დაინერგა თავადაზნაურობის მიერ საგვარეულო სასაფლაოებად ეკლესიების გამოყენება და მოსახერხებელი გახადა ბრტყელი ლოდების გამოყენება საფლავის ქვებად, XVII საუკუნიდან ამას უკვე განვითარებული ხასიათი მიეცა, ხოლო XVII საუკუნის დასასრულიდან და განსაკუთრებით XIX საუკუნის დასაწყისიდან საფლავის ძეგლთა ტიპოლოგიაში მკვეთრი ცვლილებები დაიწყო, რაც კაპიტალისტური ურთიერთობების დანერგვითა და ევროპული კულტურული ნაკადის შემოსვლით იყო განპირობებული.

მემორიალურ ძეგლთა ტიპოლოგია. საფლავის ძეგლთა ტიპოლოგიის დადგენისას გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება სამარხთა ტიპებსა და დაკრძალვის წესებს. როგორც ირკვევა წინარექრისტიანული და ადრექრისტიანული პერიოდის საქართველოსთვის დამახასიათებელი ყოფილა სამარხთა ტიპების მრავალფეროვნება. კერძოდ: ორმოსამარხები, ქვის სამარხები, ქვევრსამარხები, კრამიტსამარხები, მავზოლეუმის ტიპის აკლდამები, სარკოფაგები, აგურითა და თიხის ფილებით ნაგები სამარხები (ნადირაძე 2001: 111). ქართული საფლავის ძეგლთა მრავალფეროვნების აღმოცენების ძირითად საფუძვლად მავზოლეუმის ტიპის სამარხები, სარკოფაგები და ქვის სამარხები მოიაზრება. მათი სახეობების ჩამოყალიბებაში დიდი ადგილი ეჭირა რელიგიურ შეხედულებებს. ამ ტიპოლოგიურ სქემაში პირველი ადგილი *სტელებსა* და *სტელისებურ ძეგლებს* უკავია. ისინი მთელი საქართველოს მასშტაბითაა გავრცელებული და, როგორც ისტორიულ-არქეოლოგიური მასალა ცხადყოფს, ქრისტიანობამდელი კულტურის მონაპოვარია, რომელმაც მოგვიანებით ქრისტიანობის გავლენით რამდენადმე შეიცვალა ფორმა და ესთეტიკური ხასიათი (ნადირაძე 2001: 114). ქრისტიანობის ადრეული პერიოდის სტელები წარმოადგენენ მასიური სახის ფეხზე მდგომ ძეგლებს, რომელთაც უფრო წარმართული ხასიათი აქვთ, თუმცა უკვე V საუკუნიდან მათ გამოკვეთილი ქრისტიანული ხასიათი ეძლევათ, რაც პირველ რიგში წრეში ჩასმული ჯვრით გამოიხატება, ამას ემატება ქრისტიანობაში დამკვიდრებული სიმბოლიკა და სულის მოსახსენებელი წარწერები. მათი დანიშნულების შესახებ ქართველ მეცნიერთა შორის აზრთა სხვადასხვაობაა. ერთთა მოსაზრებით ისინი მემორიალური ძეგლებია (გ. ჩუბინაშვილი, ალ. ჯავახიშვილი), მეორე შეხედულებით სტელებს თავდაპირველად სამლოცველოს დანიშნულება ჰქონდათ. ზოგიერთს ისინი საერთოდ არ მიაჩნდა საფლავის ქვებად (ვ. ჯავახიშვილი). სტელების ორგვარ ფუნქციას — საკულტო და საფლავის ქვის — შესაძლებლად მიიჩნევდა ლ. მუსხელიშვილი. ე. ნადირაძეც მიიჩნევს, რომ ბოლნური მედალიონებით შემკული სტელების უმრავლესობა წარმოადგენს საფლავის ქვებს, რომელთაც შემდგომში სათავე დაუდეს ჯვრიანი სტელების მრავალფეროვანი ნიმუშების წარმოქმნას (ნადირაძე 2001: 117). ასეთი ტიპის ძეგლები მეტ-ნაკლები ინტენსიურობით ვითარდებოდა ქართულ მემორიალურ კულტურაში და მიუხედავად იმისა, რომ შეიძლება მატერიალურ კულტურაში ისეთი პერიოდების დასახელებაც როდესაც ამგვარი ნიმუშები არ გვხვდება, მათი აღმართვის ტრადიცია არასდროს დაკარგულა. სტელისებური ფორმის ძეგლებმა განსაკუთრებულ აღმავლობას XIX საუკუნეში მიაღწიეს, რაც განაპირობა იგივე ტიპის ევროპული ნიმუშების გავრცელებამაც. ეს ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული ტიპია მთელ მახლობელ აღმოსავლეთსა და ამიერკავკასიაში.

საფლავის ძეგლთა მეორე ტიპია *ლოდები*. ასეთი ტიპის საფლავის ქვები მთელ მსოფლიოშია გავრცელებული, სადაც კი მათი დამზადებისთვის ხელსაყრელი ბუნებრივი პირობები არსებობდა და წარმოდგენილია სახეობათა მრავალფეროვნებით, დანყებული პრაქტიკულად დაუმუშავებელი ქვიდან რთული ორნამენტული სტილისა და სიუჟეტებით შემკული ლოდების ჩათვლით. ლოდების აღსანიშნავად ზოგჯერ გამოიყენებოდა ტერმინი *კუბოკვა*, რამდენადაც ისინი ძირითადად, თუმცა არა სრული იდენტურობით, იმეორებენ კუბოს ფორმებს. გარეგნული ნიშნების მიხედვით განარჩევენ „ზანდუკისებრ“, „აკვინისებრ“, „მშვილდისებრ“ და სხვა სახეობათა ლოდებს. საინტერესო ნიმუშებს წარმოადგენენ როგორც მაღალი ისე დაბალი კვეთით შესრუ-

ლებული ჰორელიფიანი ლოდები. მაღალკვეთიანი ლოდები გავრცელებულია როგორც აღმოსავლეთ, ისე იშვიათად — დასავლეთ საქართველოშიც, ხოლო დაბალკვეთიანი ახასიათებს ძირითადად ქართლის, არაგვის და მტკვრის ხეობების მატერიალურ კულტურას. დაფიქსირებულია ასევე წყვილისთვის განკუთვნილი განსაკუთრებით ფართო ლოდები. მათი დანიშნულების ცხადსაყოფად ხდებოდა ლოდის ზედაპირზე გამყოფი ხაზის გავლება ან გარდაცვლილთა ფიგურების გამოხატვა. ცალკე ქვესახეობას წარმოადგენს *ბაზილიკისა და ეკედერის* ფორმის ლოდები, რომელთათვისაც დამახასიათებელია ცრუ თაღების არსებობა და სახურავის მკვეთრი გამოკვეთა ეკლესიასთან მსგავსების ხაზგასასმელად. საერთოდ, ლოდის ფორმებში თითქმის ყოველთვის მჟღავნდება სამარხი კუბოსა ან ეკლესიის დეტალები, ხოლო რაც შეეხება მცირე ფორმებს, აქ გამორჩეული ადგილი უჭირავს კამარებსა და ცრუ თაღებს, რომელთა რიცხვი ხშირად საკრალურ ციფრებს (3, 4, 7) ემთხვევა (ნადირაძე 2001: 122). მსგავსი საფლავის ქვების ქვეტიპიდან ასევე გამორჩეული ადგილი უჭირავს *სარკოფაგისებრ* ლოდებს. ისინი ძალზე გვანან მინისქვეშა სარკოფაგებს, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს მოსაზრებას, რომ სწორედ მინისქვეშა სარკოფაგების ფორმა უნდა დადებოდა საფუძვლად ასეთი ტიპის საფლავის ქვებს. მათში მიცვალებულის დაკრძალვის წესი უძველესი დროიდან იღებს სათავეს. სარკოფაგები ორი ტიპისაა: *ბანურ-სახურავიანი* და *ორფერდასახურავიანი*. ვ. ჯაფარიძის მიხედვით, საქართველოში სულ 27 სარკოფაგია დადასტურებული. მათი ქრონოლოგიური ჩარჩო ფართოა და I—XVI საუკუნეებს მოიცავს. ამ სარკოფაგების უმეტესობას შემკულობა არა აქვს.

ქვაჯვარები საფლავის ძეგლთა მესამე ტიპს განეკუთვნება და გულისხმობს ერთ ქვაში გამოკვეთილ ქვაჯვარს, რომლებიც ფაქტობრივად საქართველოს ყველა კუთხეში ფიქსირდება. ბოლო დროს მეცნიერთა შორის ეჭვს არ იწვევს მათი საფლავის ქვებად გამოყენების ფუნქცია, თუმცა კვლევის ადრეულ ეტაპებზე ისინი ძირითადად სალოცავი და სამიჯნო დანიშნულებით განიხილებოდა (ნადირაძე 2001: 130). ქვაჯვარების საფლავის ქვებად გამოყენების ტრადიცია ქრისტიანული სამყაროსთვის ფართოდაა დამახასიათებელი. ისინი ამ დანიშნულებით გამოიყენებოდა ბალკანეთის ქვეყნებში, საბერძნეთში, სირიაში, კავკასიის ალბანეთში, ჩრდილო შავიზღვისპირეთში. საქართველოში ამ მიზნით ქვაჯვარების გამოყენებას ადასტურებს ძველ სასაფლაოებზე მათი ბუდე-კვარცხლბეკების საკმაოდ დიდი რაოდენობაც. ეთნოგრაფიულ ყოფაში ქვაჯვარების საფლავის ქვებად გამოყენების ტრადიცია ბოლო პერიოდამდე დასტურდებოდა. ასეთი ძეგლების საუკეთესო ნიმუშები დაფიქსირებულია ქვემო და ზემო იმერეთში, ლეჩხუმში, რაჭაში, ალგეთისა და არაგვის ხეობებში, თუმცა მათი საუკეთესო ნიმუშები მთიულეთსა და ხევში დასტურდება. ეს ტრადიცია, როგორც ჩანს, სათავეს V—VI საუკუნეებში იღებს და მემორიალური კულტურის ერთერთ გავრცელებულ ტიპს წარმოადგენს.

მატურები — *ფეხზე მდგომი ძეგლები*. მატური ესაა ზოგადი ტერმინი იმ ძეგლების აღსანიშნავად, რომელთაც ერთი საერთო მახასიათებელი — ვერტიკალური მდგომარეობა გამოარჩევთ, თუმცა ამ სახეობის ძეგლთა მრავალი ვარიაცია არსებობს. ეს ტერმინი პირველად დავით აღმაშენებლის ანდერძში იხსენიება და სავარაუდოდ სასაფლაოს აღნიშნავს, რაც მეცნიერებს იმ დასკვნის გაკეთების საშუალებას აძლევს, რომ ადრეულ ხანაში ზოგადად სასაფლაოს აღმნიშვნელი ტერმინი მოგვიანო პერიოდში შეიძლებოდა საფლავის ქვის ასეთი თავისებური ტიპის კრებით სახელად ქცეულიყო (ნადირაძე 2001: 135). ასეთი მნიშვნელობით მატური კარგად დასტურდება ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც. ს. ბედუკაძემ მათი განსხვავებული ტიპების გასამიჯნად სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოიტანა ტერმინები: „ბანიანი მატური“ და „ფარლია სამრეკლოიანი მატური“, რომელთაგან პირველს არ ახასიათებს არქიტექტურულ ფორმათა მრავალფეროვნება და პრაქტიკულად „ყრუ“ ძეგლია სვეტთან ან ობელისკთან მსგავსებით. მათი ზოგიერთი ნიმუში ნაკლებად ატარებს ქართული ქვითხურობის ტრადიციულ ნიშნებს და ქართულ ნიადაგზე ევროპული გავლენით უნდა იყოს გადმონერგული (ნადირაძე 2001: 136), შესაბამისად, მათი გავრცელების პერიოდი ძი-

რითადად XIX—XX საუკუნეებია. რაც ეხება „ფარლია სამრეკლოიან მატურებს“, ეს საქართველოში ერთ-ერთი ყველაზე ფართოდ გავრცელებული მემორიალური ძეგლის ტიპია, რომლის ძირითადი მახასიათებელია სამრეკლოს კოშკის ფორმები, რომლებიც მრავალფეროვნებით გამოირჩევა და ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში წარმოგვიდგება როგორც სულთა საცხოვრებელი ანუ ზეციური სამყაროს განსახიერება დედამიწაზე. როგორც ჩანს, სწორედ ასეთმა დამოკიდებულებამ განაპირობა საფლავებზე სიპი ქვით ნაგები კოშკების მშენებლობის ტრადიციის აღმოცენება და გავრცელება. არსებობს როგორც ერთ ქვაში გამოკვეთილი, ისე რამდენიმე ნაწილისგან შედგენილი მატურები. ზოგიერთი მათგანისთვის დამახასიათებელია მარაოსებრი ჭრილით დამუშავებული თავი და კიდებში ამოკვეთილი ანგელოზების ჰორელიეფები, დასავლეთ საქართველოში კი ძირითადად გეომეტრიული ორნამენტის სიუხვე, ფრინველთა და თევზთა გამოსახულებანი, სიცოცხლის ხის ვარაყიები. ქვის დამუშავებისას გამოყენებულია საქართველოში გავრცელებული ქვაზე კვეთის პრაქტიკულად ყველა ხერხი (ხერხული, ჭაპნური, ხერხიპილა, ცერადკვეთა და სხვა). მთლიანობაში საფლავის ძეგლთა კლასიფიკაციაში მათ ერთერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავთ.

საფლავის ძეგლთა მეხუთე ჯგუფს წარმოადგენს *შენობის ტიპის ძეგლები*, რომელშიც მოქცეულია სახლის, აკლდამის, სამრეკლოს, სამარტვილეს, ეკლესიის ტიპის მიხედვით დამზადებული ძეგლები. მსოფლიოს მრავალი ქვეყნის კულტურას ახასიათებს საფლავებზე მემორიალურ ნაგებობათა აღმართვის ტრადიცია, რომელთა ფორმები ძირითადად კონსერვატულ ხასიათს ატარებდა და რელიგიური შეხედულებით იყო განპირობებული. ხშირ შემთხვევაში ესაა ორგანოფილებიანი ან ორია-რუსიანი ნაგებობა, რომლის პირველი სართული უშუალოდ მიცვალებულის განსასვენებელია, ხოლო ზედა იარუსი განკუთვნილი იყო სულის მოსახსენიებელი ცერემონიისთვის. ბიზანტიაში მიღებული იყო მაღალი წრის მიცვალებულთა საფლავზე ბაზილიკის ტიპის განსასვენებლის აღმართვა, ისინი თავდაპირველად მხოლოდ სამლოცველოს ფუნქციას ატარებდა და მოგვიანებით იქცა სამარხ ნაგებობად. სწორედ მათი გავლენით უნდა აიხსნას საქართველოში ეგვიპტელების (ეკვიდრი) მშენებლობის ტრადიციის გავრცელება. ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ ეგვიპტელები მხოლოდ დახურული ნაგებობები არაა, მათში იგულისხმება აგრეთვე კარვისებრი სახურავით გადახურული ღია ტიპის გამჭოლი სვეტებიანი ნაგებობები, რომელთაც ევროპაში როტონდას უწოდებენ. ამ ტიპში ექცევა საფლავის ძეგლები, რომელთაც საცხოვრებელი სახლის ცალკეული არქიტექტურული დეტალების, მაგალითად, აივნის რიკულების, არსებობა ახასიათებთ. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გვხვდება აგრეთვე ქვაში გამოკვეთილი ეკლესიის ტიპის ძეგლები, რომელთა შორის გამოირჩევა ერთნაგვიანი და სამნაგვიანი ბაზილიკის, ჯვარგუმბათოვანი ეკლესიის, ეკვიდრის ტიპის ნაგებობათა მინიატურული ასლები. სამეცნიერო ლიტერატურაში ასეთი ტიპის ძეგლებს ხანდახან „სიონს“ უწოდებენ. საქართველოში მათი არსებობის ტრადიცია დასტურდება ბოლნისში მიკვლეული ასეთი „სიონის“ ყელით, რომლიც VI—VII საუკუნეებით თარიღდება და შემდგომი პერიოდის ძეგლთა ცალკეული ფრაგმენტებით (ნადირაძე 2001: 145).

საფლავის ძეგლთა დამოუკიდებელი ტიპია *ქანდაკების ტიპის ძეგლები*. მათში ნათლად აისახება ქართული რელიეფური სკულპტურის გავლენები. ხელოვნების ეს დარგი, როგორც ცნობილია, საქართველოში V საუკუნეში აღორძინდა და განვითარების კულმინაციას XI საუკუნეში მიაღწია. მისი საუკეთესო ნიმუშები დადასტურებულია ბოლნისის, ჯვრის, სვეტიცხოვლის, საფარის, ატენის, მარტვილის, ტბეთის, კუმურდოს და სხვა ეკლესია-მონასტერთა კედლებზე. საფლავის ძეგლებად გამოყენებული ქანდაკებები ხელოვნების მაღალ ნიმუშად ვერ ჩაითვლება, მაგრამ რაკი ასეთი ტიპის ძეგლებიც არსებობენ მათი ფიქსაცია და ტიპოლოგიური ადგილის განსაზღვრა აუცილებელია. ქანდაკებები ძირითადად დასავლეთ საქართველოს მემორიალური კულტურისთვისაა დამახასიათებელი, აღმოსავლეთ საქართველოში ქვითხურობის ეს დარგი სუსტად განვითარებული ჩანს. ქანდაკებათა ტიპოლოგიაში შესამჩნევ ადგილს იკავებს

ზომორფული ძეგლები ანუ ცხვრის და ცხენის ქანდაკებები, რომელთა არსებობა თითქმის მთელ საქართველოში დასტურდება.

მემორიალურ ძეგლთა სიმბოლიკა. მემორიალურ ძეგლთა შესწავლისას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება იმ ორნამენტული მოტივებისა და სიმბოლური გამოსახულებების კვლევას, რომლებიც ასე უხვადაა წარმოდგენილი საფლავის ძეგლებზე. უნდა აღინიშნოს, რომ საფლავის ქვების ორნამენტის ხალხური ხელოვნების ერთ-ერთი საუკეთესო ნიმუშია. ზოგადად სიმბოლური ენის ჩამოყალიბების ერთერთ ბაზად იქცა სხვადასხვა ნიშანთა და ფრაზათა სიმბოლური დატვირთვა, რომელიც მხოლოდ მორწმუნეთათვის უნდა ყოფილიყო გასაგები, თუმცა აუცილებლად ხაზი უნდა გაესვას, რომ ქრისტიანული სიმბოლიკის ჩამოყალიბებაზე სერიოზული გავლენა იქონია ქრისტიანობამდელი რელიგიური აზროვნების სისტემათა სიმბოლურმა ტრადიციამ და კონკრეტულმა კულტურულმა ძეგლებმა. საფლავის ძეგლთა სიმბოლურ სახეებში ერთ-ერთი პირველი ადგილი *სახლის სიმბოლოს* ეკუთვნის, რომლებიც საკმაოდ მრავალფეროვანი ვარიაციებითაა წარმოდგენილი. პირველი და ზოგადად მიღებული ფორმა კვადრატია, რომელიც ძირითადად აღიქმებოდა როგორც სამლოცველოს პირველსახე, ხოლო მოგვიანებით მისი მნიშვნელობა და შინაარსი ბევრად გაფართოვდა და ტაძრის მნიშვნელობა შეიძინა. საქართველოში, ფაქტობრივად, დიდი იშვიათობაა საფლავის ისეთი ძეგლი რომელსაც არა აქვს სახლი-ეკლესია-ტაძრის სქემატური გამოსახულება ან თუნდაც მინიშნება ამის შესახებ, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს მათი ჩამოყალიბების ხანგრძლივი ტრადიციის არსებობას (ნადირაძე 2001: 188).

მეორე უდიდესი სიმბოლური დატვირთვის მქონე სიმბოლო ესაა *ჯვრის გამოსახულება*. იგი პირველ რიგში, ბუნებრივია, ქრისტიანობასთან და ქრისტიანულ კულტურასთან ასოცირდება, თუმცა არანაკლები მნიშვნელობა და ადგილი ეჭირა წინაქრისტიანულ რელიგიებსა და კულტურაშიც. ჯვრის მსგავსი პირველი ნიშნები ჯერ კიდევ ზედა პალეოლითის ხანის არქეოლოგიურ მასალაში დასტურდება, ხოლო ნეოლითის ეპოქაში უკვე საკმაოდ გავრცელებული ჩანს. მისი აღმოცენების კონკრეტული მოტივაცია ბოლომდე დადგენილი არაა, თუმცა ყველაზე მეტად მიღებულია მოსაზრება, რომ იგი სამყაროს ოთხი კიდის ამსახველი სიმბოლოა (სურგულაძე 1986: 36). საქართველოში ჯვრის უძველესი გამოსახულება ადრესამინათმოქმედო ხანის ძეგლებზე გვხვდება, განსაკუთრებით საინტერესოა თრიალეთის გათხრებში აღმოჩენილ მატერიალური კულტურის ძეგლებზე დადასტურებული ჯვრის სხვადასხვა ვარიაციები, რომლებიც ძვ. წ. II ათასწლეულით თარიღდება. ქართველთა წარმართულ რელიგიაში ამ სიმბოლოს უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭებოდა და მისი ფართოდ გავრცელების ტრადიცია ნათლად დასტურდება როგორც არქეოლოგიური მასალით, ისე ეთნოგრაფიული მონაცემებით. რაც ეხება ქრისტიანულ ჯვარს, როგორც საფლავის ძეგლთა მთავარ სიმბოლო-ნიშანს, მისი გამოყენება IV—V საუკუნეებიდან დაიწყო და მთლიანად ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას უკავშირდება. საქართველოში მათი მრავალი სახეობაა გავრცელებული და საუკეთესო ნიმუშების ფორმით სწორედ მემორიალური კულტურის ძეგლებზე გვხვდება. პირველ რიგში ესაა წრეში ჩასმული ჯვრების მრავალფეროვანი კომბინაციები, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში ბოლნური ჯვრის სახელითაა ცნობილი. მათი კლასიკური ტიპი V საუკუნის მეორე ნახევრიდან გვხვდება და პრაქტიკულად უწყვეტად ვრცელდება XIX—XX საუკუნეებამდე, თუმცა სახეს გარკვეულად იცვლიან და უცვლელად მხოლოდ ძირითად მახასიათებელს — წრეში ჩასმულობას ინარჩუნებენ. მემორიალურ კულტურაში ხშირია აყვავებული ჯვრის გამოსახულებები, როგორც განახლებული ცხოვრების სიმბოლო. დამოუკიდებელ ადგილს იკავებენ ამ სახეობაში გასხივოსნებული ჯვრები, რომელთა მრავალფეროვანი ნიმუშები გვხვდება იმერეთში. მათი თავები ხანდახან შემკულია თითო ან სამსამი ბორჯღალით, სხივები უმეტესწილად სქემატური ფორმითაა გადმოცემული, მაგრამ მხატვრული შესრულების მაღალი დონის წყალობით მათი ცხოველმყოფელობის შეგრძნება მიღწეულია (ნადირაძე 2001: 200). საფლავის ძეგლთა ჯვრებიდან გა-

მორჩეულია ანთროპომორფული ჯვრები, რომელთაგან ზოგიერთს თავის ნაცვლად ბორჯღალი ასრულებს. მათი საუკეთესო ნიმუშები დადასტურებულია ქვემო ქართლის (გოხნარი) შუა საუკუნეების საფლავის ძეგლებზე. ამ ჯვრებიდან რამდენიმე საკმაოდ სქემატური ფორმითაა წარმოდგენილი, მაგრამ მათი ერთ საერთო ჯგუფში მოთავსება სავსებით შესაძლებელია, რადგან ყველა შემთხვევაში საქმე გვაქვს ადამიანის სხეულის ჯვრის ფორმით გამოსახვის მცდელობასთან (ნადირაძე 2001: 201). მიუხედავად იმისა, რომ ეს წესი ქრისტიანულია, მეცნიერთა აზრით იგი გარკვეულ კავშირში უნდა იყოს საქართველოში ანთროპომორფული ფიგურების გამოსახვის ფართოდ გავრცელებულ ტრადიციასთან, რომელიც დადასტურებულია სვანეთში, მთიულეთში, ქართლში და მათში ძველი რელიგიურ-სიმბოლური რწმენის ნაკვალევი უნდა ირეკლებოდეს. საფლავზე გამოსახული სხვა ტიპის ჯვრებიდან აღსანიშნავია წრეებზე და ნახევარწრეებზე დაფუძნებული, ქრისტეს მონოგრამიანი ჯვრები, ჯვრები ფრინველთა გამოსახულებით, მზეებით, ლენტური ორმანენტის კომბინაციით და სხვა (ნადირაძე 2001: 202).

მემორიალურ კულტურაში ხშირად განმეორებადი კიდევ ერთი სახე ესაა *ფრინველთა გამოსახულებანი*. მსოფლიოში პრაქტიკულად არ არსებობს ხალხი, რომლის რელიგიურ მსოფლალქმაში ფრინველს მნიშვნელოვანი დატვირთვა არ გააჩნდეს. შესაბამისად გავრცელებულია მისი დაკავშირებაც მიცვალებულთა სამყაროსთან. ფრინველთა გამოსახვის ტრადიცია დამახასიათებელია ქართული საეკლესიო არქიტექტურისა და მემორიალურ კულტურის ძეგლებისთვისაც. ადრეფეოდალური ეპოქის საფლავის ქვებზე დადასტურებულია ძირითადად ორი ფრინველის სიუჟეტი, რომელთა შუაში ბორჯღალი ან რამე ჭურჭელია გამოსახული. ეს მოტივი ქრისტიანულ სამყაროში ფართოდაა გავრცელებული და სათავეს ადრინდელი ეპოქებიდან იღებს. მეცნიერები განსაკუთრებულ ყურადღებას ჭურჭელს უთმობენ და მიიჩნევენ, რომ იგი უნდა ასოცირდებოდეს ზიარების დროს გამოყენებულ ბარძიმთან. მსგავსი ჭურჭლების სხვადასხვა ვარიაციებით საფლავის ქვებზე გამოსახვის უამრავი მაგალითი დასტურდება ქართულ მასალაში და ისეთი შემთხვევებიც გვხვდება როდესაც საფლავის ქვაზე ერთდროულად რამდენიმე ჭურჭელია გამოსახული. ასეთი ჭურჭლის საუკეთესო ნიმუშები ზოომორფულ ძეგლებზეც დასტურდება (სამშვილდე, აბულბუგი, განთიადი) (ნადირაძე 2001: 209). საფლავის ძეგლებზე გამოსახული ჭურჭელი გარკვეულად წყალსაც უკავშირდება. უნდა ითქვას, რომ წყალი, როგორც მიცვალებულის აუცილებელი ატრიბუტი, არქაული ხანის მასალებშიც დასტურდება და გარკვეულწილად შემორჩენილია ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც. ხევსურეთში არსებობს მიცვალებულის სახელზე ქვებისგან წყაროს აშენების ტრადიცია, რასაც “წყარუათ აგებას” უწოდებენ. ასეთი წყაროს თავზე ხის კოშკი იგებოდა, რომლის თაროშიც საკურთხს და არაყს დებდნენ, რათა გამვლელებს მიცვალებულისთვის შენდობა ეთქვათ და წყალი დაელოცათ, სხვა შემთხვევაში ხალხის აზრით მიცვალებულს იმქვეყნად წყალს არავინ დააღვინებდა (ბალიაური, მაკალათია 1940: 20).

უძველესი დროიდან მომდინარეობს *სოლარული სიმბოლიკის* დაკავშირება მიცვალებულთა სამყაროსთან რაც ნათლად მჟღავნდება ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფასა და მემორიალურ კულტურაშიც. ყველაზე უფრო გავრცელებული სოლარული სიმბოლოებიდან მზის გამოსახულებაა, რომელიც საფლავის ქვებზე ძირითადად *ბორჯღალის* ფორმით გვხვდება. ეს ნიშანი საყოველთაოდაა გავრცელებული, უნივერსალურ სიმბოლოდ მიიჩნევა და მსოფლიოს მრავალ ხალხში გვხვდება. საქართველოს სინამდვილეში იგი დასტურდება როგორც ყოფით თუ საკულტო საგნებზე ასევე საფლავის ქვებზე. ყველა ის მნიშვნელობა რაც ჩადებულია ბორჯღალში ერთნაირად შეიძლება უკავშირდებოდეს როგორც ქრისტიანულ, ისე წინაქრისტიანულ რელიგიურ მსოფლალქმას. ბორჯღალები საფლავის ლოდებზე უმთავრესად დასავლეთის მხარეს აქვს ამოკვეთილი. ბორჯღალთან ერთად საფლავზე ხშირად გვხვდება მზის სიმბოლურ დატვირთვასთან მიახლოებული კიდევ ერთი ნიშანი, კერძოდ *თავჩახვეული სპირალი ან სპირალთა ჯგუფი*. იგი უძველეს სიმბოლოთა რიგს განეკუთვნება და აზრობრივად

ამკარა მსგავსებას ამჟღავნებს სოლარულ სიმბოლიკასთან. მსგავსი ნიშნები მრავლად და საქართველოში დაფიქსირებულ უძველეს სამარხებში და მისი საუკეთესო ნიმუშები ძირითადად დასავლეთ საქართველოში გვხვდება (ნადირაძე 2001: 232). თვითონ ორნამენტული მოტივი სიმყარის ტენდენციას ამჟღავნებს და პრაქტიკულად უძველესი დროიდან ადრე და გვიან შუასაუკუნეებამდე აღწევს. ამასთან ერთად იგი პარალელურად პოულობს მახლობელი აღმოსავლეთისა და ხმელთაშუა ზღვის აუზის ქვეყნების უძველესი საფლავის ქვებზე.

მნიშვნელოვანი ადგილი მემორიალური კულტურის ძეგლთა ორნამენტიკაში უკავია *მცენარეულ სამყაროს*. განსაკუთრებული სიმბოლოური შინაარსით ამ სიმბოლიკაში გამოირჩევა ხე, რომლის გამოსახვა საფლავის ძეგლებზეც იშვიათად, მაგრამ მაინც გვხვდება. იგულისხმება ხის მსგავსი საფლავის ქვები ან ქვაში გამოკვეთილი ხეები, რომელთაც ტოტები მოჭრილი აქვთ. ზოგადად ხის თაყვანისცემის ტრადიცია საქართველოში, ისე როგორც უძველესი კულტურის მქონე მრავალ ხალხში, ფართოდაა გავრცელებული, ხალხურ ხელოვნებასა თუ ეთნოგრაფიულ მასალაში იგი ერთერთი მკაფიო მოტივია და, ბუნებრივია, გარკვეული ასახვა მემორიალურ კულტურაშიც უნდა ეპოვა.

XIX—XX საუკუნის საფლავის ქვებზე განსაკუთრებულად ხშირია *გვირგვინის* გამოსახვის ტრადიცია, თუმცა უფრო ადრინდელ მასალაში მას ანალოგი თითქმის არ მოეძებნება (ნადირაძე 2001: 248). ეს გარკვეულ კითხვებს ბადებს, იმის გათვალისწინებით, რომ ამ ტრადიციის დამკვიდრებისთვის, სავარაუდოდ, საეკლესიო მხატვრობას უნდა შეეწყო ხელი, რომელიც შუა საუკუნეების საეკლესიო ფერწერაში ამკარად გამოკვეთილია, მაგრამ იგივე პერიოდის მემორიალურ კულტურაში არ დასტურდება. უძველესი პერიოდიდან ფიქსირდება გვირგვინის საფლავში ჩატანების წესიც, რომელიც დასტურდება მცხეთის, ურბნისის, ვანის, საირხის არქეოლოგიურ მასალაში, მაგრამ საფლავზე გვირგვინის გამოსახვას მხოლოდ **XIX** საუკუნეში ეძლევა აქტიური ხასიათი. ისინი ვარიაციული მრავალფეროვნებით გამოირჩევიან და ხშირია ვარიანტი, როდესაც გვირგვინი ფრინველს უპყრია ნისკარტით.

საქართველოს ტრადიციულ სამეურნეო სისტემაში მევენახეობის ადგილისა და როლის გათვალისწინებით და იქედან გამომდინარე, რომ სამხრეთ კავკასია ვაზის კულტურული ჯიშების წარმოშობის ერთ-ერთი საყოველთაოდ აღიარებული ცენტრია, გასაგებია *ვაზის გამოსახულებათა* სიმრავლე და მრავალფეროვნება მატერიალური კულტურის ძეგლებზე და მათ შორის საფლავის ქვებზე. ვაზის ასახვა მატერიალური კულტურის ნიმუშებში საქართველოში უკვე ძვ. წ. II ათასწლეულის II ნახევრით დათარიღებულ არქეოლოგიურ მასალაში დასტურდება, რაც ეხება საფლავის ქვებზე გამოსახვას იგი განსაკუთრებით აქტიურად იჩენს თავს **XIX** საუკუნიდან და მრავალფეროვანი ვარიაციებით გამოირჩევა.

დასავლეთ საქართველოში, განსაკუთრებით კი იმერეთში, ფართოდ გავრცელებული მოვლენაა *ცხვრისა და კრავის* ბარელიეფიანი საფლავის ქვები. გამოსახულება ძირითადად ლოდებზეა წარმოდგენილი და ორი ვარიანტი ახასიათებს, რომელთაგან ერთ შემთხვევაში ხაზგასმულია მისი, როგორც სამსხვერპლო ცხოველის ხასიათი, ხოლო მეორე შემთხვევაში მისი იდენტურობა გარდაცვლილთან, რომელიც ხშირად კიდევ უფრო ძლიერდება შესაბამისი ეპიტაფიით, სადაც მიცვალებული უცოდველობით ცხვარსაა შედარებული (ნადირაძე 2001: 260). ამ გამოსახულების სიმბოლოურ მნიშვნელობაში ამკარად იკვეთება უფრო ქრისტიანული ვიდრე წარმართობიდან მომდინარე დატვირთვა.

საინტერესო თავისებურებას წარმოადგენს საფლავი ქვაზე *თმის* გამოსახვა, რომლის ნიმუშები დადასტურებულია ჯავახეთისა და ქვემო ქართლის მემორიალური კულტურის ძეგლებზე. ამასთან ერთად ეს გამოსახულებანი ყურადღებას იქცევენ თმის მეტად უცნაური ვარცხნილობით. თმის წვრილად დაწნული 8 ნაწნავი სხივისებურად შემოუყვება ფიგურას თავის გარშემო, თანაც თვითონ ფიგურას უმთავრესად სქემატური ხასიათი აქვს, მაშინ, როდესაც თმა ძალიან გულმოდგინედაა დამუშავებული.

ლი. სავარაუდოდ ეს გამოწვეული უნდა იყოს თმისადმი განსაკუთრებული დამოკიდებულებით, რომელიც მის მაგიურ მნიშვნელობას ეფუძნება (ნადირაძე 2001: 264). ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაში თმის მაგიური მნიშვნელობა ყველაზე მკაფიოდ სწორედ მცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ რიტუალებში მჟღავნდება. იგულისხმება როგორც აღმოსავლეთ ისე დასავლეთ საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში გავრცელებული უახლოესი მამაკაცი ნათესავის (ძმა, მეუღლე) გარდაცვალების შემთხვევაში თმის მოჭრისა და საფლავში ჩაყოლების ტრადიცია. შეიძლება ამით აიხსნებოდეს საფლავის ძეგლებზე თმის გამოსახვაც, თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად, მან გარკვეული სახეცვლილება განიცადა და ერთგვარი შარავანდის მნიშვნელობა შეიძინა.

ძველი დროიდანვე მიღებული იყო საფლავის ქვებზე *საბრძოლო და სამეურნეო იარაღის* გამოსახვის ჩვეულება. მსგავსი ჩვეულება დასტურდება მახლობელი აღმოსავლეთის, რომისა და საბერძნეთის მემორიალური კულტურის ძეგლებზე. როგორც წესი, მსგავსი ნივთები მიუთითებენ გარდაცვლილის საქმიანობას ან გატაცებაზე. საქართველოში საფლავზე სამეურნეო და საბრძოლო იარაღის გამოსახვის ტრადიცია ძირითადად აღმოსავლეთ ნაწილშია გავრცელებული და გარდაცვლილის პროფესიულ საქმიანობაზე მიუთითებს, თუმცა მის უძველეს ძირებს ლ. ბოჭორიშვილი აკავშირებდა წარმართულ ტრადიციებთან და თვლიდა, რომ ესაა იმ წინარექრისტიანული შეხედულების გამოძახილი, როდესაც მიცვალებულს საიქიო ცხოვრებისთვის განკუთვნილ სხვადასხვა ნივთებს საფლავში ატანდნენ (ნადირაძე 2001: 268). ეს მოსაზრება დასტურდება ქართული არქეოლოგიური მასალითაც, სადაც უხვადაა წარმოდგენილი სამარხში ჩატანებული ხელოვნების ნიმუშები თუ საყოფაცხოვრებო და საბრძოლო ნივთები (თრიალეთი, საჩხერე, ბრილი), მაგრამ მომდევნო პერიოდში, ქრისტიანობის გავლენით, ამ ჩვეულებამ დაკარგა კავშირი წარმართულ შეხედულებებთან და უბრალოდ გარდაცვლილის პროფესიული საქმიანობის აღმნიშვნელად იქცა. საფლავის ქვებზე გამოსახული სამეურნეო იარაღიდან ყველაზე ფართოდაა გავრცელებული *სახენელი იარაღის* სახეები, ხანდახან *გუთანში შებმული ხარები, გუთნისდედა, უღელი, ხელნა, საკვეთელი, ბორბლები* და ა. შ. ასეთი ტიპის ძეგლების გავრცელების არეალი მოიცავს სამცხე-ჯავახეთის ტერიტორიასაც, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურება ამ ტერიტორიაზე მაღალი სამინათმოქმედო კულტურის არსებობას. ძალიან ხშირად გვხვდება საფლავის ქვებზე *სახელოსნო იარაღის* გამოსახვის შემთხვევები. კერძოდ: *ნაჯახი, ხერხი, შალაშინი, სხვადასხვა ზომის ჩაქურჩები და ხელის მტევნები*. ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლებზე *ხელის* გამოსახულება ხშირია და კარგად ჩანს არქეოლოგიურ მასალაშიც. ეს სიმბოლო მიღებული იყო მახლობელი აღმოსავლეთისა და ხმელთაშუა ზღვის აუზის კულტურებშიც და სხვადასხვა ვარიაციებით გვხვდება. ხელი ძალისა და სიმტკიცის სიმბოლოს წარმოდგენდა და საქართველოში განსაკუთრებით კარგად სტელებზეა შემორჩენილი. საფლავის ქვებზე ხელის გამოსახულებები დაფიქსირებულია ქვემო იმერეთში, შიდა და ზემო ქართლში, დუშეთსა და თბილისში. აკად. გ. ჩიტაიას ხელის გამოსახულება დაფიქსირებული აქვს XVI—XVII საუკუნის საფლავის ქვაზე თრიალეთში. ამასთან იგი აღნიშნავს, რომ ხელი ხშირად ჯვართან ერთადაა მოცემული, რაც მიუთითებს მის კავშირს ქრისტიანულ სიმბოლოსთან. ამავე დროს, მასში უთუოდ გამოსჭვივის მაგიურ-აპოთროპული ხასიათი, ძალისა და სიმტკიცის ასპექტის გათვალისწინებით (ბარდაველიძე, ჩიტაია 1929: 24). პროფესიულ საქმიანობასთან დაკავშირებული იარაღიდან საფლავის ქვებზე გვხვდება *კალატოზის იარაღი*, ხოლო მესაქონლეობის რეგიონებში *ცხვრის საკრეჭი დუქარდი, საქსოვი და ზეგები და კომბლები*. ასეთ რეგიონებში, განსაკუთრებით სამცხე-ჯავახეთში, გავრცელებულია აგრეთვე ქსოვაბეჭვასთან დაკავშირებული *კვირისტავეები, საბეჭავ-სავარცხლები* და სხვა იარაღი.

საფლავის ქვებზე არსებულ გამოსახულებათა შორის განსაკუთრებული ადგილი *საბრძოლო იარაღებს* უჭირავს, ესაა ცივი იარაღიდან: *მშვილდ-ისარი, სათხველე, ხმალი, ხანჯალი, დანა, ფარი და ცეცხლსასროლი იარაღის ისეთი სახეობა, როგორიცაა*

თოფი, დამბაჩა და მასთან დაკავშირებული საპირისწამლე (ნადირაძე 2001: 276). განსაკუთრებული ადგილი საბრძოლო იარაღების გამოსახვის სიუხვით ეკუთვნის გონხარის არქეოლოგიურ მასალას, რომლის გამოსახულებანი დიდძალ და უნიკალურ მასალას იძლევა ისტორიულ წყაროებში მოხსენებული ისეთი იარაღის გარეგნული მხარის დასაზუსტებლად, როგორებიცაა: *ბოძალი, ლიბანდაკი, ოროლი, ლახტი, დრაკი* და სხვა.

დასავლეთ საქართველოს საფლავის ძეგლებზე დასტურდება აგრეთვე *თევზის* გამოსახულება, რომელიც გვხვდება როგორც ლოდებზე ისე მატურებზე, ზოგჯერ წყვილად, ხანდახან კი ეულად. ასეთი საფლავის ქვები ძირითადად XIX—XX საუკუნეებს მიეკუთვნება და ამკარად ქრისტიანული ხასიათის მატარებელია (ნადირაძე 2001: 279), თუმცა თევზისადმი თაყვანისცემის ტრადიცია უძველესი დროიდან მომდინარეობას და უკვე პალეოლითის ხანიდან მისი გამოსახულებანი არქეოლოგიურ მასალაში დასტურდება. საქართველოში იგი ნაყოფიერების ერთ-ერთ სიმბოლოდ ითვლებოდა და ქრისტიანობის დამკვიდრებასთან ერთად მისი სიმბოლური მნიშვნელობა უფრო გაძლიერდა.

საქართველოს მთიანეთში (მთიულეთ-გუდამაყარი), შიდა ქართლში, ჯავახეთსა და იმერეთში ხშირია *მოხატული საფლავის* ქვები. ძირითადად დომინირებს ორი — *წითელი და თეთრი ფერი*. წითელი ფერი აღორძინებისა და სიცოცხლის განახლების სიმბოლოა და მისდამი განსაკუთრებული დამოკიდებულება მსოფლიოს ბევრ ხალხს, მათ შორის ქართველებს, უძველესი დროიდან მოსდგამს, ხოლო ქრისტიანულ სამყაროში იგი ღვთის სიყვარულზე მიუთითებს და მოგონებაა ადამიანებისთვის ქრისტეს მიერ დაღვრილი სისხლისა. დიდი სიმბოლური მნიშვნელობა გააჩნია აგრეთვე თეთრ ფერს, უძველეს ქართულ რელიგიურ წარმოდგენებში იგი ზესკნელის ფერია, ხოლო ქრისტიანობაში სინმინდის და სიკვდილზე და ბოროტებზე გამარჯვების სიმბოლოს წარმოადგენს. სწორედ ამ მნიშვნელობით უნდა იყოს ეს ფერები წარმოდგენილი საფლავის ქვებზეც.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ ქართულ მემორიალურ კულტურას განვითარების ხანგრძლივი ისტორია გააჩნია. იგი სათავეს დაახლოებით ძვ. წ. V საუკუნიდან იღებს და განვითარებისა და ტრანსფორმაციის უწყვეტ დინამიკას ამჟღავნებს. საფლავის ძეგლთა ქრონოლოგიაში ნათლად მჟღავნდება ქრისტიანობის გაძლიერებისა და გაბატონების გავლენები მემორიალური ძეგლების ფორმასა და გამოსახულებებზე, ამასთან ერთად დასტურდება ადგილობრივი ქვითხურობის უძველესი და კარგად განვითარებული ტრადიციების არსებობა. მემორიალური კულტურა საქართველოში ძეგლთა მრავალფეროვნებითა და ვარიაციების სიმრავლით ხასიათდება და მსოფლიოში ზოგადად არსებული მემორიალური ძეგლების პრაქტიკულად ყველა ნიმუშითაა წარმოდგენილი.

ქრისტიანული კულტურის როლი ქართული ეთნიკური კულტურის შექმნაში[©]

ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ქართული ეთნიკური კულტურა სრულიად უნიკალური გზით განვითარდა. საქართველოს სამოციქულო ეკლესია ჩამოყალიბდა ქართული სახელმწიფოებრიობის არსებობისა და განვითარების, თვითმყოფადი ქართული ეთნიკური კულტურის მასაზრდოებელ ისტორიულ-კულტურულ ძალად.

ადრეული შუა საუკუნეებიდანვე ეკლესია-მონასტრები წარმოადგენდნენ განათლებისა და კულტურის მძლავრ კერებს, სადაც იქმნებოდა ქართული კულტურის უმნიშვნელოვანესი შედეგები (ინერებოდა ორიგინალური აგიოგრაფიული და ჰიმნოგრაფიული თხზულებები, ვითარდებოდა მთარგმნელობითი სკოლები, იქმნებოდა საგალობლები, ინერებოდა ხატები...), საეკლესიო იერარქთა ღვაწლით შენდებოდა და ინახებოდა ეკლესიები, მონასტრები; საეკლესიო კანონმდებლობის ძირითადი პოსტულატებით რეგულირდებოდა ქართული სამართლის ნორმები, ქართველთა საოჯახო ყოფა, ყალიბდებოდა ტრადიციული ქართული მენტალიტეტი და სხვ. საერთოდ, ტრადიციული ცხოვრების წესი, ტრადიციული საზოგადოების მორალი, ზნეობა და ღირებულებები სწორედ ქრისტიანული მსოფლმხედველობით იყო გაჯერებული, რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ, ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება. ქართული ეთნიკური კულტურის შემადგენელი ტრადიციული ღირებულებების (ცხოვრების წესი, რელიგიური, ზნეობრივი და სოციალური ნორმები, ნათესაობის სისტემა, სამართალი, ხალხური დღესასწაულები, ქორწინებისა და დაკრძალვის წესები...) კვლევის შედეგად დასტურდება ქრისტიანული რელიგიის უდიდესი და წარმმართველი როლი ქართული კულტურის განვითარების თვალსაზრისით.

მართლმადიდებელი საქართველოს გეოპოლიტიკური ისტორია, უმრავლეს შემთხვევაში, ქრისტიანობისადმი მტრულად განწყობილ, საქართველოს დაპყრობის მოსურნე ქვეყნებთან ურთიერთობის ამსახველია. მუსლიმურ სამეფო-სამთავროთა გარემოცვაში მოქცეული ქართველებისათვის მართლმადიდებელი ქრისტიანობის შენარჩუნება სახელმწიფოებრიობისა და ეროვნული თვითმყოფადობის — ქართველობის შენარჩუნების ადეკვატური იყო.

ტრადიციულად, ქრისტიანული რელიგიით რეგულირდებოდა ყოფითი ყოველდღიურობაც. საეკლესიო კალენდარი დიდად განსაზღვრავდა საოჯახო ცხოვრებისა და სამეურნეო ყოფის დაგეგმარებას. ცნობილია, რომ, ტრადიციულ საზოგადოებაში დრო კონკრეტულად მხოლოდ რიცხვებით კი არ გამოიხატებოდა, არამედ ამ რიცხვების განმმარტავი ქრისტიანული კალენდრით, რომელიმე წმინდანის სახელის ხსენებითა და დღესასწაულით. „ანალების“ სკოლის ისტორიკოსთა დაკვირვებით, ქრისტიანობამ კულტურისა და იდეოლოგიის ყველა სფეროზე მოახდინა გავლენა და ეკლესიის უპირატესობა დროზეც გაავრცელა. ანუ დროის დაგეგმარება სოციალური კონტროლის ერთგვარ მექანიზმად იქცა. შუა საუკუნეებში კი დროის კონტროლი ეკლესიის პრეროგატივა იყო (ლე გოფი 2005). ხალხური კალენდარი საქართველოშიც კანონიკური კალენდრის ვარიაციას წარმოადგენდა და დრო აქაც საეკლესიო კალენდრის მიხედვით ნაწილდებოდა. კულტურულ-სამეურნეო ყოფის ყოველი ნიუანსი საეკლესიო კალენდარს შეესაბამებოდა. ქართველთა ყოფითი ყოველდღიურობა საეკლესიო მარხვისა და ხსნილის გათვალისწინებით იმართებოდა. ეს ეხებოდა არა მარტო ტრადიციული კვებითი კულტურის მონესრიგების საკითხებს, არამედ ქორწინებისა და საოჯახო ურთიერთობების ფორმებს, დაკრძალვის წესებს და ა. შ. მაგალითად, მარხვის დროს არ შეიძლებოდა ქორწინება, ხსნილით კვება და სხვ.

ბუნებრივია, საუფლო დღესასწაულები, სხვადასხვა წმინდანთა მოხსენიების დღეები, საეკლესიო, სათემო დღეობები და ა. შ. ხშირად უქმეები იყო და ცხადია, ასეთ

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

დროს არ შეიძლებოდა სამეურნეო საქმიანობა. საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში მკაცრად იკრძალებოდა კვირა დღის უქმის დარღვევა. მთაში ამგვარ მკრეხელობას მთელი თემი ებრძოდა, კვირის და დიდი საუფლო დღესასწაულების უქმეებს ამჟამადაც იცავენ.

მრავალსაუკუნოვან ქართულ კულტურას მთავარ ღერძად რელიგიური მსოფლხედვა მოჰყვება და იგი თვალნათლივ ვლინდება ტრადიციულ ქართულ დღესასწაულებში. XX საუკუნის 30-იან წლებში ვ. ბარდაველიძემ სვანეთის მხოლოდ ერთ ნაწილში (ზემო სვანეთი) რელიგიური წეს-ჩვეულებებით „აღჭურვილი“ 160 დღე დააფიქსირა, რაც მკვლევარის დეკირვებით, „თავისთავად ააშკარავებს, თუ რაოდენ დიდი ადგილი ეჭიერა ძველად სვანის ცხოვრებაში სარწმუნოებრივ წეს-ჩვეულებებს“ (ბარდაველიძე 1939: X). თანამედროვე ეთნოგრაფიული მასალით, ამ მხარეში დაახლოებით 70-მდე რელიგიური შინაარსის დღეობა მოქმედია და მეტ-ნაკლები სისრულით კვლავ აღინიშნება.

ქართულ ხალხურ დღეობათა ნაწილი, სამწუხაროდ, უკვე გამქრალია და ეს დიდი დანაკლისია ეთნიკური კულტურისათვის, ვინაიდან დღესასწაულები, „ისევე როგორც ისტორიისა და კულტურის ძეგლები, ეროვნული ენერჯისა და ხალხის შემოქმედებითი უნარის გამოსახულებაა. დღეობების გამოვლენას და მათ დაცვას... საიმედოდ მივყავართ ერის ზნეობრივ სიმდიდრეთა გამომჟღავნებისაკენ. დღეობის მოსპობა ისეთივე დანაკლისია ეროვნული კულტურისათვის, როგორც ისტორიის ძეგლების გაანადგურება“ (რუხაძე 1980: 3).

ტრადიციულ ქართულ დღეობათა კალენდარში ასახულია ოფიციალური საეკლესიო კალენდრის ცვლადობის კვალი. ცნობილია, წარმართულ საქართველოში ახალი წელი აგვისტოში იწყებოდა. ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ახალი წელი სექტემბერში დგებოდა. IX საუკუნეში ახალი წელი მარტში აღინიშნებოდა. X საუკუნეში შემოვიდა და XI საუკუნიდან დამკვიდრდა იანვარი. იგი თანაარსებობდა საეკლესიო (სექტემბერი) წელთაღრიცხვასთან. XVII საუკუნეში ახალი წლის დასაწყისად საერო კალენდრითაც იანვარი იქნა მიღებული (აბაქელია... 1991: 4). გასაბჭოების შემდეგ მართლმადიდებლებს აიძულებდნენ, შეგუებოდნენ ათეისტური კალენდრის მდინარეობას და ხელოვნურად შექმნილ — საბჭოურ დღესასწაულებს, მაგრამ თვით დღემდეც კი ახალ წელს ქართულ სოფლებში უფრო მასშტაბურად ძველით ახალ წელს — 14 იანვარს ზეიმობენ, ისე, როგორც ამას მოითხოვს ქრისტიანული კალენდარი. საგულისხმოა, რომ ისტორიული საქართველოს ზოგიერთ მხარეში — პარხლისწყლის ხეობა, ზედა მაჭახელი, იმერხევი (თანამედროვე თურქეთი) — ეთნიკურად ქართულ, შუა ხნის მოსახლეობას დღემდე ახსოვს ახალი წლის 14 იანვარს აღნიშვნის წესი: „დილას კარგი მლოცავი კაც მოვიყვანთ, არ დაიძახებდა, მარჯვენა ფეხ შემოადგამდა, ღმერთმა ლამაზად გამყოფათ-ო იტყოდა. ის კაი ფეხის გამოგვიდგებოდა, იმად შექერს მივცემდით, თავლ, კაკალს მივართმევდით. ახორს შემოუვლიდა, დალოცვიდა“ ახალი წლის აღნიშვნის ყველა მთავარი ელემენტი ამ მასალაში ასახული და ეს ელემენტები სხვადასხვა ვარიაციით გვხვდება საქართველოს მხარეებში.

ტრადიციულ ხალხურ კალენდარში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა ბარბარობის აღნიშვნის წესს. ბარბარობა მთელ საქართველოში უქმე იყო. დასავლურ ქართული ტრადიციით, ბარბარობა „დღესასწაულთა თავად“ ითვლებოდა. დღეობა მარხვაში მოდიოდა და სადღესასწაულო შესაწირავიც სამარხვო იყო. ბარბარობის აღნიშვნის ტრადიციაში სინკრეტიზმის ნიშნების პარალელურად გამოვლენილია ამ დღეობის ქრისტიანული არსიც (მინდაძე 2008).

ტრადიციულ ქართულ დღეობათა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი დღეობები. წმიდა გიორგის ხატებას გამორჩეული ადგილი უკავია ტრადიციულ ქართულ კულტურაში. მართალია, წმიდა გიორგის თაყვანს სცემენ მთელ ქრისტიანულ სამყაროში, მაგრამ საქართველო ამ მხრივაც გამორჩეულია (მელიქსეთ-ბეკოვი 1916), ცნობილი ბიზანტიოლოგი ა. რისტენკო სწორედ

საქართველოს უნოდებს წმიდა გიორგიზე ლეგენდების კლასიკურ მხარეს (რისტენკო 1909: 108).

მთავარმონამე წმიდა გიორგის სახელი ქართული საზოგადოებისათვის IV-V საუკუნეებშივე ხდება ცნობილი. გადმოცემით, წმიდა გიორგის სახელზე პირველი ეკლესია საქართველოში ჯერ კიდევ IV საუკუნეში აუგიათ, შემდეგ კი წმიდა გიორგის იმდენი ტაძარი აშენებულა, რამდენი დღეცაა წელიწადში. ვახუშტის ცნობით, „არ არის ბორცვი, ანუ მაღალნი გორანი, რომელსა ზედა არ იყოს შენნი ეკლესიანი წმინდისა გიორგისანნი“ (ქც 1973: 40), რომ „არც ერთი წმიდანის სახელობაზე არ მოიპოვება იმდენი ტაძარი საქართველოში, რამდენიც წმიდა გიორგის სახელობაზეა აშენებული“ (ჯავახიშვილი 1979: 88). გამოთქმულია მოსაზრება, რომ „საქართველოში მთავარმონამე წმ. გიორგის კულტის გავრცელება თავიდანვე — ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადების პერიოდიდანვე უნდა მომხდარიყო. შემდგომ ხანაში კი იგი ვითარდება, ძლიერდება და მტკიცდება“ (ნინიძე 1991: 164). წმიდა გიორგი კაბადოკიელის წამების ამსახველი თხზულების ქართული თარგმანი შემოგვრჩა X საუკუნიდან, მოგვეპოვება გიორგი მთაწმინდელის (XI ს.) მიერ შესრულებული თარგმანიც და ა. შ. (კეკელიძე 1945; გაბიძაშვილი 1991; ლექსიკონი 2007: 204-205). წმიდა გიორგის ფრესკული გამოსახულებები გვაქვს ადრექრისტიანული ხანიდან (წებელი, მარტვილი...).

წმიდა გიორგისადმი თაყვანისცემამ განსაკუთრებული მასშტაბები საქართველოში IX საუკუნიდან შეიძინა (კეკელიძე 1945), ამ დროიდან ითარგმნება წმინდანის ცხოვრებანი, იწერება გალობები, აკროსტიხები, იგება დიდი რაოდენობით ამ წმინდანის სახელობის ეკლესია-მონასტრები, ფრესკებზე კი გამოსახავენ უკვე არა მხოლოდ წმინდანის წამების, არამედ გამირობების, მეომრული ღვაწლისა და სასწაულების ამსახველ სცენებსაც. წმიდა გიორგისადმი თაყვანისცემის ესოდენი განმტკიცება დაკავშირებულია ქართულ სახელმწიფოებრივ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მიმდინარე პროცესთან: ეს ის ხანაა, რდესაც ფეოდალიზმი საქართველოში უკვე გამარჯვებულია, ჩამოყალიბებულია ვასალურ ურთიერთობაზე დამყარებული სამხედრო წყობა, თავის ძლევამოსილ სვლას სახელმწიფოებრივ ასპარეზზე იწყებს ქართული რაინდობა, რაინდული ლაშქარი (აკოფაშვილი 1999). მნიშვნელოვანია მეორე მომენტიც, ამ დროს ბიზანტიაშიც წმიდა გიორგი იმპერატორისა და მისი ლაშქრის პატრონად აღიარეს, შეცვალეს წმინდანის იკონოგრაფიული ტიპიც — მას უკვე მეომარ წმინდანად გამოხატავენ. მიჩნეულია, რომ **ასეთი ხატების შექმნის იდეა საქართველოდან გავრცელდა ბიზანტიაში და არა პირუკუ** (ჩუბინაშვილი 1959). საყურადღებოა, რომ ამ დასკვნამდე გ. ჩუბინაშვილი მივიდა ერთ-ერთი ყველაზე მაღალმთიანი ქართული მხარის — სვანეთის სინმიდეების შესწავლისა და ანალიზის შედეგად (ჩუბინიშვილი 1959: 450-477).

ქართული ეკლესია მთავარმონამე წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილ ორ დიდ დღესასწაულს იცნობს, ამათგან ნოემბრის გიორგობას, წმიდა გიორგის ბორბალზე დაკვრის დღეს, მთელ მართლმადიდებელ მსოფლიოში მხოლოდ საქართველოში აღნიშნავენ და, საგულისხმოა, რომ თვესაც ქართველებმა გიორგობისთვე შეარქვეს.

ქართველების ერთგულებაზე მთავარმონამე წმიდა მხედრისადმი მეტყველებს გიორგი მთაწმინდელის სვინაქსარიც, რომელშიც დიდი საეკლესიო მამა სიამაყით აღნიშნავს: „ამას დღესა ბერძენნი წმიდისა გიორგისათვის არა დიდ დღესასწაულობენ, არარაი არს ყენებაი რათა ჩუენ ვდღესასწაულებდეთ, რამეთუ პირველთაგან ესრეთ გვაქუს ჩვეულება“ (გაბიძაშვილი 1991: 23).

წმიდა გიორგის წმიდა ნაწილები და სასწაულთმოქმედი რელიქვიები (მშვილდი, ისრები, ჯაჭვი...) ინახებოდა საქართველოს ეკლესია-მონასტრებშიც.

წმიდა გიორგის ხატება გამოსახული იყო სამეფო (ბაგრატიონთა), სადროშოთა და დაწინაურებულ საგვარეულოთა გერბებზე. სახელი გიორგი დამკვიდრდა სამეფო სახელად. წმიდა გიორგის სახელზე მთელ საქართველოში იგებოდა ეკლესია-მონასტრები, იქმნებოდა ხატები, ფრესკები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა წმიდა გიორგის „კულტის“ გენეზისთან დაკავშირებით. მას ქართულ წარმართულ — მთვარის, ომის, ან მინათმოქმედების ღვთაებებთან — აკავშირებდნენ, სხვათა აზრით, წმიდა გიორგისადმი თაყვანისცემა მითრიაზმის გამოძახილია და ა. შ. ჩემი აზრით, კი როდესაც ვსაუბრობთ წმინდა გიორგისადმი ქართველთა გულმხურვალე თაყვანისცემის შესახებ, აუცილებლად გასათვალისწინებელია ერთი გარემოება: ცნობილია, მთავარმონამე წმიდა გიორგი რეალურად არსებული, კონკრეტული ბიოგრაფიის ადამიანი იყო, გამორჩენილი მხედართმთავარი, ქრისტიანობისათვის წამებული და შემდგომ ეკლესიისაგან წმინდანად შერაცხული. **ქართველებმა მას საქართველო და ქართული მხედრობა შეავედრეს და ჩვენი ქვეყნის მფარველად მიიჩნიეს.** ამიტომ, როდესაც წმიდა გიორგის „კულტის“ (და აქ მოკრძალებით შევნიშნავ, რომ წმინდანთან მიმართებით ტერმინ „კულტის“ გამოყენება გარკვეულ უხერხულობასაც ქმნის) გენეზისის შესახებ იწერება გამოკვლევები, აუცილებლად გათვალისწინებული უნდა იყოს ეს მომენტიც. ქრისტიანული სამყარო და მათ შორის, უპირველესად, ქართველები, კონკრეტულად წმინდა გიორგის, რეალურ, ისტორიულ პიროვნებას, დიდი ღვანლისათვის წმინდანად შერაცხულს, ეთაყვანებოდნენ და არა გაურკვეველი, წინარე, არქაული კულტების გამოძახილს, რომლიდანაც თითქოსდა ამოიზარდა ამ წმინდანისადმი თაყვანისცემა.

გარდა ოფიციალური საეკლესიო გიორგობის ორივე დღესასწაულისა, **ქართველები სხვა დროსაც ზეიმობენ წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილ დღეობებს:** ეს არის წმიდა გიორგის სახელობის ეკლესიების სატაძრო, ასევე სხვადასხვა სათემო დღესასწაულები. ასეთ დღეებში მთელი ხევი, თემი, სოფელი ან გვარი თავს იყრის წმიდა გიორგის საყდრების გარშემო და იმართება ტრადიციული ლოცვა.

წმ. გიორგისადმი მიძღვნილი რიტუალები და საერთოდ, ტრადიციული მენტალური მახასიათებლები, ერთიანია საქართველოს ყველა მხარეში. ტრადიციულ ყოფაში წმიდა გიორგისთან დაკავშირებული უძველესი ქართული საეკლესიო და საისტორიო თხზულებებიდან მომდინარე პლასტებია ცოცხალი სახით შემონახული.

წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი სასულიერო საგალობელი „*ჯგირავი*“ დღესაც სრულდება სვანეთში. ეს საგალობელი, გარდა ოფიციალური საეკლესიო დღეობებისა, აღევლინება ხალხურ დღესასწაულებზეც, რომლებიც, ასევე, წმიდა გიორგის — დიდი მეომრის, საქართველოს მხსნელისადმია მიმართული: „*წმიდა გიორგიმც შეგვწვეია, შეგვწვეია, წმიდა გიორგი, შენ შეგვეწიე*“ (სვანური პოეზია 1939: 312-312). ფშაური სასიმღერო: „*დღესამ დღეობა ვისია? წმიდისა გიორგისია. ყნათ აღუმათე გიორგი, თუ გინდან მოსახელენი. პურს აღუმატე, გიორგი, თუ გინდან რქა-ჯანგიაწნი. წმინდა გიორგის კარზედა ხე ალოთ ამოსულიყო, ზედა მოსხმია ყურძენი, საჭმელად მოწეულიყო, ემე შემცოდე ქალ-ვაჟებ უდროოთ დაშაულიყო. გაუმარჯოს, გაუმარჯოს, გაგიმარჯოთ, მომსახურებო, მრავალჯერ გამსახუროთ წმინდა გიორგისათვის*“ (ბარდაველიძე 1938: 39-40).

საქართველოში დღემდე შემონახულია წმიდა გიორგის ეკლესიებისათვის შეწირული **საეკლესიო და სახატო მიწები და ტყეები.**

საყოველთაოდ ცნობილი საისტორიო გადმოცემით, საქართველოსათვის უმნიშვნელოვანეს დიდგორის ბრძოლაში წმიდა გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინ მიუძღოდა დავით აღმაშენებელს და ქართულ მხედრობას: „*რამეთუ პირველსავე ომსა იოტა ბანაკი მათი და ივლტოდა, რამეთუ ჰელი მალლისა შეეწეოდა, და ძალი ზეგარდმო ფარვიდა მას, და წმიდა მონამე გიორგი განცხადებულად და ყოველთა სახილველად წინაუძღოდა მას და მკლავითა თუსითა მოსრვიდა ზედამონეწულთა უსჯულოთა მათ წარმართთა, რომელ თუთ იგი უსჯულონი და უმეცარნი მოღმართ აღიარებდეს და მოგუთხრობდეს სასწაულსა ამას მთავარ-მონამისა გიორგისსა*“ (ქც 1955: 341). ამ დიდი სასწაულის მრავალი ხალხური ვარიანტია ხალხურ ყოფაში შემონახული. სწორედ წმიდა გიორგი მოჩანს ქართველთა შემწედ და მფარვე-

ლად საქართველოს ყველა მხარეში და უამრავი ასეთი გადმოცემაა დაცული. შემონახულია ის ეკლესიებიც, რომელთა მახლობლადაც სასწაულები მომხდარა — „თათრების“ შემოსევებისას **ქართველ მეომრებს წინ განცხადებულად მიუძღოდა წმიდა გიორგი**, მისი შემწეობით დამარცხებით ქართველები მტერი და ერთ-ერთი ასეთი დიდი გამარჯვების აღსანიშნავად მადლიერ სვანებს წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი ხალხური დღესასწაული **ლამპრობა/ლიჩედურალი** დაუნესებიათ. **წმიდა გიორგის უკავშირდება** „წმიდა გიორგი მოისარი“-სადმი მიძღვნილი მოისარობის დღესასწაული („მეისარაბ“) ცნობილი მთელ დასავლეთ საქართველოში (აბაკელია 1985; სვანური... 1978: 89).

წმიდა გიორგის ხატებას დიდი ადგილი უჭირავს ქართულ ფოლკლორშიც (ლენგენდები, ზღაპრები...), მითოლოგიასა და სამონადირეო რიტულებსა თუ ეპოსში.

ქართული (სვანური) სამონადირეო რწმენა-წარმოდგენების დიდი გავლენა შეინიშნება აფხაზთა/აფსუათა სამონადირეო წეს-ჩვეულებებზე და ეს ძირითადად წმიდა გიორგის ხატებას ეხება (გულია 1926). ცნობილია, აფხაზები/აფსუები, მონადირეობის ღვთაების — აჟვეიფშაას პარალელურად იყენებდნენ სახელს „აირგ“-ს და მას გაიზრებდნენ, როგორც **თეთრ ცხენზე ამხედრებულ მეომარს** (გულია 1926). **ცხადია, აქ წმიდა გიორგის გახალხურებულ აღქმასთან გვაქვს საქმე**, რადგანაც ქრისტიანობის გავლენით, ყველგან და მათ შორის აფხაზეთშიც, ნადირობის და მონადირეთა მფარველად, სვე-ბედის მომცემად წმინდა გიორგი ითვლება. დ. გულიას აზრით, აფხაზური გადმოცემებით თვალნათლივ ჩანს, რომ საუბარია წმიდა გიორგიზე (გულია 1926), რაც გვიან შუასაუკუნეებიდან საქართველოში — აფხაზეთში — ჩამოსახლებულმა აბაზურადიდურმა ტომებმა (შემდგომმა აფსუათა ეთნიკურმა ჯგუფმა), ადგილობრივ ქართველთაგან და ძირითადად დალის ხეობელი ქართველებისაგან (სვანებისგან) შეითვისეს (შოშიტაშვილი... 2008).

წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი მრავალი დღეობაა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაშიც. ამის ნათელი მაგალითი თუნდაც ხევსურული ხახმატის ჯვარია, სადაც ძირითადად ლოცულობდნენ „გიორგი ნაღვარმშვენიერისა და სამძიმარ ყელლილიანის“ სახელზე. ამ ხატის დაარსების ისტორიაც წმინდა გიორგის ცხოვრების ერთ-ერთი ეპიზოდის გახალხურებულ ვარიანტს წარმოადგენს (ოჩიაური 2001: 60).

ქართულ დღეობათა კალენდარში დიდი ადგილი უკავია ელიაობის/ილიაობის დღეობებს. ელია/ილია წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი დღეობები ძირითადად დარ-ავდრის გამოთხოვნისკენაა მიმართული. ასეთ დღეობებში იკრიბებოდა საერთო შემოწირულობები, რითაც ყიდულობდნენ სამსხვერპლო საკლავს. „სეტყვის გამგებლისა და ღრუბელთწინამძღვარი ელიას შესახებ წარმოდგენებს საფუძვლად დაედო „დაბადებაში“ და „სახარებაში“ აღწერილი ილია წინასწარმეტყველის სახე“ (სურგულაძე 2003: 278). ელიაობას/ილიაობას საეკლესიო კალენდარი 20 ივლისს (2 აგვისტო) აღნიშნავს.

ზოგიერთი წმინდანის ხსენების დღე საქართველოს მხოლოდ ამა თუ იმ ლოკალურ ერთეულშია შემონახული, მაგალითად, ასეთია სვანეთში დაფიქსირებული *აზრობ*-ის დღეობა 9(22) დეკემბერი. ვ. ბარდაველიძის აზრით, ეს დღეობა იონა წინასწარმეტყველისადმი მიძღვნილი და იგი ასოცირებულია ფეტვის ღვთაებასთან. სხვა მოსაზრებით კი, *აზრობა* მართალი ანას ხსენების დღეა, რადგან საეკლესიო ტრადიციით 9(22) დეკემბერი ყოვლადწმიდა ღვთისმშობლის მართალი ანასაგან მუცლადღების დღედ ითვლება. საყურადღებოა, რომ შობიდან მესამე დღეს ლეჩხუმში „შობის ბების“ სახელზე ლოცულობენ და უქმობენ (აბაკელია... 1991: 8-10). მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშია შემონახული ათენგენობის სადღესასწაულო რიტუალები. ათენგენობა/ათინგენობა წმ. ათინოგენის სახელს უკავშირდება. წმ. მღვდელმონაქმე ათინოგენი და მისი 10 მონაფე ქრისტესთვის ევწენ, ქრისტიანთა დევნისას ქ. სებასტიაში. ხევსურეთში სადღეობო ცილი იწყება 13 (26) ივლისს, გრძელდება ერთი კვირა. თუმეითი ათინგენობის პირველი ნაწილი შუა ივლისში იწყე-

ბოდა და 2 კვირა გრძელდებოდა. მეორე ნაწილის აღნიშვნის დროს აღდგომისა და ლაშარობის დღესასწაულების თარიღების მიხედვით გამოითვლებოდა. ხევაში 16 (26) ივლისს აღნიშნავდნენ ათენგენობას. ფშავში ათენგენობა ძველი სტილით ივლისის პირველი რიცხვებიდან იწყებოდა და სერობასა და საღმურთობასთან ერთად მთელი თვე გრძელდებოდა.

ბუნებრივია, საქართველოს მთიანეთში ძველი ქართული ტრადიციული ღირებულებები უფრო მეტი სიმკვეთრით არის შემონახული, ვიდრე ბარად. მთის იმ მხარეებშიც კი სადაც ქრისტიანობა შედარებით სუსტად იყო შესული, ვლინდება ამ რელიგიის გავლენა ყოფის ყველა სფეროზე.

სპეციფიკური და ურთულესი ისტორიულ-გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე, ქართველი მთიელი ხშირად მოკლებული იყო სახელმწიფო და რელიგიური ინსტიტუტების ყურადღებას, მაგალითად სვანეთის „ერთობილი ჰევი“-ს მოყვანაც იკმარებს, რომელმაც ქვეყნის დაშლის შემდეგ მხოლოდ საკუთარ ძალებზე დაყრდნობით რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში (XV-XVIII სს.) შეინარჩუნა ტრადიციული საერო და სასულიერო მართლწესრიგი. XVII-XVIII საუკუნეებში სვანეთი სასულიერო ცენტრების ყურადღების მიღმაც აღმოჩნდა და მხარე ნიგნიერი სასულიერო პირებისა და პერმანენტული კანონიკური სწავლების თუ რელიგიური ატრიბუტიკის მძაფრმა დეფიციტმა მოიცვა. ამის შესახებ ანტიოქიის პატრიარქი მაკარი მოგვითხრობს: „ჩვენმა ამბავმა ქართველთა მეზობელ ტომებამდინაც მიაღწია... ჩვენ გვეახლა სვანთა ტომის წინამძღოლი... 110 წლის მოხუცი. მას ახლდა დიდი ჯამაათი... გვთხოვა, წავყოლოდით მის ქვეყანაში სხვა თანატომელთა მოსანათლავად... სვანებს ორი ეპისკოპოსი ჰყავდათ... ეს ეპისკოპოსები სულ არ მიდიან სვანებთან და არ მოძღვრავენ მათ“ (ანტიოქიელი 1982: 110). ქართველმა მთიელმა ასეთ პირობებშიც შეინარჩუნა მამა-პაპეული რწული და თავისებურ გამოსავალსაც მიაგნო. სავალალო ობიექტურმა მდგომარეობამ გარკვეული ინოვაციები წარმოქმნა და ლიტურგიკულმა პრაქტიკამ დროთა განმავლობაში ხალხური ელფერი შეიძინა: „რას ხმარობდნენ პაპები სეფისკვერად, ზედაშედ და სამკაულად? პაპებს სეფისკვერისათვის საბეჭდი არ ჰქონდათ, ბეჭდის მაგიერად გამოცხობამდე სეფისკვერს ჯვარის სახეს გაუკეთებდნენ და შუაში მარილის კვნიტს ჩასდებდნენ, ზედაშედ არაყს, რანგს (თაფლისაგან კეთდება) და წყალსა ხმარობდნენ... ძველად ნაკურთხს მღვდლებისაგან დატოვებულ მირონს პაპები ყოველწლივით ზეთს უმატებდნენ და იმასა ხმარობდნენ მირონად“ (მარგაიანი 1973: 169-174). ბუნებრივია, საქართველოს ისტორიული ძნელბედობიდან და გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე, უფრო რთული ვითარება იყო ფშავში, ხევსურეთში, თუშეთსა და საქართველოს ზოგიერთ სხვა მთიან მხარეში. ქვეყნის ერთიანობის დაშლის შემდეგ საქართველოს მთიანეთის სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული რეგრესი იწყება და თანდათანობით, კანონიკურ ღვთისმასახურებას, სასულიერო პირთა არარსებობის გამო ე. წ. ხალხური ღვთისმსახურება ენაცვლება. შესაბამისად კი ამ მხარეების რელიგიურ რწმენა-წარმოდევნებს სინკრეტიზმის ნიშნები ახლავს, მაგრამ აქაც ვლინდება ქრისტიანობის დიდი გავლენა და თვით ისეთ ხალხურ დღესასწაულთა (ათენგენობა, ლაშარობა...) თუ ე. წ. ღვთაებათა (კვირია, ლაშარის ჯვარი...) გენეზისის კვლევის დროსაც კი, რომელთაც თითქოსდა წარმართული ხასიათი აქვთ, სიღრმისეული ანალიზის შედეგი სრულიად საპირისპიროს ავლენს და მათში კონკრეტული ქრისტიანული მსოფლალქმის შრეები ვლინდება (ლექიაშვილი 1987; ლექიაშვილი 1986; ლამბაშიძე 2004).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის საფუძველზე ვ. ბარდაველიძემ დაასკვნა, რომ „ხევსურულ კურთხევათა ტექსტებს აშკარად ატყვია ქრისტიანული რელიგიის ბეჭედი. ისინი უნდა წარმოადგენდნენ დროთა ვითარების გამო ხევსურეთში ზეპირგადმოცემით შერყვნილ ქრისტიანულ ტექსტებს“ (ბარდაველიძე 1938: 5). სწორედ გახალხურების შედეგია ასახული მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში და დიდი სიფრთხილესა საჭირო მკვლევართა მხრიდან ამა თუ იმ დღეობის ანალიზის დროს.

გარკვეული ობიექტური პირობების გამო ქართველი ეთნოლოგები ხანგრძლივი დროის მანძილზე მოკლებულნი იყვნენ კვლევის თავისუფლებასა და ქართველი ერის ისტორიაში ქრისტიანობის უმნიშვნელოვანესი როლის დაფიქსირების უფლებას. მეცნიერების ეს დარგი, ისევე როგორც ყველა სხვა მომიჯნავე დისციპლინა საბჭოური, ათეისტური იდეოლოგიის გავლენის ქვეშ იყო იძულებით მოქცეული და ცხადია, იზღუდებოდა ამა თუ იმ დღესასწაულისა და რწმენა-წარმოდგენის გენეზისის კვლევის დროს ქრისტიანული მსოფლხედვის წინა პლანზე წამოწევა. შედეგად კი თვით აბსოლუტურად კანონიკური მსახურებისა და საუფლო დღესასწაულების აღწერის დროსაც ქრისტიანული მოტივები ოდენ ზედაპირულ „დაფენებად“ მიიჩნეოდა, ყველაფერში წარმართობის ელემენტებს ხედავდნენ (ან იძულებულნი იყვნენ დაენახათ) და ასე მკვიდრდებოდა უამრავი ტენდენციური დასკვნა, რომლებიც ხშირად ერთგვარი დოგმების სახეს იძენდნენ და დღესაც მოქმედებენ. ამასთანავე, უნდა ითქვას, რომ ქართველ ეთნოლოგთა ერთი ნაწილი საბჭოთა რეჟიმის პირობებშიც ახერხებდა არტეფაქტების ობიექტური ანალიზის მიწოდებას მკითხველი საზოგადოებისათვის. მაგალითად, ნ. მინდაძის დაკვირვებით, ღვთაება ბარბარ/ბაბარ-ისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში „ვერა ბარდაველიძემ შესავალშივე ჩამოაყალიბა თავისი აზრი ქართველთა სარწმუნოებრივი სისტემის სინკრეტული ხასიათის შესახებ და დააზუსტა, რომ რელიგიური გადმონაშთები „ყველაზე მეტად ქრისტიანულ ელემენტებთან არის შერწყმული. ეს გარემოება უთუოდ იმით აიხსნება, რომ ქრისტიანობა ჩვენში ძლიერად ფეხმოკიდებული რელიგია იყო“ (ბარდაველიძე 2006: 4).

ქართული ეთნიკური კულტურის მნიშვნელოვანი მახასიათებელია საკრალური-სადმი — ჯვარ-ხატისადმი დამოკიდებულება. ცნობილია, ხატი საკრალურთან ურთიერთობის გზად და საშუალებადაა მოაზრებული. საქართველოში მტკიცედ იცავდნენ ხატის თაყვანისცემის ტრადიციას, ქართული ეკლესია მუდამ წმინდა სახეთა შესახებ არსებული მართლმადიდებელი სწავლების ერთგული იყო. ეს მენტალური პასაჟი განსაკუთრებით აქტუალურია საქართველოს მთიან მხარეებში დღესაც, სადაც **ეკლესიას, ჯვარსა და ხატს უდიდესი სულიერი და ამავე დროს, სოციალური ფუნქცია აკისრია** (კანდელაკი 1995). შესაბამისად, ქართული ჩვეულებითი სამართალწარმოება აქტიურადაა დაკავშირებული რელიგიურ მსოფლალქმასთან.

ქართული ეთნიკური კულტურის მნიშვნელოვანი მონაპოვარია ე. წ. ზედაშე. ზედაშის კულტურა გადაჯაჭვულია ხალხურ დღეობათა კალენდართან და რწმენა-წარმოდგენებთან. ზედაშე ანუ შესანიშნავი ღვინო (სულხან-საბა 1991: 278) ცნობილია საქართველოს თითქმის ყველა მხარეში: იმერეთსა და რაჭაში მას სალოცვილს უწოდებდნენ, სამეგრელოში — ოხვამერს, აფხაზეთში — ამაჭარს, ქართლში, კახეთსა და სვანეთში კი — ზედაშეს. გამოვლენილია ტერმინ „ზედაშის“ სივრცობრივი ასპექტიც ზედაშე შესანიშნავია „ზედა“-სადმი, ღვთაებრივი ძალისადმი, რომელიც სივრცობრივ მდგომარეობაშია აღწერილი, რის გამოც მლოცველები ხელაპყრობილნი აღასრულებდნენ ღვთისმსახურებას, მიმართავენ ცას „ზედეთ-ზედათ“-ს (სურგულაძე 1986: 171—175).

ცხადია, ხელაპყრობილი ლოცვა-ვედრება ბუნებრივია ქრისტიანული ღვთისმსახურებისთვისაც და ტრადიციულმა ყოფამ სწორედ ამ სახით აღვლენილი ლოცვა-ვედრება შემოგვინახა.

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში მიჩნეულია, რომ ზედაშის კულტი, არქაული ხანიდან მომდინარეა. რასაკვირველია, ღვთაებებისადმი შესანიშნავის, თუნდაც, ღვინის მიძღვნის ტრადიცია, უძველესი წარმოშობისაა და ეს გარკვეულია არქეოლოგიური მასალით, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ **ახალი რელიგიის — ქრისტიანობის გავრცელების შემდგომ, ადამიანთა ცნობიერებაში ხდება ყოველი თემის, სიმბოლოს და სარიტუალო ატრიბუტიკის გადააზრება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შესაბამისად და მათ, ბუნებრივია, ახალი — ქრისტიანული მოძღვრებიდან მომდინარე მნიშვნელობა, აზრობრივი და რიტუალური დატვირთვა ეძლევათ.** გაქრისტიანების შემდგომ შესანიშნავ ღვინოს უაღრესად მნიშვნელოვანი აზრობრივი

დატვირთვა მიენიჭა: მაცხოვარმა საიდუმლო სერობაზე წირვის (ძვ. ჟამისწირვის) და-
წესებით სისხლიანი მსხვერპლი უსისხლო მსხვერპლით სეფისკვერით და შავი (წი-
თელი) ღვინით შეცვალა, რის შედეგადაც ღვინო ლიტურგიკული პრაქტიკის განუყო-
ფელ ნაწილად იქცა. ეკლესია-მონასტრები ფლობდნენ რა ვენახებს, საზედაზე ღვინო
მზადდებოდა მონასტრებშიც და არსებობდნენ საალაპოდ შეწირული ან გაპიროვნე-
ბული გლეხებიც, რომლებსაც საალაპე ღვინის მიტანა ევალებოდათ (ლომინაძე 1966:
101-149). ამასთანვე, ცნობილია, რომ „საზოგადოების განვითარების ადრეულ ეტა-
პებზე იქმნება საკრალური კვანძები, რომლებიც დიდ მითოსურ-სარწმუნოებრივ პო-
ტენციალს შეიცავენ. ისინი სხვადასხვა დროს ივსებიან სხვადასხვა შინაარსით და რო-
გორც უნივერსალიები, გამოხატავენ მემკვიდრეობით კავშირებს სხვადასხვა ისტორი-
ულ ეპოქათა შორის. სიუჟეტური ქარგის პრინციპული მდგრადობა კომპენსირებულია
სოციალური და მრწამსობრივი ფუნქციის მობილობით“ (სურგულაძე 1993: 60).

დასაბამიდან მოყოლებული ქართულმა ეთნოსმა ისტორიის არაერთი ეტაპი გა-
მოიარა, მათ შორის ქრისტიანობის ხანგრძლივი მონაკვეთიც და სრულიად ლოგიკუ-
რია, რომ ქართულ ხალხურ სარიტუალო პრაქტიკაში სწორედ ქრისტიანული კულტუ-
რისა და ლიტურგიკის გამოძახილი ამოვიცნოთ, ტრადიციულ ქართველში კი ქრისტიან-
ი ქართველი დავინახოთ და არა არქაული, წარმართული ღვთაებების მსახური და
თაყვანისმცემელი.

ბუნებრივია, ძლიერ და ერთიან საქართველოში მონესრიგებული იყო სასულიე-
რო ცენტრების უზრუნველყოფა ლიტურგიკისათვის საჭირო ატრიბუტიკით, მათ შო-
რის ღვინით.

საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში შემონახულია ზედაშის, როგორც ბეგარის,
გაღებისა და შეწირვის წესი, რაც თვალნათლივ მოჩანს სადღეობო რიტუალებში.
კონკრეტული მაგალითებით დასტურდება სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული
მოსაზრება, რომ „ხალხურ სარწმუნოებაში დამონმებულ საზედაზე ღვინოს საერთო
სახელთან ერთად, **შორეული მსგავსება უჩანს ფეოდალურ საქართველოს ეკლესია-
მონასტრებისა და ალაპებისათვის დახარჯული ღვინის ზედაშესთან**“ (თოფურია
1963:113).

ზედაშის კულტურისა და მასთან დაკავშირებული რელიგიური თუ ყოფითი წეს-
ჩვეულებების კანონიკური სწავლებიდან და ფეოდალური საქართველოს სა-
მართლებრივი ნორმებიდან მომდინარეობას ადასტურებს ვ. ბარდაველიძის მიერ ლა-
ტალში აღწერილი ე. წ. თანლი თარგლეზერის სადღეობო რიტუალიც. თანლი ქართული
ენის სვანურ დიალექტებზე უღელტეხილს ნიშნავს, ასეთ ადგილებში აგებულ მთა-
ვარაგნელოზების ეკლესიებს წინ „თანლი“ ერთვის ხოლმე. ლატალელები ამ ეკლესიის
სატაძრო დღეობას წელიწადში ორჯერ აღნიშნავენ: შობისა და ახალი წლის შუა და
აღდგომისა და კვირაცხოვლობის შუა კვირეულების ორშაბათ დღეებში. „ვისაც ვა-
ჟიშვილის გამოთხოვა სურდა... ზედაშ-იც მიჰქონდა სალოცავში... ლოცვის შემდგომ
ზედაშ-ს პირს წაუქცევდა და რამდენიმე წვეთ არაყს მინაზე დააპკურებდა... ზოგჯერ
ვაჟიშვილის მოსურნე მანდილოსანი თავის მაგიერ სხვას გააგზავნიდა... მოსალო-
ცავად. ასეთ შემთხვევაში გაგზავნილი პირი ზედაშ-ს მოკილს გადასცემდა. მოკილი
შესწირავდა ხატს შესაწირავს, შემდეგ შეწირულს თავის საკუთარ ჭურჭელში ჩა-
ასხამდა და მხოლოდ ერთ ყლუპ არაყს გაატანდა სახლში იმისათვის, რომ მით ზია-
რებულიყო ვაჟიშვილის მდომი მანდილოსანი. ამგვარად, შეწირული ზედაშ-ი ბლომად
გროვდებოდა მოკილ-თან და ის სათემო საკუთრებას შეადგენდა და არა მოკილისას, —
ერთად შეწირულ არაყს ისევ თემის მცხოვრებლები შესვამდნენ ხოლმე. ის, ვინც
ერთხელ მიიტანდა ხატში ზედაშ-ს და გამოითხოვდა მისგან ვაჟიშვილის შეძენას,
ვალდებული იყო ამიერიდან ყოველწლივით მიეტანა მასთან ეს შესაწირავი, რადგან
მის ოჯახს ეს მოვალეობა უკვე ბეგარად-ად ედებოდა საშვილიშვილოდ“ (ბარდაველიძე
1939: 65-67). **წმიდა ზიარების გახალხურებული ვარიაცია და ზედაშის, როგორც ბე-
გარის შეწირვის წესი აქ მეთად აშკარა და ნათელია.**

ზოგადქართული მასალის მსგავსია ღვინის ზედაშეებთან დაკავშირებული ყველა უმთავრესი საწესო ჩვეულება აფხაზეთში: ღვინის შეწირვის ადგილი, საზედაშე ღვინის მოვლა, ლოცვა-ვედრება, საზედაშე ღვინის მოხმარება, შეწირული ღვინის სახეები და სხვა (ჩიტაია 2000: 125).

საქართველოში შემონახული და ცოცხალია სათემო, სასოფლო, საგვარეულო თუ კერძო ინდივიდუალური ზედაშის შეწირვის წესები. მაგალითად, სვანეთში დიდ საუფლო დღესასწაულებზე ყოველი თემი იკრიბება მთავარ ეკლესიებთან. იმართება ერთობლივი ლოცვა და შეწირება ზედაშეც. მლოცველს დოქით, სურით ან ბოთლით მოაქვს წმიდად გამოხდილი და გადანახული ზედაშე და ასხამს საერთო ჭურჭელში. ეს ჭურჭელი ეკლესიის მინაშენში ჩაფლული ან ჩაკირული ქვევრია, უმეტესად კი – საყდრიდან გამოტანილი სპილენძის ქვაბი. ერთობლივი ლოცვის დროს ზედაშეს ეკლესიას სწირავენ, ლოცვის დასასრულს კი სასამელის ნაწილი იხარჯება სადღესასწაულო ტრაპეზზე. ლოკალური სატაძრო დღეობებისას ზედაშის შეწირვის მოვალეობა მხოლოდ ამ კონკრეტული ეკლესიის მრევლს („მაროლ“) აკისრია. ინდივიდუალური ლიმზი-რი-ის (ლოცვის) დროს კი – მლოცველი შეწირულ ზედაშეს ეკლესიის მინაშენში ტოვებს. ზედაშე აუცილებელი ელემენტია ზვარაკის შეწირვის დროსაც. შემწირველი ზვარაკს შეწირვამდე ზედაშით და ანთებული სანთლის თანხლებით 3-ჯერ წაღმა შეატრიალებს და მხოლოდ შემდეგ შეწირავს. ასევე, „ლიშუნდები“-ც, რაც მიცვალებულთა სულების „შენდობისათვის“ განკუთვნილ წეს-ჩვეულებათა მთელ სისტემას გულისხმობს, ზედაშის შეწირვის თანხლებით სრულდება: მიცვალებულთა შესანდობარი ვედრების აღვლენის შემდეგ, მლოცველი ზედაშის დოქს ან ფიალას პირს ნაუქცევს და რამდენიმე წვეთს მინაზე დააპკურებს. ცხადია, ეს ჩვეულება ქრისტიანული სწავლებიდან მომდინარეა; სასმისიდან ღვინის პურზე ან მინაზე დაღვრა სიმბოლურად მიცვალებულებისათვის ცოდვების მიტევებას ნიშნავს, ისევე როგორც ჯვარცმისას მაცხოვრის სისხლი დაიღვრა მინაზე, გაჟონა და დაენვეთა ჯვრის ქვეშ დასაფლავებულ ადამის თავის ქალას და განწმინდა იგი პირველი ცოდვისაგან (საქართველოს ეკლესიის კალენდარი 1994: 391—392). ზედაშე არა მარტო შეწირება, არამედ სიტყვიერადაც მოიხსენიება ლოცვების დროს სვანეთში: „ჩემი ლოცვა ოჯალემის ზედაშის, ირსელანის სეფისკვერის გვარად მიიღე, მადლიანო!“ (ბარდაველიძე 1939: 177).

ეთნოგრაფიული მასალით გამოვლენილია, რომ ზედაშე ტრადიციული ქართული ყოფის აუცილებელი ელემენტია. ზედაშესთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები, რწმენა-წარმოდგენები და მენტალური მახასიათებლები, შემონახული ტრადიციულ ყოფაში, სავარაუდოდ, ქრისტიანული ლიტურგიკული პრაქტიკიდან და ფეოდალური ხანის საბეგრო ურთიერთობებიდან მომდინარე გახალსურებული და სახეცვლილი ფორმებია.

ქართული ტრადიციული მენტალობის უმთავრესი ელემენტები, მათ შორის **ქრისტიანული მოტივებიც**, ხშირად შენიღბული, მაგრამ მაინც არსებული და თუნდაც გაუცნობიერებელ დონეზე შემონახული, — ლაიტმოტივად მოჰყვება გვიან შუასაუკუნეებიდან გამუსლიმებული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფას. მუსლიმ ქართველთა მენტალობაში შემონახულია ქრისტიანული კულტურის არაერთი ელემენტი — ქრისტიანული სიმბოლიკა საცხოვრებლებელ და სამეურნეო ნაგებობებზე, ავეჯსა და თვით არაქრისტიანულ საკულტო ნაგებობათა ინტერიერშიც; ზოგიერთი ქრისტიანული დღეობისა და წეს-ჩვეულების ანარეკლის არსებობა (აღდგომა, ბზობა/„გზობა“ ლაზარობა/„ნაზარიობა“, მარიობა, ფერიცვალება, „ზიარეთობა“); ხალხურ მედიცინაში შემონახული გადმოცემა — სამკურნალო მცენარეულობის ბაღჩის სახელი — „მარიამის ბაღჩა“; დაფიქსირებულია ეთნოგრაფიული ფაქტები, როდესაც უკვე გამუსლიმებული ქართველი ქალები მამაკაცების მალულად ჯვარს ატარებდნენ, კეცებზე ჯვრებს ამოლარავდნენ და სააღდგომოდ წითელი კვერცხებით გადიოდნენ სასაფლაოებზე (კახიძე 1975: 153). ქართული კულტურის მნიშვნელოვანი მონაპოვრის, დამპყრობლისაგან დევნილი — ვაზისა და მისი პროდუქტის ღვინის მონატრების — ტრადიციულ რელიგიასთან და მეურნეობის დარგთან იძულებით განყვეტილი კავში-

რის ტკივილიანი მოტივები მოჩანს მთელ აჭარაში გავრცელებულ ლექს-სიმღერაში: „*ჩაღმა ჩაყრილო ვენახო, სად წადი და რომელ მხარეს, მამა-პაპურო ვენახო, სად წადი და სად მოგნახო? მოგნახე და აგაყვავე, შენს ძირ-ფესვებს ვენაცვალე*“ (ჩხეიძე 1961: 65).

ამავე კონტექსტშია გააზრებული ხეზე კვეთილობისა და მოხატულობების ნიმუშებში, მუსიკალურ ფოლკლორში, აგრეთვე, სხვა ყოფით პასაჟებში გამოვლენილი ფსიქოლოგიური და ესთეტიკური მოტივები, რომლებიც ძველი ქართული ქრისტიანული სარწმუნოებისადმი პატივისცემის გამოძახილია და იგი ამ მასალის ფიქსირების დროისათვის (XIX—XX საუკუნეთა მიჯნა) უკვე მიმქრალი რელიგიური შეხედულებების ერთგვარი რეკონსტრუქციის შესაძლებლობასაც იძლევა.

ცნობილია, საქართველოს ტერიტორიაზე (აფხაზეთში) ჩამოსახლებულმა აფხაზებმა (თვითსახელწოდება – აფსუა) ადგილზე დამხვედრ ქართველთაგან მითოლოგიისა თუ რელიგიური წარმოდგენების მრავალი ელემენტი შეითვისეს (აბაკელია 2000; გვანცელაძე 1998: 42—46; გვანცელაძე 2000). ქრისტიანული ტერმინოლოგია აფხაზურში (გვულისმობთ თანამედროვე და არა გვიანშუასაუკუნებამდელ აფხაზებს) სალიტერატურო ან ქართული ენის მეგრული დიალექტიდანაა შესული. სალიტერატურო ქართულის გავლენითაა წარმოქმნილი შემდეგი ტერმინოლოგია: აჯარ — ჯვარი, ასაკვმალ — საკმეველი, აბერ — ბერი, აზარება — ზიარება, აგალაბა — გალობა, ასარკიალ — სარეკელი (ზარი); ხოლო ქართული ენის მეგრული დიალექტიდან მომდინარეა: ქირსა — ქრისტე, შობის დღესასწაული, ქირსიან — ქრისტიანი, აუახვამა — ეკლესია, თარგიალაზ — მთავარანგელოზი, აჭყვანდარ — ჭყონდიდელი (ეპისკოპოსი), ნყარკუთხია — ნყალკურთხევა, ამქამგარია — მიქელ-გაბრიელის სახელზე შესრულებული ლოცვის რიტუალი და სხვა (გვანცელაძე 2000: 57—66).

დალის ხეობაში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების ანსახველია რამდენიმე ქართული საგვარეულოს ყოფაში (10-მდე საგვარეულოს სვანეთში შემონახული აქვს ხსოვნა XVIII საუკუნემდე მათი წინაპრების დალის ხეობაში ცხოვრების შესახებ — გვარმიანების, ქალდანების, გურჩიანების, გერლიანების, სუბელიანების, ჩხვიმიანების... თითო შტო) დღემდე მოქმედი ერთი ჩვეულება: ტრადიციული ლოცვის რიტუალის დასრულების შემდეგ, რომელიც სრულდება ეკლესიებში, ან სახლებში, სალოცავ კუთხედ გამოყოფილ აღმოსავლეთის კედელში დატანებულ სარკმელთან, **მლოცველები შემოტრიალდებიან ჩრდილო-დასავლეთისკენ, დალის ხეობის მიმართულებით და ლოცვას აღავლენენ დალში მდებარე სალოცავების (შყერის წმიდა გიორგის ეკლესია, აჯარის წმ. გიორგის ეკლესია...) სახელზე, რომელთა მრევლნიც ყოფილან მათი წინაპრები დალის ხეობაში ცხოვრების დროს** (ბარდაველიძე 1939: 60-61). ცნობილია, საქართველში, მათ შორის აფხაზეთსა და სვანეთში, ქრისტეს სჯული თვით მოციქულებმა იქადაგეს (ჯაფარიძე 1996: 20-55; აფხაზეთი 2007: 75-78). დალის ხეობის ქართული ქრისტიანული ძეგლებიდან აღსანიშნავია **შიყერის წმინდა გიორგის ეკლესია** (სოფელ შიყერი, მდ. გვანდრასა და საკენს შუა მაღალ გორაზე) და **ს. აჯარის წმიდა გიორგის ეკლესია**, ორივე მათგანი აღდგენილია და იქ ბოლო დრომდე გაუსაძლის პირობებში მოღვაწეობდნენ ქართველი სასულიერო პირები. ამჟამად ისინი რუსულმა საოკუპაციო რეჟიმის მიერ გამოაძევებულნი არიან აფხაზეთიდან. ამ ეკლესიებთან აღნიშნავდა ადგილობრივი მოსახლეობა დიდ საუფლო და ასევე, გიორგობისა და ლამპრობის დღესასწაულებს.

მართლმადიდებელმა ქრისტიანობამ თავისი კვალი დაატყო ნათესაურ ურთიერთობებსაც. საქართველოში ნათესაობის ოთხი ძირითადი სახეა ცნობილი: მამის ხაზით ნათესაობა (აგნატიკური), დედის ხაზით ნათესაობა (კოგნატიკური), სულიერი ნათესაობა (ნათელ-მირონი) და ხელოვნური ნათესაობის ტიპები. ტრადიციულად, ნათესაური ორგანიზაციები ეგზოგამიურია. ნათესაურ ჯგუფებს შიგნით ქორწინების აკრძალვა ახასიათებს თითქმის ყველა ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ თემს/ჯგუფს. გენეალოგიურ ჯგუფებს შიგნით ქორწინების აკრძალვა ძირითადად შვიდ-თორმეტ თაობას მოიცავდა, რადგან მინიმალურ და მედიალურ ლინიჯთა გენეა-

ლოგია და, შესაბამისად, „სისხლით“ ნათესაური ურთიერთობები დაახლოებით ამდენ თაობას მოიცავდა (მგელაძე 2004). ზოგადად მოგვარეთა დაქორწინება კი იშვიათ გამონაკლისთა გარდა, საერთოდ მიუღებელი და აკრძალული იყო. გვარსშიდა ეგზოგამია ირღვეოდა, როდესაც გვარი იმდენად იზრდებოდა და ვითარდებოდა, რომ „სისხლით“ ნათესაობის ნიშნებს კარგავდა, აგრეთვე იმ შემთხვევაში, როდესაც გვარში შემოერთებული იყო სხვა, არა სისხლით ნათესავი გვარი. ტრადიციული ქართული ნათესაური ურთიერთობის სისტემა ერთგვარად შეცვლილია არამართლმადიდებელ ქართველთა შორის. კათოლიკე და მუსლიმ ქართველთა შორის დაშვებულია ნათესავთა შიგნით ქორწინება.

მართალია, ქრისტიანული ეკლესია ნებას რთავდა ქორწინებას მოგვარეებში მეშვიდე თაობის შემდეგ, მაგრამ ქართველები მტკიცედ იცავდნენ უძველეს ქართულ ნესს და ადათს — მოგვარეზე ქორწინებას მიუღებლად და მკრეხელობად მიიჩნევდნენ. რაც შეეხება ქორწინების აკრძალვას დედისეული ნათესავების მხრიდან, იგი მკაცრად იყო დაცული IV-VI თაობებამდე, შემდეგ VII თაობის ჩათვლით ქართველები ცდილობდნენ ნათესაობის დაცვას, მაგრამ ეს უფრო გაძნელებული იყო, ვინაიდან VII თაობის შემდეგ ნათესაობის დადგენა უკვე ძალიან ძნელდებოდა.

ქართული ეთნოგრაფიული მასალით ქორწინება აკრძალული იყო არა მხოლოდ მოგვარეთა შორის, არამედ დედის და ბებების, ხოლო ხევში, სვანეთსა და ხევსურეთში და ზოგიერთ სხვა კუთხეში უფრო შორეული წინაპრების მოგვარეებთანაც კი, აგრეთვე, ნათელ-ძირონით და ხელოვნური გზით დანათესავებულთა შორის.

ქართული ქრისტიანული ძეგლები ტერიტორიულად ბევრად უფრო ვრცელ არეალშია განფენილი, ვიდრე დღევანდელი საქართველოა. გარდა იმ ვრცელი ქართული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ერთეულებისა, რომლებიც საქართველოს წაართვეს რუსეთისა და ოსმალეთის იმპერიებმა (მესხეთის დიდი ნაწილი, ტაო, კლარჯეთი, ლაზეთი, ჰერეთი, დვალეთი, ლორე-ძეაშირი), ძლიერი ქართული მონარქიის არსებობის პერიოდებში ქართული ქრისტიანული კულტურა ვრცელდებოდა მთელ კავკასიაში. საისტორიო გადმოცემით ცნობილია, რომ ძირძველი კავკასიელები ერთმანეთის მონათესავენი არიან (ქც 1955). შესაბამისად, ერთიანობის გრძნობა კავკასიელ ხალხთა შორის ხშირად იჩენდა თავს და ასეთ დროს კულტურულ-პოლიტიკურ მფარველობას მეზობელ ხალხებს სწორედ საქართველო უწევდა. მაგალითად, ცნობილია, ის დიდი წვლილი, რაც ქართველებმა შეიტანეს სომეხი ერის გადარჩენის საქმეში. ასევე, საერთოდ, ჩრდილო კავკასიაში, მაგალითად, დაღესტანში, ინგუშეთსა და ოსეთში ქართული კულტურის არაერთი ძეგლია დაფიქსირებული (ღამბაშიძე 1987; მუსხელიშვილი 2004; თოფჩიშვილი 2007), ბალყარეთის, ყარაჩაისა და ყაბარდოს მთიანეთში კი მათი რაოდენობა განსაკუთრებით მრავალრიცხოვანია, ვინაიდან ქართველები (სვანები) XIX საუკუნის 30-40-იან წლებამდე ცხოვრობდნენ ამ მხარეებში და საქართველოს ერთ-ერთი რეგიონი (სვანეთის სამთავრო და სვანეთის ცალკეული ე. წ. ბალსზემო თემები) 1834-1835 წლებამდე ინარჩუნებდა გარკვეულ გავლენას ყუბანისა და თერგის სათავეებში მდებარე ქართველთა ისტორიულ მიწებზე. შესაბამისად, ამ მხარეებში ქართული ქრისტიანული კულტურის კვალი XX საუკუნის შუახანებამდე ჯერ კიდევ ფიქსირდებოდა. მაგალითად, 1849 წელს ა. ფირკოვიჩმა ბეზინგში (ბეზინგი — ხულამის აზაუ) ქართული ქრისტიანული ეკლესია აღწერა. ტაძარი ქვით ნაგები (კედლების ზომა 5,25X3,25 არშინი, სიმაღლე - 4,25 არშინი) და მოხატული ყოფილა. ფრესკებით შემკულ ტაძარზე ქართული წარწერებიც არსებულა (ფირკოვიჩი 1858: 132). ამ წარწერებს ლ. ლავროვიც იხსენიებს. მისი აზრით, წარწერები ქართველი მშენებლების შესრულებული უნდა იყოს (ლავროვი 1956: 81) ეს ეკლესიამთლიანად დანგრეულ იქნა XX საუკუნის 60-იან წლებში. საყურადღებოა, რომ ჩრდილო კავკასიამაც შემოინახა ხსოვნა **საქართველოს დიდი მეფის წმიდა თამარის შესახებ**. ყარაჩაიში დაფიქსირებული გადმოცემით, თამარ მეფე ხშირად იმყოფებოდა ამ მხარეში: ხუმარაში შემონახულია ტოპონიმი „**თამარის მთა**“. მთაზე ციხე მდგარა („**თამარის ციხე**“). „თამარის მთის“ ჩრდილოეთით კლდეში გამოჭრილია ექვსი, ხოლო აღმოსავლეთ-

თის მხარეს — 30 სენაკი. გადმოცემით, ამ სენაკებში თამარ მეფის ჯარი ბანაკდებოდა. მთხრობლებს თამარის საფლავი იქვე, ყუბრანის ხეობის სათავეში ეგულებათ. ხუმარის მომიჯნავე მთის კალთებზე სამი მეტრი სიმაღლის ქვაჯვარია აღმართული, მას „**თამარის ჯვარს**“ უწოდებდნენ. იქვე ქრისტიანული სასაფლაო ყოფილა, მსგავსი ჯვრები მრავლად მდგარა, ზოგ ჯვარზე წარწერაც ყოფილა ამოკვეთილი. ხუმარშივე თ. მიბჩუანმა უზარმაზარი ოთხკუთხა ლოდი დააფიქსირა, ე. წ. „**თამარის ქვა**“. გადმოცემით, ამ ქვიდან მიმართავდა თამარი ჯვარს, იქვე აბამდა თავის რაშსაც, რომლის ანაბეჭდებად მიიჩნევენ ლოდის აღმოსავლეთ კედელზე არსებულ ჩაღრმავებებს (მიბჩუანი 1977: 29-31).

თანამედროვე ყოფის ამსახველი მასალის ანალიზის შედეგად, აშკარაა, რომ ქრისტიანული რელიგიით ნასაზრდოები ტრადიციული ქართული ღირებულებების სისტემა, ისტორიულ ჭრილში განხილვისას ავლენს სიმყარესა და სიცოცხლისუნარიანობას ჩვენი დროისთვისაც. ტრადიციულ ღირებულებათა სისტემა, თავის მხრივ, ასახულია ქართული ცხოვრების წესსა და მენტალობაში. თანამედროვე ეთნოგრაფიული მასალა წარმოაჩენს სულიერი და სოციალური კულტურის ტრადიციული ელემენტების შედარებით სტაბილურ და დროში გამძლე ხასიათს. ინოვაციები და ცვლილებები ტრადიციულ ცხოვრების წესზე მხოლოდ დროის დიდი მონაკვეთის გავლის შემდეგ ვლინდება. აშკარაა, ტრადიციული ქართული კულტურის ერთ-ერთ უმთავარეს ელემენტად დღემდე მართლმადიდებელი რელიგია გვევლინება.

ამ თვალსაზრისით, ეთნოლოგისათვის საინტერესოა რელიგიურობით გამორჩეული ერთ-ერთი ქართული თემის (სვანების) წარმომადგენელთა სხვა ქართულ თემში ან რომელიმე პოლიეთნიკურ რაიონში, შედარებით უცხო გეოგრაფიულ-კულტურულ გარემოში მოხვედრის შემდეგ, გამოვლენილი ცვლილებები: თუ როგორ სახეს იძენს ძველქართული მენტალობის მთავარი ნიშანი — რელიგიურობა? ჩნდება კითხვები — ვლინდება თუ არა ტრადიციული ფასეულობების სიმყარე და სიცოცხლისუნარიანობა თანამედროვე ყოფაში? როგორ მიმდინარეობს ტრადიციული ღირებულებების ტრანსფორმაციის პროცესი და რა რეკომენდაციის მიცემა შეუძლია ახალ გარემოსთან ადაპტაციისა და შეგუების დროს ეთნოლოგს? ამ კითხვების პასუხს ერთი კონკრეტული ქართული თემის, ბარად ჩასახლებული სვანების მაგალითზე გავცემთ.

ცნობილია, მესტიისა და ლენტეხის რაიონების მოსახლეობის ნაწილის კომპაქტური ჩასახლება საქართველოს ბარის რაიონებში 1987 წლიდან იწყება,

1987 წლის სტიქიური უბედურების შედეგად ზვავსაშიში ადგილებიდან ევაკუირებული იქნა ათასობით ადამიანი. მათ მიწის ნაკვეთები გამოუყვეს ქვემო ქართლში (ბოლნისის, დმანისის, გარდაბნის, მარნეულის, თეთრინყაროს რაიონებში), საგარეჯოს, წყალტუბოს, ოზურგეთისა და ხობის რაიონებში. მოგვიანებით ეკომიგრანტები სვანეთიდან განსახლდნენ წალკის რაიონშიც.

ცხადია, მესტიისა და ლენტეხის რაიონებიდან მოსახლეობის ასეთი ფართო მასშტაბით მიგრაციას უარყოფითი შედეგებიც მოჰყვა: განახევრდა სვანეთის მოსახლეობა, თითქმის დაიკალა სოფლები და ეს პროცესი დღესაც პროგრესირებას განიცდის. თუკი სახელმწიფო ინსტიტუტების მხრიდან საჩქაროდ არ დაიგეგმა და ამუშავდა ამ რაიონის მოსახლეობის ადგილზე დასაქმების და დამაგრების მექანიზმი, საკვალალო შედეგს მივიღებთ და ეს რაიონები ფაქტიურად დაიკლება მოსახლეობისაგან.

ეკომიგრანტებს მრავალ პრობლემასთან მოუწიათ გამკლავება, ვანალიზებთ დმანისის ეთნოგრაფიულ მასალას: კლიმატურ-გეოგრაფიულ-კულტურული გარემოს შეცვლასთან ერთად, ქვემო ქართლში ჩასახლებული სვანებისათვის პრობლემური აღმოჩნდა პოლიეთნიკურ რეგიონში ადაპტაციის პროცესი. ცნობილია, სვანეთი მონოეთნიკური მხარეა — ქართველებითაა დასახლებული, შესაბამისად, ისმის მხოლოდ ქართული ლაპარაკი (სალიტერატურო და ქართული ენის სვანური დიალექტები), ცხოვრების წესიც ტრადიციული ქართულია. ქვემო ქართლში ჩასახლებული სვანების უდიდესი ნაწილი კი პოლიეთნიკურ გარემოში მოექცა, მაგალითად, დაბა დმანისში ეკომიგრანტების ჩასახლების პერიოდისათვის, ქართული ლაპარაკი აქ-იქ თუ გა-

ისმოდა, არ იყო ქართული სკოლა, სახელმწიფო საქმის წარმოება არ მიმდინარეობდა ქართულ ენაზე და ა. შ. დმანისის რაიონში ამ დროისათვის 43000 მოსახლე ცხოვრობდა და მათგან ქართველები უმცირესობას წარმოადგენდნენ. რაიონის მოსახლეობის უდიდეს ნაწილს აზერბაიჯანელთა ეთნიკური ჯგუფი შეადგენდა. იქ, ასევე, ცხოვრობდნენ ბერძენები, რუსები (დუხობორები), სომხები. მთხრობელთა გადმოცემით, სვანები განსაკუთრებით გააოცა და დათრგუნა იმ მომენტმა, რომ აქა-იქ მცხოვრები ქართველები აზერბაიჯანლებს არა ქართულ (სახელმწიფო ენა), არამედ აზერბაიჯანულ ენაზე ელაპარაკობდნენ.

ცხადია, ქართველი ეკომიგრანტების ჩასახლებას ქვემო ქართლში ქვეყნისთვის დადებითი შედეგი მოჰყვა. მკვეთრად შეიცვალა ეთნიკური სურათი. მაგ. სვანების დმანისში ჩამოსახლებისთანავე მოსწავლეებით გაივსო დმანისის ქართული სკოლა, სადაც აქამდე მხოლოდ 21 მოსწავლე სწავლობდა. ქართველები მიიღეს სახელმწიფო სამსახურებში¹ სახელმწიფო საქმის წარმოება დაიწყო ქართულ (სახელმწიფო) ენაზე და ა. შ.

თავი იჩინა სხვა პრობლემამაც, **ეს იყო რელიგიური ხასიათის საკითხი**. ცნობილია, სვანეთის ყველა თემში რამდენიმე ეკლესიაა, სვანების ყოველდღიურობა გაჯერებულია რელიგიური სულისკვეთებით, მთელი 70-წლიანი ათეისტური პროპაგანდის მიუხედავად. მრავალი რელიგიური დღესასწაული და ხალხური დღეობა სვანეთის მოსახლეობის სულიერი და სოციალური ცხოვრების მნიშვნელოვანი ნაწილია. დმანისში კი ისინი თავიანთ საეკლესიო ცენტრებს მონყვეტილნი აღმოჩნდნენ, **მათი ჩასახლების ადგილებზე არ იყო არცერთი ეკლესია**. თანაც, პოლიეთნიკურ საზოგადოებისთვის დამახასიათებელმა მრწამსისა და აღმსარებლობის მრავალფეროვნებაც ერთგვარად შოკისებურად იმოქმედა ქართველ მთიელებზე. ყოველივე ზემოთქმული ეკომიგრანტებს განსაკუთრებით მძიმე ფსიქოლოგიურ წნეხში, ერთგვარი კულტურული შოკის მდგომარეობაში აქცევდა.

საინტერესოა, გაუძლო თუ არა ქართველ მთიელთა მენტალობამ კულტურულ შოკს, შეარყია თუ არა ახალმა გარემომ, ცხოვრების რადიკალურად განსხვავებულ წესთან შეხვედრამ სვანების ტრადიციული (ძველქართული) ღირებულებები და მენტალური მახასიათებლები?

საერთოდ, ტრადიცია ადამიანს აკავშირებს წარსულთან (წინაპრების კულტურასთან), პარალელურად კი განაცდევინებს თანამედროვეობასაც. ასეთ დროს, ცხადია, **თანამედროვე ადამიანი ტრადიციის ელემენტთა შორის რაციონალურს გამოარჩევს**. ასეთი რაციონალური და დროში გამძლე კულტურის ელემენტი დაფიქსირდა დმანისელ ეკომიგრანტთა ყოფაშიც და **ეს რელიგია აღმოჩნდა**: მათ ჩამოსახლების მეორე წელსვე დაიწყეს ეკლესიის შენება (წმიდა გიორგის სახელობის), მოითხოვეს ცალკე მიწის ნაკვეთი სასაფალოსთვის და იქაურობა სასულიერო პირს აკურთხებინეს, შექმნეს ხალხური სიმღერების ანსამბლი, ააშენეს მუზეუმი, დაიწყეს რელიგიური და ხალხური დღესასწაულების მასშტაბურად აღნიშვნა (გიორგობასა და ლამპრობას: გიორგობას გრანდიოზულად აღნიშნავენ მაისშიც და ნოემბერშიც. ლამპრობა კი გარდამავალი დღეობაა და მას საეკლესიო კალენდრის მეშვეობით გამოითვლიან ორივე დღესასწაული სანახაობრივად საინტერესო და შინაარსობრივად მრავალმხრივ დატვირთულია. თანდათანობით ამ დღესასწაულების აღნიშვნაში ჩაებნენ ადგილობრივი ქართველებიც, სტუმრად მიდიან აზერბაიჯანელებიც), ასევე, ქართველმა მთიელებმა დმანისში დანერგეს არამხოლოდ დიდი სუფრების (ქორწილი, ქელები), არამედ ჩვეულებრივი ყოველდღიური პურობის ტრადიციული — ღვთისადმი აღვლენილი სადიდებელ-სადღეგრძელოებით — ტრაპეზის წესი... დღეისთვის დმანისის კულტურული ლანდშაფტი მისადაგებულია ქართულ ტრადიციულ გარემოსთან. ქალაქი ამეტიყველდა ქართულად, აიგო ეკლესია, ეკურთხა ქრისტიანული სასაფლაო, დაფუძნდა საეპარქიო ცენტრი, სადაც საეპისკოპოსო რეზიდენციაა განთავსებული და ეს ნაგებობა ყველა ქართველი დმანისელის განსაკუთრებული სიამაყის ობიექტია...

ტრადიციული კულტურისა და რელიგიური ფასეულობების სიმყარე აისახა სოციალურ ყოფაზეც: დმანისელი სვანებისთვის, თვით იქ აღზრდილი თაობისთვისაც კი

აქტუალურია ტრადიციული რელიგიური, ზნეობრივი და სოციალური ნორმები. მთიელთა ყოფაში რელიგიური და მორალური ნორმები ისეა ურთიერთგადაჯაჭვული, რომ მათი ერთიმეორისაგან გამიჯვნა თითქმის შეუძლებელია და აქ მოქმედია „სოციალური კონტროლის“ სხვადასხვა მექანიზმი, ასეთია საზოგადოებრივი აზრის ძალა. მას კვლავაც ტრადიციული მენტალობისა თუ ცხოვრების წესის ზოგიერთი ელემენტი კვებავს. მაგალითად, ასეთია ჩვეულებითი სამართლის სიცოცხლისუნარიანობა დამნისელ ეკომიგრანტთა შორის. ამჟამადაც ყოველი სამართლებრივი ხასიათის პრობლემა, სახელმწიფო კანონების პარალელურად, ჩვეულებითი სამართლითაც რეგულირდება. ჩვეულებითი სამართალწარმოება დმანისის წმიდა გიორგის ეკლესიასთან აღსრულდება. საქმე განსახილველად გადაეცემათ ძველი სამართლის მცოდნე პირებს (მედიატორებს) ისინი იხსენებენ მსგავს საქმეებს, ამ საქმეებზე გამოტანილ „განაჩენებს“, წინაპართა წესისამებრ განსჯიან, შედეგი კი როგორც ბრალმდებელი, ასევე ბრალდებული მხარისთვის მისაღებია, იგი შემდგომ განხილვას აღარ ექვემდებარება, განმტკიცდება ეკლესიასთან დადებული ფიციტ.

საერთოდ, ცნობილია, რომ ტრადიციული კულტურა სინკრეტული ხასიათისაა, მასში პიროვნება და საზოგადოება ერთ მთლიანობად გვევლინება, მთლიანობის განცდას კი რელიგიური ხედვა და რელიგიური რიტუალი კრავს და ადუღაბებს. ამიტომ ეთნოლოგიის ერთ-ერთი კარდინალური პრობლემაა ტრადიციული კულტურისა და თანამედროვეობის მიმართების საკითხის კვლევა. დმანისის მაგალითზე ეს საკითხი თითქოს მოწესრიგებულია. ანუ ქართველები (სვანები) თავიანთ ტრადიციულ რელიგიურ დღესასწაულებს აღნიშნავენ არა მხოლოდ იმიტომ, რომ საღვთო საქმეს ემსახურებიან და რელიგიურ დღეობას ზეიმობენ — ლოცვა-ვედრებას აღავლენენ, — ეს ცხადია, მთავარი და ყველაზე მნიშვნელოვანია. მაგრამ არის მეორე ფაქტორიც — **ამ დღესასწაულებით სვანები თავიანთ ეთნიკურ (ქართულ) იდენტობაზე ამახვილებენ ყურადღებას, ინარჩუნებენ ეთნოსის ღირებულებებსა და ფასეულობებს.** გარდა ამისა, რიტუალების აღდგენითა და დანერგვით, გამოვლინდა ეთნოლოგიისათვის საინტერესო კიდევ ერთი ნიუანსი — რიტუალის დიაქრონული მდგრადობა. ცნობილია, რიტუალის აღნიშვნა და მასში მონაწილეობა არის ტრადიციის ერთგვარი კონკრეტიზირება, რითაც კულტურული მემკვიდრეობითობის მნიშვნელობის აქტუალიზაცია ხდება. **ანუ ტრადიციული ყოფის მრავალი ელემენტი კვლავაც არის თანამედროვე ეთნოგრაფიული რეალობის შემადგენელი ნაწილი.** ამასთანავე, ცნობილია, რომ სოციოკულტურული ადაპტაციისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს რელიგიურ რიტუალს. სვანების მიერ აღდგენილი ქართული ქრისტიანული დღეობების აღნიშვნისა და შესაბამისი რიტუალების ჩატარებით, ამ კულტურული ფასეულობების დანერგვითა და მასში ადგილობრივი ქართული მოსახლეობის მოზიდვითა და ჩაბმით, **მნიშვნელოვანი ნაბიჯები გადაიდგა ერთიანი ქართული ორგანიზმის შექვრისა და ქართული ცხოვრების წესის ამ მხარეში აღდგენის თვალსაზრისით.**

ცხადია, ცხოვრების ტრადიციულ წესსა და მენტალობას მრავალი მომენტი და დროის ხანგრძლივი პერიოდი აყალიბებს. ცხოვრების წესი და მენტალობა კულტურის მუდმივად ცვლადი (ოლონდ ნელი ტემპით) ელემენტებია, რომლებიც განსაკუთრებული მდგრადობით გამოირჩევა. სწორედ ამ დროს იკვეთება ეთნოლოგიის პრაქტიკული ღირებულება — მეცნიერი გამოკვეთს ყოველი ეთნოსის მთავარ მენტალურ ღირებულებებს და აძლევს სახელმწიფო სტრუქტურებს გარკვეულ რეკომენდაციებს. **ასეთი მთავარი ღირებულება დღესაც, დღევანდელ ქართველთა უდიდესი ნაწილისათვისაც კვლავ რელიგიურობაა.** პოლიეთნიკურ გარემოში და დღევანდელი გლობალიზაციის ფონზე ტრადიციულად მოაზროვნე ადამიანი თავს ერთგვარად „დაკარგულად“ აღიქვამს. **ამ დროს აქტუალიზირდება რელიგიის როლი და ეს თვალნათელია, თუნდაც დმანისელი ეკომიგრანტების მაგალითზე.** „ფასეულობათა სისტემიდან რელიგია ერთადერთია, რომელსაც შეუძლია უპასუხოს ადამიანთა ობიექტურ ფსიქოლოგიურ და ზნეობრივ მოთხოვნებს. ამიტომ რელიგია მთელი ორი ათასწლეულის მანძილზე იკავებს ცენტრალურ ადგილს საზოგადოებრივი ცხოვრების სტრუქტურ-

რეზი“ (გურევიჩი 2001: 130). ეს განზოგადებული შენიშვნა ქართველ მთიელთა და ბარად ჩასახლებულ ეკომიგრანტთა თანამედროვე ყოფასაც ესადაგება. კულტურის ამ უმთავრესი ელემენტის (რელიგიურობის) მდგრადობას და სიცოცხლისუნარიანობას კვებავს და აპირობებს მოთხოვნა საზოგადოების მხრიდან. ამასთანავე, ქართული ეთნიკური კულტურის მობილობა და დიდი პოტენციალი სრულ შესაბამისობაშია თანამედროვე მსოფლიოს კულტურულ პროცესებთან. მსოფლიო ფასეულია სწორედაც მისი მრავალფეროვნებით, რომელშიც ქართულ კულტურას სპეციფიკურად თვითმყოფადი — ქართული ტონალობები შეაქვს. ქართულ კულტურას კი ჩვენი მცირერიცხოვნებიდან გამომდინარე, განსაკუთრებით სათუთი მოპყრობა და გაფრთხილება სჭირდება.

წინარეპრისტიაწული რწმენა-წარმოდგენები[©]

ქართველთა ძირითადი წაწილი მართლმადიდებელი ქრისტიანია; არიან სუნიტი-მუსლიმები (აჭარელთა და ინგილოთა ერთი წაწილი, თანამედროვე თურქეთის სახელმწიფოში — ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მცხოვრები ქართველები) და კათოლიკეები. საკმაო რაოდენობით იყვნენ მონოფიზიტი ქართველებიც. ამავე დროს, დღემდეა შემორჩენილი უძველესი რწმენა-წარმოდგენების კვალი. ენეოლითის და ბრინჯაოს ხანის საოჯახო და საკულტო ნივთების ფრაგმენტებზე გამოსახული ასტრალური ნიშნები, გეომეტრული ფიგურები და გამოსახულებები. ამ პერიოდიდანვეა შემორჩენილი დაკრძალვის სხვადასხვა ტიპი. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად საქართველოში დადასტურებულია მიცვალებულის მიწაში დაკრძალვის სხვადასხვა წესი: ორმოსამარხები, ქვაყუთები, კრამიტსამარხები, ეტლზე, კევრზე და ქვევრში დაკრძალვა, მთლიანნაკვეთი სარკოფაგები, აკლდემები, კოლხეთში გავრცელებული იყო მიცვალებულის ჰაერზე დაკრძალვის წესიც. გვხვდება, აგრეთვე, მეორადი დაკრძალვის წესი. ზემოთქმული იმქვეყნიური სამყაროს შესახებ რთული წარმოდგენების არსებობაზე მიუთითებს.

ქართველების *კოსმოგონიური სისტემა* (შეხედულებები სამყაროს აგებულებისა და შექმნის შესახებ) საკმაოდ განსხვავებულია იმ შუმერულ-ბაბილონური სისტემისაგან, რომელთანაც არის დაკავშირებული ბიბლიური ტრადიცია. ქართველებს ქრისტიანობამდე საკუთარი ყველასაგან განსხვავებული შეხედულებები ჰქონდათ სამყაროს მოწყობაზე. სამყარო (ანუ ხილული, მყარი მატერია) გეომეტრიულად წარმოდგენილი იყო კოსმოსში განფენილი სფეროს სახით, რომელიც შემოსაზღვრული იყო ზღვით ან მთებით, ქვეყნის დასასრულს იდგა სიცოცხლის ხე (ბოძი, კოშკი, რქები, ციდან დაშვებული ჯაჭვი და სხვ.), რომელიც აერთებდა ვერტიკალურ და ჰორიზონტალურ სამყაროებს, სფერო შედგებოდა სამი ჰორიზონტალური და ორი ვერტიკალური ფენისაგან. რომლებიც შემდეგნაირად იყვნენ განლაგებული: სამყაროს ცენტრს წარმოადგენდა შუასკნელი (მინის ზედაპირის ადამიანთა, ცხოველთა, მცენარეთა სამყარო, შეესატყვისება წითელი ფერი), მის ზევით განფენილი იყო ზესკნელი (ზეციური, ღმერთისა და ღვთისშვილების სამყარო, ფერად თეთრი), ქვევით — ქვესკნელი (მინისქვეშეთი, გარდაცვლილების, ქტონიური სამყარო, შავი ფერის), წინ — წინასკნელი (წათელი, ბარაქიანი სამყაროა, შეესატყვისება „აქ“ გაგებას, ამასთან იგი ადამიანთა წინ განფენილი მომავლის სამყაროა) და უკან — უკანასკნელი (წარსულის სამყაროა, ბნელი, საიდუმლო, მოულოდნელობებითა და ფათერაკებით სავსე „იქ“ არის, ამო გამო ბევრი წეს-ჩვეულების შესრულებისას იკრძალება უკან მიხედვა). ვერტიკალური სამყაროები ერთმანეთისგან გამოყოფილია ჰაერით და მინით, ჰორიზონტალური კი შვიდი (ცხრა) მთით ან ზღვით. ეს სისტემა შემოსაზღვრული იყო გარესკნელით. ერთი სკნელიდან მეორეში გადასვლა ღვთაებებს ან გმირებს ან ნახევარღმერთებს შეეძლოთ, ადამიანი ამას მხოლოდ ღვთის ნებით დროებით ან სამუდამოდ სახეცვალების (გარდაცვალების) შედეგად ახერხებდა. სიცოცხლის ხის გარდა სამყაროებს შორის დაკავშირება შესაძლებელი იყო სასწაულმოქმედი, ფანტასტიკური არსებების (ცხენი, არწივი, ცხვარი, ფასკუნჯი და სხვ.) მეშვეობით.

ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალის საფუძველზე იკვეთება ფერთა სამწვერიანი სისტემა (თეთრი, შავი და წითელი ფერები). სულხან-საბას ქართულ ლექსიკონში სიტყვა ფერის განმარტებისას ამ ფერებზეა აქცენტი გაკეთებული და იგი ახსნილია შემდეგნაირად: „თეთრი, წითელი, შავი და მისთანანი“. თეთრი, შავი და წითელი ფერებია არსებითი, აგრეთვე, ქართული ხალხური პოეზიის, ზღაპრებისა და მაგიური ტექსტებისათვის (წყაროს). საერთოდ, მთელი კაცობრიობისათვის უნივერსალურად ითვლება ფერთა სამწვერა კლასიფიკაცია და თეთრი-წითელი და შავი ფე-

[©] ქეთევან ხუციშვილი

რების პირველადობა ადამიანის სხეულებრივი გამოცდილებით იხსნება (ტერნერი 1983: 26). თეთრი ფერის სინონიმებად ქართულში იხმარება ტერმინები — სპეტაკი, გაქათქათებული, ცივით თეთრი, მთლად თეთრი, უნიშნოდ თეთრი (ნეიმანი 1961: 228; მენტეშაშვილი 1943: 179, 231). თეთრი ქართულ მითოლოგიაში ზესკნელის ფერია და შესატყვისად ასოცირდება ღმერთთან, სალოცავთან, სამზეოსთან. შავი ფერი თეთრის საწინააღმდეგოდ ყველაფერ ცუდს ნიშნავს. ამ ფერს უკავშირდება უიღბლობის, უბედურების, ჩაგვრის, გლოვის აღმნიშვნელი სიტყვები და გამოთქმები: შავად გათენება, შავბნელი დრო, შავბედიანობა, შავსვიანობა, შავი და უკულმა დღე, შავეთი, შავი დღის დაყენება, და ა. შ. (ნეიმანი 1961: 510) წითელი ფერი კარგის მომასწავებელ ფერად ითვლება. ფერების დროსთან კავშირია ასახული ქართველ მთიელთა წარმოდგენებში შავი ჭირის (ჟამნი) შესახებ. მათი აზრით, ჟამნს ინვევენ ადამიანის მსგავსი პატარა არსებები, რომლებიც სამი ფერის ისრებს ესროდნენ ადამიანებს, „ვისაც შავს დაჰკრავდნენ, ის მაშინვე მოკვდებოდა, წითელ ისარდაკრული შედარებით დიდხანს იცოცხლებდა, ხოლო თეთრ ისარდაკრული კი რჩებოდა არ იღუპებოდა“ (მინდაძე 1981: 76). ამ სამი ფერის განსაკუთრებული დატვირთვა მათი მაგიური მნიშვნელობითაცაა განპირობებული. როგორც ცნობილია ისინი „მაგიური ძალის შესაფერისი ხარისხით ხასიათდებოდა. თეთრი — სუსტი მაგიური ძალის მფლობელად გვევლინება, წითელი — გაცილებით ძლიერი, ხოლო შავი — მაგიურობის უმაღლესი ხარისხით იყო აღჭურვილი“ (მინდაძე 1981: 77). მათ მაგიურ წარმოდგენებთან მიმართებაში განიხილავენ და ხაზს უსვამენ შელოცვებში და ზღაპრებში ამ ფერების განსხვავებულ შინაარსს, ერთ შემთხვევაში სამყაროს იერარქიული აგებულების გამოსახატავად მათ გამოყენებას და მეორე შემთხვევაში — მათ მაგიურ ძალაზე აპელირებას (გაგულაშვილი 1986: 83—108).

უძველესი დროიდან ქართველები თაყვანს სცემდნენ *ხეებსა და წმინდა ტყეებს, ქეებსა და მთის მწვერვალებს*. საქართველოში ხის თაყვანისცემის ტრადიციის ორი უძველესი საფეხური დასტურდება: საკრალური ხე – საკრალური ტყე (კორომი) (ლუდუშაური 2005: 128). განსაკუთრებით გამორჩეულ საკულტო ხედ იყო მიჩნეული მუხა. ქრისტიანობამდელ საქართველოში არსებობდა წმინდა მუხნარები. ფშავ-ხევსურეთში დღემდე გავრცელებულია წარმოდგენები „მუხის ანგელოზის“ შესახებ. ქართლსა და სამეგრელოში მუხის ნაცვლად ცაცხვის ხე ფიგურირებს, თუმცა სახელად „რკონი“ და „ჭყონდიდი“ ჰქვიათ (ჯავახიშვილი 1979: 133). ქართველები თაყვანს სცემენ მუხას, ცაცხვს, ფიჭვის და იფნის ღვთაებებს. საკულტო ხეები განცალკევებით იდგნენ. მათ მრავალი შესანიშნავი და თეთრი ძაფებით რთავდნენ და სურვილის ასრულებას შესთხოვდნენ. ქართულ მითებში ღვთაება ხშირად წარმოგვიდგება ხის სახით, რომელიც ამოიმართება ხოლმე ქედუხრელთა კერებში. ხის კულტი გარკვეულწილად სიცოცხლის ხის შესახებ არსებულ წარმოდგენებსაც უკავშირდება, რომლის სიმბოლოსაც წარმოადგენს ქართული დარბაზის დედბოძი. სიცოცხლის ხის გამოსახულების ერთ-ერთ სახეს წარმოადგენს დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული ახალი წლის დღესასწაულის აუცილებელი ატრიბუტი — ჩიჩილაკი. ჩიჩილაკი (ჩიჩილაგი) არის ხის ფორმის რიტუალური საგანი, რომელიც საახალწლო მილოცვისათვის მზადდებოდა. ჩიჩილაკი თხილის ხისგან კეთდებოდა. თხილის სწორ ჯოხს განმედიდნენ ფოთლების, ტოტებისა და მერქნისაგან, ოდნავ გაახურებდნენ ცეცხლზე – მეტი დრეკადობისათვის და მსხვილი დანით ბოლოდან წვერისკენ იწყებდნენ თხელი ბურბუშელების ათლას. ბურბუშელას წვერიდან ერთი გოჯის დაშორებამდე უწყვეტად გაიტანდნენ და აკეცავდნენ. ოსტატი ასობით გრძელ ბურბუშელას ათლიდა და აკეცავდა, შემდეგ მათ ისევ ღერძზე გადმოფენდა. ჩამოთლილი მხრიდან ჯოხს გადაჭრიდა და ასე მზადდებოდა ჩვეულებრივი ჩიჩილაკი. არსებობს ასევე კალპიანი ჩიჩილაკი. თვლიან რომ იგი ჩიჩილაკის უფრო სრულყოფილი სახეა. კალპი ლერწმისგან მონიული რგოლია. იგი ფოთლებით, სუროს ნაყოფით, კურკანტელით და თხილის ტოტებით არის შემკული. კალპი ჩიჩილაკს თავზე ეცმევა და ბურბუშელის შეკრების ადგილას მთავარ ჯოხზე პორიზონტალურად მაგრდება. რგოლად მონიული ლერწმის შიგნით თხილის ჯოხებია

გარდიგარდმო ჯვრის სახედ დატანებული. მათი წვერები რგოლშია გაყრილი და ზედ ჩამოცმულია წითელი ვაშლები, ბრონეულები ან ვაშლის ზომის ორი გამომცხვარი ბურთი – „ყვინჩილა“ ან კვერცხით შეზავებული ყველისგულიანი კვერი – ბოკელი. ამას გარდა კალპზე აცვამენ ტკბილეულს, ოქროსა და ვერცხლის სამკაულებს, ქარვის მძივებს, ხანდახან კიდებენ ბუმბულგაცლილ (კუდის გარდა) შაშვს. აგრეთვე ახვევენ ბაფთებსა და აბრეშუმის ძაფებს. იმერეთში კი ჩიჩილას ენდროთიც ფერავდნენ. ახალ წელს დასავლეთ საქართველოში ყოველ ოჯახს ჰქონდა საკუთარი ჩიჩილაკი. დღესასწაულის დილას შინაური მეკვლე, უმეტეს შემთხვევაში ოჯახის უფროსი, ოჯახის სხვა მამრობითი სქესის წვერების თანხლებით, ჩიჩილაკით ხელში შემოივლიდა ეზოს, სახლსა და სამეურნეო ნაგებობებს და ულოცავდა მათ ახალი წლის დაადგომას. შემდეგ მივიდოდა სახლთან და კარის გაღებას ითხოვდა. შიგნიდან ოჯახის დედა იკითხავდა, თუ რა მოჰქონდა მეკვლეს. პასუხად ჩამოთვლიდნენ სიკეთეს, გამრავლებას, მოსავლის სიუხვეს, სიმდიდრეს და ა. შ. კითხვა-პასუხის შემდეგ გაუღებდნენ კარს მეკვლეს და სახლში შეუშვებდნენ. იგი ჩიჩილაკით ხელში სამჯერ წაღმა (მარჯვნიდან მარცხნივ) შემოუვლიდა ოთახს დალოცავდა ახალ წელს, ერთმანეთს მიულოცავდნენ და ამის მერე ჩიჩილას დაკიდებდნენ გამოსაჩენ, საპატიო ადგილას. ჩიჩილაკის მსგავსად ხის ტოტების შემკობა და საჩუქრად მირთმევა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც იცოდნენ („ბატონებითვის“ მისართმევი ხე, „მაშხალა“ და ა. შ.). ჩიჩილაკის და სხვა რიტუალური ხეების რწმენა სათავეს იღებს სიცოცხლის ხესა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული იდეებიდან. როგორც ცნობილია, მსოფლიო (სიცოცხლის) ხე მრავალ ძველ ხალხში მზესთან იყო ასოცირებული, კალპიანი ჩიჩილაკიც ამგვარ კონცეფციას ასახავს, რამდენადაც აქ მზის სიმბოლო კალპი, მსოფლიო ხის სიმბოლოურ გამოსახულებასთან – ჩიჩილაკთან არის შერწყმული და ორივე ერთად კი ზამთრის მზის მობრუნების დღეობაშია მოცემული. კალპი გრაფიკულად წარმოადგენს წრეში ჩახატულ ჯვარის წვეროებზე ბურთებით – ასტრალური სიმბოლოებით, რომლებიც ცაზე მზის ოთხ მდგომარეობაზე მიგვანიშნებენ. ამასთან, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ კალპის ჯვარზე ჩამოცმული სფერული კვერები – „ყვინჩილები“, ბრონეული და ვაშლი ასტრალურ ღვთაებებთან დაკავშირებული სიმბოლოებია (სურგულაძე 1986: 51). ასევე მზის სიმბოლოები უნდა ყოფილიყვნენ სხივებად დაფენილი ჯვრის წკირები, მრგვალი პური – ბოკელი და ვაზისგან მოწნული რგოლი – თავად კალპი, ასევე „გვერგვი“ დი „გირგედი“ (სვანეთი, ლეჩხუმი). ისინი მზის ღვთაების – ქალ-ბაბარის ან ნაყოფიერებისა და მცენარეული საფარის მფარველი დიდი დედა ნანას (როგორც მზის ღვთაების მთავარი იპოსტასის) სიმბოლოებია (ბარდაველიძე 2006: 77). მზის სიმბოლოდ მიიჩნევა ჩიჩილაკის გრძელი წვერებიც. საინტერესოა, რომ ამ წვერს „ბასილას წვერებსაც“ ეძახდნენ. ბასილა არის სახელი, რომელიც აერთიანებს ქრისტიანული ეკლესიის მოღვაწის ბასილი დიდისა (IV საუკუნე) და უძველესი ქართული ღვთაების – ბოსელის კულტებს. ბოსელი იყო ნაყოფიერებისა და გამრავლების, უმთავრესად საქონლის მფარველი ღვთაება ძველ საქართველოში. მინათმოქმედებისა და შესაბამისად ასტრალური კულტების განვითარებასთან ერთად იგი სამინათმოქმედო მეურნეობას დაუკავშირდა, ასტრალურ ღვთაებათა წრეში მოექცა, ანთროპომორფული სახე მიიღო და მისი გაფართოებული ფუნქციები ახალი წლის ციკლის დღეობებში გამოვლინდა. ღვთაება ბოსელის სვანური სახელი ჩიჩილაკის სვანური სახელის იდენტურია – ბომბლა. ბომბლა „ხელის გახსნის“ რიტუალთანაა დაკავშირებული. იგი წარმოადგენს ფქვილიან ჯამში ჩამაგრებულ მუხის ან თხილის ტოტს, რომელიც შალისა და კანაფის ძაფებით იყო მორთული (ბარდაველიძე 1957: 185). ჩიჩილაკი ავლენს, ერთი მხრივ, ხის კულტის განვითარების უძველეს საფეხურს, მეორე მხრივ კი სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ასტრალურ ღვთაებებთან, კერძოდ მზის კულტთან კავშირს.

ხეთა თაყვანისცემას უკავშირდება ისეთი ღვთაებების არსებობა როგორიცაა *ტყაში მაფა, მესეფი, მინდორთ ბატონი* და მისი ასული, *ნადირთ პატრონი*.

ქართველი ხალხის უძველეს რწმენა-წარმოდგენებში უდიდესი ადგილი ეკავა ირმის, ცხენის, თევზის, ძაღლის, მგლის, გველის კულტებს. *ცხოველთა კულტი*

მფარველ ნაყოფიერების ღვთაებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. ყოველ ნადირს ღვთაება ჰყავდა, რომელიც ანთროპომორფული ან ზოომორფული სახისა იყო. იგი ხშირად ირმის სახით მოეწვინებოდა მონადირეებს. ესენი „ნილიანი“ (ღვთის წილი) ცხოველები იყვნენ, რომლებიც რაიმე განსაკუთრებული ნიშნით გამოირჩეოდნენ დანარჩენი ნადირისაგან. მაგალითად ოქროს რქებით, თეთრი ფერით, თეთრი ლაქით (რობაქიძე 1941: 194). ნადირთ ღვთაების ანთროპომორფული სახეა სვანური დალი, რომლის კულტიც დაახლოებული ჩანს ჯგრაგის კულტთან (ფანცხავა 1988: 39). თავდაპირველად დალი და ჯგრაგი ტყის არსებანი უნდა ყოფილიყვნენ. დალი ცხოველებისა და ფრინველების, ხოლო ჯგრაგი მცენარეების სულთა განსახიერება. შემდგომ მათ მიიღეს ანთროპომორფული სახე და იქცნენ მდებრობით (დალი) და მამრობითი (ჯგრაგი) სქესის ნადირთ პატრონებად. ასტრალური რელიგიის განვითარების პერიოდიდან კი დაუკავშირდნენ ლამის დიდ მნათობს და მთიებს (ბარდაველიძე 1953: 88). დალიცა და ჯგრაგიც ნადირთ პატრონები იყვნენ ოჩოპინტრეს, სამძივარის, ტყაში მაფას მსგავსად. ოჩოპინტრე ნადირთ მეფედ იყო წარმოდგენილი, იგი განაგებდა მონადირის წარმატებას. თავად უხილავი იყო, მაგრამ ტოვებდა ნაფეხურებს (ბავშვის ზომის ნაფეხურებს). ოჩოპინტრე სასტიკი ღვთაებაა და სჯის ურჩებს. მას სწირავენ პატარა პერანგებს, რომლებსაც ტყეში ხის კენწეროებზე ჰკიდებდნენ. მოგვიანებით სამონადირეო მოტივები აგრარულ და კოსმოგონიურ წარმოდგენებს შეერწყა. ცხოველთა მფარველი ღვთაებები ხშირად „ნილიანი“ ცხოველის სახით ევლინებოდნენ ადამიანებს (მონადირეებს).

ზოომორფული მოტივების სიუხვეს სხვადასხვა ახსნა მოეპოვება. მათგან ერთ-ერთის აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ ადამიანები ზოომორფული მოტივებით გამოხატავდნენ თავიანთ კოსმოგონიურ შეხედულებებს. ისინი გარემოს მათთვის გასაგები ცნებებით აღწერდნენ.

ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში დადასტურებულია ფრინველთან დაკავშირებული მეტად საინტერესო რიტუალები და რწმენა-წარმოდგენები. ახალი წლის წეს-ჩვეულებათა ციკლში მას ერთ-ერთი ცენტრალური ადგილი ეკავა. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია მამლისადმი დამოკიდებულება. „ეს ფრინველი ცასთან და მზესთან არის დაკავშირებული და მზის ფრინველად ითვლება“ (რუხაძე 1976: 161). ღვთაება ბარბალეს კულტში ჭარბად წარმოდგენილია შინაური ფრინველები, განსაკუთრებით მამალი (თვალის ტკივილთან დაკავშირებით მამლის შეწირვა, რწმენა, რომ ბარბალე შინაურ ფრინველთა მომშენებელია და სხვ.). მამლის კულტი ერთ-ერთი უძველესი კულტია. მამალი, როგორც განთიადის მაუნყებელი ფრინველი უმეტეს შემთხვევაში მზესთან იყო ასოცირებული (ბარდაველიძე 1941: 72). მამალთან დაკავშირებული მაგიურ-რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული. ფრინველებს უკავშირებდნენ მზის ბუნიობას, მაგალითად, სვანეთში მიიჩნევდნენ, რომ ზამთრის ბუნიობის დროს მზე მამლის ერთ ან სამ ნახტომს აკეთებს და ამის მერე დღე მატულობს. გურულების შეხედულებით ბარბალობიდან დღე მატულობს ქათმის თითო ფეხის ნაბიჯზე. ეს შედარებები მეტაფორულია, მის გამოცნობას აადვილებს ცოდნა, რომ მამალი და ზოგადად ქათამი ბარბალეს შესაწირავი საყვარელი ფრინველია, რომელიც მას, როგორც მზის ღვთაებას ისე უკავშირდება (ბარდაველიძე 1941: 75).

არსებობს შეხედულებები, რომ მზის ბუნიობა მზის მიერ ვერძის ერთი ან სამი ნახტომითაა გამოწვეული. ვერძი – ცხვარი, ქართველებში მეტად გავრცელებული სამსხვერპლო ცხოველი იყო. ტერმინ „კურეტი“ დაყრდნობით წინარექრიტიანული მსხვერპლშენიერვის განვითარების გზას შემდეგნაირად წარმოადგენენ: 1. ადამიანი-კურეტის შეწირვა, 2. ხარი-კურეტის შეწირვა, 3. ცხვარი-კურეტის შეწირვა და 4. დიდი ზომის ქადის – კოტორის შეწირვა საკლავის მაგიერად (აზიკური 1981: 6—7). ცხვარი სოლარულ კულტთანაა დაკავშირებული და მიიჩნეოდა, რომ მზის გულის მოგება ცხვრის შეწირვით შეიძლებოდა.

საქართველოში გავრცელებულ ზოომორფულ სახეთაგან საინტერესოა ცხენის გამოსახულებები. ისინი გვხვდება კოლხურ ცულებზე, ბრინჯაოს შუბისპირებზე, სატევრებზე და სხვ. არქეოლოგიურ მასალაში ცხენის ხშირი მონაცვლეობა ირმისა და ხარის გამოსახულებებთან და სვანურ სანესო ხელოვნებაში მისი სექსუალური ნიშნის ხაზგასმა უნდა ადასტურებდეს მის კავშირს ნაყოფიერების ზოგად იდეასთან. ამასთან, მკაფიოდ ჩანს მისი კავშირი მზის კულტთან. ირემი ქართულ ფოლკლორში ზებუნებრივი ძალის მატარებელ ღვთაებათა სამყაროსთან დამაკავშირებელ არსებად გვევლინება. იგი არის მზისა და მთვარის ასულის მხლებელი, მისი რქების მეშვეობით შეიძლება ზესკნელში ასვლა, ირმის რძე და მისი წველა ღვთაებათა ხვედრია. ირემი ნადირთ ღვთაების ზოომორფული სახე უნდა იყოს. ამასთან იგი ნაყოფიერების ღვთაებასაც უკავშირდება. ირმის სიმბოლოს ერწყმის მცენარეული მოტივიც და სიცოცხლის ხის მოტივიც, თვალების აქცენტირება კი ასტრალურ კულტთან აკავშირებს.

ხარის კულტი მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული ადრებრინჯაოს ხანიდან. ამ პერიოდში მთელი კავკასიისათვის დამახასიათებელია სარიტუალო დანიშნულების რქისებრი და ნავისებრი სადგარები, რომელთა შესახებ სხვადასხვა აზრია გამოთქმული, მაგრამ უმეტესად მათ ხარის გამოსახულებად და ხარის კულტთან დაკავშირებულ ძეგლებად თვლიან. მეცნიერთა ნაწილი ხარის მთვარის „ნაწილიან“ არსებად მიიჩნევს. ხარის რქებს მთვარის სიმბოლოებად მიიჩნევდნენ (ჯავახიშვილი 1979: 321). სხვები მას უკავშირებენ სიცოცხლის ხეს. ქართულ ხალხურ წარმოდგენებში ხარის რქები და ხე იდენტური მნიშვნელობის მქონე საკრალური ობიექტებია. ხშირია ხარის გამოსახულებები არქეოლოგიურ ატრეფაქტებზე, გრაფიკულ ხელოვნებაში, კერამიკულ ჭურჭელზე. მისი სახეა მოცემული მრავალ ხალხურ ლექსსა თუ ზღაპარში. ხარის კულტი ფართოდ იყო გავრცელებული და ხანგრძლივი დროის განმავლობაში არსებობდა სხვა კულტებთან, კერძოდ მცენარეულ, ნაყოფიერების, ასტრალურ კულტებთან მჭიდროდ დაკავშირებული.

აღსანიშნავია მგლისა და ძაღლის კულტების არსებობა. ძველ ქართულ ტრადიციაში მგელი და ძაღლი ერთ სახეში ერთიანდება. მწევრები იგივედებიან ღვთაებათა მწევარ-მგლებთან. ქართულ კულტურულ ტრადიციაში ძაღლისა და მასთან ასოცირებული მგლის სიმბოლო მრავალ კონტექსტში ვლინდება: ციური ძაღლი – ელვის განსახიერება, წყლის ძაღლი, რომელიც მოიცავს რწმენა-წარმოდგენათა მთელ კმპლექსს, საიქიოს ძაღლი, მგელი, როგორც მთელი კოლექტივის სიმბოლო (რიტუალში აშანგელო, შაშანგელო), ძაღლის პარასკევი და ძაღლის ოთხშაბათი, ე. წ. ძაღლის უქმეები დღეობათა კალენდარში, მგლები მორიგე ღმერთის დამხმარენი და სხვ. (აბაკელია 1997: 56—57). „მწევართა და ლაშქართა კულტი იმდენად იყო განვითარებული, რომ მათ სახელზე საგანგებო დღეობებიც იმართებოდა. მათ სახელზე წარმოთქვამდნენ ხუცობასა და სადიდებელთაის“ (ბარდაველიძე 1963: 142—156)

თევზის კულტის არსებობაზე მიუთითებს მეგალითური კულტურის ძეგლები, რითაც მდიდარია საქართველო. მათ ვეშავეები ან ვეშაპოიდები ეწოდებათ. ამას გარდა, დღესაც შემორჩენილია წარმოდგენები წმინდა წყლისა და თევზის (კალმახის) სამკურნალო ძალის შესახებ.

ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული და მითოლოგიური მასალიდან ჩანს, რომ ცხოველთა კულტი (ძაღლი, მგელი, გველი, ირემი, ცხენი, თევზი) ცხოველთა მფარველ ნაყოფიერებისა და ასტრალურ ღვთაებებთან იყო დაკავშირებული.

მსოფლიოში არსებულ კულტთაგან ერთ-ერთი საინტერესო და მნიშვნელოვანია *ასტრალური კულტები*, რაც ციურ მნათობთა თაყვანისცემასთანაა დაკავშირებული. მნათობთა თაყვანისცემა უძველეს ხანაში ჩამოყალიბდა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა კი მიენიჭა სამინათმოქმედო კულტურებში, მათ შორის, ქართველთა რწმენა-წარმოდგენებშიც. ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამდე ქართველების ღვთაებათა პანთეონს შეადგენდნენ ციური სხეულები ან მათი განმასახიერებელი ღვთაებები, მზე, მთვარე და ხუთი ვარსკვლავი (თოფჩიშვილი 2006: 133—143). საქართველოში არსებულ უძველეს რელიგიად მიიჩნევა მნათობთა თაყვანისცემას ლე-

ონტი მროველიც: „და იქმნეს მსახური მზისა და მთოვარისა და ვარსკვლავთა სხუათა“. ეთნოგრაფიულ, ფოლკლორულ მონაცემებში ასტრალურ სიმბოლოთაგან ფიგურირებს მზის, მთვარის და ვარსკვლავების სიმბოლოები, რომლებიც კარგის, კეთილის, ზოგჯერ სალოცავის მნიშვნელობის მქონეა. ხალხურ ლექსებში დიდი უბედურების, სიკვდილის მომასწავებელია მზე-მთვარის ჩასვლა (დაბრძანება) (ქსპ 1976: 121, 386, 395—400). ქართული მითებისათვის დამახასიათებელია მზის, მთვარისა და სხვა მნათობთა პერსონოფიცირება: მთვარე – მამაკაცია, მზე – ქალი; ისინი ხან და-ძმად, ხან ცოლ-ქმრად ხან კი დედა-შვილად წარმოდგინებიან. მზე ქართველთა უმაღლეს პანთეონში იყო ჩართული, ეს *სოლარული* კულტის მაღალ განვითარებაზე მიუთითებს. მზის კულტი დაკავშირებული იყო ცხოველურ ატრიბუტებთან. ამ მხრივ განსაკუთრებით საინტერესოა „ნანილიანი“ არსებების საკითხი. საქართველოში ადამიანების გარდა, მზის „ნანილიანებად“ ითვლებოდნენ მამალი, ცხვარი, ირემი, ცხენი, ხარი, ძროხა, ლომი. სიტყვა „ნანილი“ ქართულ ლექსიკონებში განმარტებულია, როგორც „ნილი თუ კერძი“ (ორბელიანი 1966: 581) ან „არშვი“ (ჩუბინაშვილი 1961: 317). აღსანიშნავია, რომ საქართველოში არსებობდა შვილის აღმნიშვნელი ტერმინი – „წული“. ამ სიტყვის ერთ-ერთი ფორმაა წილი, აგრეთვე — ნანილი. ტერმინი შეიცავს შვილის (ვაჟის ან ქალის) გაგებას, როგორც მშობლის ნანილისა და წარმოადგენს შეხედულებას მშობელთა და შვილთა ერთგვაროვნობის შესახებ. ასტრალური რელიგიის განვითარების მაღალ საფეხურზე მოხდა უმაღლესი ღვთაებების ურიცხვი შვილების ანუ წილების გაჩენა. წილიანი ღვთაებების კულტი განსაკუთრებით მკაფიოდ გამოვლინდა სოლარულ კულტთან კავშირში, როცა მაღალ განვითარებას მიაღწია დიდი დედა *ნანას* კულტმა. როდესაც ასტრალური ღვთაებები წილის სახით ვლინდებიან, ისინი განიხილებიან როგორც ერთი, და ამავე დროს მრავალი, რის გამოც შეიძლება ერთდროულად არსებობდეს რამდენიმე ობიექტში მისთვის დამახასიათებელი რაიმე სპეციფიკური ნიშნით, ე. ი. „წილით“ ამ „წილის“ მატარებელ ადმიანებს ან ცხოველებს „ნანილიანებს“ უწოდებენ. მათ სხეულზე „წილი“ – მანათობელი ნიშანია, რომელიც უპირატესად ბეჭზე ან ბეჭებშია უზით. ამ ნიშნის დანახვა უცხოს მიერ „ნანილიანს“ დალუპვას უქადის (სურგულაძე 1986: 75). ადამიანი შეიძლება „ნანილიანი“ დაბადოს ან შემდეგ იქცეს მის მატარებლად. „ამბობენ „ნანილიან ბავშვს“ ღამით აკვანში მწოლარეს სახეზე ნათელი ადგებაო, იგი თურმე უჩვეულოდ ღამაზია, დედამ ასეთ ბავშვის დაბადება მაინცადამანც არ უხარია, რადგან იგი იშვიათ შემთხვევაში გაიზრდებოდა. თუ მის ნანილიანობას დედაზე უწინ სხვა შეამჩნევდა იგი აუცილებლად მოკვდებოდა“ (ცოცანიძე 1987: 164). მათ, აგრეთვე, ცხოვრებაშიც და სიკვდილის შემდეგაც გველები ეტანებოდნენ, რათა წაერთმიათ მისთვის „წილი“. წილის ნიშანი, სავარაუდოა, ყოველ ცალკეულ ღვთაებას თავისი ჰქონოდა (სურგულაძე 1986: 75). მზის ღმერთის ნიშნები, ალბათ, მისი წრიული, ან ჯვრის სისტემის სიმბოლოები იქნებოდა. ნანილიანებად ითვლებიან ქართული უძველესი მითური გმირის ამირანის ძმები, რომელთაგან ერთს ბეჭებშია მზის მსგავსი ნიშანი ჰქონდა, მეორეს კი ამავე ადგილას მთვარის მსგავსი ნიშანი აჩნდა (ჩიქოვანი 1986: 66). თავად ამირანიც მზიური არსებაა, რაჭული ვერსიით „შუბლმზიანი“, რომელიც „ყველგან მზის შუქს აყენებს“. მზისა და მთვარის ნიშნების ხსენება ასტრალური კულტის მაღალი განვითარების ანარეკლი უნდა იყოს. ხოლო მზის ნიშნის მარჯვენა მხარეს დასმა – სოლარული კულტის უპირატესობაზე მეტყველებს., რადგან ცნობილია ქართველთა შეხედულება მარჯვენა მხარის სინმინდისა და უპირატესობის შესახებ. „ნანილიანებად“ უნდა მივიჩნიოთ არქეოლოგიურ ძეგლებზე სხვადასხვა სიმბოლოებით აღბეჭდილი ადამიანები და ცხოველები, ისინი სწორედ ღვთაებათა რჩეული, ბუნებრივი ნიჭით დაჯილდოებული არსებები უნდა ყოფილიყვნენ, რაზეც მიგვითითებს მათ სხეულზე არსებული სიმბოლო-ნიშნები (სურგულაძე 1986: 76). საერთოდ, ცხოველთა სიმბოლიკას დიდი მნიშვნელობა აქვს, რადგან ზოომორფული მოტივები ფართოდაა გავრცელებული. თავდაპირველად ამ მოტივებს მაგიურ-რელიგიური მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. სამინათმოქმედო მეურნეობაში განზოგადებული ხდება მსოფლმხედველობა, რომელშიც ჩართულია

კოსმოგონიური, ციურ სხეულთა როტაციული მოძრაობისა და მოვლენათა ციკლების განმეორების პროცესის ამსახველი შეხედულებები. მართალია, ყველაფერი ეს შემოსილია მითური სამოსელით, მაგრამ უკვე სისტემად ყალიბდება წარმოდგენები ბუნებაზე, საზოგადოებაზე, ადამიანზე. ასეთი ნიშან-თვისებები ტოტემიზმის გაქრობისა და გარდაქმნის პროცესში აღმოცენდება და მინათმოქმედებისა და მკვიდრი მოსახლეობის ხანაში გამყარდა ადამიანთა გონებაში. ყოველივე ეს ეხება სიმბოლიკის აღმოცენებას, საერთოდ და, კერძოდ, ზოომორფულ სიმბოლიკას, რომელმაც ადრემინათმოქმედთა კერამიკაში მოიკიდა ფეხი და იშვიათი მრავალფეროვნებით აისახა ბრინჯაოს კულტურზე (სურგულაძე 1986: 107). ზოომორფული კოსმოგონიური სიმბოლიკა განვითარებული ჰქონიათ ქართველთა წინაპარ ტომებსაც. ეს აისახა ეთნოგრაფიულ, არქეოლოგიურ და ფოლკლორულ მონაცემებში. მზის სიმბოლოებად ითვლებიან: მწერებიდან – ობობა, ფრინველებიდან – მამალი, ცხოველებიდან – ირემი, ცხვარი, ცხენი, ძროხა, ხარი, ლომი.

განვითარებული იყო მთვარის თაყვანისცემა. *ლუნარული* კულტიც ერთ-ერთი უძველეს კულტურაგანია. ყველგან სადაც ქართველებს უცხოვრიათ, მთვარის თაყვანისცემის კვალია შემორჩენილი. ამის გამო, მთვარის, როგორც ერთ-ერთი უზენაესი ღვთაების თაყვანისცემა ყველა ქართველი ტომის უძველეს რწმენად მიიჩნევა (ჯავახიშვილი 1979: 99). ასტრალური კულტი, ასევე, ცა-ღრუბლის ღვთაება, ჭექა-ქუხილისა და ელვის ღვთაებები, რომელნიც ამინდის გამგებლად ითვლებიან.

ქართული წარმართული პანთეონი იერარქიულია, უზენაესი ღმერთია *მორიგე ღმერთი*, მერე მოდიან *კვირია*, *პირიმზე*, უფრო დაბალ საფეხურზე არიან ე. წ. *ღვთისშვილები*, სხვადასხვა სახის სალოცავები და უფრო ქვევით კი — ადგილის დედა და სხვა ადგილის, ტერიტორიების მფარველი სულები. არსებობენ, აგრეთვე, ავი სულებიც (დევეები, ჭინკები და ა.შ.). ივ. ჯავახიშვილის მიერ დადგენილი პანთეონი ვ. ბარდაველიძის აზრით მიეკუთვნება ქრისტიანობამდელი რწმენა-წარმოდგენების ერთ-ერთ გვიანდელ საფეხურს., რადგან უფროს ღვთაებათა შვიდეულს წარმოგვიდგენს, რომელიც შვიდ მნათობს უკავშირდება და მთვარის კალენდრის თითო-თითო დღესთან იყვან დაკავშირებული (ბარდაველიძე 1959: 157). ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონი თანმიმდევრული სარწმუნოებრივი სისტემის ნაწილს წარმოადგენს. *არსებობდა ორი რიგის ღვთაებები: უფროსი ანუ უმაღლესი და ადგილობრივი*. უფროს ღვთაებებად მიაჩნდათ *ღმერთი ანუ მორიგე ღმერთი, ქალ-ღვთაება მზე*, იგივე *მზე-ქალი ანუ დღედღესინდელი* და *კვირია*. ადილობრივი ღვთაებებიც ორი რიგისა იყო: *ჯვარი* და *ხატი* და *ღვთისშვილი* (ბარდაველიძე 1959: 158). სალოცავები მთის მწვერვალებზე იყო. შემორჩენილია ჯვრის სახელით ცნობილი საკულტო ნაგებობები. ჯვარი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ზეციურ არსებათა ამქვეყნიურ საბრძანის წარმოადგენდა. ამავე სახელით მოიხსენიებიან ღვთაებები. ქართული მითოლოგიური გადმოცემების ძველი ფენა ანდრეზები, რომლებიც ძირითადად ჯვარ-ხატთა წარმოშობა-დაარსების ახსნას, საგმირო საქმეების ამსახველ და სხვა სიუჟეტებს შეიცავს. ასეთ გადმოცემებს “ჯვართ ანდრეზი” ეწოდება. ანდრეზში მოთხრობილია ღვთაების მიერ მთავარ სამკვიდრომდე მისვლამდე სხვადასხვა ადგილებში „კოჭის მოკიდების“ შესახებ, სადაც შემდეგ მისი სახელობის ნიშები არსდება (ოჩიაური 2000: 269—277). ჯვარ-ხატების უზენაეს ტრიადას წარმოადგენდნენ მორიგე ღმერთი, მზექალი და კვირია.

პანთეონის სათავეში *მორიგე ღმერთი* იდგა. იგი იყო წესრიგის მცველი და ყოველივე არსებულის გამგებელი. ღმერთი, რომელიც, მართალია, ზოგიერთ ფუნქციას ინაწილებს სხვა ღვთაებებთან, მაგრამ არსებითად ერთადერთია სამყაროში წესრიგის შემომტანი და მისი მცველი, ყოველივე არსებულის გამგებელი. იგი მეშვიდე ცაზე იმყოფება და მისი ნების გარეშე არაფერი არ წყდება მზის ქვეშაც და გარდაცვლილთა სამყაროშიც (ქრისტიანობის გავრცელების მერე ღმერთი იდენტიფიცირებულ იქნა მამალმერთთან). მორიგე ღმერთის თანმხლები იყვნენ მწვერვლები, მგლები და იასაულები. ქალღვთაება *მზექალი* (დღედღესინდელი, ნანა, ბარბალე) მზის ფუნქციის მატარებელი

სინათლის, ნაყოფიერების, ფურობის, მკურნალობის მფარველია. მისი თანმხლები არიან მზისმყოლი ანგელოზები, დობილები, ბატონები. ღვთისშვილთა შორის მთავარი ხმელეთის გამგებელი *კვირია* (კარვიანი, ხმელთმოურავი) სამართლიანობის, მინიერი ცხოვრების და ოჯახის მფარველი იყო. კვირია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წარმოდგენით ღვთისშვილთა წინამდგომია. სალოცავებში ღმერთის შემდგომ მეორე ან მესამე ადგილას იხსენიება. მას საპატიო ადგილი ეკავა ღვთის კარზე, დანარჩენ ღვთისშვილთა შეკრებისას. კვირია ითვლება ერთადერთ ღვთაებად, რომელსაც ღმერთთან მისვლა შეეძლო და ეკისრებდა შუამავლობა დანარჩენ ღვთისშვილთა და უზენაესს შორის. კვირია უშუალოდ მართავდა ქვეყნიერებას უზენაესი ღვთაების მიერ დადგენილი წესით. მისი ეპითეტებია „ხმელთ მოურავი“, „კარავიანი“, „ღვთის კარზე მოარული“, „დიდი“, „ძალი ღვთისა“ და სხვ. სვანეთში კვირია აგრარულ ღვთაებად ითვლებოდა. განაგებდა ტაროსს, მინის ნაყოფიერებას, ადამიანთა და ცხოველთა გამრავლებას. ხალხური გადმოცემით კვირია იხსენიება „წყლის ბერად“, „ცის მზედ“, „მინად“, „ცისა და მინის მონაწილედ“. მის სახელზე ადრესაგაზაფხულო დღეობათა მთელი ციკლი იმართებოდა, სადაც კვირია წარმოდგენილი იყო სქესობრივი ძალის მფარველად, ნაყოფიერების მამრობით ღვთაებად. დასავლურ ქართული მითების მიხედვით იგი ნაყოფიერების ფალიკური ღვთაებაა.

სხვა ღვთაებები — *ღვთისშვილნი* (*ბერი ბაადური, პირქუში, იახსარი, კოპალა*) ლოკალური ღვთაებები იყვნენ. პირველი ღვთისშვილი, რომელიც მორიგემ მინაზე გამოუშვა არის ბერი ბაადური., რომელიც თვით მორიგემ აღჭურვა მხედრულად და უბოძა თეთრი ბედის ბეადური, ბაადურს მწვანე სამოსი აცვია, თეთრი ქუდი ხურავს და მათრახი უჭირავს. იგი ადამიანების შემწე და შუამავალია. კოპალა წინაქრისტიანული სათემო ღვთაებაა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში. მისი ძირითადი სალოცავი იყო ფშავსა (სოფელი უძილაურთა) და ხევსურეთში (ლიქოკის ხეობა, ჭალაისსოფელი). კოპალას სალოცავები იყო აგრეთვე თუშეთში, მთიულეთში, გუდამაყარსა და ქართლ-კახეთის ჩრდილო ზოლში. კოპალა გაღვთიშვილებულ ხორციელად ითვლებოდა, რომლისთვისაც იახსართან ერთად მორიგე ღმერთს დაუკისრებია ფშავ-ხევსურეთის ტერიტორიაზე ოდესღაც მობინადრე დევ-კერპების განადგურება, მასვე მიაწერენ ავსულებთან ბრძოლის ფუნქციას, საკუთარი საყმოსაა და სხვა ხორციელთა დაცვას ბოროტი ძალებისაგან. იმავე წარმოდგენით კოპალა, როგორც სათემო ღვთაება თავის ყმებს მფარველობდა გასაჭირში, თან ახლდა ლაშქრობებში და ხელს უმართავდა. ამ ფუნქციათა დამთხვევის გამო კოპალა და იახსარი მოძმე ღვთისშვილებად მიაჩნიათ. კოპალას ჰქონდა მამულები, სათიბები, ზვრები კახეთში, კურატების ჯოგი, სხვადასხვა დანიშნულების საზოგადოებრივ-საკულტო ნაგებანი, სამეურნეო ინვენტარი, ფლობდა განძს და ა. შ.

იახსარის კულტი გავრცელებული იყო ფშავ-ხევსურეთში, თუშეთში, მთიულეთ-გუდამაყარში, ერწო-თიანეთში. მისი ხატი ქისტაურთა თემის მთავარ სალოცავად ითვლებოდა. საკულტო ცენტრი იყო ფშავში (სოფელი შუაფხო) ხშირად მოიხსენიება მითებსა და თქმულებებში, ლექსებსა და ბალადებში და სასულიერო ტექსტებში. სხვა ღვთისშვილებისგან განსხვავებით, იახსარი ზეციდან მოვლენად მიაჩნდათ შიბის, ჯვრის ან სვეტის სახით („სვეტად ჩამოსული“). მას მიეწერება ფშავ-ხევსურეთში ავსულებთან (დევები, ქაჯები, ეშმაკები) შეურიგებელი ბრძოლა, საკუთარი საყმოს წევრებისა და მისი მავედრებელი უცხო მლოცველების მფარველობა. იახსარის დროშით ხევისბერები ცდილობდნენ სულით ავადმყოფისგან ბოროტი ძალების განდევნას, არაბუნებრივი სიკვდილით (ზვავში დაღუპულთა, მეხდაცემულთა, წყალში დამხრჩვალთა) „სულის გამოხსნას“ და ა. შ.

პირქუში ფშავის საყმობა მფარველი ღვთისშვილია, რომელიც ხორციელი დავით მეგლაისშვილი ყოფილა, მჭედელი და სიკვდილის შემდეგ ღვთისშვილი გამხდარა. იგი დევებთან მებრძოლი, მჭედლების პატრონი და შთამავგონებელია. მისგან სწავლობენ სამჭედლო საქმეს. ამიტომაც მას ამგვარად იხსენიებენ: „დიდება შენთვის, პირქუშის წმინდაო გიორგიო, ახადის გორზე ბრძანებულო, რკინა-მახვილთა, ჯაჭვთა, პერანგთა

მკეთებელი, ურჯულოთ დასაღვება ხმლებისა და ხანჯლების მკეთებელი“. პირქუშის ზედწოდებებია: „ლეკურთას მობურთალი“, „ცეცხლისალიანი“.

ღვთისშვილი შუამავლის როლს ასრულებდნენ ადამიანებსა და მორიგე ღმერთს შორის. ღმერთის ნებას ღვთისშვილები მეენებებს ან ქადაგებს ამცნობდნენ, ეს უკანასკნელი კი — ხალხს. ღვთისშვილთა თანაშემწენი იყვნენ მექილიკენი, კეთილი ანგელოზები, მეყურადენი, ურჩნი და გველფერნი. სიზმარში გამოცხადებული ღვთის ნებით ხდებოდა მკითხავებად, ქადაგებად, ხევისბერებად და ა.შ. სიზმარი, როგორც ღმერთთან, სალოცავთან ურთიერთობის საშუალება, გარკვეულ მნიშვნელობას იძენს სალოცავის მსახურთა არჩევაში. მას „მთიელთა რწმენის თანახმად ხატი აიძულებს დატოვოს ძველი ასპარეზი და ხევისბერად მოუხმობს. ჩვეულებრივ, ყოველივე სიზმრით გაცხადებოდა“ (კანდელაკი 1999: 43). ეს განსაკუთრებით კარგად აისახება საქართველოს მთიანეთის ყოფაში. სალოცავი თავად ირჩევს თავის ყმებს და რათა ეს არჩევნი ნათელი გახდეს რჩეულისა და საზოგადოებისათვის ამიზეზე მას. სალოცავის მიერ დამიზეზებულებს, დამონებულებს, შეპყრობილებს, დაჭერილებს და ა.შ. უწოდებენ. მათ თითქმის ერთნაირი გზის გავლა უხდებათ საბოლოო არჩევანის გაკეთებამდე. საერთოდ, დამიზეზება სხვადასხვა სახის დაავადებაში, ხილვებში, წინასწარმეტყველურ სიზმრებში, ნერვულ გამოვლინებებში, სულიერ ტანჯვაში, ზოგჯერ კი დასჯის მიზნით მატერიალურ ზარალშიც ვლინდება. ასეთი კანდიდატი „ჯერ უგუნებოდ ხდება თურმე, ხშირად ბოდავს და ძილში მას ხატები ელანდება. ბოლოს ის მკითხავთან მიდის მიზეზის გასაგებად; მას მკითხავი ეტყვის, ხატმა ხუცად გინდომაო.“ (მაკალათია 1984: 240), ან თავად სალოცავი გამოუცხადებს თავის ნებას ისევე სიზმრებში. თუ რომელი სალოცავის მიერაა იგი არჩეული, ამასაც ძირითადად ფიქლებს, სიზმრების, ჰალუცინაციების მეშვეობით გეზულობს (აბაკელია 1982: 126). ნ. მინდაძეს დამონებულები აქვს ფშაველი ხევისბერის პეტრე კუნაშვილის (სოფ. მუქო) მონათხრობი, თუ როგორ ამიზეზებდა ხატი და ამის სხვადასხვა გამოვლინებების გვერდით სიზმრითაც ანიშნებდა, რომ არჩეული ჰყავდა: „სიზმარში ვხედავდი, რომ ხატში როცა მივდიოდი, ხევისბერები უკან იხევდნენ და საქმეს მე მაკეთებინებდნენ“ (მინდაძე 1981: 101). მრავალი მსგავსი მაგალითია დამონებულები ქართველ ეთნოგრაფთა შრომებში. სიზმარი ყველგან კვანძის გამხსნელის ფუნქციას ასრულებს. იგი ხდება ახალი ყოფის დანეყების მიზეზი და სხვა შემთხვევებში ისევე მისი მეშვეობით ხდება სალოცავის ვალისაგან განთავისუფლება, მაგალითად, სალოცავისათვის კურატად შეთქმული თავისი მსახურობის ვადის გათავებას სიზმრის (ანდა ქადაგის) მეშვეობით იგებდა.

ღვთაებათა უფროს და უმცროს ჯგუფში გაბატონებული იერარქია, რომლის მიხედვითაც ისინი პანთეონში მრავალსაფეხურიან კიბედ იყვნენ ჩამოყალიბებული, და რაც მთავარია, ის, რომ ადგილობრივ ღვთაებათა სამყაროში უფროს-უმცროსობით განწესება მათი მეტ-ნაკლები ძლიერებით განისაზღვრებოდა, ხოლო თვითონ ეს ძლიერება კი შესაბამისი თემის მრავალრიცხოვნობით, ეკონომიური შესაძლებლობითა და თავისი ღვთისშვილის სამსახურისათვის მზადყოფნით და უნარით იყო განპირობებული – ყველა ეს ამ რელიგიურ რწმენათა შემქმნელი საზოგადოების მკვეთრ ქონებრივ დიფერენციაციაციაზე მიგვიბრუნებს (ბარდაველიძე 1960: 139-160).

სწამდათ, რომ ყველაფერს ჰყავდა მფარველი ანგელოზი (ადგილის დედა), თაყვანს სცემდნენ წყლის, მიწის, ღვინის მფარველ ღვთაებებს. ადგილის დედა ადგილის მფარველი ანგელოზია, რომლის რწმენაც მთელ საქართველოშია გავრცელებული. იგი ძირითადად ქალის სახითაა წარმოდგენილი, თუმცა ზოგან მამაკაცური სახე აქვს. ადგილის დედა პატრონობს ადგილს, ადევნებს თვალყურს მოსავლიანობას, წველადობას, რძის შედღვევას და სხვ. მასთან მიაქვთ შესანიშნავად პატარა გულიანი ქადეები, სანთლები და შესთხოვენ ბარაქიანობას. ხშირად ადგილის დედა გველის სახეს იღებს, როცა სურს ადამიანს ეჩვენოს. გველი, რომელიც მას განასახიერებს, სახლის საძირკველში იდებს ბინას და რძეს გამოუდგამენ ხოლმე. არათუ მის მოკვლას, მის

დაფრთხობასაც ერიდებიან. მისი სიკვდილი ოჯახის ამოწყვეტას ნიშნავს. ადგილის დედას უკლავენ პირველმოგებულ ხბოს და ციკანს.

სწამდათ ბოროტი სულების (დევეები, ქაჯები, ჭინკები, ალები) არსებობაც. მავნე სულების მეუფეს ხევსურეთში „კარატის ხატი“ ჰქვია. მას ექვემდებარებიან ალები, ქაჯები, მავლაჯუნები და სხვ მავნე სულები. რომლების ადამიანს სხვადასხვა სახით გამოეცხადებიან ხოლმე: ხან ღორის, ჯოჯოს, ხვლიკის და ბევრჯერ ბავშვის სახითაც (ჯავახიშვილი 1979: 136). დევეები, იგივე დევე-კერპნი ბოროტ ძალებს განასახიერებენ ქართულ მითოლოგიაში. ქართულ ზღაპრებში დევეები ადამიანის მსგავსი ფანტასტიკური არსებაა, ტანად დიდი და ღონიერი, ზოგჯერ მრავალთავიანი, ბევრ ზღაპარში ისინი გონებაჩლუნგ არსებებად არიან გამოყვანილი. *ალი* წყლის არსებაა. იგი თმაგაშლილი მშვენიერი ქალის სახით ერვინება მამაკაცს, იზიდავს მას, წყალში იტყუებს და ახრჩობს. *ქაჯი* დიდი ტანის, ბალნიან, კლანჭებიან მამრობითი სქესის არსებად წარმოიდგინება. ჭინკებიც ასეთივე, მგარამ დაბალი არსებებია. ისინი ტყეში ცხოვრობენ. ავსულებს განეკუთვნებიან კუდიანებიც. მათ ცხოველებად ქცევა შეუძლიათ და ღამით ნავარდობენ. კუდიანების უფროსია *როკაპი*.

კულტმასახურებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა ადამიანისა და პირუტყვის გამრავლებისათვის გამიზნულ ფალიურ მოქმედებებს, წრიულ ფერხულებსა და უწყვეტ ორპირულ (ორგუნდიან) სიმღერებს. რიტუალურ ქმედებებში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა მინათმოქმედების პროდუქტებს, კერძოდ, სასამელს (ლუდს, ღვინოს), ასევე ხორცეულს (სამსხვერპლო ცხოველი) და რძის პროდუქტებს. არსებობდა რიტუალური პურობა, რიტუალური საჭმელი. ბუნების ძალთა გამოსაღვიძებლად და გვალვა-დეღამის საწინააღმდეგოდ მიმართავდნენ მაგიურ-რიტუალურ ქმედებებს (კოხინჯრობა, გონჯაობა, ლაზარობა). სანესო რიტუალები სრულდებოდა თესვის, ხვნის დანყების, ცხვრისა და საქონლის გადარეკვის წინ.

საქართველოში დღემდეა შემორჩენილი საკულტო-მითოლოგიური სიმღერები და მათი შესრულების ტრადიცია (მაგალითად ოდოია — ღვთაება *ოდისადმი* მიძღვნილი ჰიმნი. სრულდებოდა სამეურნეო სამუშაოებისას (თოხნისას), ითხოვდნენ მოსავლის დაბედებასა და ადამიანთა კეთილდღეობას) (ოკუჯავა 2000: 269—272).

ქართველთა პირველი სახელმწიფოებრივი გაერთიანების პანთეონი *არმაზის, ზადენის, გაცის, გასა* და *ქალღმერთ ნანასგან* შედგებოდა. თითოეულ მათგანს თავისი დღესასწაული ეძღვნებოდა და თითოეულისთვის განსხვავებული საკულტო რიტუალი სრულდებოდა.

საისტორიო ტრადიციის მიხედვით აზოს გაცისა და გაიმის კულტები შემოუღია და მათი კერპები აღუმართავს. ფარნავაზმა სხვა მნიშვნელოვან ღონისძიებებთან ერთად რელიგიურ რეფორმებიც ჩაატარა და სახელმწიფო რელიგიად არმაზის კულტი გამოაცხადა. მან ამ ღვთაების კერპი არმაზის მთაზე აღმართა. სხვადასხვა თემის ქართველებმა არმაზის კულტი მიიღეს. უცხო არმაზის კულტის მიღება იმიტომ გახდა შესაძლებელი, რომ არ მოხდა რომელიმე თემის უპირატესობის წარმოჩენა მისი ღვთაების უზენაესობის აღიარებით. მეფე საურმაგს აინინასა და დანინას კერპები აღუმართავს, ხოლო ფარანჯომს — ზადენი. არმაზი და ზადენი ქართლის დიდი ღმერთები, ნაყოფიერების ღვთაებები იყვნენ. გაცი და გაიმი უფრო მეტად სოციალური ფუნქციის მატარებელი იყვნენ (თოფჩიშვილი 2000: 74—91).

ქართველებისათვის დამახასიათებელი იყო საოჯახო, საგვარეულო კულტები, საუბნო, სასოფლო, სათემო, სახევო, რეგიონალური სალოცავები (ღვთაებები). ლეონტი მროველის მიხედვით არმაზი, ზადენი, გაცი და გაიმი იყვნენ „ღმერთნი დიდნი, სოფლის მპყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წვიმისა მომცემელნი და ქვეყნის ნაშობთა გამომზრდელნი ღმერთნი ქართლისანი არმაზ, ზადენ, ყოვლისა დაფარულისა გამმძიებელნი, ძუელნი ღმერთნი მამათა ჩუენთანი, გაცი და გაიმ — იგინი იყვნენ სარწმუნებლად კაცთა მიმართ“ (ქც 1955: 106).

ფარნავაზმა არმაზის კერპი მცხეთასთან ახლოს აღმართა (შემდგომ არმაზის მთა). ეს იყო სპილენძისგან გამოქანდაკებული მებრძოლი, ოქროს პერანგითა და

ჩაფხუტით, ხელში ხმლით. არმაზის კულტი ქართლში ძვ. წ. IV საუკუნიდან ვრცელდება. ტრადიცია არმაზს ცეცხლთაყვანისმცემელთა ღმერთს – ითრუჯანს (ითრუშან, ატრუშან) უპირისპირებს. „ქალდეველთა ღმერთი ითრუჯან და ჩუენი ესე ღმერთი არმაზ ყოვლადვე მტერ არიან“ (ქც 1955: 91, 92). უარყოფილია ისტორიოგრაფიაში ერთხანს გავრცელებული შეხედულება, თითქოს არმაზის კულტი აჭურამაზდას უკავშირდებოდა. ამჟამად გავრცელებული შეხედულებით არმაზი ხეთურ-ნესიტური წარმოშობისაა და ხეთური მთვარის ღმერთის უძველესი სახელიდან (არმ – არმაშ, არმას) მომდინარეობს. არმაზის გვერდით იდგნენ *გაცი* და *გა (გაიმ)*. ზადენის გორაზე აღმართეს ზადენის კერპი. არსებობს მოსაზრება, რომ ზადენი მცირეაზიურ-ხეთური წარმოშობისაა. უკავშირებენ ლუვიური ღვთაება *სანთას (სანდონის)* სახელს და მიანიან, რომ მისი თაყვანისცემა მცირე აზიიდან ქართლში მოსულმა მესხურმა ტომებმა მოიტანეს. *აინინა* და *დანიინა* ქალღმერთ *ნანას* უკავშირდება. იგი ნაყოფიერების, ბუნების კვდომა-აყვავების მფარველი იყო. ის სოლარულ კულტთანაა კავშირში. მათ ეძღვნებოდათ განსხვავებული საკულტო რიტუალის მქონე დღესასწაულები.

გა დედამიწის მფარველი და ნაყოფიერების ქალღმერთი იყო. დღემდე შემორჩენილი სვანეთში საკულტო სიმღერა *გა*, რომელსაც ასრულებენ ღვთაებისათვის ნაყოფიერების სათხოვნელად და სრულდება ოჯახში რძლის შემოყვანისას, რათა გამ მას მრავალი შვილი მისცეს. მწირი ცნობები მოგვეპოვება დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული წარმართული პანთეონის შესახებ.

ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ მოხდა ადგილობრივი ღვთაებებისა და კულტების ქრისტიანულ წმინდანებთან სინკრეტიზაცია.

აგრარული ხალხური დღესასწაულები[©]

მინათმოქმედება საქართველოში მეურნეობის ერთერთ უძველეს დარგს წარმოადგენს. აგრარული ცივილიზაციის უძველესი კერის არსებობას ადასტურებს როგორც არქეოლოგიური მასალა და წერილობითი წყაროები, ასევე მარცვლეული კულტურების ენდემური სახეობებისა და დღემდე მოღწეული უძველესი სამინათმოქმედო კულტურის ელემენტების (სამინათმოქმედო იარაღები, წარმოების საშუალებანი, მემინდვრობის ხალხური სისტემა, უძველესი ხალხური სამინათმოქმედო კალენდარი) არსებობა (ჩიტაია 1997). სწორედ მინათმოქმედების მრავალფეროვანი ფორმების არსებობამ განაპირობა მათთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენებისა და აგრარული დღესასწაულების სიმრავლეც. საუკუნეების მანძილზე შრომითი საქმიანობის პროცესში რეგიური აზროვნების განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ყალიბდებოდა აგრარულ წეს-ჩვეულებათა სისტემა, რომელშიც აისახა მოსახლეობის მსოფლალქმა და წარმოდგენა გარე სამყაროზე. მეცნიერების აზრით აგრარული წეს-ჩვეულებანი ადრინდელი რწმენა-წარმოდგენების ერთერთ უადრეს საფეხურად ითვლება და სანარმოო პროცესში ადამიანისა და ბუნების ურთიერთდამოკიდებულების საინტერესო და მრავალფეროვან გამოვლინებას წარმოადგენს. იგი გარკვეულად აადვილებს და ნათლად წარმოაჩენს ადამიანის სამეურნეო და სულიერი სამყაროს განვითარების თანაფარდობას. ამ ციკლში მთავარი ადგილი სამეურნეო კეთილდღეობის და უხვმოსავლიანობის უზრუნველყოფისადმი მიმართულ რელიგიურ ქმედებებს უჭირავთ. წარმართულ აგრარულ დღესასწაულთა მნიშვნელოვანი ნაწილი დროთა განმავლობაში მიესადაგა საეკლესიო კალენდარს, შეერწყა ქრისტიანულ დღესასწაულებს და სახე იცვალა. მაგრამ არსებული ეთნოგრაფიული მასალის მეცნიერული ანალიზი რიგ შემთხვევებში იძლევა მათი წარმომავლობისა და ქრისტიანობამდელ კულტებთან მათი პირდაპირი კავშირის დანახვის შესაძლებლობას.

მოსავლიანობასთან დაკავშირებულ მაგიურ-რელიგიურ რიტუალებსა და ქმედებებს საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ვხვდებით და მსგავსი რიტუალების ამსახველი მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მასალა მოგვეპოვება. ყველა ეს მასალა ისტორიული პირველწყაროს მნიშვნელობის მქონეა და ყოფისა და კულტურის ლოკალური თავისებურებების აღმოცენებისა და ჩამოყალიბების გზის თავისებურებებს ასახავს. თითოეული ასეთი რიტუალი გარკვეული ისტორიულ-გეოგრაფიული გარემოს სამეურნეო-ბუნებრივი პირობებით და მეურნეობის ხასიათითაა განპირობებული და მათში საქართველოს მეურნეობისთვის ტრადიციულად დამახასიათებელი მინათმოქმედება-მესაქონლეობის შერწყმული ხასიათიც აისახება, შესაბამისად ხალხური რელიგიური დღესასწაულები რთული კომპლექსის სახითაა წარმოდგენილი. ამ კომპლექსებთან დაკავშირებული სანესჩვეულებო ეთნოგრაფიული მასალა სამეურნეო ყოფისა და რელიგიური აზროვნების თავისებურებებისა და ურთიერთკავშირის შესასწავლად ერთერთი მნიშვნელოვანი წყაროა. ამიტომაც მინათმოქმედებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებების გამოვლენა და ანალიზი ყოველთვის შედიოდა ქართველი ეთნოლოგების ინტერესების სფეროში.

ამ დღეობათა ძირითადი რიტუალებისა და შესანიშნავი ობიექტების, ისევე, როგორც ყველა შესრულებული მოქმედების მიზანს მთელი წლის კეთილდღეობისა და უხვი მოსავლის დაბეჭება წარმოადგენდა (რუხაძე 1976: 157). მოსახლეობა მიიჩნევდა, რომ აღნიშნული რიტუალების შესრულებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა საერთოდ მთელი წლის ავკარგიანობისთვის. ზოგადი საერთო საფუძვლის მიუხედავად საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში მათი ფორმები და ხასიათი გარკვეული სპეციფიკური მრავალფეროვნებით ხასიათდება. მათში თანაარსებობენ სხვადასხვა ეპოქის დანაშრევები, რომელთა უძველესი პლასტები არქაული დროიდან მომდინარეობს. ამ რი-

[©] თინათინ ლუღუშაური

ტუალებს შორის ერთ-ერთი მთავრია დღეობათა საახალწლო ციკლი და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი.

საახალწლო ციკლი. ახალი წელი არა მხოლოდ წლის ყველაზე მნიშვნელოვანი დღესასწაულია, არამედ ხალხის ტრადიციულ ყოფაში მას სამეურნეო თვალსაზრისითაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია და სათავეს უდებს ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული აგრარული სამეურნეო წეს-ჩვეულებების მთელ ციკლს. ქართველების, ისე, როგორც მსოფლიოს მრავალი ხალხის ყოფაში, დამონმებულ საახალწლო წეს-ჩვეულებათა დიდი ნაწილი მოსავლის სიუხვისა და ნაყოფიერებისთვისაა გამიზნული. პირველ რიგში იგულისხმება საახალწლოდ ბედის კვერების გამოცხობის ჩვეულება, რომელიც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხისათვის იყო დამახასიათებელი. კვერები ცხვებოდა ბასილას, კერია-ბერიას, ოჯახის წევრთა, საქონლის, სამეურნეო იარაღების, თესლისა და ნათესი კულტურების სახელზე. ამ კვერებს აძლევდნენ სხვადასხვა ფორმას ან მათზე გამოსახავდნენ პურეულის თავთავს, ყურძნის მტევანს, მზეს, მთვარეს და სხვა. კვერების მეშვეობით არკვევდნენ მოსავლიანობას. ამ კვერებით მიუკვლევდნენ არა მარტო ოჯახის წევრებსა და საქონელს, არამედ სათესლე გოდორსა და ბეღელს. ბარაქისთვის კვერს ბეღელშიც ჩააგდებდნენ და საგაზაფხულო თესვამდე ინახავდნენ. სვანეთში რკალის მოყვანილობის რიტუალურ კვერებს სათესლის შესანახად განკუთვნილ გოდორზე კიდებდნენ. თესვის დროს დაფშენიდნენ და სათეს ხორბალს შეურევდნენ. „დიდი ღმერთის“ სახელზე შესანიერ ნამცხვარს კი ინახავდნენ ყანაში ხარების გასვლის პირველ დღემდე. ამ დღეს ოჯახის რომელიმე მამაკაცი ხარებს მარჯვენა მხრიდან მოუვლიდა, ნამცხვარს წინ შეაგებებდა და დაილოცებოდა (ბრეგაძე 2004: 199). სათესლე მარცვალში საახალწლო კვერების გარდა ურევდნენ საახალწლო რიტუალებში გამოყენებულ ხორბლის მარცვალს, რომელსაც გარკვეული ადგილი ეთმობოდა მეკვლის მიერ შესრულებულ სხვა წეს-ჩვეულებებშიც. კერძოდ, ამ მარცვალს გამოიყენებდნენ რიტუალური თესვისას. სვანეთში ახალი წლის საღამოს ოჯახის მამაკაცი პურის, ქერის, ფეტვის და სხვა პურეულის სათესლე მარცვლეულს ერთად არეულს გაიტანდა კალოზე ან მახლობელ ყანაში, ნიჩბით თოვლში პატარა ორმოს ამოთხრიდა და ამ მარცვალს „დათესდა“. მსგავსი ტრადიცია არსებობდა გურიაშიც. შემდგომში რიტუალურმა თესვამ სახე იცვალა და სიმბოლური შესრულების დონეზე შენარჩუნდა. იგულისხმება მეკვლის მიერ კარ-მიდამოსა თუ ოთახებში ღომის, ხორბლის და სხვა მარცვლეულის მობნევა, რომელთა ერთ-ერთი უმთავრესი ფუნქცია მინის ნაყოფიერებისა და მოსავლიანობისთვის ზრუნვა იყო. საახალწლო ჩვეულებების ძირითადი დანიშნულება — მომავალი წარმატებული სამეურნეო საქმიანობის უზრუნველყოფა, ნაყოფიერების მომცემი ძალების გამოღვიძება და მათი კეთილგანწყობის მოპოვების სურვილი საახალწლო რიტუალებში მკაფიოდ და საინტერესოდ იჩენს თავს. ეს ჩვეულებები საქართველოს ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული და დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოში არსებული გარკვეული ვარიანტების მიუხედავად აშკარა მსგავსებას ავლენს.

ამ თვალსაზრისით ერთ-ერთი საინტერესო რეგიონია აჭარა, სადაც მემინდვრეობასთან დაკავშირებული აგრარული დღესასწაულების თავისებური ფორმებია შემონახული. ისევე, როგორც დანარჩენ საქართველოში, აქაც ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი საახალწლო დღესასწაულების ციკლია, რომელშიც თავმოყრილია ნაყოფიერებისკენ მიმართული ბევრი რიტუალური ქმედება და მაგიური ხერხი (ლომთათიძე 202: 8). ხალხის რწმენით, წლის პირველი დღე განსაზღვრავს მთელი წლის ბედს, ამიტომ სწორედ ამ დროს, სრულდებოდა რიტუალები, რომელთა დანიშნულება მომავალი სამეურნეო წლის ნაყოფიერებისა და უხვმოსავლიანობის დაბეჭება იყო. ეს პირველ ყოვლისა კარგად ჩანს მეკვლეობის ტრადიციაში, რომელშიც თავს იჩენს აგრარული ინტერესები. დილით ადრე ოჯახში შესული მეკვლე ნაკვერცხალს გაჩხრეკდა, „ჯოხით შეუჩიჩხინებდა“, ნაპერსკლებს ააყრევინებდა და დაილოცებოდა: „რამდენი ნაპერსკალიც ავარდა, იმდენი სიმინდი, იმდენი ოქრო, იმდენი საქონელი, ქათამი, ხვავი და ბარაქაო“. ზოგჯერ აჭარაში მეკვლედ პირუტყვის გამოყენებაც ცოდნიათ, კერძოდ

ახალმოზარდი ხბოსა და ბატკნის კარის ზღურბლზე გადატარებით. მთაში საზაფხულო საძოვარზე ასულებიც ახორში პირველად ოთხფეხს — ჩვილ ხბოს შეუშვებდნენ, რაც გამრავლების სიმბოლოდ მიიჩნეოდა (ლომთათიძე 2002: 12). საახალწლო აგრარულ-რელიგიურ წეს-ჩვეულებებში განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა „სიმბოლური თესვის“ რიტუალს, რომელიც იმიტაციური მაგიის პრინციპების გათვალისწინებით ემსახურებოდა მომავალში რეალური ქმედებების ილბლიანობას. რიტუალი შემდეგნაირად სრულდებოდა: ახალ წელს ოჯახის დიასახლისი საახალწლო ტაბლაზე მოაბნევდა ღომს — სიმრავლე და ბარაქა იყოსო. ამავე მიზნით სიმინდს, ღომს, ბრინჯს ოთახის კუთხეებშიც მოაბნევდა. თესლის მობნევა და ოჯახის ბარაქაზე დალოცვა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც გავრცელებული ჩვეულებაა. ამ რიტუალებში განსაკუთრებით ხაზგასმულია მარცვლეულის საკრალური მნიშვნელობა, რომელიც განიხილება, როგორც ნაყოფიერების სიმბოლო (*ლომთათიძე 2002: 25*). ახალი წლის ციკლში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა ფრინველთან დაკავშირებულ რიტუალებს და რწმენა-წარმოდგენებს და კარგად ჩანს ფრინველის ამაღორძინებელი ძალის მნიშვნელობა ქართველთა რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებში. გურიაში ახალი წლის წინა დღეს, რომელსაც *ცხემლის ჭრის დღე* ერქვა, ოჯახის უფროსი კაცი დილით ადრე ნედლ ცხემლის ხეს მოჭრიდა, დააპობდა და სახლის კარებთან დააწყობდა. ამავე ცხემლაზე იგი საგანგებოდ გასუქებულ ორ ახალგაზრდა მამალს — მამლუჩას დაკლავდა და მის სისხლს კერიის გარშემო ან კერიაში ჩააქცევდა ლოცვით: „ბევრი მოსავალი, კაი წელიწადი და სიმთელე დაგვიბედო“. ერთი მამალი *ცხემლის ჭრის მამლის* სახელით იყო ცნობილი და ის იმავე საღამოს უნდა ეჭამათ, ხოლო მეორე გასალოცავი/საკალანდო ზვარაკი ანუ საბასილობო ყვერული, რომელიც ახალი წლის დილას შემოსაკვლევ დედო პურზე ან საბასილობო ხაჭაპურზე იდო, სადილისთვის იყო განკუთვნილი (*რუხაძე 1976: 158*). მამლის მნიშვნელობა ჩანს ასევე რიტუალში, რომელიც ახალი წლის დილას თითქმის მთელ საქართველოში სრულდებოდა. კერძოდ: ოჯახის უფროსი კაცი ახალ წელს, შემოკვლევის შემდეგ, სპეციალურად გამზადებული პურით, ხელადა ღვინითა და ნასუქი ყვერულით ვენახში მიდიოდა და კარგ მოსავალზე დაილოცებოდა; ყვერულს ვაზზე დაკლავდა, თავს იქ დატოვებდა, ვაზის პურის ნაწილს შეჭამდა, ღვინოს დალევდა და დარჩენილ პურს ქათმის ნაწილთან ერთად შინ წაიღებდა (*რუხაძე 1976: 158*). რაჭაში ახალ წელს ცხვებოდა რიტუალური კვერები: რამდენიმე *კაცაბასილა*, სამი *კერია-ბერია*, რომელსაც წლისთავსაც ეძახდნენ და *წმ. ბასილი*. კერია-ბერიას ზედაპირზე საჭვრეტლით ასტრალური ორნამენტი იყო გამოსახული. ამ კვერებს ზოგჯერ იმდენს აცხობდნენ, რამდენი თვალიც ქონდა ბელელს, რომ დოვლათი და ბარაქა არ გამოლეულიყო (*რუხაძე 1976: 164*). სამეცნიერო ლიტერატურაში დადგენილია, რომ ბასილი/ბასილა ნაყოფიერების ითიფალური ღვთაება ბერიკა/ყენის იდენტურია, ხოლო ბასილასთან დაკავშირებულ ახალი წლის რიტუალების ამსახველ ეთნოგრაფიულ მასალაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი ადგილი წყალთან დაკავშირებულ რელიგიურ ქმედებებს უკავია. კერძოდ: სვანეთში მეკვლე დილით წყაროზე მიდიოდა და ბასილის სახელზე ლოცულობდა, ქართლში ახალ წელიწადს „ბასილა კვერს“ წყალს ასხურებდნენ, ხოლო ჯავახეთში ამ კვერს წყალკურთხევა დღეს, რომელიც ახალი წლის ციკლში შედიოდა, მდინარეში აგდებდნენ (*რუხაძე 1999: 156*). სამცხე-ჯავახეთში განსაკუთრებული მონდომებით ასრულებდნენ ახალი წლის მიგებების წესებს, რაზეც მათი რწმენით დიდად იყო დამოკიდებული დოვლათი და მოსავლიანობა. საღამო ყამს დიასახლისი იწყებდა საახალწლო კვერების გამოცხობას. პირველად გამოაცხობდა *ბასილას*, რომელსაც გრძელი წვერი და ნიგვზის თვალები ქონდა, შემდეგ აცხობდნენ „*ხარის ქედის*“ მრგვალ კვერებს, ცხვრის „*ბუჟუნას*“, რომლის ცომს სახრეზე დაახვევდნენ და ისე გამოაცხობდნენ, დიდ „*ბედის პურს*“, რომელშიც ჩატანებული იყო თეთრი აბაზიანი. ასევე ცხვებოდა „*ბანის პურები*“ და „*ქათამ-წინილა*“. აცხობდნენ სამეურნეო იარაღის ბედის პურებსაც, ცელს, გუთანს, პურის, ქერის და დიკის ორმოებს. ორმოს პურს ქვევრის ფორმას აძლევდნენ და შიგ ყრიდნენ შესაბამისი მარცვლეულის 5-10 მარცვალს. რომელიც ცომიც ამოინეოდა, მიაჩნდათ, რომ ამ წელს იმ ჭირნახულის კარგი

მოსავალი იქნებოდა. საახალწლო რიტუალის ჩატარების შემდეგ (ოჯახისა და კარმი-დამოს დალოცვა, თაფლიანი პურით ოჯახის წევრების „დაბერება“), რომელშიც შედი-ოდა სახლის გვირგვინის ერდოდან სხვადასხვა ფორმის პურების ჩამოყრა, იწყებოდა ამ პურების გასინჯვა. თუ „ბანის პური“ თავქვე იყო დაცემული, ფიქრობდნენ, რომ ცუ-დი მოსავალი იქნებოდა, თუ პირალმა, პირიქით, კარგი მოსავლის ნიშანი იყო (მაკალა-თია 1938: 106). ახალ წელიწადს სახლის უფროსი დილაადრიან მიდიოდა „უნძრახი წყლის“ მოსატანად ისე, რომ ხმას არავის გასცემდა. თან კალათით მიჰქონდა ბასილა და ხელმანდილში გამოკრული ხორბალი. მივიდოდა წყლის პირას, წყალს ახალ წელს მიულოცავდა და იტყოდა; „წყალო შენთვის მიკვლევია, წყალობა მოგვეციო“. ბასილას მონათლავდა, ანუ წყალს ასხურებდა და წყალსაც წამოიღებდა. შინ დაბრუნებული ამ ხორბალს სათესლეში გადაურევდა, კარგი ჭირნახული მოვიდესო (*მაკალათია 1938: 106*). ახალ წელს მთიულეთშიც ერთგვარი მოწინებით ეგებებიან, რადგან მას მომავა-ლი წლის დოვლათიანობასა და იღბლიანობას უკავშირებენ. ამ მიზნით აქაც აცხობენ ადამიანისა და საქონლის *ბედის კვერებს* დამახასიათებელი ნიშნებით (რქა, უღელი და სხვა), აგრეთვე ძველი და ახალი წლისთვის ორ დიდ ბედის კვერს. კვერების ცხობისას ერთ მათგანს შუაში ხაზს გაავლებენ და ზედ ბარისა და მთის ნიშანს დაადებენ და თვლიან, რომ რომელი მხარეც აინევეს მოსავალიც იმ მხარეს იქნება. ზამთრის დღე-სასწაულებს შორის თუშეთშიც ყველაზე მნიშვნელოვანი ახალწლის შეხვედრაა, რო-მელსაც ხალხი ოჯახისა და მოსავლის ბედსა თუ უბედობას უკავშირებს, ამიტომ თუ-შები „წელწობას“ განსაკუთრებული პატივითა და მოწინებით ეგებებოდნენ. ამ დროს სოფლებში არაყს ხდიან და ლუდს ადუღებენ. ლუდს საგვარეულო ამზადებს და მისი მოხარშვა გვარის *ნათეს* ევალეობდა. გვარში შემავალ ოჯახებს ამ მიზნით ნათესთან მიაქვთ თითო კაბინი ფორი და შეშა. ლუდის მომზადებაში ნათეს გვარში არჩეული სამი „*მაქალათი*“ ეხმარება, რომლებსაც ასევე ევალეობათ ჭურჭლის დასუფთავება და საა-ხალწლო სუფრის მომზადება. საახალწლოდ აცხობენ ერთ გულიან კოტორს „*ქრისტეს საგძალს*“, მამაკაცებისთვის „*ბაცუკაცს*“ და ქალებისთვის მრგვალ კვერს. აგრეთვე სა-ქონლისთვის დამახასიათებელ ნიშნებიან კვერებს. ყველა ამ კვერს ხონზე დაალაგებენ და ზედ დებენ აგრეთვე: მატყლს, მარილს, ყველს, ერბოს და ამ სუფრას მეკვლის მოსვლამდე ხელუხლებლად ტოვებენ. ასევე ცხვება სახლის ან ფუძის ანგელოზის და „*კერის კვერები*“. ეს უკანასკნელი პატარა და მრგვალია, მას ნალვერდალში ჩანვავენ ან თუ გამოიღებენ, სადმე ჭერხოში მიაგდებენ თავის შესაჭმელად. საახალწლო სუფრა-ზე „*ქრისტეს საგძალს*“ სულადობის მიხედვით ჭრიან და ყველას ურიგებენ, თუ ვინმე ოჯახიდან გასულია, უნახავენ, ხოლო ბედის კვერებს ერთმანეთს გაუცვლიან და იქვე შეჭამენ. ამ დღეს წყალზე რომ წავლენ თან პური და ყველი მიაქვთ და წყლის აღე-ბამდე ჯერ მასში პურისა და ყველის ნამცეცებს ჩაყრიან (*მაკალათია 1894: 192*).

საახალწლოდ კვერების გამოცხობა იცოდნენ სამეგრელოშიც. კვერები ღორის ქონით მზადდებოდა. ცხვებოდა აგრეთვე ქონიანი დიდი მჭადიც, რომელსაც „*ბა-სილას*“ უწოდებდნენ. პატარა კვერებს გიდელში აწყობდნენ და სანწახელთან კი-დებდნენ. მომზადებულ სანოვაგეს ხონჩაზე ალაგებდნენ და დაძინების წინ ოჯახის უფროს მამაკაცი მას მარანში ინახავდა და თვითონაც იქვე იძინებდა. გათენებისას ჯერ წყაროზე წავიდოდა, პირის დაბანის შემდეგ წყალს წამოიღებდა და ხელში იღებდა ჯამს, რომელშიც ღომის მარცვალი ეყარა და ზემოდან კვერცხი ედო. ამ ჯამით შემო-უვლიდა ეზო-კარმიდამოს, სახლის ყველა ოთახს და ღომის მარცვალს თესავდა. შე-ვიდოდა მარანში, ჩამოიღებდა კვერებიან გიდელს და მისი მირტყმით დალოცავდა სანწახელს (*მაკალათია 2006: 364*). კახეთში საახალწლოდ ყველა ოჯახი ყურძნის მო-სავლის სიუხვისთვის რიტუალურ პურებს აცხობდა, რომელთაც ციგო-სარის, ქვევრის, სარზე შემოხვეული ვაზის მოყვანილობა ქონდა. ამ კვერებს დილით მეკვლე ეზოს შე-მოატარებდა, სახლში შეიტანდა და ოჯახს დალოცავდა, შემდეგ ოჯახის დაუკითხავად შედიოდა კარის ვენახში და რიტუალური კვერები შექონდა. სანთელს აანთებდა, ვაზს ბედისკვერს გადაატეხავდა, მიულოცავდა და მის ძირში მამალს დაკლავდა, მო-ხარშავდნენ და შეჭამდნენ. სათესლე მარცვლის კურთხევა წყალკურთხევის დროს

წყალთან ერთად ხდებოდა. ხალხი ნაკურთხ წყალსა და თესლს ერთად ინახავდა და საგაზაფხულო თესვის დროს ამ მარცვლის ფეკილითა და ნაკურთხი წყლით მოზეილი ცომისგან კვერცხგადასმულ კვერებს აცხობდნენ, ზოგჯერ მათში მარცვალსაც ურევდნენ. კვერების აღებისას ოჯახის უფროსს მიმართავდნენ „ყანა და ვენახი გაგიკეთდა“. ნაკურთხი მდინარის წყალს საქონელს დააღვინებდნენ, სახლიდან წამოღებულ რიტუალურ კვერებს, ცელს, ცულსა და ნამგალს წყალში ამოავლებდნენ. შემდეგ კვერს ხარს ქედზე გადაამტვრევდნენ, ცოტას მოტეხავდნენ და ხარს შეაჭმევდნენ, დანარჩენს კი თვითონ შეჭამდნენ (გვიმრაძე 2005: 52-53).

რიტუალური კვერების გამოცხობა და მასთან დაკავშირებული მაგიურ-რელიგიური რიტუალების შესრულება კახეთში მოსავლის აღების დროსაც სცოდნიათ. ყანის სამკელად მინდორში გასულ მუშებს ოჯახის უფროსი მამაკაცი ჩამოურიგებდა თავთავგამოსახულ კვერებს და თან დღლოცავდა: „ამ კვერის ჭამამ დიდი ძალა მოგცეთ, თავთავი უდანაკარგოდ აგელოთ“. სადილად მინდორში ცხვარს დაკლავდნენ, სისხლს ყანაში მოასხამდნენ, ხორცს კი სუფთა ადგილზე დანთებულ ცეცხლზე მოხარშავდნენ. ჭამის დროს პირველი სადღეგრძელო უფლის იყო, შემდეგ კი ღმერთს ეხვეწებოდნენ აღებული მოსავლის სიკეთეში მოხმარებას.

სამეურნეო ხასიათის რელიგიური დღესასწაულად ითვლება კახეთში ბარბალობაც, რომელიც დეკემბერში ტარდება. ახალი წლიდან მზე ძალას იკრეფდა და გაზაფხულისკენ იღებდა გეზს, რაც მოსავლისათვის აუცილებელი იყო. მლოცველი დეკემბერშივე ცდილობდა მზის თაყვანისცემას, მის გაღმერთებას. აცხობდნენ ლობიოსა და ნიგვისისგულიან – ზედ ჯვარგამოსახულ ტაბლებს, ქადებს და სხვა. ბარბალეს სახელობის ეკლესიებში, რომლებიც მდებარეობს ალმატსა და ახალსოფელში (ყვარლის რაიონი) დიდი დღესასწაული ტარდებოდა. მიუხედავად ზამთრის სიცივეებისა, აქ მლოცველები მეზობელი სოფლებიდანაც მოდიოდნენ გამზადებული სანოვავით; ვისაც დათქმული ჰქონდა, ის მსხვერპლსაც სწირავდა. აღნიშნული დღესასწაულისთვის ყველა ოჯახი ემზადებოდა, აცხობდნენ საგანგებო ჯვარგამოსახულ პურებს ან გულიან ქადებს, დადებდნენ სინებზე, ცეცხლზე სამჯერ შემოატარებდნენ, იქვე, კერასთან, ღვინით დაილოცებოდნენ, მზის ღვთაებას, ღმერთს შესთხოვდნენ „ოჯახის სიკეთეს, ჯანმრთელობას, უხვ მოსავალს, საქონლის გამრავლებას“, შემდეგ ქადას პატარა ნაჭრებად დაჭრიდნენ და ოჯახის წევრები დაინანილებდნენ. თუ მეზობელი ჭამის პერიოდში მოუსწრებდა, მას ქადას არ შესთავაზებდნენ, რადგან ის მხოლოდ ოჯახის წევრებს უნდა ეჭამათ. სტუმარი მხოლოდ ღვინით დალოცავდა ოჯახს. „ბარბალობის ძალა, ენერგია და სიკეთე არ მოგაკლდეთო – იტყოდა შემოსწრებული“. სამეგრელოში ახალ წელს ოთხ ხაჭაპურს გამოაცხობდნენ, გიდელში ჩაანყობდნენ და გოგონა გიდელს მარანში წაიღებდა. მარნიდან ვაჟი დოქით ღვინოს გამოიგანდა და გოგონას შესახვედრად წამოვიდოდა, მათ შორის ბრძოლა იმართებოდა და გამარჯვებულს ღვინო და გიდელი მარანში შექონდა, სადაც ოჯახის დანარჩენი წევრები იკრიბებოდნენ და სწანახელზე ჯოხის დარტყმით რიტუალურ სიმღერას ასრულებდნენ. სწამდათ, რომ ვაჟის გამარჯვების შემთხვევაში ღვინისა და პურის, ხოლო გოგონას გამარჯვებისას აბრეშუმის უხვი მოსავალი იქნებოდა (თოფურია 1955: 154-55). სიმპათიური მაგია, რომლის დანიშნულებაცაა ჭირნახულის გაბეგრება და ოჯახის კეთილდღეობა, ფართოდაა გავრცელებული მთიულეთში, მით უმეტეს იმის გათვალისწინებით, რომ მთიულები მის სიმცირეს მუდმივად განიცდიან. ამ მიზნით გამართული პირველი დღესასწაული აქ არის „ლამპარიობა“, რომელიც წყალკურთხევას იმართება. ამ დროს აცხობენ ერთ დიდ პურს, რომელსაც სხვადასხვა სახეებით აჭრელებენ. დიასახლისი სახლსა და საქონლის სადგომს გულმოდგინედ ალაგებს და ნაგავს ნეხვზე დაყრის და ცეცხლს წაუკიდებს. ოჯახში ყველაზე უმცროს ბავშვს ზურგზე საცერს აკიდებენ, რომელშიც „კვირიას“ პურია ჩადებული. იგი ცეცხლს სამჯერ შემოუფლის, თან საცერს ხელს აშველებს და ვითომ მისი სიმძიმისგან ხვნეშის და გაიძახის: „მიშველეთ, მომეშველენით, პურმა და კეთილმა სულმა მომწყვიტა წელიო“ და თან დიდი და ხშირი ტყისკენ იცქირება იმ განზრახვით, რომ ასეთი ხშირი ყანა მოვიდეს. შემდეგ სახლში შედის და

ვარცლთან დგება. დიასახლისი მას პურიან საცერს მოხდის, პურს დაჭრის და ყველანი იქვე შეჭამენ. პურის მოსავლიანობის მიზნით ზამთარშივე სრულდება „თხილობის ლა-
მე“. ამისთვის აცხოვენ შემოსაგორებელ ქადას და ოჯახის უხუცესი მამაკაცი მას გა-
რეთ გაიტანს, ტყისკენ გაიხედავს და გულში ასეთ ყანას ინატრებს. აქვე ქადას ჯვა-
რულად გალარავს და სახლში შემოაგორებს. კერასთან თაბახით თხილს დადგამენ,
ნიგვზის სანთლებს ანთებენ, რომ ანგელოზი სახლში შემოვიდეს და ამ თხილსა და
პურს ყველა გაინანილებს (მაკალათია 1930: 135).

რიტუალური კვერების მნიშვნელობა კარგად ვლინდება სვანურ ტრადიციულ
ყოფაში. ასეთი კვერები უპირველეს ყოვლისა დამონმებულია ახალი წლის ციკლის
ორი დღეობის — *შუშხვამისა* და *ახალწელიწადის* ვარიანტებში. რიტუალური კვერი
თხელი, მრგვალი და მრავალქიმიანი ლავაში იყო და მას მზის ღვთაების სახელი *ქალ-
ბაბარი* ეწოდებოდა. ახალ წელიწადს ოჯახის უფროსი სახლის ღია კართან გაჩერდე-
ბოდა, კვერს ზემოთ აღაპყრობდა და მზის ღვთაება ქალ-ბაბარის სახელზე დიდებასა
და ლოცვა-ვედრებას წარმოთქვამდა. ოჯახის დანარჩენი წევრები ამ დროს კალოზე
(რომელიც სვანეთში ჩვეულებრივ სახლის წინ იყო მოწყობილი) გაიკრიფებოდნენ და
იქ, როდესაც ლოცვა-ვედრება დასრულდებოდა, აღნიშნული კვერით იმართებოდა მა-
გიური ქმედება, რომელიც მზის მიმოქცევას წარმოსახავდა. მის შემდეგ კვერს ოჯახის
წევრთა შორის დაანანილებდნენ და შეექცეოდნენ (ბარდაველიძე 1953: 84). მეორე
დისკოსებრი კვერი *შეშხუამ* ღამეს ცხვებოდა და რამდენიმე სახელწოდებით იყო ცნო-
ბილი: „*შეშხუამ ღამის ტაბლა*“, „*შეშხუამის ტაბლა*“, „*სახილველი ტაბლა*“ და „*ხე-
ლასახსნელი ტაბლა*“. იგი ქალ-ბაბარისგან განსხვავებით უფრო მომცრო იყო, ნაკლები
ქიმები ქონდა და შუაში ნახვრეტს უკეთებდნენ. ზოგ თემში ამ ღამეს ცხვებოდა კიდევ
ერთი მსგავსი კვერი ე. წ. *კირკადუ*. კირკადუ თესლის ბარაქისა და პურეულის მო-
სავლისთვის ცხვებოდა. ამას ადასტურებს ისიც, რომ მას გამოცხოვისთანავე სათესლე
გოდორზე ანუ ლალაშზე შეაბამდნენ გარედან და როდესაც თესვას დააპირებდნენ,
კირკადუს თესლში ჩაფშვნიტდნენ, აურევდნენ და მარცვალთან ერთად თესავდნენ.
„სახილველი ტაბლა“ — ლემზირიც პურეულის მოსავლის გადიდების ერთერთი მაგიუ-
რი საშუალება იყო. ეს კვერი აუცილებლად ღამარიას სახელზე განკუთვნილი ფქვი-
ლისგან ცხვებოდა, ხოლო, როგორც ცნობილია, სვანური ღამარიას სახელით ქართველ
ტომთა ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში შემონახული იყო პურეულის მფარველი ქალ-
ღვთაების კულტის გადმონაშთები (ბარდაველიძე 1953: 85). ლემზირს *შეშხუამ* ღამეს
ნავახშმევს საუკეთესო პურის ფქვილისგან აცხოვდნენ, რომელსაც ჯერ კიდევ შე-
მოდგომაზე მოსავლის აღებისას ღამარიას სახელზე გამოყოფდნენ და საგანგებო კი-
დობანში ინახავდნენ. დიასახლისი ცომს მოხელდა და მისგან ერთ გუნდას გაა-
კეთებდა, მერე გუნდას ნაჭრებად დაანანილებდა და მათ შინ არ მყოფ ოჯახის
წევრებს, ნათესავებს და ოჯახის სასურველი პირის სახელზე ჩაუთქვამდა, შემდეგ
გუნდას შეაერთებდა და ლემზირს გამოაცხოვდა. გამომცხვარ კვერს შუაცეცხლის
სხვენზე ჩამოკიდებდნენ, სადაც იგი მომავალ *შეშხუამამდე* ეკიდა. მას მხოლოდ მაშინ
ჩამოიღებდნენ როდესაც შეთქმული პირებიდან ვინმე ეწვეოდათ და მიართმევდნენ
სტუმარს. სტუმარი მას ერთ ქიმს მოაკბერდა და შეჭამდა, რის შემდეგ მას უფლება
ეძლეოდა ამ ოჯახში წლის მანძილზე შესასრულებელი ყველა საიდუმლო წესის მო-
ნანილე ყოფილიყო (ბარდაველიძე 1953: 86).

ახალი წლიდან დაწყებული ერთმანეთს მისდევდა დღეობები, რომლებიც მიწის
მოსავლიანობის გადიდებისა და გვალვა-დეღემის საწინააღმდეგოდ იყო განკუთვნი-
ლი და რომელთა სალოცავი და შესანიერი ფრინველი უმეტესწილად მამალი იყო. მო-
სავლიანობის გაზრდას ემსახურებოდა ელიობას გურიაში, იმერეთსა და სამეგრელოში
შესრულებული რიტუალები. სამეგრელოში ამ დღეს ორი კაცი ყანაში წავიდოდა, წაი-
ლებდა ერთ ქოთან რძეს, ოთხ კვერს და ლეკუნას (ხეჭრელი) ჯოხს. ამ ჯოხზე, ყანის ავი
თვალისგან დასაცავად ჯვარს ამოჭრიდნენ და თვალსაჩინო ადგილას გააკეთებდნენ,
ყანაში ცეცხლს დაანთებდნენ და ზედ რძით სავსე ქოთანს დაადგამდნენ. ერთი, რო-
მელსაც ხელში მამალი ეჭირა, დანის გარშემო დარბოდა, მიწას დროგამოშვებით ჯოხს

არტყამდა და გაიძახოდა: წმ. ელია მაჩუქე ყანაო; შემდეგ ცეცხლთან მიდიოდა და მეორე კაცს ეკითხებოდა — ადულდა თუ არა რძეო. ის უპასუხებდა — ადულდა და გადმოვიდაო. ეს კითხვა-პასუხი რამდენჯერმე მეორდებოდა. თუ რძე გადმოვიდოდა და ცეცხლს ჩააქრობდა, ეს კარგი მოსავლის უტყუარ ნიშნად ითვლებოდა. ამის შემდეგ კლავდნენ მამალს, ატყავებდნენ, გაკეთებულ ფიტულს თავფეხიანად ხეზე კიდებდნენ, ხორცს იქვე ჭამდნენ და მიწის მოსავლის გადიდებაზე ილოცებოდნენ. გურიამი ელიობას მამალს დანიშნავდნენ, რომელსაც იმ წელს, მოსავლის აღების დროს, ყანის თავზე კლავდნენ, აცხობდნენ საელიობო კვერს, ლეკუხას ჯოხს დანით აჭრელებდნენ, მასზე ამ კვერს და მრგვალ, გახვრეტილ დიდ ქვას ჩამოაცმევდნენ და ყანაში ჩადგამდნენ — ავი თვალი ჩვენ ყანას არ მოხვდესო (რუხაძე 1976: 159).

საგაზაფხულო ციკლი. საგაზაფხულო წეს-ჩვეულებათა ციკლში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ბუნების აღორძინებისა და ნაყოფიერებიდმი მიძღვნილ ხალხურ დღესასწაულებს. ქართველთა ყოფაში დამონმებულია მინდვრის სამუშაოების დაწყებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები: 1. რიტუალური, მათ შორის მუშა ხარებისთვის განკუთვნილი პურების გამოცხობა; 2. ამ ნამცხვრების სახნავში გატანა, იქ ხარების რქებზე წრიული (გულამოლარული) პურების წამოცმა; 3. ხარის კუდზე ეკლიანი ტოტისა და ნითელი ძაფის შებმა; 4. ხორბლის ან სხვა მარცვლეულის მოხარშვა; 5. რიტუალში კვერცხის გამოყენება; 6. ზოგან გადმონაშთის სახით შემორჩენილი რიტუალური ხვნა-თესვის ჩვეულება.

ამ წესების მეშვეობით მიწათმოქმედი თითქოსად უზრუნველყოფდა უხვმოსავლიანი, ბარაქიანი ახალი აგარარული წლის მოსვლას (ბრეგაძე 2004: 201). ამდენად ამ წესების შესრულება ახალი სამეურნეო სეზონის დასაწყისში სავსებით ბუნებრივად გამოიყურება. ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში შემონახულია არაერთი აგარარული დღესასწაული, რომელთა დანიშნულება უხვმოსავლიანობისა და ნაყოფიერების უზრუნველყოფა იყო. მათ შორისაა ბერიკაობა-ყეენობა, სვანური მურყვამობა-კვირიაობა, მელია-ტულეფია და სხვა.

ბერიკაობა-ყეენობა. ბერიკაობა საქართველოში გავრცელებული მოკვდავ-აღდგომადი ასტრალური, ვეგეტაციური ღვთაებისადმი მიძღვნილი აგარარული დღესასწაულია. მისი მთავარი მოქმედი პირებია ნილბოსნები-ბერიკები. ბერიკაობა ანუ ნილბოსანთა დღესასწაული და მასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი დასტურდება მსოფლიოს მრავალი ხალხის ტრადიციაში. მისი ჩატარების დრო ერთმანეთისგან განსხვავებულია. ზოგან იგი ნოემბერსა ან დეკემბერში სრულდება, ზოგან კი როგორც ზამთარში (საახალწლო დღეობათა ციკლი), ისე გაზაფხულზე (სააღდგომო დღეობათა ციკლი). საქართველოში ეს დღესასწაული საგაზაფხულო დღეობად ითვლებოდა, მაგრამ ბერიკაობის სვანური ვარიანტისა (მურყვამობა-კვირიაობა) და სავლეთეთნოგრაფიული მასალის შესწავლამ გამოავლინა, რომ ეს დღეობა ტარდებოდა როგორც ყველიერში, ისე წლის დასაწყისშიც. ორივე შემთხვევაში ეს აგარარული ხასიათის დღესასწაულია და ტარდება ნაყოფიერება-ბარაქიანობისა და უხვი მოსავლის უზრუნველსაყოფად. იგი ბუნების აღორძინებისა და აგარარული კულტმსახურებისთვის განკუთვნილი მრავადლიანი, სხვადასხვა ეპიზოდისგან შემდგარი სანახაობაა, რომელიც შეიცავს როგორც წმინდა რელიგიურ, ისე ზამთრისა და გაზაფხულის უნივერსალური მითოსისა და რთული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მოვლენების დანაშრევებს (რუხაძე 1999: 7). მის რიტუალებში კარგად ჩანს ნაყოფიერების, მოსავლისა და საქონლის სიუხვისთვის განკუთვნილი რწმენა-წარმოდგენები და ჩვეულებები, ისევე, როგორც ძლიერ განვითარებული მიწათმოქმედების ამსახველი ასპექტები. ბერიკაობა ხანგრძლივი დღესასწაულია და რამდენიმე დღე გრძელდებოდა. დაახლოებით ერთი კვირა უშუალოდ ბერიკაობას ეთმობოდა, ხოლო მერვე დღეს — ორშაბათს, დიდმარხვის პირველ დღეს, ყეენობა იმართებოდა. ყეენობის გამართვა, როგორც ჩანს, მაშინ დაიწყო, როდესაც ის ბერიკაობის სიუჟეტებთან ერთად ისტორიული მოვლენების ამსახველ დღესასწაულად გამოიკვეთა. დღესასწაული შემდეგი თანმიმდევრობით არის წარმოდგენილი: 1. დღესასწაულის გამართვის დრო და სამზადისი, დღესასწაულის

მონანილეთა არჩევა, მისი საკრალური მნიშვნელობა (ჩაცმა, თავსაბურავი, ნიღბები); 2. მონანილეთა მსვლელობა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი რიტუალი (ქორწინება); 3. ფინალური მითოლოგემა — მთავარ მოქმედ პირთა სიკვდილისა და აღდგომის რიტუალი, ეროტიკული ქმედებები; 4. ყეენობა, წყალთან დაკავშირებული რიტუალები — „გუთნით წყლის მოხვნა“, საკულტო დროშა, საქანელა და ქანაობა.

ყეენობა პრაქტიკულად ბერიკაობის ყველა რიტუალს იმეორებს, ხოლო მისი ფინალი, რომელიც მოიცავს წყალთან დაკავშირებულ ქმედებს — ყეენის წყალში ჩაგდებასა და ამოყვანას, რითაც მის სიკვდილსა და გაცოცხლებას ასახავს, ბერიკაობის ბუნებრივი დასასრულია და მთელი დღესანაულის ერთიანობასა და საერთო წარმომავლობაზე მიუთითებს (რუხაძე 1999: 12).

წერილობით წყაროებს ბერიკაობა-ყეენობის შესახებ პირდაპირი ცნობები არ შემოუნახავთ, თუ არ ჩავთვლით იმ მონაცემებს, რომლებიც ადასტურებენ, რომ ქართველებს უძველესი დროიდანვე ქონიათ ისეთი სახის გასართობი, რომელიც თეატრის მაგივრობას ასრულებდა და ამავე დროს საკულტო მნიშვნელობაც გააჩნდა (რუხაძე 1999: 13—4).

ბერიკაობა ადრე გაზაფხულზე, თებარვალსა ან მარტში მოძრავი დღესანაულის, ყველიერის დროს იმართება და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მას „ყველიერის კვირას“ ეძახიან, იმერეთში „ბერიკაობის კვირას“, ქართლში — „ბერიკაობა-კეკენაობას“, აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში — „ბერიკაობას“, „აღებ ლამის“ კვირას და „კუმეტობას“. დღესანაულში, როგორც წესი, ძირითადად ახალგაზრდები მონანილეობენ. მათი რაოდენობა სოფლის სიდიდეზეა დამოკიდებული და 20—30 კაცს არ აღემატება. ხალხი დღესანაულის მთავარ მოქმედ პირებს — *ბერიკა/პერას, ნეფე/მეფე/ყეენს, ბერებს, თავბერიკას, დედოფალს, პატარძალს, ხზოს, ტახს, ღორს, ცხვარს, კურდღელს (ფშავი), ტურას, ირემს (კახეთის ზოგიერთი ნაწილი), ცხენისნიღბიანს (თუშეთი), დათვს* აირჩევენ. დღესანაულში მონანილეობენ აგრეთვე *არაბი, თათარი, ლეკი, მღვდელი, მეჯვარე, ნათლია, სურსათ-სანოვავის, ხურჯინების დამტარებელი — მებარგულეები და დამკვრელები*. მონანილეობის შერჩევა მათი კონკრეტული უნარებისა და ნიჭის გათვალისწინებით ხდება. საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ბერიკაობას მხოლოდ გადაცემული ქალები მართავენ. დღესანაულის მონანილეებს მოაქვთ თხის, ცხვრის, ხარის ტყავები, ნიღბები, მოსართავი მასალა, ნაჭრის თოჯინები — კუკები, ინა და ნახშირი. იქვე კეთდება მალალი ალმები — დროშები და ჩირაღდნები და სამზადისი სახელდახელო ღვინით და ცეკვა-სიმღერით მთავრდება. მეორე დილით ბუკისა და ნალარის ხმა სოფელს დღესანაულის დანყებას ამცნობს და მონანილენიც შესაფერისად ირთვებიან (რუხაძე 1999: 22).

ბერიკაობის, ისევე როგორც ყეენობის გასამართად საგანგებო ადგილი „საბერიკო“ ან „სანახშო“ არის დადასტურებული. თავბერიკას არჩევისას უპირატესობას ახალგაზრდა, მკვირცხლ და ტანმალალ მამაკაცს ანიჭებენ. იგი უმთავრესად ნიღბით არის. სანესო ნიღბები მრავალფეროვანია და ბერიკაობა-ყეენობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან კომპონენტს წარმოადგენს ისინი შემდეგნაირად ჯგუფდება: 1. მასალის მიხედვით: ა) თხისა ან ცხვრის ტყავისგან დამზადებული ნიღაბი, ბ) რომელიმე ცხოველის თავის ქალისგან დამზადებული, დ) შავი (იშვითად თეთრი ან ფერადი) ნაბდისგან დამზადებული, ე) გოგრის კანისგან დამზადებული, ვ) ბლის ხის კანისგან დამზადებული, ზ) მუყაოს ან ქალაღისგან დამზადებული. 2. გამოსახულების მიხედვით: ა) ანთროპომორფული, ბ) ზომორფული. თუმცა ქართული საკულტო ნიღბების ყველაზე გავრცელებულ სახეობას შავი ნაბდის, თხის ან ღორის გამოსახულების ნიღბები წარმოადგენს.

დღესანაულის ერთერთი ძირითადი მონანილეა *დედოფალი-კეკენა-კეკელა*. მას ახალგაზრდა, ლამაზი ვაჟი განასახიერებს, რომელიც საპატარძლო კაბითაა მორთული და თავიც პატარძალივით უჭირავს. მისთვის ტანსაცმელს საგანგებოდ არ კერავენ, არამედ ითხოვებენ და პატრონს გასამრჯელოდ კვერცხებს მისცემენ ან სხვა რამეთი დაასაჩუქრებენ. დედოფალი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ატარებს სა-

ხისფრად შეღებულ ნიღაბს ან სახეს მყვირალა ფერით იღებავს, შავ ნიღაბს იკეთებს ან სახეს იმურავს. არაბი, ლეკი, თათარი დღესანაულში ერთი და იმავე ფუნქციას ასრულებენ და ხშირად ერთმანეთს ენაცვლებიან. ეს პერსონაჟები პირში ყალიონით, ყელზე ზარჩამოკიდებული, ხელში ჯოხით ან გამურული ხმლით შეიარაღებულნი „სოფლის დარბევის“ და ისევე, როგორც ბერიკა, კეკელას მიმართ ეროტიკული სურვილების გამომხატველნი არიან. ისინი დღესანაულში მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ. თათარი ზოგჯერ „თათრის ხელმწიფეს“ წარმოადგენდა და მას „ქართველ ხელმწიფესთან“ ერთად ურემში ჩასვამდნენ და წყალში შეიყვანდნენ. ბერიკაობის ერთერთი მონაწილე, რომელიც ზოგჯერ მთავარი ბერიკა-დღესანაულის მეთაურია, ღორის ნიღაბს ატარებს და ღორის ტყავის მსგავსი წამოსახამით არის შემოსილი. კახეთში მას **ტახბერიკას** ეძახიან. ღორისნიღბიანი პერსონაჟი ძირითადად ქართლსა და კახეთშია გავრცელებული. დღესანაულში ნათლიაც მონაწილეობს. იგი ჩოხა-ახალუხში ან ჩვეულებრივ ტანსაცმელშია გამოწყობილი, ხელში „ჯვრის პური“ უჭირავს და ქორწინების სრული სურათის წარმოსადგენად მაყრებსა და ბერიკებთან ერთად ნეფე-დედოფალს დაყვება. დღესანაულში მონაწილეობს აგრეთვე მღვდელი, იშვიათად დიაკვანი (რუხაძე 1999: 27).

დღესანაულის მესვეურნი, რომელთაც ბერიკაობის გამართვა ევალებათ, სოფელს დაივლიან, ხალხს ბერიკაობის დანყების დროს შეატყობინებენ და მეორე დღით ბუკისა და ნალარის ხმაზე დღესანაული იწყება. ბერიკებს წინ გამოცდილი თავბერიკა მიუძღვება. ისინი სოფლის მოედანზე, დიდ კალოზე ან სახლის ბანზე იკრიბებიან და მსვლელობას იწყებენ. მსვლელობას მუსიკა და მხიარულება ახლავს. მონაწილეები კარდაკარ დადიან და სურსათ-სანოვავს ითხოვენ ან იტაცებენ. ისინი დადიან როგორც დღისით ისე ღამით. ხალხი მათ სტუმრობას ალტაცებით ხვდება და თუ რომელიმე ოჯახი გამოტოვებს ნაწყენი რჩება. ხევსურეთში „წინა შუადღეს“ სოფელში **„დასტურქურდები“** დადიან და ოჯახიდან სანოვავს, იარაღს (ხმლის, თოფისა და ფარის გარდა) და თხილს იპარავენ. ის ოჯახი, რომელიც დასტურს დაიჭერს და პატივს სცემს, ბედნიერია, რადგან ეს სიკეთის მომასწავებლად მიაჩნიათ (რუხაძე 1999: 29). საქართველოს სხვა კუთხეებში (ხევი, თუშეთი, ფშავი, იმერეთი) ბერიკები სიმღერით დადიან და მოსახლეობას თვითონ გამოაქვს საჩუქარი. თუ საჩუქარი არ მიიღეს, მასპინძელს შაირის ფორმით კილავენ და ბილწი სიტყვებით უმასპინძლდებიან. თუ ბერიკები ძღვნით უკმაყოფილონი დარჩებიან თავბერიკა ან რომელიმე მათგანი ეზოში გაგორდება, რაც ცუდ ამბავს მოასწავებს, ამიტომ მას მაშინვე აყენებენ და ცდილობენ შეცდომა გამოასწორონ. აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში დღესანაულის ერთ-ერთი აუცილებელი რიტუალია კეკელას/დედოფლის ნაქცევა და მისდამი ეროტიკული სურვილების გამომჟღავნება. მნიშვნელოვანი რიტუალი ბერიკაობაში არის ქორწინების ინსცენირება. ქორწინება უმეტესად სოფლის ცენტრში ეწყობა. გვირგვინითა და ნიღბით შემკული ბერიკა ეალერსება დედოფალს და ევედრება ცოლად გაყოლას. ამ სიტყვებით მოხიბლული დედოფალი თანხმდება ქორწინებას და ჯვრისწერაც იმართება. საქორწინოდ მათ უფრო მეტად მორთავენ, ჭრელ ნაჭრებს, ზოგჯერ ყურძნის ჯაგანსაც ჩამოკიდებენ და ურმით ან ვირით ჯვრის სანერად წაიყვანენ. მექორწინებს წინ **„ჯვრის პურით“** ხელდამშვენებული ნათლია მიუძღვის. მღვდელი ნეფე-დედოფალს ჯვარს დანერს და ამ დროს ეწყობა დედოფალზე თავდასხმა, რომელსაც ხის ხმლებით შეიარაღებული მცველები იგერიებენ. დედოფალს ხან ლეკი, ხან თათარი ან არაბი იტაცებს. ისინი უწმინდურ სიმღერებს მღერიან და მის მიმართ ეროტიკულ სურვილებს ამჟღავნებენ. ბოლოს მაინც მცველები იმარჯვებენ და თავდასხმას წარმატებით იგერიებენ. ქორწინების შემდეგ დედოფლის განრისხებული მცველები, ბერიკას, როგორც დედოფლის „ქმარს“, კლავენ. პატარძალი დასტირის მას და სასიყვარულო სიტყვებით მიმართავს. ხალხი მასთან ერთად დასტირის „მიცვალებულს“ და ნამდვილი გლოვა იმართება. პატარძალს ბოლომდე მაინც არ სჯერა ბერიკას სიკვდილი, იგი გარბის და მხოლოდ ბუკის ხმაზე დაბრუნდება. ამასობაში მოყავთ მღვდელი, რომელიც თავიდან უარს ამბობს წესის შესრულებაზე, მაგრამ ბოლოს თანხმდება და ხალხს მიყვება. იგი

ნესს აუგებს „მიცვალებულს“ და პატარძლის დიდი მცდელობის მიუხედავად იგი გააცოცხლოს, მას სასაფლაოზე წაასვენებენ. დამწუხრებულ პატარძალს ლეკი, თათარი ან არაბი ეხვევიან, ამშვიდებენ და უკეთეს „ქმარს“ და მამულებს პირდებიან. ამ რიტუალის შემდეგ დედოფალს მოიტაცებენ, მცველები მომტაცებლებს უძალიანდებიან, მაგრამ ვერაფერს გაანყობენ და ბერიკასთან მისულები მას საფლავში ჩასძახებენ დედოფლის მოტაცების ამბავს. ამ ცნობით გამწარებული ბერიკა ცოცხლდება და მაყრებთან ერთად დაინყებს დედოფლის ძებნას და ბევრი წვალეების შემდეგ ხალხში მიმალულს იპოვის, წამოიყვანს და მისთვის განკუთვნილ ადგილზე დასვამს. ხალხი ნაპოვნ დედოფალსა და გაცოცხლებულ ბერიკას სიხარულით ხვდება და იწყება მხიარულება. ცნობილია ისიც, რომ ამ ინსცენირების შემდეგ ბერიკები კარდაკარ დადიან და სურსათს აგროვებენ, ბოლოს კი საბძელ-კალოზე შეიყრებიან და თამაშს აგრძელებენ (რუხაძე 1999: 29). ბერიკაობა სხვადასხვა ვარიაციებით პრაქტიკულად საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული. კახეთის სოფლებში – განსაკუთრებით ახმეტის, ყვარლის, თელავის რაიონებში, იგი დღესაც არის შემორჩენილი, მაგრამ აღარ ტარდება პირვანდელი მნიშვნელობით და აქცენტი სანახაობრივ მხარეზეა გადატანილი. ტრადიციულად კახეთში ბერიკაობა გაზაფხულზე, ყველიერში იმართებოდა. აირჩეოდა დღესასწაულის მონაწილეები – მთავარი ბერიკა, ბერიკები — ღორი, არაბი, თათარი, ლეკი, მღვდელი, დედოფალი და სხვები, რომელთა რაოდენობა ზოგჯერ 30-ს აღწევდა. მათ შემოსავდენ ნიღბებით, ცხვირისა და ხარის ტყავებით, სადედოფლო კაბით, ხის ხმალ-ხანჯლებით, ფარებითა და შურდულებით. ბერიკა ცხვირისა ან თხის ტყავს იცვამდა, რომელსაც უკან საქონლის კუდი ჰქონდა გამობმული, სახეზე ნიღაბი ეკეთა, რომელსაც ორი გრძელი ყური და თხის ორი რქა ჰქონდა, ხოლო მათ შორის ჩითის ნაჭრის თოჯინა — კუკი ეჯდა. ნიღაბში თვალების, ცხვირის და კბილების გამოსაჩენად ადგილები იყო ამოჭრილი. დღესასწაულის სხვა მონაწილეებსაც შესაბამისად ეცვათ. დედოფლის როლსაც მამაკაცი ასრულებდა და საპატარძლო კაბით და ლეჩაქით იყო მორთული.

ბერიკები კარდაკარ დაივლიდნენ სოფელს. მათ ყველა სიხარულით ელოდა. ეზოში შესულს ოჯახის უფროსი შეეგებებოდა და თავის გაჭირვებას შესჩივლებდა დახმარების იმედით. იქვე ეზოში ჩონგურის ხმაზე ბერიკა ხელში ხის ხმლით ხტოდა და ცეკვავდა. მათ გულუხვად უმასპინძლებოდნენ. ბერიკები ოჯახს დალოცავდნენ, ძღვენსაც წამოიღებდნენ და ოჯახს ტოვებდნენ. გამასპინძლების მიუხედავად, ბერიკები რასაც მიწვდებოდნენ, ყველაფერს იტაცებდნენ. დარბევა თათარს, ლეკს, არაბს ან ღორს ევალებოდა, რასაც ხალხი სიხარულით ხვდებოდა. ბერიკების მიერ სასმელ-საჭმელის მოტაცება ოჯახს ბედნიერებას უბედებდა. მასპინძლები ცდილობდნენ ბერიკების ხელოვნური წვერ-ულვაშიდან ბენვი მოეგლიჯათ და საქონლის და ფრინველის გასამრავლებლად ბაგაში ან საბუდარში დაედოთ. ბერიკები მხოლოდ ერთი სოფლით არ კმაყოფილდებოდნენ და ახლომახლო, ზოგჯერ კი შორეულ სოფლებსაც მოივლიდნენ. დანარჩენი რიტუალები სპეციფიკური ნიშნებით არ გამოირჩეოდა, თუმცა ხშირად არა მარტო ბერიკა, არამედ დღესასწაულის ყველა მონაწილე კვდებოდა და ცოცხლდებოდა. ბერიკაობის დასასრულს იმართებოდა ბრძოლა ხის ხმლებით და ჭიდაობა.

ყველიერში ეწყობოდა ბერიკაობა თუშეთშიც. ამ დღეს კოტორს აცხობენ, ფაფას ხარშავენ და ჭამენ. შუადღისას სოფელში ბერიკები გამოვლენ, მათ როლს სამი ადამიანი ასრულებს, რომელთაგან ერთს ვაჟურად აცვია ხოლო ორს ქალურად. ბერიკას სახეზე ნაბდის ნიღაბი აქვს აფარებული და მატყლის წვერ-ულვაში უკეთია. ქალებიდან ერთი ბერიკას ცოლია, მეორე – დედა. ბერიკას ხელში ხის „კმალიკა“ უჭირავს და ცეკვით უვლის. ვინც არ გაეთამაშება, ხმლით გამოეკიდება და სცემს. იგი პირში ნახშირწყალს იგუბებს და სალმის მისაცემად მიახლოებულებს ასხამს. წინათ ახალგაზრდობა ბერიკას ცოლს სტაცებდა და მალავდნენ. ბერიკას ატყუებდნენ ცოლი მოგიკვდაო. იგი ტირილით ეძებდა ცოლს, ამ დროს ვინმე დაიძახებდა „შენი ცოლი ცოცხალიაო“ და ბერიკა მივარდებოდა ცოლს, გადაეხვეოდა და კოცნიდა მას. ბერიკა

მატყუარას გამოეკიდებოდა და თუ მას დაჭრიდა, მატყუარას მას ქვაბ-საკლავი უნდა მოეტანა. სალამოს იმართებოდა „*შიყარა*“, სოფელი რომელიმე ოჯახში იკრიბებოდა და საერთო ხარჯით იღებდა (მაკალათია 1984: 194). ბერიკაობას ყველიერში მართავდნენ მესხეთ-ჯავახეთშიც. მთიულეთში *ბერიკობა* და *ყეენობა* ასევე ყველიერში იმართებოდა. ის აქ ოდნავ განსხვავებული ხასიათის მქონე იყო. ახალგაზრდობა მორთავდა მეფეს და დედოფალს, რომელთაც წინ მიუძღოდა გამურული ახალგაზრდა (არაბი), გვერდში კი მისდევდა ტყაპუჭნამოსხმული მცველი (მღვდელი). ყველანი ჯოხებით იყვნენ შეიარაღებულნი და სოფელს ჩონგურის დაკვრით უვლიდნენ. ოჯახებში მისული მეფე-დედოფალი ჩონგურის ხმაზე ცეკვავდა და თან ერთმანეთს ეარშიყებოდა. არაბი მათ სახლში შეუძღვებოდა, ვარცლთან მიიყვანდა, პურს ამოიღებდა და პირველ ლუკმას დედოფალს სთავაზობდა, თან მის კოცნას ცდილობდა, მაგრამ ამის საშუალებას მეფე და მცველი არ აძლევდნენ. დამსწრე ახალგაზრდობაც ცდილობდა როგორმე ეკოცნა დედოფლისთვის, რადგან ხალხის რწმენით ვინც ამას მოახერხებდა ის დოვლათიანი და ბედნიერი იქნებოდა. არაბი ოხუნჯობდა და თან საჩუქრებს აგროვებდა. ყეენობას დიდმარხვის პირველ ორშაბათს ასრულებდნენ. ტყაპუჭითა და ნონოლა ქუდით მორთულ ყეენს ურმის თვალზე სვამდნენ და ამაღის თანხლებით დაატარებდნენ, იმ ადგილებში სადაც ურემი არ უდგებოდა, მას ვირზე სვამდნენ. ყეენი ოხუნჯობდა და გამვლელ ქალებს ეარშიყებოდა. ვინც მას გზაზე შემოხვდებოდა ყეენის სასარგებლოდ ჯარიმა უნდა გადაეხადა (მაკალათია 1930: 136).

აჭარაში ბერიკაობა-ყეენობის დღესასწაული ან მისი ზუსტი პარალელი შემორჩენილი არ არის, მაგრამ მისი დამახასიათებელი ელემენტები სხვადასხვა წეს-ჩვეულებებში გვხვდება. შინაარსობრივი და ფუნქციური მსგავსების დონეზე ბერიკაობა-ყეენობასთან სიახლოვეს ამჟღავნებს საქორწინო გართობა-თამაშობა „*ფადიკო*“ და საბავშვო თამაში „*დათვობა*“. ამას ისიც უნდა ადასტურებდეს, რომ „*ფადიკო*“ ქორწინლის გარდა სრულდებოდა შუამთობაზეც, რომელიც სამეურნეო დოვლათის, ნაყოფიერების, სიუხვის და შვილიერება-გამრავლებისთვის გამართული საკულტო-რელიგიური დღესასწაული იყო (ლომთათიძე 2002: 41).

ყეენობა. ყეენობა ბერიკაობის შემადგენელი ეპიზოდი და მისი ლოგიკური დასასრულია. დღესასწაულისთვის ირჩევდნენ ყეენსა და მის ამაღლას, მათი მორთულობისთვის თხოულობდნენ ტანსაცმელს, ზოგჯერ იყენებდნენ ბერიკაობის მონაწილეთა ჩაცმულობასა და ნიღბებს. ყეენი ჩალა-ბულის ან მალალ „*კოკორიან*“ ქუდაც ატარებდა. ზოგჯერ მას ფესი ანუ ფესკა ეხურა, რომელსაც გვერდზე ფოჩი ქონდა გაკეთებული. ყეენს, ან როგორც მას ეძახდნენ — „*პარბაშ*“, „*ცეკვის მოთავეს*“ — წინა წლის გამოცდილებით დაასახელებდნენ, ხან კი გამოცვლიდნენ და ახალს აირჩევდნენ (რუხაძე 1999: 70). ყეენი უნდა ყოფილიყო მჭევრმეტყველი, „ზახიანი“ — ხმამალა მოლაპარაკე ქალი ან მამაკაცი. ყეენობაში მამაკაცებთან ერთად ქალებიც მონაწილეობდნენ, დედოფალს ყოველთვის კაცი განასახიერებდა, ხოლო ყეენი ქალიც შეიძლებოდა ყოფილიყო. დღესასწაულში მონაწილეობდა კუზინანად, ორსულად და მახიჯად შენიღბული პირიც. როდესაც მონაწილეთა ჩაცმა-დახურვა დამთავრდებოდა სალამოს საყვირით ან ტამბზე ჯოხის დარტყმით იწყებოდა დღესასწაული. დედოფლის და ყეენის ქორწინების ცერემონია დღესასწაულის ერთ-ერთი ძირითადი ელემენტი იყო, რომელიც დღესასწაულის დასასრულს იმართებოდა. ნეფე-დედოფალს დალოცავდნენ და ვინმეს ოჯახში გაშლილ სუფრასთან მიიყვანდნენ. მათ ვირზე გადაამჯდარი მეჯვარე ახლდათ, რომელსაც ხელში ჯვარი ეჭირა. მექორწინეებს ბავშვები დასდევდნენ და აბრაზებდნენ. მეჯვარე ნეფე-დედოფალს იცავდა და თან ჩუმად დედოფლის კოცნას ცდილობდა. ზოგჯერ ამ დროს ფერხული იმართებოდა, რომელშიც ყველა იღებდა მონაწილეობას. გზაზე ან სადმე მოედანზე ზოგჯერ ორ ყეენს შორის ბრძოლა იმართებოდა, ყეენს ფალავნებიც ყავდა, რომლებიც მხოლოდ ჭიდაობის დროს გამოყავდა. დამარცხებულ ყეენს სახეზე მურს წაუსმევდნენ და ვირზე უკუღმა შემჯდარს გააქცევდნენ. ხალხი მას დასცინოდა. ყეენს არ კლავდნენ, არამედ უმეტესწილად ნააქცევდნენ. მისი წაქცევა აუცილებელი იყო. თუ ყეენი თვითონ არ გა-

გორდებოდა, მას ხალხი წააქცევდა. ყვენობის დროს თბილისში რიყეზე დოლიც ეწყობოდა. დოლის დასასრულს მონაწილეები იშლებოდნენ უბნების მიხედვით, მაგრამ ლხინი უკვე უბნებში დილაამდე გრძელდებოდა (რუხაძე 1999: 75). დღესასწაულის ფინალური მითოლოგემა მდიდარია კულტურის იმ არქაული შრით, რომელიც უკავშირდება წყლის რელიგიურ-მაგიურ წარმოდგენათა სამყაროს და მინათმოქმედი ადამიანის შეხედულებას ბუნების ალორძინების შესახებ. ბერიკაობა-ყვენობის ერთერთი მნიშვნელოვანი ელემენტი „გუთნით წყლის მოხვნის“ ცერემონია იყო. ამ დროს დღესასწაულის მონაწილე მამაკაცები გუთანს წყალში შეიტანდნენ, ორი მათგანი გუთანში ხარივით შეებმებოდა, ყვენი და დედოფალი კი გუთნის ღირღიტაზე ისხდნენ და ერთმანეთს ეალერსებოდნენ. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ეს რიტუალი იმისთვის იყო გამოიზნული, რომ მოსავალი მეტი მოსულიყო და სოფელს წამი არ მოკლებოდა. უმეტესად ყვენთან და დედოფალთან ერთად წყალში ხალხიც ჩადიოდა და მიიჩნევდნენ, რომ რაც უფრო მეტი ადამიანი დასველდებოდა, მოსავლისთვის უკეთესი იყო. დღესასწაულის ბოლოს იცოდნენ წყალში ყვენის „განათვლა“, რაც ზოგჯერ წყლის მისხმაში გამოიხატებოდა, წესად იყო მისი წყალში ამოვლება, მაგრამ თუ ყვენი გაექცეოდათ, თვლიდნენ, რომ იმ წელს გლეხობას გვალვა შეაწუხებდა. კარგად დასველებული ყვენი კი, პირიქით, „კარგი ყანების იმედი“ იყო. მეცნიერებაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ წყლის კულტი მინათმოქმედი საზოგადოების მიერაა შექმნილი და მასთან დაკავშირებულია ნაყოფიერების იდეა, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში გამოვლენილი ეთნოგრაფიული მასალით კარგად დასტურდება, მაგალითად, აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ერწო-თიანეთში დადასტურებულია რიტუალი, რომლის მიხედვით ახალი წლის დილას ოჯახის რომელიმე ახალგაზრდა წევრი უმძრახად ადგებოდა, აიღებდა პურის ნაჭერს, რომელსაც ერბოში არეულ თაფლსა და ყველს დაადებდა და წყალზე წავიდოდა, პურს წყალში ჩააგებდა და იტყოდა: „წყალო, ნიჭი მოგიტანე, ბედი გამომაყოლო“. წყალს ევედრებიან ბედის გამოყოლებას, რაშიც შვილიერებას ანუ ნაყოფიერებას გულისხმობენ. წყლის მოხვნის რიტუალი სრულდებოდა აგრეთვე გვალვის დროსაც და მოსავლიანობასთან იყო დაკავშირებული (რუხაძე 1999: 75). „ყენობა“ იცოდნენ სამეგრელოშიც, თუმცა ს. მაკალათიას მასალის მიხედვით მისი აღნიშვნა მხოლოდ ზუგდიდში ხდებოდა (მაკალათია 2006: 378).

მეურნეობასა და მოსავლიანობასთან დაკავშირებული რიტუალები ფართოდაა გავრცელებული კახეთში, სადაც მინას მიჯაჭული კახელი გლეხის წლიურ ციკლში აისახა მთელი რიგი მაგიური ქმედების სარიტუალო წეს-ჩვეულებები, რომლებიც წინ უძღოდა გლეხის შრომა-საქმიანობას. ეს რიტუალები საუკუნეთა სიღრმეშია შექმნილი და მეურნის სულიერ სამყაროს გადმოგვცემს. კახეთის მოსახლეობაში მოქმედი უძველესი დროის რელიგიური რიტუალები ეძღვნებოდა ადამიანთა ყოფის ყველა სფეროს, რომლებიც სრულდებოდა გვალვის, ხვან-თესვის, თოხნის, მოსავლის აღების, ლენვის, მოსავლის დაბინავების, პირველი მოსავლის საკვებად გამოყენებისა თუ ახლად შემოსული მარცვლიდან წილის სახით ობლებზე გაცემის დროს. ამ რიტუალების შესრულება ხდებოდა ადგილზე, ხოლო შემდგომ ოჯახის წევრები შესაწირით, სხვადასხვა სურსათ-სანოვაგით დატვირთულნი, მიდიოდნენ რელიგიურ დღესასწაულებზე, რომლებიც იმართებოდა ამა თუ იმ სალოცავის კარზე.

გლეხისათვის საზეიმო დღედ ითვლებოდა გაზაფხულზე გუთნის მინდორში გატანის პირველი დღე, რომელიც ხდებოდა სავსე მთვარეზე: „ჭყიტა“ ვარსკვლავის ცაზე გამოჩენითა და ტოროლას გალობის დაწყებით. გუთნით პირველი კვალის გავლებას — „გუთნის დედობას“ სთხოვდნენ ისეთ გლეხს, რომელიც სოფელში განთქმული იყო თავისი პატიოსნებით, ბარაქიანობითა და შრომა-საქმიანობით. გუთნის გაყვანის წინ გუთნისდედა „წმინდათ“ შეინახავდა თავს, სუფთად ჩაიცვამდა, დილით ადრე უმძრახ გამოიყვანდა ხარებს და დაილოცებოდა: „ღმერთო კარგი წელიწადი გვიბოძე, შინ მშვიდობა მოგვე და კარში გამარჯვება“. ამის შემდეგ ხარებს კარებში კვერცხსა და ბარის პირით ცეცხლს დაუდებდა. იმ შემთხვევაში თუ ხარი გამოსვლის დროს კვერცხს ვერ გატეხდა, მაშინ გუთნისდედა მას მარჯვენა მხარზე დაახლიდა. ხარს რომ ავი თვალი

არ სცემოდა, უღელში უკეთებდნენ ტყემლის ტაბიკებს, რომელზედაც ჯვარი იყო ამოჭრილი, კუდზე ჰკიდებდნენ წითელი ბანრით ნახშირს, მარჯვენა მხარზე კი ცომისგან გაკეთებულ ჯვარს აკრავდნენ. გუთნისდედა გადაინერდა პირველად და გაიყვანდა ხარებს მინდორში. პირველი კვალის გავლების წინ ხარების რქებზე სანთლებს აანთებდნენ და მათ თითო კვერს შეაჭმევდნენ. კვერებს თვითონ მონაწილენიც შეჭამდნენ და თითო ჭიქით დაილოცებოდნენ „ბარაქიანი, უხვი, მოსავლიანი იყოს ჩვენი დღევანდელი შრომა, ღმერთო გადმოგვხედე, ნუ დააღპობ, ნუ გაახმოზ მარცვალს მიწაში, გადაარჩინე ყანები გვალვისაგან, ღვარცოფისაგან, ნუ დაგვტოვებ ულუკმაპუროდ.“ ამ რიტუალის შემდეგ იწყებოდა ხვნა. გუთნისდედა პირველი კვალის გავლების შემდეგ გუთანს გადასცემდა მამულის პატრონს, რომელიც განაგრძობდა დაწყებულ საქმეს. მიუხედავად იმისა, რომ გუთანი დღეს ხმარებიდან თითქმის ამოღებულია, ადგილობრივ მოსახლეობაში ტრადიცია დავინწყებას არაა მიცემული.

საგაზაფხულო რიტუალებიდან განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს საწინაწინააღმდეგო ხვნა—თესვა, პირველი, რიტუალური კვალის გატანა, რაც საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული. აჭარაში იგი **კანულის/ყანულის** გაღების ან კვალის გაყვანის სახელით არის ცნობილი. რიტუალი შემდეგნაირად სრულდებოდა: „ყანის შესასვლელში თხრიან მიწას და თესავენ. ამბობენ, რამდენსაც ფეხს წინ წადგამ, იმდენი წინ დამხდური საქმე გაგიადვილდებაო“. სხვა მონაცემების თანახმად პირველი კვალის გავლება შეძლებოდა მომხდარიყო სახლის ახლო მდებარე ნაკვეთზე (ნაფუძარზე), ან ყანაშიც და ეზოშიც (ლომთათიძე 2002: 32). კანულის გავლება საგაზაფხულო სამუშაოების დაწყებამდე (9 მარტი) სრულდებოდა. რაც ეხება დასათეს მარცვლულს, კანულში ყველანაირი თესლი იყრებოდა, რაც კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს, რომ ეს მხოლოდ რიტუალური ქმედებაა და არავითარი სამეურნეო დანიშნულება არ გააჩნია. ამ მომენტს კიდევ უფრო აძლიერებს ის წესები, რომელსაც აუცილებლად იცავდნენ, კერძოდ: ა. დასათეს მარცვლულში არ უნდა შერეულიყო მწარე თესლი, მაგალითად, პრასი; ბ. ყველანაირი თესლიდან იღებდნენ 7 მარცვალს, სპილენძის სინზე დებდნენ და ისე გაჰქონდათ მინდორში; გ. თესლეულში ცოდნიათ აგრეთვე რკინის (ლურსმანი, ნალი) ჩადება; 4. თესლის გატანისას პირველად კარის თავზე მარჯვენა ფეხი უნდა გადაედგათ და სათანადო ლოცვა-ვედრება შეესრულებინათ. ამ დღეს ოჯახიდან არაფერს გასცემდნენ ბარაქა რომ არ გაყოლოდა. გადმოცემით საყანულე თესლის შენახვაც ცოდნიათ, რომელსაც ბელელში ცალკე ათავსებდნენ. ამ რიტუალის გარეშე დიდი ხვნა-თესვის დაწყება მიუღებელი იყო (ლომთათიძე 2002: 134). ყველა შემადგენელი კომპონენტის მიხედვით ყანულის გავლება იმიტაციური მაგიის ხასიათს ამჟღავნებს და ამასთან ერთად შეიცავს მიწისთვის, როგორც ნაყოფიერების მიმნიჭებელი ღვთაებისთვის მსხვერპლის გაღების ტრადიციასაც. ეს ტრადიცია მიწისთვის მსხვერპლის „მიბარებაში“ გამოიხატებოდა, რომელიც მარცვლეულის გარდა შეიძლებოდა ყოფილიყო სხვადასხვა ხილი, ფრინველის და შინაური ცხოველების ნარჩენები. მაგალითად, რაჭაში ხვნა-თესვის დაწყების წინ იცოდნენ პურის „**ლულუას**“ (გრძლად მომრგვალებული პურის) გაკეთება და მიწაში ჩაფლვა, სამცხე-ჯავახეთში კვერცხის ჩაყოლება, თეთრინყაროში გუთნისდედა პირველ ხნულში საგანგებოდ მომზადებული ქადის ნახევარს ატანდა, ხოლო მეორე ნახევარს თვითონ ჭამდა (ლომთათიძე 2002: 35). სამეგრელოში მსგავსი რიტუალი „**თერდობას**“ ტარდებოდა. თერდობა ანუ თევდორობა ცხენის სალოცავია და მას დიდმარხვის პირველ შაბათს იხდიდნენ, მაგრამ სწორედ ამ დროს ტარდებოდა მოსავლიანობასთან დაკავშირებული რიტუალიც, კერძოდ: ოჯახის უფროსი აიღებდა კაკალს და ყველა მარცვლეულის ცოტაოდენ თესლს, გაიტანდა ეზოში და იქ დათესდა. შუაში კაკალს მოათავსებდა, ირგვლივ დანარჩენ თესლეულს და კარგ მოსავალზე დაილოცებოდა (მაკალათია 2006: 379). თებერვლიდან იწყებოდა მზადება ახალი სამეურნეო წლის ნაყოფიერებისთვის განკუთვნილი რიტუალების შესასრულებლად თუშეთში. ამ მიზნით ყველიერის შაბათს იციან თუშებმა „**ქალთვორობა**“. ამ დღეს ოჯახებში აცხობენ გულთან ქადებს. სოფელი რომელიმე ოჯახში იკრიბება და ხელში ქადებით მიდიან დასამწყალობლად

უხუცესთან, რომელიც მათ ამწყალობებს, მოიხსენიებს მიცვალებულებს და ქალებსაც დაჭრის. ყველა იქ მყოფს თითო მუჭა „ბიჭონს“ ჩამოურიგებს. დგება კარგი ფეხის მეკვლე, პირს აღმოსავლეთით იბრუნებს, სამ მუჭა ბიჭონს გადმოყრის და იტყვის: „ღმერთო! კარგი პური მოიყვანე“. მას მოყვება კოტორის გატაცება, რომელსაც ახალგაზრდა ქალი ან ვაჟი იტაცებს. სხვები მას გამოეკიდებიან და თუ კოტორი ქალებმა წაართვეს, ვაჟებმა ქვაბ-საკლავი უნდა გადაიხადონ, თუ ვაჟებმა, მაშინ ქალები იხდიან. იმართება ლხინი და ცეკვა-თამაში, რომლის დროსაც მოულოდნელად ვინმეს ტალახით ან მურით მოთხუპნიან. მის დანახვზე ყველა იწყებს ერთმანეთის თხუპნას, შემდეგ დასაბანად მდინარეზე მიდიან. ხენა-თესვის დანყებამდე თუშეთში „ოცობას“ ასრულებენ. ეს ხდება 25 მარტს. ამ დღეს კარის ყანაზე სამ კვალს ავლებენ და ერთ მუჭა ქერსა და პურს თესავენ. სანამ ჯეჯილი არ ამოვა ოჯახში წნელს არავინ მოგრებს, რომ ჯეჯილი დაგრეხილი არ ამოვიდეს. ამ დღიდან სანამ ხენა-თესვას არ მორჩებიან ოჯახიდან ცეცხლი და „სულადი“ (ქერი და პური) არ გაიცემა. ხარებს ხენის დანყებამდე კუდზე „უნძრახის თურსას“ წითელი ძაფით შეაბამენ. ამ დღეს ქალები თმას ივარცხნიან, ყანა დაინმინდება. ყანაში გასვლამდე ასრულებენ „ულელდებას“. აცხოებენ ჯვრიან ლავაშს და სამყურა ხმიადს, ანთებენ სანთელს და არაყს ასხამენ. მამაკაცი ამ ჯვრიან ლავაშს სამჯერ უღელზე შემოატარებს, კარგ მოსავალზე დაილოცება, უღელზე გატეხს და ხარებს შეაჭმევს. უღელდების პურის გამომცხობი ქალი სხვის ოჯახში ვერ შევა, რათა პურის ბარაქა არ გაყვეს, არც მამაკაცი წავიდოდა სხვაგან, კვალი უნდა შეენახა (მაკალათია 1984: 195). ხენის დასასრული პატარა სუფრით აღინიშნებოდა. დიასახლისი, ვისი ყანაც ითესებოდა, სახნავში კოტრებს ან სხვა რაიმე საგანგებოდ მომზადებულ საჭმელს გაიტანდა. გუთნის დედა ახლად დაფარცხულ ყანაში სათელზე ხურჯინს გადააბრუნებდა და დაფერთხავდა. ხურჯინში ნალის ფორმის *თესლის კვერი* იდო, რომელიც ფერთხვის დროს გადმოვარდებოდა და იქვე დატოვებდნენ. ხენისას გამოყენებულ სახრეს გუთნისდედა შუა ყანაში დაარჭობდა, თავს გადაუმტვრევდა – ასეთი თავთავი დაეკიდოსო. შემდეგ სუფრასთან დასხდებოდნენ და ღმერთს კარგ მოსავალს და მის მშვიდობით ალებას შესთხოვდნენ (აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბაშიძე 1991: 95).

მთიულეთში ხენა-თესვის დანყების წინ ჯერ თემი შეიყრება და ხატს საუქმო დღეებს დაუკვეთავს, რომ მან ხელი შეუწყოს ხენა-თესვის მშვიდობიან ჩატარებას და მოსავალი დაიცვას. ასეთ დაკვეთილ დღეებად, როგორც წესი, ორშაბათი და პარასკევი სახელდებოდა, რომელსაც მარიამობამდე ანუ მკის დამთავრებამდე მტკიცედ იცავდნენ. თემი ირჩევდა რამდენიმე მეთვალყურეს, რომლებსაც ევალებათ თვალი ადევნონ დაკვეთილი დღეების დაცვას და თუ ვინმემ ეს დღე გატეხა, ჯარიმას აკისრებენ. სანამ ხარებს გუთანში შეაბამენ მთიულეები მათ ბეჭებზე ცომის ჯვრებს უკეთებენ, კუდზე ტყემლის კაპს შეაბამენ და *უნძრახის ტაბიკებს* გაუყრიან (კუნელის ან შვინდის ტოტი). ხენას მარჯვნივ იწყებენ და მხარსაც მარჯვნივ იცვლიან. თუ გუთანი სამანს მოხვდა და მან ადგილი იცვალა, მაშინ გლეხი მიწას სამჯერ აიღებდა, დაღეჭავდა და ისევ გამოაფურთხებდა, ხატი არ გაჯავრდესო. ბელლიდან თესლის ამოღებისას შიგ სამ მუჭას ტოვებენ, რომ ოჯახს ბარაქა არ გამოელიოს. ლომისობას ამ ნარჩენ თესლს ქადაზე დაყრიან, თავზე დაიდებენ და ხატს ისე წირავენ. როცა თესვას მორჩებიან, გუთანს უკანასკნელ კვალში ტოვებენ, აიღებენ გრძელ სახრეს, თავს გრძლად გადმოულუნავენ და ყანაში ისე ჩაარჭობენ, რომ ასეთი გრძელთავათვიანი ჭირნახული მოვიდეს (მაკალათია 1930: 136). მინდვრის მუშაობის დასასრულს თემი „ხენა-თესვის სამღვთოს“ იხდიდა. ამ მიზნით მასში შემავალი ოჯახები მორიგეობით ცხვარს კლავდნენ, პური და არაყი ყველას თავისი მოქონდა და ხატში თავს იყრიდნენ. დეკანოზი საკლავს დაკლავდა, თემს დაანყალობებდა და კარგ მოსავლიანობაზე დაილოცებოდა. ხევსურეთში ხენა-თესვის დასაწყისისათვის, როცა პირველად გაიყვანდნენ ხარს სახნავში, ცხვებოდა ქალები. პირველი კვალის გავლების შემდეგ უხვი მოსავლისათვის დაილოცებოდნენ, ამ ქადას უღელზე ორად გადაატეხდნენ, ერთ ნატეხს თავად მიირთმევდნენ, მეორეს ხარს შეაჭმევდნენ. ხენა-თესვის დამთავრებისას

გუთნის სამღვთოს გადაიხდიდნენ: საკლავით, სასამელით, კვერებით მთავარ ხატში მივიდოდნენ და წმ. გიორგის შეევედრებოდნენ სასიკეთო დარსა და კარგ ჭირნახულს.

ფშავში მინდორში პირველად გასულ ხარს კუდზე შეაბამდნენ ჩვარში გახვეულ ნაცარს ან ნახშირს, გუთნისდედა დედამინის მფარველ ანგელოზს უხვ მოსავალს შეეხვეწებოდა, ხშირად გუთანზე გატეხავდნენ და შეჭამდნენ. შემდეგ სათესლედან ამოიღებდნენ ერთ მუჭა თესლს, ხატის მამულის თესლში გაურევდნენ და ყანის ხვნას იწყებდნენ. დამთავრებისას ყანაში გრძელ ჯოხს ჩაარჭობდნენ, რომელზეც ბალახის გრძელი თავთავი იყო დამაგრებული – ასეთი თავთავიანი ჭირნახული ამოვიდესო (აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე 1991: 95).

საშემოდგომო ციკლი. საშემოდგომო ციკლის დღესასწაულები უკვე მონეული მოსავლის აღება- დაბინავებას ეძღვნებოდა. შემოდგომით მოსავლის აღებასა და დაბინავებას ყველა ოჯახი დღესწაულობდა. გურიაში ეს დღე ყანის *თავის/წალიას* ლოცვის ან *ნამუშიერის ტაბლის* სახელით იყო ცნობილი. ოჯახის უფროსი ამ დღეს კლავდა ელიობას შეფრენილ ან წინა წელს ყანის თავზე შეთქმულ და მის სახელზე გაშვებულ სახლის ძველ მამალს. დიასახლისი ახლად დაფქვილი ლომისგან აცხობდა ტაბლას, რომლის გული ნიგვზით, ხახვითა და სანელებლებით იყო შეზავებული. ოჯახის უფროსი კაცი, მამლით ხელში, ეზოში ან ხულაში წაღმა დატრიალდებოდა, მამალს დაკლავდა და მის სისხლს იქვე მოასხურებდა. ზოგიერთი მასალის მიხედვით მამლის თავს სახლის თავზე გადაადგებდა, დიასახლისი მას აიღებდა, განმენდდა და საერთო კერძში შეურევდა. ვახშამზე სახლის უფროსი თავფლის სანთლებს აანთებდა, ტაბლას და კერძს ყველას გაუნაწილებდა. ქათმის თავს მეხვავეს მისცემდა და ყოველგვარი მოსავლის ბარაქაზე დაილოცებოდა (რუხაძე 1976: 160). ზემო სამეგრელოში ოქტომბერში ადგილის ღმერთის სახელზე ლოცულობდნენ. მამაკაცი *ადგილის/საადგილო* ქათამს დაკლავდა და ქალი უხვ მოსავალსა და მინის ბარაქაზე დაილოცებოდა. ლოცვას გარეშე კაცი ვერ დაესრუებოდა (ჩართოლანი 1961: 197). კახეთში გავრცელებული ტრადიციით მკის დამთავრების დროს მესვეური პურის საუკეთესო თავთავისაგან კრავდა ჯვარს, რომელიც ყანის პატრონთან – დიასახლისთან მიჰქონდა. დიასახლისი ასაჩუქრებდა მესვეურს მამლით, რომელსაც *„ჯვარის მამალი“* ერქვა. მამალს ვახშამად კლავდნენ და თავს მესვეურს აძლევდნენ. ყოველივე ამას სამეურნეო-რელიგიური დღესასწაულის ხასიათი ჰქონდა, რაშიც ოჯახის წევრებთან ერთად მონაწილეობდნენ მეზობლები, ნათესავები, თანასოფლელები. ყანის მკის დამთავრების შემდეგ ძნებს კალოზე ლენავდნენ კევრით. ხორბალს ბელლებში აბინავებდნენ და მას შემდეგ რაც გლეხი დარწმუნდებოდა, რომ მისი ოჯახი წლის განმავლობაში უზრუნველყოფილი იყო მიღებული მოსავლით, სრული რწმენით სწირავდა მსხვერპლს (ძირითადად ფრინველს ან პირუტყვს) იმ წმინდანებსა და ხატ-სალოცავებს, რომლებიც დაეხმარა უხვი მოსავლის მიღებაში (გვიმრაძე 2005: 33).

საყურადღებოა ხვავისა და ბარაქისთვის განკუთვნილი დღესასწაული რაჭაში, რომელიც *პირველი და მესამე ჭაბუკობის* სახელით არის ცნობილი. ამ დღესასწაულების დროს კლავდნენ მამალს, აცხობდნენ სართვიანებს და ერთ განატეხს. განატეხს ჭაბუკობის სახელზე შეულოცავდნენ; სანთელს ოჯახის უფროსი კაცი კალოზე გაიტანდა, ცეცხლში ჩააკმევდა, ხოლო თან წაღებულ მამლის შიგნეულს და თავ-ფეხს იქვე შეჭამდა. თუ პირველ ჭაბუკობაზე მამალს ვერ დაკლავდნენ, მაშინ მესამე ჭაბუკობაზე უნდა დაეკლათ, განატეხიც მაშინ უნდა გამოეცხოთ და კალოზეც ამ დღეს ელოცათ. აღსანიშნავია მევენახეობასთან დაკავშირებული აჭარული ჩვეულება „ვენახის დალოცვა“. როგორც ცნობილია ოსმალთა სამასწლოვანი ბატონობის შედეგად აჭარაში მევენახეობა-მეღვინეობა დაქვეითდა, მაგრამ მოსახლეობამ მაინც შეინარჩუნა ზოგიერთი ტრადიცია. ამ დღესასწაულზე აცხობდნენ სპეციალურ კვერებს. სამი ასეთი კვერი მიქონდათ ვენახში, იქ მინაში ჩაფლავდნენ და დაილოცებოდნენ: „ღმერთო, ყურძნის ბევრი მოსავალი მოგვეცი, ღვინო კარგი და მაგარი“, გადაიწერდნენ პირჯვარს და დალოცვას სამჯერ გაიმეორებდნენ. ეს რიტუალი გამოძახილს პოულობს გურიაში, იმერეთში, ქართლში, რაჭასა და სხვა კუთხეებში გავრცელებულ მსგავს წეს-

ჩვეულებებთან, რომლის დროსაც ასევე ხდებოდა სარიტუალო კვერების მიწაში დაფლვა. აჭარაში შემოდგომის პირველ დღეს (1 სექტემბერი) იმართებოდა **დადეგობა**. ამ ღამეს ყანაში სიმინდს „შებეჭდენ“, ე. ი. სიმინდის ფურცლებს სანთლით ერთმანეთს მიაწებებდნენ, რომ ავ სულეებს (ჯაზებს) ჭირნახულის ბარაქა არ გამოეღიათ. მსგავს რიტუალს ოჯახშიც ატარებდნენ რათა ავ სულეებს სახლსა და ყანაში ვერ შეეღნიათ და მოსავალი არ დაეზიანებინათ (ლომთათიძე 2002: 53). სამემოდგომო ციკლის დღესასწაულებში შეიმჩნეოდა განვლილ და მომავალ წლებს შორის უწყვეტობის შენარჩუნების ტენდენცია, კერძოდ ეს გამოიხატებოდა სათესლე მარცვლის რიტუალური შენახვის ტრადიციაში. მოსავლის ალების დროს სპეციალურად არჩევდნენ სათესლე სიმინდს, რომელსაც საძველოს ეძახდნენ და ერთმანეთზე გადაბმულს ნალიაში ან აივანზე ინახავდნენ. მისი დაფშვნის დროს ერიდებოდნენ თუნდაც ერთი მარცვლის დაკარგვას იმის განცდით, რომ ზუსტად ამ მარცვალში შეიძლებოდა აღმოჩენილიყო ბარაქა. ამ პერიოდში იცოდნენ საყანულე მარცვლის შერჩევაც, რომელსაც ბედელში ასევე ცალკე ინახავდნენ (ლომთათიძე 2002: 58). სამეგრელოში ჭირნახულის ალებისა და დაბინავების შემდეგ ოქტომბრის ბოლო რიცხვებში, ორშაბათს აღინიშნებოდა **„შქვითული“**. ამ დღეს იკვლებოდა შვიდი სხვადასხვა სახის ცხოველი: გოჭი, ბატკანი, ხბო, მამალი, იხვი, ციკანი და თევზი. აცხობდნენ პურის, ფეტვის და სიმინდის კვერებს. ეპატიჟებოდნენ სტუმრებს. სადილის წინ ყველა მამაკაცი ოჯახის უფროსის წინამძღოლობით მიდოდა შქვითულის ქვევრთან და იჩოქებდა. თან მიქონდათ ხონჩა, რომელზეც ელაგა კვერები და დაკლული ცხოველების თავები და გულ-ღვიძლი. ოჯახის უფროსი ქვევრის თავს ანთებულ სანთლებს მიაკრავდა და კარგი მოსავლისთვის სამადლობლო ლოცვას წარმოთქვამდა. იქ დამსწრენი საკმევლს თავზე შემოავლებდნენ და მას ნაკვერჩხალზე დანვაავდნენ, ქვევრს თავს მოხდიდნენ, დანაყრდებოდნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ სხდებოდნენ სუფრასთან (მაკალათია 2006: 388). თუშეთში მკის დანყებამდე, ხუთშაბათს, მთიბველი **„ცელგამოდებად“** გავიდოდა. ყოველი ოჯახიდან მოხუცი ქალი გაიტანდა ნამგალს სათიბში, ღმერთს ახსენებდა და ბარაქას შესთხოვდა. შემდეგ სამ ხელეურს გამოთიბავდა. მეორე დღეს, პარასკევს, **ქარობას** უქმობდნენ, რომ ნათიბ-ნამკალი ქარს არ დაეზიანებინა. შემდეგ დღეს, შაბათს, **სეტყვის უქმეს** იცავდნენ, თიბვა კი ორშაბათიდან იწყებოდა (აბაკელია ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე 1991: 99).

მკის შემდეგ **ყანის დასვენების** რიტუალს ასრულებდნენ: გავიდოდნენ ყანის აღმოსავლეთ კიდეში, დასხდებოდნენ ყანისაკენ ზურგშექცევით და ნამგლებს ზურგსუკან გადაისროდნენ სათანადო სიტყვებით. როცა პურს კალოზე გაშლიდნენ **„კალოს სალოცავს“** იხდიდნენ. აცხობდნენ გულიან კოტორს, ანთებდნენ სანთელს და პურის ბარაქიანობაზე არყით ილოცებოდნენ (მაკალათია 1984: 191-193).

თიბვის დანყებასთან დაკავშირებით რიტუალის ჩატარება ხევსურეთშიც იცოდნენ. ამ დღეობას **სამთიბლოს, თიბისთავს** (არხოტი) **ან ნამუშავლის სამხვენროს** (პირაქეთა ხევსურეთი) ეძახდნენ. მთელი ხევსურეთი ცდილობდა თიბვა სამშაბათ დღეს დაენყოთ. თიბვის დანყებამდე შაბათს ან კვირას იდღეობებდნენ. ამ დროს იკვლებოდა სოფლის მიერ შექენილი საკლავი „ღირეული“ ანუ დიდი ცხვარი ან ვერძი, რომელსაც ფარაში საუკეთესოს ირჩევდნენ, სოფლისგან არჩეული დასტურები ხარშავდნენ ლუდს, აცხობდნენ გულიან ქაღებს და მხოლოდ მამაკაცები ილხენდნენ. ლხინის დასრულების შემდეგ უფლება ქონდათ თიბვისთვის იარაღი მოემზადებინათ (ოჩიაური 2005: 204). კალოობის შემდეგ გამოხდიდნენ არაყს, გამოაცხობდნენ 9 კვერს, საკლავს დაკლავდნენ, ანთებდნენ სანთლებს და ხატებს მოსავლის მშვიდობით აღებასა და მოხმარებას შესთხოვდნენ.

ფშავში მკის დანყებამდე სოფელი ხატში, ადგილის დედის ნიშთან შეიკრიბებოდა და გუთნის საღმრთოს გადაიხდიდა. ნაკვეთი დღეც აიხსნებოდა. გალენილი პურის ერთი კოდინიდან ქადა-პურებს აცხობდნენ და ხატს მადლობას უხდოდნენ. გუდამაყარში თიბვის წინ საღმრთო-სამთიბლოს იხდიდნენ. შაბათ-კვირას მინდორზე შეკრებილი

ხალხი კლავდა ციკანს და ბატკანს (აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბაშიძე 1991: 99-100).

დამცავი მაგია. სამეურნეო წეს-ჩვეულებების კალენდარმა უხვად შეინარჩუნა აგრეთვე დამცავი მაგიის კვალიც, რომლის ძირითადი დანიშნულება მოსავლის, სათესი ფართობების და სამეურნეო ნაგებობების დაცვა-შენარჩუნება იყო. მასში საკმაოდ დიდი ადგილი ეჭირა მღრღნელების, მწერებისა და ფრინველებისგან ნათესების დასაცავად განკუთვნილ რიტუალებს. ისინი ადრე გაზაფხულზე სრულდებოდა. როდესაც გლეხი თესვას შეუდგებოდა, მავნებლების წილსაც ითვალისწინებდა. აჭარში ამას „ხისეს“ ანუ „არჩივის“ გალებას ეძახდნენ და ამით მოსავალს იცავდნენ. მსგავსი ჩვეულება საქართველოს სხვა კუთხეებშიცაა გავრცელებული. ხევსურეთში ესაა **თაგვ-ჩიტუქმის (ჩიჩაბათის)** დაჭერა, რაჭაში, თუშეთში, ხევსა და საქართველოს სხვა კუთხეებში მას „**ჩიტიფაფობას**“ ეძახიან, რადგან ამ დღეს მზადდებოდა ჩიტებისა და მღრღნელებისთვის სპეციალური ფაფა. თაგვ-ჩიტუქმის დროს ხევსურეთში ხალავდნენ სიმინდის ან სელის „**ბიჭონს**“ (ბატიბუტს) და ჭამდნენ. მიაჩნდათ, რომ ვინც ამას არ გააკეთებდა ხატი უპატივცემლობად ჩაუთვლიდა და ნათესს დაუზიანებდა. ნათესის დასაცავად უქმობდნენ თუშეთშიც, კერძოდ: თაგვმა და კალიამ ყანა რომ არ გააფუჭოს „**მჭრელთ უქმეს**“, ქარის წინააღმდეგ „**ქარობას**“, ხოლო სეტყვისგან დასაცავად „**სეტყვის უქმეს**“ ინახავდნენ. ქარის საწინააღმდეგო რიტუალს სამეგრელოში „**ბორიაშობვაძერი**“ ეწოდებოდა და მას სიმინდის დატარიანების დროს ასრულებდნენ. ამ დროს ოჯახის უფროსი მამაკაცი დაკლავდა წიწილას, თვითონვე მოამზადებდა, წაიღებდა სიმინდის ყანაში და ქარისგან მის დაცვაზე დაილოცებოდა. წიწილასაც იქვე მარტო შეჭამდა. როდესაც ღომი თავთავს იკეთებდა იხდიდნენ „**ლუმუმ ოხვამერს**“. გამოცხობდნენ კვერებს და წაიღებდნენ ყანაში, სადაც მათ მიწაში ჩაფლავდნენ, ზედ ჯვარს დაასვამდნენ, თან ღმერთს შეეხვეწებოდნენ: კარგი მოსავალი მოგვეციო (მაკალათია 2006: 399). დიდმარხვის წითელ პარასკევს ბალ-ბოსტნის ჭია-ლუებისგან დასაცავად სამცხე-ჯავახეთში „**ჭიაკოკონას**“ მართავდნენ. ამ დღეს აგროვებდნენ ფიჩხს, ანთებდნენ დიდ კოცონს, რომელზეც გოგო-ბიჭები ხტებოდნენ და იძახდნენ: „ალული კუდიანებსაო, ჭიაჭუა გავყაროთო, ვარდი კონა გადმოვყაროთო, ალული ეშმაკებსაო“. დილით ადგებოდა უძრახი დედაკაცი და ჭიაკოკონის ნაცარს მოხვეტავდა და ბოსტანსა და ხეხილს დაუყრიდა ჭიამ არ გააფუჭოსო“ (მაკალათია 1938: 110). ყანებისა და მოსავლის დასაცავად მთიულეთში გავრცელებული ერთ-ერთი რიტუალი იყო *დათვქადობა*, რომელიც ყველიერის შემდეგ ხუთშაბათს სრულდებოდა. აცხობდნენ გულიან ქადას, რომელშიც ქონს ურევდნენ — დათვს ქონი უყვარსო. ქადას დიასახლისი კერასთან მიიტანდა, სანთელს ანთებდა და დათვს ეხვეწებოდა ყანა არ გაენადგურებინა. ფრინველებისა და მინდვრის თაგვებისგან დასაცავად აქაც „**ჩიტაფაფობა**“ სრულდებოდა. ყანისა და ვენახის დაცვაზე მაქსიმალურად ზრუნავდნენ კახეთშიც, სადაც ფრინველისა და მღრღნელების გარდა ავი თვალისგან დამცავი რიტუალებიც იყო გავრცელებული. ამ მიზნით ყანაში ჯერ ლოცვას შეასრულებდნენ, შემდეგ სამ ადგილას ჯოხებზე დგამდნენ ფერადი ძონძებისგან გაკეთებულ ფიგურებს. ვენახშიც ასრულებდნენ ლოცვას და 3-4 მეტრის შუალებებით ვაზის ლერწმზე მოასხამდნენ წითელი და თეთრი ქსოვილის შელოცვილ ნაჭრებს. გარდა ამისა დიდ ხუთშაბათს ვენახში შექონდათ ასკილის ტოტი და სარზე კიდებდნენ. ეკლიან ტოტებს იყენებდნენ ყანის დასაცავადაც. საინტერესო ტრადიცია არსებობდა ვაზის ყვავილობასთან დაკავშირებით. კერძოდ, ამ დროს ოჯახის დიასახლისი აცხობდა სპეციალურ კვერს. უფროს მამაკაცს ეს კვერი, სანთელი და ღვინო ვენახში მიქონდა. ვენახის ოთხი კუთხის მიხედვით, კვერს ოთხ ნაწილად დაჭრიდა ოთხივე კუთხეში სანთელს აანთებდა, ოთხ ჭიქა ღვინოს დაღვრიდა, ერთს თვითონ დალევდა და ვენახის დაცვა-შენარჩუნებაზე დაილოცებოდა. კვერის ნატეხებიდან თითო ლუკმას ვენახში შეაგდებდა, დანარჩენს კი თვითონ შეჭამდა (გვიმრაძე 2005: 96).

ამინდის მართვის რიტუალები. აგრარული დღესანაულების რიგშია აგრეთვე ამინდის მართვის რიტუალები, რომლებშიც რამდენიმე ჯგუფს გამოყოფენ: 1) მარტი-

ვი, ფრაგმენტული მაგიური მოქმედებანი — ქვაბის გადაბრუნება, ბაყაყის გასრესვა, ქალქეების გადაბრუნება, გამურული ჭურჭლის გამოტანა; 2) ამინდის შეცვლის რიტუალები, რომლებიც გარკვეული ღვთაების სახელზე იმართებოდა — *ლაზარობა, გონჯაობა, დიდებაზე სიარული*. წვიმის გამოწვევის მიზნით, სრულდებოდა ხატის გაბანვის წესი, არსებობდა უქმე დღეები, რომლებიც ცალკეულ სოფლებს ან რამდენიმე სოფელს ერთად „შენირული“ ჰქონდათ სასურველი ამინდის დასაბეგებლად: *კვირტობა, ხვამლობა, კოხინჯრობა, ელიობა, ნიფეთელიობა, ელიანითელიობა* და სხვ. საერთო შენირულობებით ყიდულობდნენ და მსხვერპლად წირავდნენ საკლავს, რომლის ნაწილი ყველა ოჯახს უნდა შეხვედროდა (აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბაშიძე 1991: 97-8). მათ შორის ერთერთი ყველაზე ფართოდ გავრცელებული დღესაწაულია *ლაზარობა*. ეს რიტუალი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული სახელითაა ცნობილი: ქართლ-კახეთში — *ლაზარობა*, რაჭა-ლეჩხუმსა და იმერეთში — *გონჯაობა*, თუშეთში — *სანვიმარა გუგაი*, სამცხე-ჯავახეთში — *კოტი-კოტი* და სხვა, თუმცა ფუნქცია ყველგან უცვლელია და ამინდის გამოთხოვასა და მართვას გულისხმობს. გვალვისა და დელგმის საწინააღმდეგოდ ლაზარობისა ან გონჯაობის მოწყობა საქართველოს მრავალ კუთხეში იცოდნენ. ამ დროს სოფლის ქალები ან ბავშვები კარდაკარ დადიოდნენ სოფელში ლაზარეს ან გონჯას წინამძღოლობით და მისი სახელობის საგალობელს მღეროდნენ. ზოგან მათ საგანგებოდ არჩეული ქალიშვილი ან ბიჭი განასახიერებდა, ზოგან კი ლაზარეს თიხის ქანდაკება გამოხატავდა, ხოლო გონჯას ოთხმხრიანი ჯვარი ასახავდა. გონჯას გამოსახულებას ჯვრის ზედა მხრის წვერზე თავის ნიშნად ნაჭრები ჰქონდა დახვეული, ან ქალის ძველი პერანგი ეცვა, ან ჩვრებში-მოხვეული იყო (ბარდაველიძე 1953: 50).

აჭარისთვის დამახასიათებელ ლაზარობის რიტუალში განსაკუთრებულ ადგილს იკავებდა საგანგებოდ მორთული თოჯინა ან ადამიანი, რომელსაც სხვადასხვა სახელით მოიხსენებდნენ: *ლაზარია, ლაზარიკო, ნაზარა, ნაზალიკო-ნაზო, დედოფალა, ქეფრა ხათუნი (პატარა ქალბატონი)* და სხვა. სხვადასხვა სოფლებში რიტუალი განსხვავებულად სრულდებოდა, მაგრამ არსი ერთი იყო. ეს იყო ჩამოვლითი დღესასწაული, რომელსაც ახლდა ერთმანეთისგან განსხვავებული მისამღერი წვიმის ან, პირიქით, კარგი ამინდის გამოსათხოვად. ლაზარობის მონაწილეები კარდაკარ დადიოდნენ და თითოეულ მოსახლესთან ჩერდებოდნენ, მისამღერს სამჯერ გაიმეორებდნენ, რის შემდეგ სახლის პატრონი წყალს გამოიტანდა (თუ თხოვნა წვიმას ეხებოდა) და მათ გადაასხამდა, შემდეგ კი ფქვილს, კვერცხს, ყველს და სხვადასხვა პროდუქტს გამოუტანდა. ეს პროდუქტი რომელიმე სახლში მიჰქონდათ, მოამზადებდნენ და სწამდათ რომ, სანამ ჭამას დაამთავრებდნენ აუცილებლად განვიმდებოდა. რიტუალი გარკვეულ ცვლილებას განიცდიდა წვიმიანობის დროს, წყლის მაგიერ ამ დროს ლაზარობის მონაწილეებისთვის ნაკვერცხლის გადმოყრა იცოდნენ, რომლისთვისაც „დედოფალს“ აუცილებლად ხელი უნდა შეეხო რათა წვიმა შეწყვეტილიყო (ლომთათიძე 2002: 66).

ოდნავ განსხვავებულად სრულდოდა ლაზარობა (კოტი-კოტი) სამცხე-ჯავახეთში. ამ დროს გოგო-ბიჭები იკრიბებოდნენ, ირჩევდნენ ერთ ქალწულ ქალს, რომელსაც თავზე დაადგამდნენ თასს და მასზე გადახურავდნენ „ჩარყათს“ (შარფს). თასიანი ქალის მეთაურობით ოჯახებში დაივილიდნენ ლაზარობის სიმღერით და ყოველი ოჯახი წყალს ასხამდა ქალის თასში და ასაჩუქრებდა მას კვერცხით, ფქვილით, ფულით და ა. შ. თუ ეს არ გაჭრიდა, მაშინ ასრულებდნენ „დიდებას“ და ამჯერად მოხუცი დედაკაცები დაივილიდნენ სოფელს სიმღერით. შემდეგ ქვრივი ქალები გუთანს შეებმებოდნენ და მას წყალში გაატარებდნენ, ერთი მათგანი გუთნის დედა იყო და წყალში თესავდა. სოფლის ქალები კი მათ წყლით ნუნავდნენ (*მაკალათია 1938: 111*). ლაზარობის მეგრული ვარიანტი „*ძივავას*“ სახელითაა ცნობილი. გვალვისას გოგონები მორთავდნენ დედოფალს, მას სოფელში შემოატარებდნენ, შემდეგ ქალები დაიტირებდნენ და წყალში გადააგდებდნენ — წვიმა მოვაო. სამცხე-ჯავახეთის ზოგიერთ სოფელში იგივე თხოვნით მიმართავდნენ ელიას. ელიაობის აღნიშვნისას ქალები ცდი-

ლობდნენ საგანგებოდ განცალკევებულად მდგომ დიდ ქვას დასჭიდებოდნენ და აეყენებინათ, ააყენებდნენ ქვას და მასთან ლოცულობდნენ და წვიმის მოსვლას ევედრებოდნენ. უმეტესწილად ეს ქვა სასაფლაოსთან ახლოს მდებარეობდა. ლოცვისა და მიმართვის შემდეგ: “ალარ გვინდა გოროხიო ღმერთო მოგვეცე ტალახიო” ისინი ერთმანეთს წუნავდნენ. აქ გავრცელებულია „კოხინჯრობა“ და ზოგიერთ სოფელში მის საპირისპირო დღესასწაულს „კოხიაობას“ ეძახიან.

„კოხინჯრობა“ გვალვის სანინალმდეგოდ მიმართული საყურადღებოა დღესასწაულია, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში იყო გავრცელებული. ამ დღესასწაულის დროს ოჯახი ან გვარი საერთო სახსრებით ყიდულობდა ცხვარს და სალოცავად მიდიოდა. გვალვის დროს სოფელს ან გვარს შეთქმული ქონდა წმ. ელიას სახელზე საკლავი, რომელიც მიყავდათ ეკლესიის ეზოში. უფროსი მამაკაცი ცხვარს სამჯერ წაღმა დაატრიალებდა, ანთებული სანთლით შუბლს შეუტრუსავდა, სანთელს ეკლესიის კედელზე მიაკრავდა და დაილოცებოდა, ღმერთს დარ-ავდარს შეთხოვდა და ცხვარს დაკლავდა. დაკლული ცხოველი ეკლესიის ეზოში იხარშებოდა, სადილობის დროს ხელახალი დალოცვა ხდებოდა და ხორცი ყველას უნანილდებოდა. მორჩენილ ხორცს კი იქვე, ეკლესიის ეზოში ჩამარხავდნენ და არავითარ შემთხვევაში სხვა სოფლის ან გვარის კაცს არ მისცემდნენ (რუხაძე: 1976: 173). იმერეთში კოხინჯრობა მაისში, ამაღლების ორშაბათს იმართებოდა. ეს დღე დარ-ავდარის სახელზე შეწირულად ითვლებოდა და ამიტომ არავინ მუშაობდა. სოფელში ცალკეული გვარები ფულს აგროვებდნენ და ვერძს ყიდულობდნენ, რომელსაც ეკლესიის ეზოში ან რომელიმე უბანში შესანიშნავად მიიყვანდნენ. სალოცავად მოსული გვარის რომელიმე წევრი ანთებულ სანთელს ვერძის რქაზე ან ეკლესიის კედელზე მიაკრავდა და დაილოცებოდა. მეორე ამორჩეული პირი ცხვარს სამჯერ წაღმა დაატრიალებდა, შუბლზე თმას შეუტრუსავდა და იტყოდა „შეინირე უფალო და კოხისგან დაგვიფარეო“. ამის შემდეგ ცხვარს დაკლავდა, ხეზე ჩამოკიდებდა, გაატყავებდა და ხორცს ნანილ-ნანილ ჩამოჭრიდა, ხოლო ფეხს სახსარს ზემოთ ხეზე ტოვებდა. ვერძის თქმოს ძვალს გვარის რომელიმე ოჯახი მომავალ კოხინჯრობამდე თვალსაჩინო ადგილას ჩამოკიდებდა, ხოლო კოხინჯრობაზე იქ მიიტანდა, სადაც შესანიშნავი ვერძი უნდა დაეკლათ და გარკვეული რიტუალის შესრულების შემდეგ გადაადგებდა (რუხაძე 1976: 174). თუშეთში ზაფხულში, გვალვის დროს იცოდნენ **„სანვიმარი გუგაის“** გამართვა. ამ დროს სოფლის გოგოები ჯოხს პატარძლის კაბით შემოსავდნენ, ამ გუგით სოფელს შემოვილიდნენ და წყალზე ნავიდოდნენ. გუგაის წყლით დანამავდნენ და რიტუალურ სიმღერას ასრულებდნენ. შემდეგ სოფელში ბრუნდებოდნენ და ილხენდნენ, ბოლოს გუგას ტანსაცმელს გახდიდნენ და ჯოხს გადაადგებდნენ. ასეთ დროს ასევე იცოდნენ წყალში მიცვალებულის ძვლის ჩაგდება, მაგრამ თუ ავდარი გახანგრძლივებოდა ძვალს ამოიღებდნენ და იტყოდნენ „ალარ გვინდა ტალახი, ახლა გვინდა გოროხიო“. გარკვეული რიტუალები არსებობდა მოსავლის სეტყვისა და გვალვისგან დასაცავად მთიულეთში. გვალვის დროს მთიულეები ძველი აკლდამებიდან იღებდნენ კანჭის ძვალს და წვიმის გამოწვევის მიზნით წყალში აბანავებდნენ, გავრცელებული იყო წყლის გუთნით მოხვნაც, რასაც ქალები ასრულებდნენ. სეტყვისგან დასაცავად ელიაობას იხდიდნენ. აგვისტოს პირველ რიცხვებში, კვირა დღეს, მორიგე ორი კომლი მიდიოდა ელიას ხატში და თხა და ცხვარი მიყავდა. მეკულუხე (ვისაც ელიას მამული იჯარით ქონდა ალებული) არაყს მიიტანდა, პური ყველას თვითონ მოქონდა. ელიას ხატთან დეკანოზი დაილოცებოდა და ელიას სეტყვისგან დაცვას შესთხოვდა. ამის შემდეგ საკლავს დაკლავდნენ, თხის ტყავს ჯოხზე გააკრავდნენ, დანით დაჩხვლეტდნენ და ელიას ნიშის წვერზე დაკიდებდნენ. მთიულეები თვლიდნენ, რომ მოსავლის დაზიანება *ლომისასაც* შეეძლო, ამიტომ ლომისობიდან 3—4 ორშაბათს ზედიზედ უქმობდნენ და ხატს **„ლომისას ბეგარას“** უხდიდნენ. ამ მიზნით აგვისტოში თემიდან ერთი კომლი ლომისას ხარს წირავდა, რომელსაც დეკანოზი კლავდა და ხორცს ყველას უნანილდებდა. პურის გალენვისას ხარის პატრონი ყველა ოჯახს ჩამოუვლიდა და ერთ პინა ხორბალს აკრეფდა. ბეგარის გადახდა მორიგეობით ხდებოდა. კახეთში ვენახის გვალვისა და სეტყვისაგან

დასაცავად მლოცველები კვირიას სალოცავში მიდიოდნენ და შესანიშნავად და მას თხოვდნენ შველას – გვალვა-სეტყვისგან დაცვას. ასეთივე თხოვნით და თხის შენირვით მოსავლის ავდრისგან დაცვის მიზნით ევედრებოდნენ ელიას. ამასთან ხალხის წარმოდგენით ელია ბრმა ღვთაებაა, რომელსაც თან ეშმაკი დაყვება და შეცდომაში შეყავს იგი. ამიტომ შეცდომის თავიდან ასაცილებლად წესად იყო თოფების სროლა და ზარების რეკვა. კახეთის ზოგიერთ სოფელში ძალს თხოვდნენ დაყმუვლებით მიენვდინა ელიასთვის ხმა (გვიმრაძე 2005: 96). მთიულეთში მკის დასასრულს გავრცელებული იყო *ნამგალ-ნკერის* შესრულება. სამუშაოს მორჩენილი გლეხები ნამგლებს შეკრავდნენ და პურის გოდორში ჩადებდნენ. დიასახლისი გოდორთან მიდიოდა, ფქვილს ამოიღებდა და ხელს ნამგალზე გაიჭრიდა. ამ ფქვილისგან ხინკალს აკეთებდნენ და ჭირნახულის მშვიდობიანად მოხმარებაზე ლოცულობდნენ. მოსავლის დაბინავება „ბეგრის ალებით“ მთავრდებოდა. ამ მიზნით მინის თითოეული ნაკვეთიდან აღებული მოსავლის თითო პინას (დაახ. 8 კგ.) იღებდნენ და ხატისთვის ცალკე ინახავდნენ. ხატობის მოახლოებისას ამ ხორბალს ფქვავდნენ და კვერებს აცხობდნენ, რომელიც არაყთან ერთად ხატში მიქონდათ. დეკანოზი მათ დაამწყალობებდა და კარგი მოსავლისთვის მლოცველები ხატს მადლობას შესწირავდნენ (მაკალათია 1930: 139).

მარანთან დაკავშირებული რიტუალები. ნაყოფიერებასა და მოსავლიანობასთან დაკავშირებულ რიტუალებში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა *მარანი*, რომელშიც საქართველოს პრაქტიკულად ყველა კუთხეში სრულდებოდა ბარაქიანობისა და მოსავლიანობისთვის გამიზნული ქმედებები. სამეგრელოში ახალ წელს ოჯახის უფროსი მარანს მიულოცავდა და იძახოდა: „ბაღ (ბელელი) სავსე, მარანი სავსე. ჩემი მამული დატვირთული, სხვის მამულში კი ფურცელი“. გურიაში მოსავლიანი წელის დადგომის მიზნით საკალანდო ქვევრის თავზე ახალ წელს კალმანის დაკვლა იცოდნენ. რაჭაში ახალ წელს ჭურის თავზე გავიდოდნენ. უფროსი მამაკაცი ჭურის თავს მოხდიდა, ღვინო სარქველზე მონოლილი უნდა ყოფილიყო და იტყოდა: „ასე სავსე გვამყოფე, ასე მთელი გვამყოფე“. სამჯერ ჭიქით ღვინოს ამოიღებდა და ისევე ჩააბრუნებდა. მოხდის უმაღლვე ოჯახის წევრებს დაუძახებდა და სავსე ჭურში ყველას ჩაახედებდა. ამის შემდეგ ყველა ფეხს დააბჯენდა სავსე ჭურთან და თითოეულ მათგანს თითო ჭიქა ღვინოს უნდა დაეღია. ამით ისინი მთელი წლის ბარაქას იბედებდნენ. ნაყოფიერების გაზრდასთან დაკავშირებული რიტუალები მარანში ნათლისღებასაც სრულდებოდა. ამ დღეს რაჭაში ოჯახის უფროსი მამაკაცი ადრინად დგებოდა, იღებდა ამ დღისთვის შენახულ საკალანდო ღორის თავს, განმენდდა და მოსახარმად დაადგამდა, ქალი კი ერთ ქონიან განატყვებს გამოაცხობდა. როდესაც ყველაფერი მზად იყო მამაკაცი გობზე დაანყობდა ღორის თავს, განატყვებს, კანაფს, ხარის გვერდის ძვალს, თან წაიღებდა ცარიელ დოქს და მარანში მიდიოდა. ღვინიან ჭურს თავს ახდიდა, გობს ჭურის თავზე წაღმა შეატრიალებდა და დაილოცებოდა, შემდეგ ორჯერ მოთლიდა ღორის თავს და განატყვებს შეჭამდა, ღვინოსაც დაღევდა, კანაფს რამდენჯერმე წაუსვამდა ხარის გვერდს და იტყოდა: „ასე განმინდე ჩვენი ჭურ-მარანი ყოველგვარი უნმინდურებისაგან“ და ღვინით ავსებულ დოქს სახლში შემოიტანდა, ეს ყველაფერი მზის ამოსვლამდე უნდა დასრულებულიყო. მსგავსი რიტუალი დასტურდება ლეჩხუმშიც. ეთნოგრაფიული მასალით მარანთან დაკავშირებული ნაყოფიერების რიტუალები სრულდებოდა აფხაზეთშიც. ამ მასალის მიხედვით როდესაც მოსავლის აღება დამთავრდებოდა, მარანში ბარაქიანი მოსავლისთვის განკუთვნილი რიტუალი სრულდებოდა. კლავდნენ შესანიშნავს და საკლავის გულ-ღვიძლით უფროსი კაცი დაილოცებოდა, რომ მომავალი წელი მოსავლიანი ყოფილიყო (თოფურია 1955: 156–157). მარანი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა საახალწლო დღესასწაულში სამეგრელოში. ეს ყველაფერი ადასტურებს, რომ ქართველი გლეხის რწმენით მარანს უშუალო კავშირი აქვს მოსავალსა და ნაყოფიერებასთან და მათი გაზრდის მიზნით აქ მთელი რიგი რელიგიური წეს-ჩვეულებები სრულდებოდა.

ამრიგად, ხალხური აგრარული კალენდარი სერიოზული კვლევის სავანია და მკაფიოდ ასახავს საქართველოს ამა თუ იმ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარისათვის და-

მახასიათებელ ლოკალურ თავისებურებებს. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში არსებული აგრარული წეს-ჩვეულებანი ტიპოლოგიურ სიახლოვეს ამჟღავნებენ ერთმანეთთანაც და მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში დადასტურებულ მსგავს წარმოდგენებთანაც. მათი მეცნიერული კვლევა და ანალიზი შესაძლებელს ხდის არა მარტო ქართველთა უძველესი რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ჩამოყალიბების დინამიკური პროცესის აღდგენას, არამედ მკაფიოდ წარმოაჩენს ქართველი ხალხის სულიერი და მატერიალური კულტურის ძირითადი ელემენტების მჭიდრო კავშირსა და ურთიერთგანპირობებულობას.

სამინათმომქმედლო ყოფა და კულტურა. მეინდვრეობა[©]

მარცვლეული კულტურები. მინათმომქმედება კაცობრიობის მიერ მრავალსაუკუნოვანი სამეურნეო გამოცდილების შედეგად შექმნილი უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარია. ეს არის დარგი, რომლის წარმოშობის საფუძვლები ცივილიზაციის საწყის ეტაპს უკავშირდება და უზრუნველყოფს ადამიანს ნახშირწყლებით, ცილებით, ცხიმებით და სიცოცხლისათვის აუცილებელი სხვა ნივთიერებებით. მინათმომქმედება ორ ძირითად დარგად იყოფა. მეინდვრეობა და მევენახეობა. მეინდვრეობის განვითარების უმთავრესი საფუძველი კულტურული მცენარეებია. საქართველოს კულტურული ფლორა უნიკალური და მრავალფეროვანია. მათი წარმოშობის ერთ-ერთ დამოუკიდებელ კერად წინააზიურ სარტყელში ამიერკავკასიაა მიჩნეული (ვაგილოვი 1932: 7), ხოლო ხორბლეულთა წარმოქმნის და პოლიმორფიზმის მნიშვნელოვან არეალად საქართველო (ბრეგაძე 2004: 9). მას ბუნების თავისებურ შემოქმედებით ლაბორატორიას და ხორბლის მუზეუმს უწოდებენ (მენაბდე 1948: 81). აქ დამონმებულია მსოფლიოში ცნობილ მარცვლეულთა ყველაზე მეტი კულტურული სახეობა (ზოგი ავტორის მიხედვით — 11, ზოგისა კი 14), მათ შორის — 5 ენდემური; აგრეთვე ხორბლის ყველა მორფო-ფიზიოლოგიური ნაირგვარობა, მისადაგებელი ქვეყნის სხვადასხვა გეოეკოლოგიურ პირობებთან (ბრეგაძე 2004: 10). სამწუხაროდ, მარცვლეულთა მრავალფეროვნების ეს დიდი ბალანსი დღეს დარღვეულია, არათუ უნიკალური ხორბლეულები (დოლის პური, დიკა, თავთუხი) არამედ ფეტვნიარები (ფეტვი, სელი, ურიში, ღომი) ამჟამად აღარ არსებობს, ან უცხო სულიქციური ჯიშებით არის ჩანაცვლებული. ამის თაობაზე ივ.ჭავჭავაძის ილია ჯერ კიდევ XX საუკუნის 30-იან წლებში წუხდა. ის აღნიშნავდა, რომ საჭირო იყო მივიწყებულ კულტურათა რეგენერაციაზე ფიქრი, რათა ქვეყანას საკუთარი ეკონომიკური საფუძველი არ გამოცლოდა. ეს საკითხი დღესაც განსაკუთრებით აქტუალურია და მნიშვნელოვანი. ხორბლეული კულტურების გავრცელების არეალი კი ახლო წარსულში თითქმის მთელ საქართველოს მოიცავდა, გამოკვეთილი ზონალურ-რეგიონალური თავისებურებებით.

ზონალობის თვალსაზრისით კულტივირების უფრო ადრეულ არეალად მიჩნეულია მთა და მთისწინეთი, ხოლო მასშტაბურობით დანიშნურებულია აღმოსავლეთ საქართველოს ბარი (ქართლი, კახეთი). განსაკუთრებით ძველი, ისტორიული პლასტების მაჩვენებელია რაჭა-ლეჩხუმი და მესხეთი. ეთნოგრაფიულად ყველა ეს კუთხე გამოწველივით არის შესწავლილი. დადგენილია აგრიკულტურის განვითარების როგორც ჰორიზონტალური, ისე ვერტიკალური ზონალური თავისებურებები, გამოვლენილია ლოკალური ვარიაციები, სელიქციური ფორმები, ტერმინოლოგიური მახასიათებლები და სხვ.

ტრადიციულ ხორბლეულ კულტურათა ძირითადი სახეობებია: 1. *კილიანები* ანუ *ასლისებრთა სახეობები*. ხორბლის გვარის, წარმოშობისა და განვითარების მიხედვით საქართველოს ხორბლეულთაგან პირველი ადგილი კილიანთა ანუ ასლისებრთა სახეობებს ეკუთვნის, რომელთაც საწყისი მისცეს მაღალგანვითარებულ შიშველმარცვლიანთა ფორმებს. ისინი ამჟამად რელიქტური ფორმებია წარმოდგენილი.

ასლი (*Triticum*) იგივე ორმარცვალა ანუ ემერი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთის რეგიონებში მისი ნათესები თითქმის XX საუკუნის მეორე ნახევრამდე იქნა შემონახული, ოთხი ვარიაციით, რომელთა შორის ბატონობს *თეთრთავთაყა*. იგი განსაკუთრებით გავრცელებული იყო ახალციხის, დმანისის, დუშეთის, გორის, ცხინვალის რაიონებში; თესდნენ გაზაფხულზე.

მესხეთში, სადაც ასლი უფრო რელიეფურად შემორჩა, მისი ორმარცვლიანი სახეობა დამონმებული, თეთრთავთავიანი და წითელთავთავიანი. მოსახლეობა უპი-

[©] გიორგი გოცირიძე

რატესობას წითელთავთავიანს ანიჭებდა. თესდნენ მაღალ ზონაში, თიბავდნენ ცელით, და ლენდნენ კალოზე. მაგრამ, იმის გამო, რომ გალენვის შემდეგ კილი მაინც არ შორდებოდა, დინგში უნდა გაეცეხვათ. გაცეხვილი მარცვლისაგან კი ხარშავდნენ კორკოტს (პურის ფაფას), ფევილისაგან აცხოვდნენ პურს. ასლის ფევილი განსაკუთრებული სითეთრით გამოირჩეოდა, ძალიან გემრიელი იყო მისი კორკოტიც. იგი მესხების მენიუში ერთ-ერთ ძირითად კერძს წარმოადგენდა. ხარშავდნენ სარიტუალოდაც მიცვალებულის სულის მოსახსენიებელ დღეებში, შობას, „სულთა თვეში“ (ხორციელის მარხვის დასაწყისში) და სხვ. (ბერიაშვილი 1973: 62).

აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებული ასლის ვარიაციებიდან მკვეთრად განსხვავდება დასავლეთ საქართველოს ასლი, რომელიც მხოლოდ რაჭა-ლეჩხუმშია დამონმებული. იგი წარმოადგენს აღმ.საქართველოს ორმარცვალა ასლის ვიკარულ (შემცვლელ) სახეობას. მისმა აღმოჩენამ კოლხეთის ენეოლითურ ფენებში განაპირობა ხორბლის ამ სახეობის გამოყოფა ცალკე სახეობად და მისთვის გამორჩეული სახელის „ძველკოლხური ასლი“ მიკუთვნება.

„ძველ კოლხური“ ასლი ხორბალ „მახას“ ერთ-ერთი სახეობის მსგავსია. გვხვდება მახას ნათესებში, ზოგჯერ ცალ-ცალკეც. ხალხური სახელწოდებით ეს იგივე „ჩელტა მახაა“. მისი განვითარების ციკლი სამემოდგომაა. კულტურა ხასიათდება გუდაფშუტასა და სხვა დაავადებათა მიმართ განსაკუთრებული მდგრადობით, ტენიანი ჰჰავის პირობებში ადაპტირების უნარით, მაღალი ნებოვნებით, რაც აპირობებდა „პურის ცხოების“ მაღალ ხარისხს.

მახა (Tr. macha Dek. etmen). სულხან საბა ორბელიანის მიხედვით „მახა ყანაა, ასლს ჰგავს“ (ორბელიანი 1991: 451). სამეცნიერო ლიტერატურაში არცთუ ისე დიდი ხნის წინ აისახა მახა, როგორც ინიციალური და რელიქტური მცენარე, რომელშიც გაერთიანებულია ველური და კულტურული (რბილი და მაგარი) ხორბლეული. მკვლევარები მის წარმოშობას პრეისტორიული ხანიდან ვარაუდობენ. მახას დამახასიათებელი ნიშნებია კილიანობა, მტვრევადათავიანობა, თავთავთა თანდათან შემოსვლა-დამწიფება და ყანაში თვით ჩაცვენა (მენაბდე 1948: 110). ფიქრობენ რომ ხორბლის ამ სახეობის თავდაპირველი, უძველესი სახე — „პროტომახა“ ჯერ კიდევ შემგროვებლობის ხანაში იქცა ადამიანის მუდმივ თანამგზავრად, შემდეგ კი სათავე დაუდო კულტურული ხორბლის ძირითად ფილოგენეტურ რიგს, რბილ და მაგარ ხორბლეულთა სახეობებს, აგრეთვე ხორბალ „დიკას“ (ბრეგაძე 2004: 31).

გავრცელების მიხედვით მახა დასტურდება მხოლოდ დასავლეთ საქართველოში, ისიც ძირითადად რაჭა-ლეჩხუმში, უმნიშვნელო რაოდენობით კი — ქვემო სვანეთში, იმერეთსა და სამეგრელოში. თუმცა ბოლო პერიოდის არქეოლოგიური მონაცემებით (არუხლოს გათხრები), ეს მოსაზრება რამდენადმე შეიცვალა. ვარაუდობენ მახას გავრცელებას აჭარასა და ჩრდილოეთ კავკასიაში. აგრარული კალენდრის მიხედვით იგი სამემოდგომო კულტურაა, ვარიაციათა სიმრავლით კი აჭარებს საქართველოს ყველა სხვა ენდემურ კილიანებს. მახას პოპულაციაში გარდა ზემოთ ნახსენები ძველკოლხური ასლისა, გამოვლენილია სახეობათაშორისო და მორფოლოგიურად „სპელტასთან“ ახლო მდგომი მრავალი ფორმა, რაც ამ სახეობათა გენეტიკური იდენტობის მაჩვენებელია. რაც შეეხება თავად სპელტას — ის უძველესი არქაული კულტურაა, ამჟამად მკვდარ კულტურად მიჩნეული (ბრეგაძე 2004: 32).

ზანდური (Tr. monococum Tp. da Timopheevi zhuk). მახას მსგავსად ზანდური საქართველოსთვის ენდემური ხორბლის სახეობაა. მის შესახებ წერენ XVIII საუკუნის უცხოელი ავტორები (გულდენშტედტი, გეორგი). ისინი მას ერთმარცვალ სახეობად მიიჩნევენ. ზანდურის ნათესები ბოტანიკოსებმა პირველად XX საუკუნის 20-იან წლებში აღმოაჩინეს. დღეს ხალხურ ცოდნაზე დამყარებითი მისი სახელწოდების რამოდენიმე ვარიანტია ცნობილი: „გვანა ზანდური“, „ჩელტა ზანდური“, იგივე „გობეჯა“ (რაჭა) და „წმინდა“. თესვის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ზანდური ხორბლის საგაზაფხულო ფორმაა, მაგრამ რამდენადაც მას გრძელი სავეგეტაციო პერიოდი აქვს, მხოლოდ შემოდგომაზე თესდნენ. ვინრო იყო მისი გავრცელების არეალიც. მოიცავდა ზღვის დო-

ნიდან 400-დან 800-მდე ტერიტორიას, თუმცა ლეჩხუმში მისი ნათესები 1500 მ. სი-
მალეზედაც დაუდასტურებიათ. კილიანების სახეობა მე-20 საუკუნის 30-იან წლე-
ბამდე მოჰყავდათ სამეგრელოში („პიტა ქობალი“), რაჭაში, ზემო იმერეთის ზოგიერთ
სოფელში. რელიექტურობით უფრო „გვანა ზანდური“ გამოირჩეოდა, მას აღმოსავლეთ
საქართველოშიც — ქართლშიც, განსაკუთრებით ლიახვის ხეობაში, თესდნენ. ახლო
წარსულში ზანდურს არა მხოლოდ საკვებად იყენებდნენ (აცხობდნენ პურს,
ხარშავდნენ კორკოტს და სხვ.), არამედ მისი კოროლის ნამჯას სახლის სახურავადაც
იყენებდნენ.

*შიშველმარცვლიანები. რბილი და მაგარი ხორბალი. რბილი ხორბალი (Tp. Vulgare
vile)* ტრიტიკუმების ანუ ხორბლეულების ისტორიაში ცნობილია როგორც ერთ-ერთი
ძველი სახეობა. მისი უძველესი ვარიაცია დამონმებულია წინა ანიაში, ძვ. წ. III
ათასწლეულის არქეოლოგიურ მასალაში (ლისიციანა 1977). საქართველოს ტერიტორი-
აზე იგი ყველაზე უფრო პოლიმორფულია და ვარიაციები ურთიერთისაგან
განსხვავდებიან არა მარტო განვითარების საგაზაფხულო და სამემოდგომო ციკლით,
არამედ მორფოლოგიურადაც. ერთ-ერთი ასეთი მახასიათებელი ფხიანობაა ან უფხო-
ობა. ფხიანი ფორმების სახელებია: *იფელი ყანა, პური, ანეულის პური, შინაური პური,
წმინდა, ძველთესლი და სხვ.* უფხოთაგან: *უფხო, ხულუგო, ხოტორა, პოშოლა, ხოზო,
ნიქსავრა, გომბორულა, გელათურა, ლაგოდების, რაჭულა* და სხვ. მკვლევარები ვარია-
ციებს ერთმანეთისაგან ასხვავებენ თავთავის, თავთუნების, ფხისა და მარცვლის ფე-
რის, თავთავის სიმკვრივისა და სიდიდის, ცვენადობის, მარცვალში ცილების რაო-
დენობის შემცველობისა და ადგილობრივ პირობებთან შემგუებლობის თვალთა-
ხედვით ანუ არჩევენ ადრე და გვიან შემომსვლელ ყინვა თუ გვალვაგამძლე, ტე-
ნისმოყვარე, ავადმყოფობათა მიმართ მდგრად და ა.შ. ჯიშებს (ბრეგაძე 2004: 44).

დოლის პური. საქართველოს გეოეკოლოგიური პირობების შესაბამისად ერთმა-
ნეთისაგან იყო გამიჯნული ხორბლის სათესი ფართობები. დაბლობში, მთისწინეთი და
შუამთის ზოლები, ხოლო ჯიშებიდან ყველაზე უფრო მასშტაბურად გავრცელებული
იყო „დოლის პური“. მისი ეკოტიპი ყოველი მიკრორაიონის ბუნებრივ თავისებურე-
ბებთან შეფარდებით იყო მიღებული. ასე, მაგალითად, გვალვაგამძლე „ქართლური“,
ტენიან ნიადაგს შეგუებული — „კახური“, მთიანეთის პირობებისადმი მდგარი „თია-
ნეთური“ და „მესხური“. ხარისხობრივად დოლის პური საუკეთესო ჯიშში იყო, უხვმო-
სავლიანი, მაღალი ნებოვნების შემცველი, გამორჩეული საგემოვნო თვისებებით.
თესდნენ თეთრსა და წითელს. ამასთან შიდა ქართლში უფრო თეთრი იცოდნენ,
მესხეთში კი — წითელი. ითესებოდა იგი დასავლეთ საქართველოშიც (რაჭა, აჭარა,
სვანეთი), მაგრამ შედარებით მცირე ფართობზე.

სამცხეში *დოლის პურმა* განსაკუთრებულ განვითარებას მიაღწია. აქ
დასტურდება წითელთავთავიანი დოლის ადგილობრივი სახეობა „მესხური დოლი“,
რომელიც ჩვეულებრივ ქართლური დოლისაგან განსხვავდება შედარებით უფრო
მსხვილი მარცვლით, მკვიდრი და მაგარი ღეროთი, რის გამოც ყანას ჩანოლისადმი
მიდრეკილება ნაკლებად აქვს გამოხატული. ეს კულტურა არა მხოლოდ სამცხეში,
მთელ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოშიც ფართოდ რომ იყო გავრცელებული,
კლარჯეთის სოფლის სახელი „დოლისყანაც“ ადასტურებს. სხვა ხორბლეულებთან შე-
დარებით მხოლოდ მან შეინარჩუნა სახელწოდებაში პური.

ამრიგად, დოლი ქართული რბილი ხორბლის ერთ-ერთ უძირითადეს სახეობად
ითვლება. ის უფრო აღმოსავლეთ საქართველოსთვისაა დამახასიათებელი. მისი
თანმხლები მატერიალური კულტურის ელემენტებია დიდი გუთანნი, ნამგალი, კევრი და
თორნე.

იფელი. რბილი ხორბლის ძველ სახეობად ივ.ჭჯავაძისშვილი თვლიდა „იფელს“,
რომელიც ამ სახელწოდებით ყოფაში აღარაა შემორჩენილი, მაგრამ დასავლეთ სა-
ქართველოში ცნობილია მისი საშემოდგომო ვარიაციები სახელწოდებებით: *ჩვენებუ-
რი პური, შინაური პური, ძველი პური, შემოდგომის პური* და სხვა.

საერთოდ იფქლი (იგივე პური) ხასიათდება კარგი ცხობისუნარიანობით, მაღალმოსავლიანობით. იგი მსხვილთავა და უხვმარცვლოვანია. ტენის მოყვარულია და ტყის ზონის მცენარეთა რიგს განეკუთვნება.

სვანეთში რბილი ხორბლის ვარიაციებს შორის საუკეთესოა „ხალდეშური ნითელი“, როგორც გემრიელი პური, სოკოვან დაავადებათა მიმართ მდგრადი, პროდუქტიული.

იფქლისებრთა სახეობები „ფხიანთა“ ქვჯუფის წარმომადგენლებია, თუმცა ქართული აგრიკულტურის ისტორიიდან ცნობილია რბილი ხორბლის სხვა, ანუ „უფხოთა“ წარმომადგენლებიც, მაგრამ მათი გავრცელების არე ფხიანებთან შედარებით უფრო შეზღუდულია (ფიქრობენ რომ რბილი ხორბლის მიერ ფხის დაკარგვა ადამიანის მოღვაწეობის შედეგია). ყოფაში გვხვდება მათი წითელი და თეთრი ვარიაციები, საშემოდგომო და საგაზაფხულო ფორმები. ამასთან საგაზაფხულო ფორმები შემოდგომაზეა დათესილი, იქ სადაც ეს შესაძლებელია და უკეთ გვარობს (ბრეგაძე 2004: 52).

ხულუგო უფხოთა რიგის ერთ-ერთი წარმომადგენელია. იგი ვერ უძლებს გვალვას და ამის გამო ცუდად გვარობს მესხეთსა და აღმოსავლეთ საქართველოში; აქ იგი ცნობილია სახელწოდებებით „რაჭულა“, „უფხო“, „ხოტორა“. უხვად ითესებოდა შიდა ქართლში დიკის გავრცელების რეგიონში. კარგად გვარობდა რაჭასა და ლეჩხუმში. მისი პროდუქტი საუკეთესოა. თეთრი და გემრიელი პური იცის.

ამავე რიგის ანუ უფხოთა ოჯახის წევრადაა მიჩნეული „პოშოლაც“. მკვლევარები მასთან ერთად ქვემო ქართლის მაგალითზე არქაულ სახეობებად თვლიან „ქონდარას“, „ჩაგვერას“, „ნამგალა პურს“, ამ ჯიშის უძველესი ნაშთები თარიღდება ძვ. წ. II ათასწლეულით, მაგრამ ფიქრობენ რომ მათ არ ჰქონიათ დამოუკიდებელი სამეურნეო მნიშვნელობა (ბრეგაძე 2004).

ქერი. რბილი ხორბლის ნათესებში ბუნებრივი მინარევების ანუ შერეული ნათესების სახით დამონმებულია მარცვლეულის ისეთი უძველესი სახეობები, როგორიცაა *ქერი* და *ჭავი*. თუმცა ზოგჯერ ცალკეც თესდნენ. თვლიან რომ შერეული ნათესების პრაქტიკას შორეული ფესვები აქვს, იგი ერთ-ერთი საინტერესო აგროტექნიკური ხერხია. ამ გზით მიღებული პროდუქტი — პური, ადგილობრივი მოსახლეობისთვის ყოველდღიური სანიადაგო საკვები იყო. ხოლო სუფთა ხორბლის პური (შენარევების გარეშე) მხოლოდ საგანგებო დანიშნულებისათვის ცხვებოდა, წმინდა ხორბალი იხმარებოდა საკორკოტედ ან წანდილისათვის, ხაჭაპურისათვის, ქადა-ნამცხვრებისათვის და სადღესასწაულო სუფრისათვის.

დიკა. დიკა მთის ზონის ხორბალია. მას სამეცნიერო ლიტერატურაში თავდაპირველად უწოდეს "Tr. persicum vav", მაგრამ შემდეგ შეიცვალა სახელით "Tr. ibericum", რაც იმის დასტურია, რომ მისი წარმოშობა და განვითარება დაკავშირებულია მხოლოდ საქართველოსთან, ქართველ ხალხთან. ბოტანიკოსები მას ენდემად მიიჩნევენ (რუსიშვილი 1990).

დიკას ნათესები სხვა ხორბლეულთან შენარევების სახით დამონმებულია ჩრდილო კავკასიაში, დაღესტანსა და ოსეთის შუამთის ზოლში, აგრეთვე სომხეთსა და ნახიჭევანის მთიანეთში, აზერბაიჯანსა და საქართველოს მოსაზღვრე თურქეთის ზოგიერთ რეგიონში (ბრეგაძე 2004).

საქართველოში დიკა ტიპური საგაზაფხულო ხორბალია, როგორც შიშველმარცვლიანი კულტურა ადვილად ლენვადა, თავთავის ღერძი ლენვისას არ იშლება ნაწვერებად. გვხვდება სამი ძირითადი ქვესახეობა: თეთრთავთავიანი, შავთავთავიანი და წითელთავთავიანი. გავრცელების არეებია: ცხინვალის, ჯავის, ახალგორის, გორის, დუშეთის, დმანისის, მანგლისის, წალკის, თიანეთის, ბორჯომის, რაიონები, სამცხე-ჯავახეთი და აჭარა, ზემო რაჭა, ქვემო სვანეთი. სამცხეში დიკა ერთ-ერთ ძირითად პურეულ კულტურადაა მიჩნეული. აქ უპირატესად წითელთავთავიანი ფორმებია კულტივირებული. იგი მკვიდრადაა შეგუებული ამ რეგიონის გეოკლიმატურ პირობებსა და ნიადაგებს. გარდა სუფთა ნათესებისა, სცოდნიათ დიკასა და ქერის შერეული ნათესებიც; ადგილობრივი მოსახლეობა მას „ქერ-დიკას“ ან „ქერ-

ჭრელს“ უწოდებს. ამ გზით მიღებული პური გემრიელი და ძარღვიანი გამოდის. უმჯობესდება როგორც ქერის, ასევე დიკის საგემოვნო თვისებები, ეს კი თავისთავად ხალხური აგრიკულტურული გამოცდილების რაციონალურ მხარეზე მიუთითებს.

თავთუხი. თავთუხი ("Tr.durum Desf.") მაგარი ხორბალია, რომელიც გავრცელების მხრივ მსოფლიო მასშტაბით მეორე ადგილს იჭერს. სპეციალისტების აზრით, ჯერ კიდევ გაურკვეველია ამ სახეობის ხორბლის საქართველოში გაჩენის ისტორია. იგი ჩვენში ცნობილი უნდა ყოფილიყო დაახლოებით XVII საუკუნის დასასრულიდან ან ოდნავ ადრეც (ჯავახიშვილი 1939. 17). ზოგიერთი სპეციალისტი მიიჩნევს, რომ დიკა უხსოვარ დროში იქნა მიღებული მთის პირობებში წინა აზიური მაგარი ხორბლის დივერგენციის შედეგად, მისი არაბული სახელწოდება კი საქართველოში XVII საუკუნეში ყიზილბაშთა ჩამოსახლების პერიოდს უნდა ემთხვეოდეს.

გავრცელების არეების მიხედვით თავთუხი ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს დაბლობ ადგილებში გვხვდება (ზღვის დონიდან 450-800 მეტრამდე). ესაა ქვემო ქართლი. იგი არ გამოირჩევა ფორმათა მრავალფეროვნებით. გვხვდება თეთრი, შავი ანუ შავთავთავა და შავფხა ვარიაციები. შეიცავს ცილების დიდ რაოდენობას, გამირჩევა მაღალი წებოვნებით, კარგი ცხობის უნარიანით, მისი ფქვილისაგან თეთრი და გემრიელი პური გამოდის. ხორბლის ეს დადებითი თვისებები ფოლკლორულ მასალაშიც აისახა „პური მთხოვა და ვაჭამე, ვურჩევდი თავთუხისასა“. მესხეთში თავთუხის სიკეთეზე ასეთი ლექსიცაა გავრცელებული: „თავთუხს დიკა ვერ წაურბენს, განთქმულია პურეულში, ფშუტა მარცვალს ნუ ჩაუბნევთ, მოუღალოს მინას გული (ბერიაშვილი 1973: 65).

ჭვავი. ჭვავი (Secale cereale). თავთავიანი პურეული მცენარეა, მარცვლეული კულტურების ძველი წარმომადგენელია ევროპისთვის იგი ბრინჯაოს ხანიდანაა ცნობილი. გავრცელების მიხედვით დამახასიათებელია სამხრეთული ქვეყნებისთვის, განსაკუთრებით, კავკასიისათვის, სადაც ხორბლისა და ქერის ნათესებს ერეოდა როგორც სარეველა. რაფიელ ერისთავის მიხედვით მისი სინონიმია „სვილა-ჭვექუბი“. ლერჩუმში მას „ქუბას“, ხოლო რაჭაში „ზოფხსაც“ უწოდებენ (მაისაია 2005: 93; ბრეგაძე 1969: 46).

პურეულში ჭვავი ყველაზე ადრე ყვავილობდა, ხორბალზე მაღალი იზრდებოდა და ადვილად გამოსარჩევი იყო, ასაჭრელად ყანა რომ არ „დაეჩაგრა“ და დამნიფებისა და ნამკალში გარევის შემთხვევაში ფქვილი არ გაეშავებინა (ბრეგაძე 1969: 46).

გარკვეულია, რომ რაჭაში ჭვავი ცალკე ნათესების სახითაც ყოფილა გავრცელებული, მაგრამ არა საყოველთაოდ, არამედ მაღალ მთიან ზოლში (სოფლები გლოლა, ჭიორა, წედისი, ქვედი, ნიკორწმინდა). ჭვავის პური შავი ფერისა გამოდიოდა, მაგრამ საჭმელად იყო მსუბუქი და გემრიელი. პურის გარდა ჭვავის ნამცხვარს სარიტუალო და სამკურნალო დანიშნულებითაც იყენებდნენ, მაგალითად, სამეგრელოში სრულდებოდა *ნერცის ხვამის* რიტუალი, რისთვისაც ჭვავის ფქვილისაგან სავახშმოდ დიდ პურს - „ლობიო პურს“ აცხობდნენ, რომელსაც „ნისორზე“ დებდნენ და სახლის აღმოსავლეთ კუთხეში მიწაზე დგამდნენ. ეს რიტუალი სრულდებოდა სახლის ძირის - ფუძის სახელობაზე მაშინ, როცა მათი რწმენით ფუძე გამწყრალი იყო (აბაკელია 1999; მაისაია 2005: 96).

მიიჩნევენ, რომ რადგან ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში ჭვავი არ არის მოხსენიებული, მას უმნიშვნელო ადგილი ეჭირა მეურნეობაში (ჯავახიშვილი 1930: 362). ამ მოსაზრებას სხვა ავტორებიც იზიარებენ, მხოლოდ იმ შენიშვნით, რომ მას მხოლოდ მაღალ მთიან ზოლში ჰქონდა უპირატესობა (მაისაია 2005: 96). სვანეთში ძველად ფეტვი საეკლესიო-სატაძრო და ხალხურ დღესასწაულებშიც მონაწილეობდა. ესაა „იენშიერ“, „სამტაიშობა“, „ლიხვენარი“ და სხვ. (მაისაია 2005: 46). ეთნოგრაფიული მასალები ადასტურებენ, რომ ფეტვს განსაკუთრებით კი „შავ ჭადას“ უპირატესად „სულიერის“ ანუ ფრინველ-საქონლის საკვებად იყენებდნენ. აჭმევდნენ წინილებს, დავარდნილ-ავადმყოფ პირუტყვს. ადამიანისთვის კი მაინცდამაინც საპატიო საკვებად

არ ითვლებოდა. ამას ცნობილი რაჭული საფერხულო სიმღერის ერთი ნაწყვეტიც მონიშნავს.

ფეტვნიარები. რელიქტურ მარცვლეულ კულტურათა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს *ლომი* ("Setarica Italica"), რომელიც ფეტვნიართა ჭჯგუფს განეკუთვნება და რომლის გავრცელების არეალი მინათმოქმედების მაღალ ზონაში არ ვრცელდება, მისი კულტივირების ზღვარი ზღვის დონიდან 600—700 მეტრზე მეტს ვერ აღწევს. ამიტომაც ეს უძველესი კულტურა უფრო მეტად დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული, რასაც ჰავა, ნალექების რაოდენობა და სხვა ეკოლოგიური ფაქტორები უწყობდნენ ხელს (ჯავახიშვილი 1930; კეცხოველი 1957).

ლომი ერთნლიანი თავთავიანი მცენარეა. მას მწვანე ღერო აქვს, რომლის სიმაღლე საშუალოდ 1—1,5 მეტრია, ზოგჯერ ორ მ-მდე იზრდება. ხარობს მწირ ნიადაგებშიც, მეჩხრად. მნიფობის პერიოდში ღერო იტვირთება, დატოტვილია და პურის ნამჭაზე რამდენადმე მსხვილ მუხლს იკეთებს. თავთავი („თაველი“) წვრილი მარცვლებით ივსება, მარცვლის ზომა ფეტვის მარცვალზე ოდნავ დიდია, სიგრძით - ნახევარი ადლი (მაისაია 2005).

საქართველოში ლომი უძველესი დროიდან მოჰყავდათ, რასაც არქეოლოგიური მონაცემები ადასტურებენ. მისი დანახშირებული მარცვლები აღმოჩენილია ვანში, არუხლოში, ბიჭვინთაში და სხვ., თარიღდება დაახლოებით ძვ. წ. II—I საუკუნეებით (ჩუბინიშვილი 1979; ბრეგაძე 1969). ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით დასტურდება, რომ ლომის კულტურა (მისი რამდენიმე სახეობა: ყვითელი, თეთრი, „ბობოყვაური“, „საადრეო“ „შვიდკვირა“, „ხიტირია“, „ჩაქურა“ (გურია), „კირჩხელურა“, „ბურჩხა“, „ბანარაი“, „ბოჯგაი“, „ბუთურაი“, „აშური“ (აჭარა). თითქმის XX საუკუნის 20-იან წლებამდე წმინდა ნათესების სახით მოჰყავდათ, ნარევი ნათესები კი უფრო აზერბაიჯანსა და შუა აზიის რესპუბლიკებში იყო გავრცელებული (რუხაძე 1976).

ცნობილია ლომის ველური ფორმა "Setarica Kerchoveli Menab", რომელსაც ლეჩხუმში „ბენდროს“ ეძახდნენ. ველურ ლომს თავთავზე ნახსარი აქვს, მოკლე ყუნწზე ზის და მნიფობის დროს, როცა სახსარი იშლება, მარცვლები თავისით ცვივა მინაზე; ამისგან განსხვავებით, კულტურულ ლომს სახსარი არა აქვს, თავთუნი და შესაბამისად, მარცვლებიც მხოლოდ გაცეხვის შედეგად შორდება. ცეხვა კი ძალიან ძნელი და შრომატევადი სამუშაო იყო სათანადო საცეხვი მოწყობილობით — ჩამურით, საბეგველით და სხვ. საცეხველი (ჩამური) იყო ხელის, ფეხისა და წყლის, ძალიან საინტერესო კონსტრუქციით. ცეხვავდნენ ინდივიდუალურად, თუმცა ზოგჯერ ამისთვის შეამხანაგების ფორმას, — **ნადს** იყენებდნენ. გაუცეხველ ლომს კი ნალიაში (რომელიც შემდეგ სასიმინდემ შეცვალა) ან ხულაში ინახავდნენ (მაისაია 2005: 17).

გაცეხვილი ლომისაგან იხარშებოდა ფაფა, ძირითადი საკვები, რომელსაც ხალხმა სახელად ასევე „ლომი“ უწოდა. მოგვიანებით „ლომი“ უწოდეს სიმინდის ღერლილისა და ფქვილისაგან მომზადებულ ფაფასაც, რითაც დღემდე იკვებებიან. სიმინდი ამერიკული კულტურაა და იგი კავკასიაში დაახლოებით XVII—XVIII საუკუნეებიდან შემოიღეს. დაახლოებით ამავე პერიოდიდან დაიწყო მან ლომის ადგილის დაკავება (ჩაენაცვლა მას). იმის გამო, რომ ნამდვილი ლომი ჯერ კიდევ აქა-იქ იყო შემორჩენილი, სიმინდის ლომი ლომის ლომისაგან რომ განესხვავებინათ, გაჩნდა ტერმინი „ლომის ლომი“, ან უფრო სწორად, ლომის მარცვალს დაუმკვიდრდა სახელი „ლუმუმ ლუმი“ (მეგრ.), ახლა „ლუმუმ ლუმი“ თითქმის აღარსად გვხვდება. ახლო წარსულში კი, როგორც ზემოთ მივუთითებდით, მას კავკასიის ფართო არეალი ეჭირა. XVII საუკუნის ფრანგი მოგზაურის, ჟან შარდენის ცნობით, მეგრელები (კოლხები), ჩერქეზები, თურქეთის ქვეშევრდომი ქართველები, აფხაზები, მეოტიის ქაობიანი სრუტიდან ტრაპიზონამდე, შავი ზღვისპირეთის ყველა მცხოვრები, მხოლოდ და მხოლოდ ლომით იკვებებოდა. იგი წერს, რომ სომხეთსა და საქართველოში ბევრი წარჩინებული თურქი და ქართველი მინახავს, მათ შორის, თბილისის მთავარი და ახალციხის ფაშაც, რომელთაც შემოჰქონდათ ეს მარცვლეული და მისგან მომზადებულ ფაფას სიამოვნებით მიირთმევდნენ (რუხაძე 1979).

ლომის შესახებ საინტერესო ცნობებს გვანვდიან სხვა მოგზაურებიც, მაგალითად, გერმანელი გიულდენშტედტი მოგვითხრობს, რომ „ოკრიბაში, სალორთქიფანიძეოში, სამიქელაძეოსა და ვანში არაფერს თესენ, ღომისა და ფეტვის გარდა. აღსანიშნავია, რომ XVI საუკუნისა და XVII საუკუნის დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო და სამონასტრო ბეგარის დავთარში მარცვლეულთაგან ყველაზე ხშირად ღომია მოხსენიებული. 1852 წლით დათარიღებულ სამეგრელოს უკანასკნელი მთავრის, დავით დადიანის უსტარში წერია: „ძველთა ჟამთა შინა უხსოვარის დროიდან სამეგრელოს სამთავროსა შინა მიღებულ არს თესვა ღომისა. ამას სთესენ სიხშირით და ხმარობენ პურის წილ“ (მაისაია 2005).

საისტორიო დოკუმენტებიდან ისიც ჩანს, რომ საქართველოში ღომის გამოდევნის პროცესი XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან იწყება და XX საუკუნის მეორე ნახევარში იგი უკვე იშვიათობას წარმოადგენს.

რაც შეეხება თავად საკვებს, ღომს, სქელ ფაფას, რომელიც ძირითადი საკვები იყო მეგრელებისათვის. ოჯახში მას ტრადიციულად თითქმის ყოველდღიურად ამზადებდნენ, მიირთმევდნენ ცხლად, ყველით, სანებლით, სხვადასხვა კერძთან ერთად. საყურადღებოა, რომ ეს კერძები (განსაკუთრებით ნიგვზიანები), რომლებიც დასავლეთ ქართულია (მეგრული, აფხაზური, იმერული), მისადაგებულია ღომთან. მაგალითად, „საცივი“, „მეგრული ხარშო“ და სხვ. წარმოუდგენელია ღომის გარეშე. ეს კერძო, ისე, როგორც „ელარჯი“ (ღომში ჩაზელილი ყველით), „გებჟალია“ (პიტნაში გადაზელილი ყველისა და მანვნის ნახავი), სვანური „კუბდარი“, ხევსურული „ხინკალი“ და სხვ. ქართული ეროვნული კულტურის ფენომენია. თუ რამდენად იყო გამჭდარი იგი ქართულ სულში, ამის დასტურად ორიოდ ფოლკლორულ ნიმუშს მოვიყვანთ: „იმერელი ვარ, გაზრდილი ღომითა, ქართველი კაცი ვერა მჯობს, გინდა რომ მოკვდეს ღონითა“. ან კიდევ: „კამეჩო, ღოლით გაზრდილო, შენ იმერელო - ღოლითა“ (ღოლი ქორფა ჩალას ეწოდებოდა).

ძველ დროში დასავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში ფართოდ იყო გავრცელებული რწმენა, რომ ღომისაგან დამზადებულ პროდუქტს ახასიათებდა არა მარტო მაღალი ყუათიანობა, არამედ განსაკუთრებული კეთილი გავლენაც ჰქონდა ადამიანის ორგანიზმზე; ხალხში ამბობენ, რომ ვინც მძიმე ფიზიკურ შრომას ეწეოდა, თუკი საჭმელად ღომისღომს იყენებდა, ყოველთვის მეტ სიმხნევეს გრძნობდა და უფრო შრომისუნარიანიც იყო; თუმცა გვაქვს ამის საპირისპირო გამონათქვამიც: „ღომი — კარამდე, მჭადი — ჭიმკრამდე და პური — კარის კარამდე“. ეს უფრო იმ კუთხეებშია გავრცელებული, სადაც პურია ძირითადი საკვები. ღომი დიეტოლოგი მეცნიერების აზრით, კუჭ-ნაწლავით დაავადებულთა მკურნალობაში დადებით როლს ასრულებს. შესაძლოა, კოლხეთის ჭაობიან დაბლობზე, სადაც პარაზიტი მწერებით გავრცელებული დაავადებების მეტი საშიშროება არსებობდა და სადაც ცხარე, წინაკიანი საჭმელების მთელი „არსენალია“ ჩამოყალიბებული. მაღარიას და სხვა დაავადებებს სწორედ წინაკითა და ღომის საშუალებით ანეიტრალებდნენ.

ღომი რომ ქართველებისათვის არა მარტო ყოველდღიური და სადღესასწაულო საკვები იყო, არამედ სულიერ რწმენაში გადასული საკრალური კულტურის ელემენტი, ამას რიგი წესჩვეულებები ადასტურებენ, მაგალითად, ღომს, როგორც რიტუალურ საკვებს, ამზადებდნენ შობისა და აღდგომის დღესასწაულების დროს, მიცვალებულის სახელზე, სალოცავებისადმი შესანიერ დღეებში და სხვ. ახალ წელს მეკვლე ოჯახს ღომის მარცვლის მობნევით მიულოცავდა. სწამდათ, რომ იგი ნაყოფიერებისა და სიუხვებაარაქიანობის სიმბოლო იყო. სამეგრელოსა და გურიაში კალანდობას (ახალ წელს), ღომისღომს საგანგებოდ ხარშავდნენ დიდ კარდალაში (სპილენძის ქვაბში). თუ ღომის დუღილი ქვაბის შუაგულიდან დაინყებოდა, იტყოდნენ: დამდეგ წელს უხვი მოსავალი მოვაო, ხოლო თუ ნაპირებიდან, ყველგან, „მთელს დუნიაზე“ კარგი იქნებაო მოსავალი.

ღომი, ქართველთა რწმენით, „ბატონების“ (ინფექციური დაავადების) მაგიური მკურნალობის საშუალებაც იყო. მისი ღეროს სახელწოდება „ჩხვერე“, მეგრულად

სიტყვასიტყვით „ნითელს“ ნიშნავს და ხალხის რწმენით ავადმყოფის მფარველი ანგელოზის ფუნქცია მიენერება.

სამეგრელოში ძალიან დიდ ძალას მიაწერდნენ აგრეთვე ღომის სალოცავს „ღუმუმ ოხვამერსაც“.

ღომი რომ თაველებს გამოიტანდა, დაცხვავდნენ, გამოაცხოებდნენ კვერებს, წაიღებდნენ ყანაში, ჩაფლავდნენ მიწაში, ზედ ჯვარს დასვამდნენ და ღმერთს შეევედრებოდნენ: ბევრი ღომი მოგვეციო. ხოლო როცა ღომის კრეფა-მკა დამთავრდებოდა, ოჯახის უფროსი ღომისაგან აცხობდა ტაბლას (კვერს), რომლის გულს ნიგვზით, ხახვითა და სანელებლებით შეაზავებდა, მერე მამალს (ყვერულს) დაკლავდა, მამლის თავს მეხვავეს მისცემდა; მეხვავე ტაბლას გაანაწილებდა (დატეხდა) და მომავალი წლის ხვავსა და ბარაქაზე დაილოცებოდა (რუხაძე 1976; სახოკია 1996).

ამრიგად, ღომი ქართველებისათვის საკრალური ნიშნით დატვირთული უძველესი ტრადიციული მარცვლეული კულტურაა. იგი ხასიათდება საუკეთესო კვებითი და სამკურნალო თვისებებით. დასავლეთ საქართველოში მას პურის ადგილი ეჭირა. ხალხური ცოდნა ამ შესანიშნავი კულტურის შესახებ ყოფაში დღემდეა შემონახული. იციან და ასრულებენ ღომთან დაკავშირებულ რიტუალებსა და წეს-ჩვეულებებს; მაგრამ რა თქმა უნდა, ეს ღომი უკვე აღარაა „ღუმუმ ღუმი“, არამედ სიმინდის ღერღისაგან დამზადებული კერძია.

ცნობილია ისიც, რომ ღომს თურქეთში მცხოვრები ქართველებიც იყენებენ საკვებად. მათაც შემოუნახავთ ღომის საცხვველი იარაღი — ჩამური, დინგი და მარცვლის შესანახი სათავსი ნაგებობები (ნალია, ხულა). თუმცა ყველაფერი ეს, როგორც ვთქვით, აქაც ახლა სიმინდისთვისაა განკუთვნილი.

ფეტვი. ფეტვი (*Panicum miliaceum*) ფეტვნაირთა ჭჯგუფის, პურეულის კლასიკური წარმომადგენელია. იგი მოკლე სავეგეტაციო პერიოდის მქონე საადრეო მცენარეა. ხასიათდება განსაკუთრებული გვალვავამძლეობით.

საქართველოში ფეტვის კულტურის სიძველეს ადასტურებს როგორც წერილობითი წყაროები, ისე არქეოლოგიური მონაცემები. ითესებოდა როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. ფეტვს ქვრიმას სახელწოდებადაც მიიჩნევენ (ჯავახიშვილი 1930: 365).

რაჭა-ლეჩხუმში ფეტვის კულტურის მაუნყებელი არა ერთი საბუთი მოგვეპოვება. ნიკორწმინდის სიგელში (XI საუკუნე) ნახსენებია „ფეტვ-კაბინი“. ფეტვს ახსენებენ ცნობილი მოგზაურები გულდენშტედტი და დიუბჟა დე მონპერე. აღსანიშნავია, რომ რაჭველები ფეტვს ჭადს უწოდებდნენ. ძველი აღწერილობითი მონაცემებით რაჭაში ითესებოდა სამი ჯიშის ფეტვი: „ქვრიმა-ჭადი“, „შავი ჭადი“ და „ნითელი ჭადი“ (ბრეგაძე 1969: 76). იმერეთში ფეტვს „ფაჩქა მჭადი“ ან „ჭადის ჭადი“ ერქვა, გურიაში — „ჭადი“, ქართლში — „ფეტვის ჭადი“, კახეთში — „ფარჩხა“, სამეგრელოში — „ჭკიდი“, სვანეთში კი — „ფეტვი“, მისგან გამომცხვარ პურს — „ფეტვ ღიარ“, „ფეტვ ლუკვნი“ და სხვ. (ლომოური 1950; რუხაძე 1976; მაცაშვილი 1991). სულხან-საბას განმარტებით, „მჭადი ფეტვისა, სიმინდისა და მისთანათა პურია“. საინტერესოა ფეტვთან დაკავშირებული ტოპონიმიკაც „ნამჭადვარი, სამჭადია“ (ალავიძე 1951; ბრეგაძე 1969). ფეტვი მიუხედავად იმისა, რომ ადრე მომსვლელი კულტურა იყო, ზოგჯერ ნაპურალზედაც რომ ითესებოდა, მაინც ასწრებდა მნიფობას. ამიტომ შესაძლებელი იყო წელიწადში ოთხჯერაც მოეყვანათ. გამოირჩეოდა უხვმოსავლიანობით და ბარაქიანობით. სამეგრელოსა და სვანეთში იგი მთავარ პურეულ საკვებს წარმოადგენდა. ცხობის გარდა იცოდნენ მისი ფაფაც და პატარა კვერებად მოხარშვაც.

სელი - *Linum L.* სელის კულტურას, როგორც საკვებ, საზეთე და საბოჭკოე კულტურას კაცობრიობა უძველესი დროიდან იცნობს. მისი წარმოქმნისა და გავრცელების ერთ-ერთ ისტორიულ კერად მიჩნეულია ჩინეთი და ინდოეთი (ჟუკოვსკი 1950). 4—5 ათასი წლის წინ სელს თესდნენ მესოპოტამიაში, ასურეთსა და ეგვიპტეში. შუმერეთის უძველესი დამწერლობის ძეგლებში საუბარია ფეიქრობის მაღალ დონეზე, საქსოვ ნედლეულად კი სელის ბოჭკოა დასახელებული. სელის კულტურა ასევე

გავრცელებული იყო ხმელთაშუაზღვისპირეთში, საბერძნეთში, იტალიაში, ასევე პალესტინაში, სამხრეთ-დასავლეთ აზიის ქვეყნებში (გორგიძე 1955). საქართველოში სელი ორი ბოტანიკური სახეობისა იყო ცნობილი. 1. კოლხური (*Linum bienne* Mill) და 2. მთის (*Linum humile* Mill). ხალხური სახელწოდებების ჩამონათვალი კი ასეთია „სელი“ (ქართლი, კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი), „ლერნამი“ (აჭარა-გურია), „ქუმუ“ (სამეგრელო) „ქუმელი“ (თუშეთი, ფშავ-ხევსურეთი) „სულ“ (სვანეთი).

არქეოლოგიურად კოლხური სელის უძველესი ნიშნები აღმოჩენილია ბრინჯაოს ხანის შრეებში. ირკვევა, რომ სელი კოლხეთში არამარტო საკვებ, არამედ საკულტო მცენარედ ითვლებოდა. მისი სამოსელი სინმინდის და სისუფთავის სიმბოლოდ აღიქმებოდა. ვარაუდობენ, რომ ძვ. წ. აღრიცხვის V—III საუკუნეებში სამარხებში (ვანი, ქობულეთი, ბალაგომი) აღმოჩენილი სულის ქსოვილები, მიცვალებულთა სუდარისთვის იყო გამოყენებული (საქართველოს არქეოლოგია 1959).

სამცხეში და თრიალეთის ზეგანზე სელს განსაკუთრებული სამეურნეო მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული. ვახუშტი ბატონიშვილის გადმოცემით ტაშირში სელისაგან ხდიდნენ ზეთსა მრავალსა, „ისმევენ, სწევენ და ყიდიან“ (ვახუშტი 1941: 75). ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, რომ ძველად მესხეთში სელი მემინდვრეობის ერთ-ერთი ძირითადი ტრადიციული კულტურა იყო. მისგან ხდიდნენ ზეთს, ამზადებდნენ სამწყემსო საკვებს „ქუმელს“, ღეროებს იყენებდნენ საბოჭკოე მასალად, ქსოვილებისათვის, ჩენჩოსაგან კი საქონლის საზრდოს „კოპტონს“ ამზადებდნენ. როგორც სპეციალისტები მიუთითებენ, სელი არ არის მომთხოვნი მცენარე ნიადაგების მიმართ. ის ერთნაირად კარგად გვარობს მალაბო ადგილებში, როგორც საუკეთესო ხარისხის, ისე შედარებით მწირ მიწაში. თესდნენ გაზაფხულზე, მაგრამ ცოტა მოგვიანებით, ვიდრე პურეული არ დაითესებოდა და მიწა კარგად არ გაშრებოდა. ხალხური დაკვირვებით, მშრალ ნიადაგში დათესილი სელი უფრო კარგ შედეგს იძლეოდა მარცვლის სისრულისა და მოსავლიანობის მხრივ, ამიტომ ასეთ პერიოდად მაისი იყო შერჩეული, მოსავალს კი იღებდნენ ზაფხულის ბოლოს, ან შემოდგომის დასაწყისში. მომნიშვნელო ნაყოფი ცელით ითიბებოდა, ან გლეჯვდნენ ხელით. ალბუელ მოსავალს კალოზე აშრობდნენ და ლენავდნენ კევრით. რაც შეეხება სელის ადგილობრივ ჭჯიმებს, სამცხეში სელის სამი სახეობა დასტურდება. ბრტყელი, წინმატა და შავი. ბრტყელი სელი მსხვილმარცვალაა, აგურისფერი, წინმატა (წვრილი — წინმატის თესლის მაგვარი) — მოყვითალო, შავი კი — შავია, ასევე წვრილმარცვალაა ცერცვისმაგვარი. ხალხური გამოცდილებით საზეთეთ განსაკუთრებით კარგი იყო ბრტყელი მსხვილმარცვალა სელი. თავად ზეთის გამოხდა ხდებოდა ზამთარში ან გვიან შემოდგომით. საამისოდ გამოიყენებოდა სპეციალური მოწყობილობა — „ზეთსახდელები“ (მოლოდინი 1979., 1985). ერთ-ერთი ასეთი მოწყობილობის სახელწოდებაა „გელაზი“. საცხეველად, ასევე გამოიყენებოდა სხვა სახის მექანიკური დანადგარებიც, რომელთა შორის ყველაზე კლასიკურად ითვლება მესხური „დინგი“ (ბერიაშვილი 1973: 82). სელის ზეთს როგორც ცხიმოვან კომპონენტს, დიდი გამოყენება ჰქონდა საკვებად. იგი გამოირჩეოდა საუკეთესო ხარისხობრივი თვისებებით (გემოთი, სუნით). მისგან ამზადებდნენ როგორც სხვადასხვა კერძებს, ასევე იყენებდნენ ნამცხვრეულში, განსაკუთრებით ქადა-ნაზუქებისათვის, მესხური „ბიძისათვის“. ეს ბუნებრივი პროდუქტი საუკეთესო სამკურნალო საშუალებაც იყო. განსაკუთრებით კუჭ-ნაწლავთა დაავადებებისათვის, გარეგან საცხედ და სხვ. სელს ინახავდნენ თიხის ქილებით, მოხმარებით კი უმეტესად სამარხვო პერიოდში მოიხმარდნენ.

ფართო გამოყენება ჰქონდა სელის ღეროებსაც. მას ქსოვილების დასამზადებლად იყენებდნენ. საამისოდ აჭრილი სელის ღეროებს კონებად კრავდნენ და ისე აშრობდნენ რათა „ქერელი მოსულიყო“, შემდეგ მათ დაბეგვავდნენ, მარცვალს დააყრევინებდნენ და ისევ გაშლიდნენ მზეზე. რამდენიმე დღის შემდეგ კვლავ შეაქურებდნენ და დაქსელვას დაიწყებდნენ. დაქსელვისთვის გამოიყენებოდა ხელსაწყო „დგამი“. დაქსელილ ძაფს „თხვირს“ ეძახდნენ. დართავდნენ „ჩერთ“ (ხის ჭოხით) ძაფისაგან კი ქსოვდნენ ტილოებს, ტანსაცმელს და სხვ. საგნებს. ზოგიერთი მკვლევარის

ცნობით, ეს ქსოვილები არა მარტო ადგილობრივი საოჯახო მოხმარებისთვის მზადდებოდა, არამედ — საექსპორტოდაც. ამჟამად სელი საქართველოში აღარ მოყავთ. მისი აღდგენა ანუ აღორძინება სახელმწიფო ზრუნვის საგნად უნდა იქცეს.

სიმინდი (Zeamajsl). სიმინდი (ბერძ. „სემიდალე“) ფეტვნიართა ჯგუფის ერთ-ერთი წარმომადგენელია. ბოტანიკურად იგი ერთწლიან ტანმალალ მცენარეთა რიცხვს განეკუთვნება, რომელიც ერთ ძირზე რამდენიმე ტაროს იკეთებს, მსხვილმარცვალა ნაყოფით უხვმოსავლიანია. მისგან მიღებული პროდუქტების მალახსარისხოვნებამ, ყუთიანობამ, ხორბალთან შედარებით მოსავლის აშკარა უპირატესობამ, განაპირობა გავრცელების და ნათესთა ფართობის მხრივ ამ კულტურის მიერ ხორბლის შემდეგ მეორე ადგილის დაკავება მსოფლიო მასშტაბით (ლომოური 1959: 3—5). იგივე ითქმის საქართველოზე, განსაკუთრებით მის დასავლეთზე, სადაც მან ღომი შეცვალა, როგორც ღომთან შედარებით ნაკლებშრომატევადმა და უხვმოსავლიანმა კულტურამ.

სიმინდის წარმოშობისა და გავრცელების საკითხი მრავალი მეცნიერის კვლევის საგანი გამხდარა. კარგა ხნის განმავლობაში მის ევროპულ სამყაროში შემოტანას კოლუმბის მოგზაურობას უკავშირებდნენ. ნ.ვაგილოვის აზრით კი სიმინდის სამშობლო სამხრეთ მექსიკა და ცენტრალური ამერიკაა (ვაგილოვი 1932: 10). არსებობს სრულიად განსხვავებული მოსაზრებაც სიმინდის აზიური წარმოშობის შესახებ, თუმცა საბოლოოდ ეს საკითხი გადაწყვეტილი არაა. რაც შეეხება საქართველოში სიმინდის შემოტანას ფიქრობენ, რომ ეს XVII საუკუნის ბოლოს უნდა მომხდარიყო (ლ. დეკაპრელივიჩი, ვ. მენაბდე), ამასთან თავდაპირველად ფეკილის და შემდეგ მარცვლის სახით (ი. ჯავახიშვილი: 1930, ს. ჯიქია 1947); რიგი მკვლევარებისა ამ მოსაზრებას ეჭვის ქვეშ აყენებს (ზ. ბახია, ლ. გიორგაძე, ნ. ბრეგაძე), რადგან ფეკილი მალფუჭებადი პროდუქტია და დიდხანს ვერ ძლებს — მწარდება (ბრეგაძე 1969: 59).

უფრო დასაშვებად მიგვაჩნია ნ.ბრეგაძის მოსაზრება იმის თაობაზე, რომ იქნებ ბერძნები თვით მარცვლეულის სახელწოდებიდან („სემიდალე“) წარმოიშვა ფეკილის სახელი და ყოფამ იგი ორგვარი კააზრებით აითვისა, რაც სრულიად ბუნებრივი ჩანს. ეს იგივეა რაც მაგალითად პურის მიმართ გვაქვს. პური ეწოდება მარცვალს (ხორბალსაც) და გამომცხვარ პურსაც; ღომი ეწოდება მარცვალსაც და მისგან მომზადებულ საკვებსაც; ჭადი ეწოდება ფეტვსაც და მის ნამცვარსაც. მიიჩნევენ, რომ სახელწოდება სიმინდი ძველ ქართულში ხორბლის ერთ-ერთი პირველადი ჯიშის — ზანდურის აღმნიშვნელი სიტყვა იყო, რადგან სიმინდის და ზანდურის ნამცხვარი ერთმანეთს გავს მტკრევადობით, ფერით. ზანდურის ფერი მოყვითალოა, სიმინდიც თავდაპირველად ყვითელი გავრცელდა საქართველოში (ბრეგაძე 1969: 60—61).

რაც შეეხება სიმინდის გავრცელების არეალს საქართველოში, იგი ზონალურად ბარსა და მთისწინეთში თითქმის ყველგანაა გავრცელებული, მაგრამ უფრო რელიეფურია დასავლეთ საქართველოსთვის (რაჭა-ლეჩხუმი, გურია, სამეგრელო, ქვემო სვანეთი). რაჭა-ლეჩხუმსა და კოლხეთის მთელ ტერიტორიაზე სიმინდი ღომის შემდეგ ძირითად საკვებად იქცა. მისგან აცხობენ „ჭადს“ (ყოველდღიურ საკვებს) და ამზადებენ „ღომს“. ტრადიციულ საკვებათა მთელი რიგი სახეობებიც მასთან არის მისადაგებული, განსხვავებით აღმოსავლეთ საქართველოსი, სადაც მისი მოხმარება იშვიათია და უმეტესად ფრინველისა და საქონლის გამოსაკვებად იყენებენ — აღმოსავლეთ საქართველოში უფრო წითელი სიმინდი მოჰყავთ, თუმცა თეთრსაც თესენ (მაგ.ყვარლის რაიონი).

რაჭა-ლეჩხუმის, გურიისა და სამეგრელოსათვის სიმინდი დღესაც ფართო მოხმარების პროდუქტია. მას თითქმის მთელი წელი ინახავენ. საამისოდ ხის წნული ან ფიცრული ნაგებობა წაღია აქვთ გამართული. ასევე მცირე რაოდენობით ინახავენ ბელეშიც (იხ. სამეურნეო სათავსები და ნაგებობები). სიმინდის კულტივირებისა და გავრცელების ერთ-ერთ საინტერესო რეგიონს წარმოადგენს მესხეთიც. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით ირკვევა, რომ მესხი მეურნე კარგად იცნობდა სიმინდის კულტურას, მის თვისებებს, მოვლა-პატრონობის წესებს. XIX საუკუნეში მესხეთში სიმინდის ნათესების სიმრავლეზე მიუთითებს ახალციხის მაზრის სახელმწიფო გლეხთა

ეკონომიკური მდგომარეობის ამსახველი ცნობები, რომლებიც ძირითადად ახალციხის მაზრას ეხება. სიმინდი აქ ითესებოდა როგორც დაბლობში, ისე მაღლობში, სარწყავსა და ურწყავ ადგილებში. გავრცელებული იყო სამი სახეობით: ყვითელი, „ჭუტა“ და „ჯორიალა“. თეთრი სიმინდი გვიან შემოსულა, მაგრამ მაინცდამაინც ვერ მოუკიდია ფეხი. განსაკუთრებით კარგად გვარობდა ჭუტა სიმინდი. მას ტაროც წვრილი ჰქონდა და მარცვალაც. მთხრობელთა გადმოცემით ჭუტა სიმინდი წვრილი და გემრიელი იყო. მოსავალიც კარგი იცოდა, ისე რომ კუნუნის წვერიც კი გადაჭედილი ჰქონდა მარცვლით. ჯორიალა სიმინდი უფრო დიდ ტაროს იკეთებდა, მეტ მოსავალს იძლეოდა, მაგრამ ნაკლებ გემრიელი იყო, ამიტომ ის მხოლოდ საქონლის საკვებად გამოიყენებოდა. მესხეთის ზოგ მიკრორაიონში დადასტურებული ე.წ. „კაჟოვანა“ სიმინდიც („სკოროსპელკა“), რომელიც დასავლეთ საქართველოდან უნდა ყოფილიყო გადმოტანილი (ბერიაშვილი 1973: 74).

სამცხეში, ისე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს სხვა კუთხეებში, სიმინდის მოსავალს შემოდგომაზე იღებდნენ. ღეროებიანად ჭრიდნენ ნამგლით. მერე ტაროებს მოტეხდნენ, ფუჩეჩს მოაცლიდნენ და ისე გაშლიდნენ გამოსაშრობად. შენახვით ზამთრისათვის გოდრებით ინახავდნენ. თუ „დაფშვნა“ უნდოდათ კალოზე გაუშლიდნენ და ხის კეტებით ცეხავდნენ. იცოდნენ ხელით გაფშვნაც, რისთვისაც შეამხანაგებოდნენ. გამოფშვნილ მარცვლეულს ამბრებში ანუ ხაროებში ინახავდნენ.

საკვებად იცოდნენ მისი მარცვლად მოხარშვა, ფქვილისაგან აცხობდნენ კეცის ჭადებს და ხარშავდნენ ფაფეულს, ჩალას კი ცალკე საქონლის გამოსაკვებად, თავებად შეკრულს ინახავდნენ.

მევენახეობა[©]

საქართველო ვაზისა და ღვინის ქვეყანაა, რომელსაც მევენახეობის ათასწლოვანი ისტორია გააჩნია. ამ ქვეყნის მკვიდრმა ქართველებმა ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე მევენახეობისა და მეღვინეობის უაღრესად მდიდარი, ორიგინალური კულტურა შექმნეს. მევენახეობა, მეღვინეობასთან ერთად, საქართველოს შუა საუკუნეების ინტენსიური მეურნეობის ერთ-ერთ ძირითად საფუძველს შეადგენდა. „სამხრეთ კავკასია, საქართველო — აი, ის უმთავრესი კერა, სადაც პირველად მოაშინაურეს ველური ვაზი და ყურძნის წვენისგან ღვინო დააყენეს“ — წერდა XIX საუკუნის გამორჩენილი შვეიცარიელი ბოტანიკოსი დეკანდოლი. არქეოლოგიური გათხრებით დასტურდება, რომ მწარმოებლური მეურნეობის ჩამოყალიბების ერთ-ერთი ცენტრი წინა აზია იყო, რომლის ჩრდილოეთით საქართველო მდებარეობს და ამასაც უნდა განეპირობებინა ის, რომ საქართველო მეურნეობის მრავალი დარგის ჩამოყალიბებისა და განვითარების ლოკალური კერა გახდა, მათ შორის ერთერთი მევენახეობაა. პალეობოტანიკური და ამპელოგრაფიული მონაცემებით ევრაზიის სხვა რეგიონების მსგავსად, კავკასია დაახლოებით 50 მილიონი წლის წინ იქნა ათვისებული. ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ველური ვაზისა და მარცვლეული კულტურების მოშინაურების სფეროში ჩვენი წინაპრების როლი ძალზე დიდია. ეს დასტურდება არქეოლოგიური მასალითაც. ერთი მხრივ, ესაა გათხრებისას აღმოჩენილი ყურძნის ნიჰნები ხოლო მეორე მხრივ, ღვინის ჭურჭელი. ყურძნის ნიჰნები მიკვლეულია კახეთში, უფლისციხეში, აფხაზეთის ტერიტორიაზე და ენეოლითური პერიოდით (ძვ. წ. VII—V ათასწლეულები) თარიღდება. ეს ადასტურებს, რომ დაახლოებით ამ პერიოდიდან, როგორც აღმოსავლეთ ისე დასავლეთ საქართველოში, იცნობდნენ ვაზის კულტურას. გარდა ამისა, ნაპოვნია კულტურული ვაზის უშუალო წინაპარი — გარეული ვაზი — კრიკინა ანუ უსურვაზი, რომელიც წითელ წიგნშია შეტანილი. დადასტურებულია გარეული ვაზის 7 სახელი: *კრიკინა*, *უსურვაზი*, *ძღუამლი*, *ბურძღუმი (საინგილო)*, *მორცხულა (გურია)*, *ბურეხი*, *შხურიჩი* (სამეგრელო). მათგან ყველაზე მეტად გავრცელებულია *ძღუამლი*, რომელიც ძველ ქართულშიც გამოიყენებოდა და თანამედროვე ენაშიცაა შემორჩენილი: ქართლში მას გრძღვამლი ეწოდება, იმერეთში ძღვამლის ანუ რძღვამლის სახელითაა ცნობილი, ხოლო რაჭაში ძღვამლის სახით გვხვდება (ჯავახიშვილი 1986: 308). რაც ეხება საღვინე ჭურჭელს, აქ პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს ენეოლითის ეპოქის ნამოსახლარებში აღმოჩენილი თიხის მოზრდილი დერგი ყურძნის მტევნის რელიეფური გამოსახულებით, რომელიც, სავარაუდოდ, ღვინის ჭურჭელს წარმოადგენდა. დიდი რაოდენობით ღვინის ჭურჭლის ფრაგმენტები აღმოჩენილია IV—III ათასწლეულების არქეოლოგიურ მასალაში; განსაკუთრებით აღსანიშნავია ლამბაქის ფორმის ბრტყელი ჭურჭელი, რომელსაც ვაზის ფოთლის ფორმა აქვს და ფიქრობენ, რომ ღვინის კულტთან შეიძლება იყოს დაკავშირებული. დიდი რაოდენობით ღვინის სასმისები მოიპოვება II ათასწლეულის არქეოლოგიურ ძეგლებშიც. მრავალფეროვანი ჭურჭელი დასტურდება კახეთის ტერიტორიაზე — შილდა, მელაანი, ამავე პერიოდით დათარიღებულ თრელიგორების ნამოსახლარზე (დილოში) აღმოჩენილია ქვევრი. კახეთშივე იქნა აღმოჩენილი გათხრების შედეგად მოღუნული ბრინჯაოს დანები, რომლებიც მეცნიერთა აზრით ვენახის სასხლავად გამოიყენებოდა და მისი ანალოგებით ბოლო პერიოდამდე სარგებლობდნენ ქართველი გლეხები. მათი ასაკი დაახლოებით სამი ათასი წლით განისაზღვრება. გათხრებისას აღმოჩნდა უძველესი მარანი რთული მონყობილობით, ოქროსა და ვერცხლის ფიალები, მელაანში აღმოჩენილია ცნობილი ბრინჯაოს ქანდაკება მამაკაცისა, რომელსაც ხელში ღვინის სასმისი უჭირავს. ძვ. წ. VII საუკუნით თარიღდება სამარხში ჩატანებული ბრინჯაოს ქამარი, რომელზეც გამოსახული ორი მამაკაცი ერთმანეთს სასმისებს უჭახუნებს. ღვინის

[©] თინათინ ლუდუშაური

ჭურჭლის სიუხვე არქეოლოგიურ მასალაში ახ. წ. პირველ საუკუნეებშიც დასტურდება. მათ შორის გამოჩენილია კახეთის ტერიტორიაზე აღმოჩენილი ე. წ. ალაზნისველური ტიპის მომცრო დოქები, რომელთაც ყელში ნახვრეტებიანი ძგიდე აქვთ ღვინის გასანურად. აქვეა აღმოჩენილი ორიგინალური სამარხი, რომლის ცენტრში ქვევრია ჩაფლული, ხოლო მიცვალებული ქვევრის პირზეა შემოხვეული. ქართველების ცხოვრება, მსოფლალქმა და შინაგანი სამყარო მჭიდროდაა დაკავშირებული ვენახსა და ღვინოსთან. ამიტომ ათასწლეულების მანძილზე მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოს კულტურული მემკვიდრეობის წამყვანი დარგი იყო. საერთოდ, ვაზის სელექციას საქართველოს ტერიტორიაზე არქეოლოგები ენეოლითის ეპოქიდან ვარაუდობენ. ასეთი დასკვნის საფუძველს კი მათ ენეოლითისა და ადრებრინჯაოს ხანის ნასახლარებზე ვაზის ნიჰნების აღმოჩენა აძლევთ. ძვ. წ. II ათასწლეულის ბოლოს ვაზი უკვე გაკულტურებული იყო.

ვენახი ნიშნავს ზრდასრული ვაზების ერთობლიობას განსაზღვრულ ნაკვეთზე, თუმცა უძველეს წერილობით წყაროებში ეს ტერმინი ერთი ვაზის აღსანიშნავად გამოიყენებოდა, ხოლო ვაზების ბაღს ვენახოვანი ერქვა. თანამედროვე გაგებით ვენახის დამკვიდრება მეცნიერთა აზრით XI—XII საუკუნეებში უნდა მომხდარიყო. ქართულ ენაში გავრცელებულია ასევე ტერმინი *ზვარი*, რომელიც დიდ ვენახს ნიშნავს. საქართველოს ტერიტორიაზე მევენახეობის უძველესი დროიდან არსებობა დასტურდება წერილობითი წყაროებითაც (აპოლონიოს როდოსელი, ქსენოფონტი). ქვეყნისთვის მევენახეობა-მეღვინეობის დიდ სამეურნეო მნიშვნელობაზე მიუთითებს ეთნოგრაფიული მასალაც, რომელშიც განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მეურნეობის ამ დარგთან დაკავშირებული შრომის იარაღები, ხელსაწყოები, ხევადასხვა ტიპის ნაგებობები, დიფერენცირებული შრომის პროცესი და საუკუნეთა განმავლობაში შემუშავებული ხალხური შრომითი ჩვევები და სანარმოო გამოცდილება. მევენახეობა-მეღვინეობასთან დაკავშირებით ხალხის ყოფაში დამონმებულია მდიდარი ემპირიული ცოდნა სავენახე ადგილის შერჩევისა და დამუშავების, ვაზის ჩაყრის, გამრავლების, მცნობის, გასხვლის, ფორმირების, მოსავლის აღების, ყურძნის დანურვის, ღვინის დაყენებისა და მოვლის, მარნისა და მარნის მოწყობილობის (ხისა და ქვის სანახელი, საქაჯავი, ქვევრები, და ა. შ.), მრავალფეროვანი საღვინე ჭურჭლისა და სხვათა შესახებ (თოფჩიშვილი 2008: 204)

საქართველოში ვაზის უამრავი ჯიშია გამოყვანილი, რომლის ასეთ სიუხვეს პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, საქართველოს ბუნებრივი მრავალფეროვნება განაპირობებდა. მეცნიერების აზრით მათი რაოდენობა 500 აღწევს. ამ სახეობებიდან ჩვენ დრომდე მხოლოდ გარკვეულმა ნაწილმა მოაღწია, გადაშენდა ან მხოლოდ ცალკეული ძირების სახით შემორჩა მრავალი სახეობა, რაც გამონვეული იყო ისტორიული ძნელბედობით, როცა შემოსეული მტერი პირველ რიგში ვენახებს კაფავდა და ასევე სხვადასხვა სახის დაავადებებით, რომელიც XIX საუკუნიდან გაჩნდა საქართველოში და ვაზის მრავალი ჯიში იმსხვერპლა. მიუხედავად ამისა საქართველოს თითოეულმა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულმა მხარემ მევენახეობის განვითარებაში თავისი დიდი წვლილი შეიტანა და ყურძნის მრავალი სახეობა შექმნა და შემოინახა. თვით აჭარაშიც კი სამასწლოვანი თურქული ბატონობის მიუხედავად ყურძნის მრავალი სახეობაა შემორჩენილი. ამ თვალსაზრისით გამოჩენილი ადგილი მაინც ტრადიციული მევენახეობის კუთხეს — კახეთს უჭირავს, სადაც ყურძნის სამოცდაათამდე სახეობაა დაფიქსირებული. საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში შემორჩენილი და გავრცელებული ყურძნის ჯიშებიდან აღსანიშნავია კახეთში: *რქანითელი* (თეთრი), *მხარგრძელი* (შავიცაა და თეთრიც), *ხარისთვალა* (შავიცაა და თეთრიც), *ჩიტისთვალა* (თეთრი), *თითა*, *თავკვერი* (შავი), *საფერავი* (შავი), ხეივანის ყურძენი (შავი), *მულრია* ანუ *ჟღია* (მოვარდისფრო), *შავი ბუდეშური*, *შავი კაპიტო*, *ხიხვი* (თეთრი), *ცხენისძუძუ* (თეთრი), *მწვანე* (თეთრი), *სააბი* (თეთრიცაა და შავიც); შიდა ქართლში: *ძელშავი* ან *ძველშავი* (შავი), *მტრედის ფეხა*, *ცხენის ძუძუ*, *შავი თითა*, *ხარისთვალა*, *ფერადი* (წითელი და შავი), *ჟრია*, *საფერავი*, *თავკვერი*, *სააბი*, *გაღმამხრული* (წითელი და შავი), *დანახარული*, *დიღმური* ანუ *სა-*

ბატონო, ადრიანი (ნითელი), რკოს ვაზი, პარტკალა (შავიცაა და თეთრიც); ქართლში: რქანითელი, ხარისთვალა, ბუზის ყურძენი, ვირა ყურძენი, კაკნატელა, მწვანე, ღრუბელა, შაბა, ქიშური, გორული, ჩინური, კასპური, კატური, არაგვისპირული, პარტკალა; მესხეთში: ცხენის ძუძუ, თითა, ხარისთვალა, საღვინე, ბუდეშური; იმერეთში: ძელშავი, აკიდო, დონდლლაბი, მელის კუდი, ტრედის ფეხი, თითა, რკო, ბჟლია, საფერე ანუ საფერავი, შავი ბუდეშური, ადანასური, ქველოური, არაბოული, ჩხავერი, შავი კამური, ჯანი, ხოლო თეთრი ჯიშებიდან: კუნძა, კვირისტავა, ხარისთვალა, ყურნითელა, მწვანე, შანთი, სადადეგო, სამჭაჭა, სათიბა, მალლარი, კაპისტონი, თეთრი ბუდეშური, ციცქა, კრახუნა, თეთრი კამური, მაისა, ქართულა; რაჭაში შავი და ნითელი ჯიშებიდან გავრცელებულია: ძელშავი, ალეში, ფეროვანი, საფერი, შავი კაპისტონი, ალექსანდროული, რცხილა, ალადასტური, არაბოული, ხოტევეური, მოკატური ანუ მოკატური, სამაჭრია, სააბი, მჟაველა, ხროგი; თეთრი ჯიშებიდან: რქანითელი, ხიხვა, მცვივანი, ცხენის ძუძუ, მელისკუდი, თითა, ნინილიანი, უწყვეტი, ბუტკუ, დონდლლაბი, მწვანე, თეთრი კაპისტონი, თეთრა, კუდურაული, ჩივინაური, ბერაულა, უსახელო, მეკენჩხალა, მეგრელაური, საკმეველა, ციცქა, ცოლიკაური, კრახუნა; ლეჩხუმში: ყორნისთვალ, საფერავი ანუ საფერ, სამაჭრე, ოჯალეში, ალექსანდროული, შავი კაპისტონი, ადანასური ანუ ანადსტური, აბხაზური, დამპალა, საირმულა, დაქცეული, უსახელაური; ასევე თეთრი ჯიშები: რქანითელი, ხიხვი, ფარხატა, დიდტევანა, უწყვეტი, თითა, მწვანე ოკრიბული, თეთრი კაპისტონი ანუ თეთრა, ალექსანდროული თეთრა, ბერაულა, ღარასულა, ტოჭა; შავი და ნითელი ჯიშებიდან სამეგრელოში გავრცელებულია: ხარდანი, შონური ანუ სვანური, ოჯალეში, ვერნახი, აკიდო, ტოროკურჩხი, კერთოლი, დედოფლის კითი, სამანჭრო, ჭითაში, ტუტაში, პუმპულაში, პანეში, კეთილური, კიკანა, ოქონა, ლაბულური, მაბრა; თეთრი ჯიშებიდან: მწვანე, ზერდავი, ჩემი, ჩხუჩემი, ჩერგვალი, ჩეკში, მაური, კვანახური, ეგურძეული; გურიაში ნითელი და შავი ჯიშებიდან: ძელშავი, ხემხო, აკიდო, მტევანდიდი, ჯუმუტა, კუმუშა, მცვივანი, ხარისთვალა, ლორისთვალა, ცხენის ძუძუ, მტრედის ფეხი, ნითლიანი, შავყურძენა, ხარდანი, სამჭაჭა, ბადავი, ჩხავერი, ალადასტური, ჯანი, კამური შავი, ოცხანური, ოფოურა, ორონა, კოლოში, კორძალა. თეთრი ჯიშები: დონდლო, თითა, მწვანე, თეთრიშა, საკმეველა, სამაჭრე, ათინური, კლარჯული, ზენათური, მაური, კაპისტონი; აჭარაში შემორჩენილი შავი და ნითელი ჯიშები: ხარისთვალა, ცხენის ძუძუ, ჩხავერი, მეკრენჩხი, ჯინეში, ჭოდი, სანური, შავშური, მტევანდიდი, მატანაური, მახატური, ორონა; თეთრი ჯიშებიდან: ხოფათური, კლარჯული, ნვიტი, ჩიჭიბე, ბალის ყურძენი, ჩხუში, ბროლა, ბუტკოი, ლიკანა ყურძენი; შავშეთ-კლარჯეთის თეთრი ჯიშები: ხევარდული, მელისკუდა, მწვანურა, სორეჯი, ორჯოხული, გორგოული, წყალთეთლი, ალიჩლეგი, თურვანდა; ასევე შავი და ნითელი ჯიშებიდან აქ შემორჩა: ბუტკო, ცხენის ძუძუ, ჯღე, შავროპი, სალიკლევი, ორჯოხული, ხალთური, ახალაკი, ჯინეში. ქართველმა მევენახეებმა უძველესი დროიდანვე გაითვალისწინეს ისიც, რომ ვენახში ორი-სამი მთავარი ჯიშის გარდა ვაზის სხვა სახეობებიც გაემრავლებინათ, იქედან გამომდინარე, რომ ყურძნის სხვადასხვა ჯიშ ბუნებრივ პირობებს ერთნაირად ვერ უძლებდა და ეგუებოდა და ერთი სახეობის ვაზის განადგურების შემთხვევაში შეიძლებოდა სხვა რომელიმე ჯიშს გამოეღო ნაყოფი და უზრუნველყო მოსავალი. საუკუნეების განმავლობაში ხალხური სელექციის შედეგად გამოყვანილმა ვაზის ძველმა ჯიშებმა XX საუკუნემდე მოაღწია. არაერთი ვაზის ჯიშ გაქრა ავადმყოფობის გავრცელების შედეგად. დღემდე მხოლოდ გამძლე ჯიშებმა მოაღწიეს. ქართველ გლეხს გამოყვანილი ჰქონდა საადრეო და საგვიანო ვაზის ჯიშები. გარდა საღვინე ჯიშისა, ფართოდ იყო გავრცელებული სამაჭრე, საჭმელი, საბაზრო, საბადაგო, საჩურჩხელე, სამურაბე, სამწნილე ჯიშებიც.

ქართული ყურძნის ჯიშების უმრავლესობა საღვინედაა განკუთვნილი, თუმცა არსებობს ისეთი ჯიშებიც, რომლებიც საჭმელად ან სამაჭრედ გამოიყენებოდა. საქართველოში მევენახეობის გავრცელების არეალი მკაფიოდაა დაფიქსირებული ვაზუშტი ბატონიშვილის თხზულებაში, სადაც ერთმანეთისაგან გამიჯნულია „ვენახ-ხი-

ლიანი“ ზოლი და საქართველოს უვენახო მთა. ვენახების გაშენების ტრადიცია პრაქტიკულად ზღვისპირეთიდან იწყება, თუმცა აქ მას ფრაგმენტული ხასიათი აქვს, რაც ჰავის ტენიანობითაა განპირობებული და სიმაღლის მატებასთან ერთად უფრო ინტენსიურ ხასიათს იძენს. დაახლოებით სამოცდაათი მეტრის სიმაღლიდან ის უკვე კარგადაა განვითარებული გურია-სამეგრელოში და ხშირია ლიხთიმერეთის ზეგნებზე. მსგავსი სურათია აღმოსავლეთ საქართველოშიც, სადაც დაბლობში ვაზი ნაკლებადაა და ვენახები ძირითადად მთის კალთებზეა გაშენებული. აქაური ღვინოებიც განსაკუთრებული ღირსებით გამოირჩევა (ლეკიაშვილი 1972: 53). საქართველოს მევენახეობის ეს ინტენსიური ზოლი დაახლოებით ზღვის დონიდან 1200 მეტრამდე აღწევს, შემდეგ კი ჰავის სიმკაცრის გამო ნელ-ნელა მცირდება. 1340 მეტრს მალა კი ვაზი სრულიად ქრება და იწყება „უვენახო მთა“. ძველად საქართველოში ვენახები უპირატესად მთისწინა ზოლში ჰქონდათ გაშენებული, ბარშიც ვენახის გაშენებას ბორცვებსა და გორაკებზე ახდენდნენ. საუკეთესო მოსავალს გორაკების ფერდებზე და მზვარე ადგილებში დარგული ვაზი იძლეოდა. ისიც უნდა ითქვას, რომ მართალია კლიმატმა განაპირობა ვაზის გავრცელების მკაფიო საზღვრების არსებობა, საქართველოს ზოგიერთი მხარის მთიელები მაინც არ დარჩენილან უვენახოდ. ზემო რაჭის მთის სოფლების მცხოვრებთ ქვემოთ აქვთ ვენახები, ხანდახან იმერეთის მეზობელ სოფლებშიც და მოკრეფილ ყურძენს იქვე ნურავენ და ტკბილის სახით მიაქვთ საკუთარ სოფლებში და ღვინოს აყენებენ. ასეთი ვენახები სვანეთის მკვიდრთ ლეჩხუმშიც ჰქონდათ, მთიულებს — ქართლში, არაგვის ხეობის დაბლობის სოფლებში („დაბალ საერისთავოში“), ფშავლებს — კახეთში და ა. შ. მევენახეობის აღნიშნული ტიპი XX საუკუნის 30-იან წლებამდე — კოლექტივიზაციამდე შემორჩა.

ვენახი, როგორც წესი, მწკრივზეა გაშენებული, თუმცა წინათ კახეთში უნესრიგოდ დარგული, „არეული“ ვენახი ცოდნიათ. (ლეკიაშვილი 1972: 55). ძველად დიდ ვენახებში ქვითკირის მარნებიც ედგათ და მოკრეფილი ყურძენი იქვე ინურებოდა. მათი ნაშთები ზოგან დღემდეა შემორჩენილი. ვენახებს ქართლ-კახეთის სოფლებში სარწყავი რუები ჩაუდის, რომელთა წყლითაც აქაურობა ირწყვება. წყლის მიშვება ვენახის მთელ სიგრძეზე გაყოლებულ თხრილებში ხდება. ურწყავი ვენახები ძველებური ჭა-ბუღაყით იღებდა წყალს. ჭა მოხერხებულ ადგილას იჭრებოდა, სიმტკიცისთვის ირგვლივ ქვა და აგური ქონდა შემოწყობილი. ჭის თავზე ჩარხი იყო გამართული, რომელზეც თოკით კასრი ქონდა მიბმული და წყლის ამოქაჩვა ხდებოდა მოსარწყავად. დიდი ვენახები არცთუ იშვიათად ბილიკებითაა დასერილი, რომლებიც *ტახტებად ანუ ქუსმებად* ყოფენ ვენახს, რაც ცალკეულ მონაკვეთებს დასამუშავებლად უფრო მოხერხებულს ხდის. ამ ტერიტორიაზე უძველესი დროიდანვე დაბლარი ვენახია გავრცელებული, რასაც აქაურმა კონტინენტურმა, მშრალმა ჰავამ შეუწყო ხელი, თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ დაბლარი ვენახი დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ, იმერეთშიც იყო გავრცელებული და აქ მის აღსანიშნავად ტერმინი *ხელნაშენიც* გამოიყენებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოში არც *მალლარი ვაზი* — *ბაბილო* იყო უცხო. „მოქცევაი ქართლისაის“ მიხედვით ქართლის სატახტო ქალაქში მეფის „სამოთხეს“, ბალს, ნაძვის ხეზე გასული ბაბილო ამშვენებდა. ასეთი ადგილები იშვიათი არ იყო ქვემო ქართლის, შავშეთ-კლარჯეთის მონასტერთა მინა-წყალზე. ზოგიერთ მონასტერს მარანში ქონდა „საბაბილო ჭურცი“, რომელიც მალლარისგან დაყენებული ღვინისთვის იყო განკუთვნილი (ლეკიაშვილი 1972: 57). ქართლში ხეებზე გაშვებული ვაზის არსებობას ადასტურებს XVII საუკუნის ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენიც. XX საუკუნის შუა წლებამდე კახეთში, განსაკუთრებით ქიზიყში, ჯერ კიდევ შენარჩუნებული იყო მალლარი ანუ „შამობილი“, „მხევანი“ ვაზის ტრადიცია, რომელიც მოგვიანო პერიოდში გაქრა. იმერეთში მალლარი ვენახის აღსანიშნავი პარალელური *სახელი* — *დობილოც* არსებობდა, რომელიც მეზობელ ხეზე მხვიარად გაშვებულ ვაზს ნიშნავდა. ქართლ-კახეთისგან განსხვავებით იმერეთში ვენახებს რუები არ მიუყვება, რადგანაც აქაური ტენიანი ჰავა და უხვი ნალექი ამის საჭიროებას გამორიცხავს, თუმცა სახლიდან მოშორებით გაშენებულ ვენახებს სახარჯო წყლით მოსამარაგებლად ხშირად ღელე ჩამო-

უდის. მთიან მხარეებში, განსაკუთრებით რაჭაში, ვენახები მთის ციცაბო ფერდობებზე გაშენებული და მიწის ჩამოშლისგან დასაცავებლად ქვის ყორეებითა გამაგრებული, ზოგან კი ვენახები „საღვარეებითა დასარტყლული“, რომლებიც ავდრის დროს ნიაღვარს მიწის სიღრმეში უშვებენ. აქვე სწრაფად მზარდი ხეები — ტირიფი, ვერხვი, ალვა ირგვებოდა. იმერეთსა და ლეჩხუმში დაბლარ ვაზს ენაცვლებოდა მაღლარზე გაშენებული ვაზი, რომელსაც საყრდენად მაღალი ხის სარები ესვა. მას *ოლიხნარი ანუ ხარდნის* ვენახი ეწოდება. ამ ორ ტერმინს შორის ის განსხვავებაა, რომ ოლიხნარად გაშენებული ვაზი მწკრივად იყო ჩაყრილი, ხარდნის ვენახში კი მწკრივი დაცული არ იყო (ჯავახიშვილი 1986: 323). ოლიხი ჩვეულებრივ კაპებიანი მაღალი სარია, თუმცა ზოგჯერ მას ტანდაბალი, საგანგებოდ ტოტებნაჭრილი ხეებით ანაცვლებდნენ. ოლიხნარი ძირითადად მწკრივშია დარგული, ხოლო ზოგჯერ არეულად ანუ „უაგვარგოდ“ და მას მხოლოდ გარკვეული ჯიშის ყურძნისგან აშენებენ. დასავლეთ საქართველოში, ქართლ-კახეთისგან განსხვავებით, XIX საუკუნის შუა წლებამდე ძირითადად მაღლარი ვენახი იყო გავრცელებული. შემდგომ პერიოდში ვაზის სოკოვანი დაავადებების გავრცელებამ, რომელთა მკურნალობა სიმალეზე ჭირდა, განაპირობა თანდათანობით დაბლარ ვენახებზე გადასვლა, რის შედეგადაც მაღლარი გაიჩეხა და მისი ადგილი დაბალმა ვენახმა დაიჭირა. ეს პროცესი განსაკუთრებით სწრაფად რაჭაში მიდიოდა, სადაც უკანასკნელი საუკუნეებისთვის მაღლარი ვენახის კვალიც აღარ შემორჩა. მაღლარისა და დაბლარის გარდა, დასავლეთ საქართველოში *ტალავარიც* არსებობდა, ასე ეძახდნენ ხეივანად გაშენებულ ვაზს, როლის ქვეშ ღვინის ჭურ-ქვევრები იყო ჩაყრილი.

ქართველი მევენახე კარგად იცნობდა ვაზის ბუნებასა და ხასიათს და სწორედ ეს მრავალფეროვანი ცოდნა დაედო საფუძვლად მისი მოვლა-მოშენების ტრადიციულ წესებს, რომელთა უმრავლესობა საქართველოში დღემდეა შემორჩენილი. სავენახე ადგილის შერჩევისას პირველ რიგში მნიშვნელობა ადგილმდებარეობას ენიჭებოდა. ცდილობდნენ, რომ ადგილი მზიანი ყოფილიყო და ქარისგან დაცული, ზომიერი დაქანებით, რათა ნიაღვარს ადვილად არ ჩამოერეცხა. სავენახე ადგილი გულდასმით ირჩეოდა და იწმინდებოდა ბუჩქნარისა და ქვა-ლოდებისგან. ამის შემდეგ ხდებოდა მისი დაშარვა ანუ იჭრებოდა გრძელი არხები — შარები, რომელშიც ვაზის ლერწი ირგვებოდა. ივ. ჯავახიშვილის აზრით ძველ საქართველოში ვაზის გაშენება ძირითადად ლერწის ნერგის ჩაყრით ხდებოდა. ვენახის გაშენების აღსანიშნავად გამოიყენებოდა ორი ტერმინი — *დასხმა* და *დანერგვა*. ბიბლიაში დადასტურებული ამ ტერმინების ანალიზის შედეგად დაასკვნა მან, რომ ვაზის გასამრავლებლად სწორედ ლერწის ჩაყრას მიმართავდნენ (ფრუიძე 1974: 59). უნდა ითქვას, რომ ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში ხშირად გამოიყენება აგრეთვე ტერმინი *აშენება*, ხოლო თვით ვაზის დანერგვის პროცესის აღსანიშნავად — *ჩაყრა*. ახალ გაშენებულ ვენახს *ახალ-ნერგი ანუ ბავა* ერქვა.

ეთნოგრაფიულ მასალაში დასტურდება ფესვიანი ვაზის დარგვის ტრადიციაც, ის ვენახის გაშენების უფრო ადრინდელ ეტაპს უნდა წარმოადგენდეს რომლის დროსაც დაუმუშავებელ მიწაში უსისტემოდ ამოთხრილ ორმოებში ხდებოდა ვაზის დარგვა, ხოლო რქის ჩაყრა უფრო განვითარებული და, შესაბამისად, უფრო გვიანდელი ფორმა უნდა იყოს რაც მევენახეობის სწრაფ წინსვლასა და დანიანურებაზე მეტყველებს (ფრუიძე 1974: 62). სავენახე მიწა დაქანებით მზის პირდაპირ იშარებოდა, რათა მზე არ მოკლებოდა და ყურძენი სიმწიფეში შესულიყო. თხრილებს ღრმად ჭრიდნენ, ორი ბარის პირზე, ლერწი მიწაში ღრმად უნდა ჩარგულიყო. დასარგავი ლერწი-რქა ძველი ვენახის გასხვლის დროს აიჭრებოდა, არჩევდნენ ღონიერ ლერწს, რომელსაც 7—8 კვირტის დონეზე გადაჭრიდნენ და შარებში წყვილ-წყვილად რგავდნენ, რომ ერთ-ერთს მაინც გაეხარა. შემოდგომაზე წამოზრდილი და გახარებული რქებიდან ზედას ნააჭრიდნენ, რომ ვაზი დასქელებულიყო. ქართული ტრადიციით ვენახის გაშენება ახალ მთვარეზე ხდებოდა, მაშინ, როდესაც, გასხვლისთვის საუკეთესო დროდ ძველი მთვარე ითვლებოდა. სამი წლის ვენახი უკვე სანვენად ითვლებოდა, ხოლო მუშა ანუ

საკრეფი ვენახი ხუთი-ექვსი წლიდან იწყებოდა. მალლარისგან განსხვავებით დაბლარ ვენახს აუცილებლად ჭირდებოდა ხელოვნური საყრდენი. ასეთად ხანდახან დაბალი ტანის ხე ან ბუჩქიც შეიძლებოდა ყოფილიყო, მაგრამ, როგორც წესი, საგანგებოდ ამისთვის მოჭრილ-გასხეპილი ხის საკმაოდ მსხვილი ტოტი გამოიყენებოდა. ასეთი ტოტის აღსანიშნავად სამი სახელი იყო მიღებული — *სარი, ჭიგო და ხარდანი*. ჭიგო ქართლ-კახეთსა და იმერეთშიც იხმარებოდა, ხარდანი მხოლოდ დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული, ხოლო სარი პრაქტიკულად მთელ საქართველოში. მესამე წლიდანვე იწყებოდა ვენახის გასხვლა და ახვევა ანუ ჭიგოზე რქებით აკვრა. ზრდა-დასრულებული ვაზი ისხვლებოდა განსაკუთრებულად მჭრელი იარაღით, რომელსაც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული სახელი ქონდა. კახეთში ეს ნამგლისებრი დანა იყო, რომელსაც *სავაზე* ეწოდებოდა. იმერეთში გამოყენებული იარაღიც მსგავსი ფორმის იყო, თუმცა აქ მას *სასხლავს* უწოდებდნენ, გურიასა და სამეგრელოში ვაზის გასხვლა გრძელტარიანი წალღით — *ბურჭულით* ხდებოდა. ზედა ვაზის ტანს ხის სიმაღლემდე ამოკლებდნენ და ზედმეტი და გამხმარი ლერწისგან ათავისუფლებდნენ. გასხვლის ვადები საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში ერთმანეთისგან განსხვავებული იყო. ქართლ-კახეთსა და იმერეთში სადაც დაბლარი მევენახეობა იყო ძირითადად გავრცელებული, ვაზის გასხვლა ყოველწლიურად ხდებოდა, გურიაში, სადაც მალლარი ვენახებია ორ-სამ წელიწადში, ხოლო სხვა ადგილებში ხუთი ან რვა წელიწადიც კი შეიძლებოდა ვაზი არ გაესხლათ. XVIII საუკუნისა (გიულდენშტედტი) და XIX საუკუნის დამდეგის (კლაპროტი) ავტორების ცნობით ევროპული მევენახეობის გავლენამდე აღმოსავლეთ საქართველოში ვაზის ორნაირი გასხვლა ცოდნით: სამ კვირტზე და ექვს კვირტზე ანუ მოკლედ და გრძლად (ჯავახიშვილი 1986: 359—361). მოჭრილ რქას *ნეკი* ეწოდებოდა. გასხვლა ვაზის ნაყოფიერების გამადიდებელი და ღირსების გასაუმჯობესებელი უმნიშვნელოვანესი ღონისძიებაა. ამის შესახებ უძველესი დროის ავტორებისთვის (თეოფრასტე, პლინიუსი, კოლუმელა) იყო უკვე ცნობილი, ხოლო საბერძნეთში ამას იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ, რომ გასხვლის დღესასწაულიც კი არსებობდა, რომელსაც ყოველწლიურად იხდიდნენ (ჯავახიშვილი 1986: 341). პრაქტიკულად მევენახეობაში ინტენსიური მეურნეობის წარმოება ვაზის დაბლარი კულტურისა და გასხვლის შემოღების შედეგად გახდა შესაძლებელი (ლეკიაშვილი 1972: 66). ვენახი ძირითადად შემოდგომაზე ისხვლებოდა, მაგრამ თუ ამ ადგილას ზამთარში ყინვა იცოდა, მაშინ ვენახის გასხვლა გაზაფხულზე ხდებოდა. მევენახე თვალის შევლებით არჩევდა სუსტსა და ღონიერ რქას. ამის შემდეგ იწყებოდა ვენახის შეყვლა ანუ სანაყოფე რქის მიწისკენ რკალად გადმოხრა, რაც კვირტების თანაბრად გაზრდა-გახარებას უზრუნველყოფდა, გარდა ამისა ასეთი ფორმით შეკავებული ვაზი არც მიწაზე გაერთხმებოდა და არც ქარს შეუშინდებოდა. წლის მანძილზე ვაზი ორჯერ სამჯერ იფურჩინებოდა. გაფურჩინას ორმაგი დანიშნულება ქონდა: პირველ რიგში ზედმეტი ფოთლებისგან თავისუფლებოდა და გარდა ამისა გაფურჩინილ ვაზს ჰაერი უკეთ გაუვლიდა და მზეც დაკრავდა, რაც ყურძნის გახარებას უწყობდა ხელს. გაფურჩინას ახვევა მოსდევდა. მას შემდეგ რაც ვაზს სათითაოდ გააცლიდნენ ნამკვრევებს, უყურძნო რქებსა და ფოთლებს, მის ყურძნიან რქებს საყვლავით ჭიგოს მიამაგრებდნენ. ვაზის ტოტებს ფრთხილად ახვევდნენ რომ არ დაჟეჟილიყო. ზოგი რქა ერთგან მაგრდებოდა, გრძელი რქები კი ორ-სამ ადგილას აიხვეოდა. მათ ქარი აღარ შეანუხებდა და არც გადატეხავდა (ლეკიაშვილი 1972: 68). რამდენიმე წელში ერთხელ ვაზს ხის საყრდენი ეცვლება. მუხის სარს გამოცვლა დაახლოებით ხუთ წელიწადში ერთხელ ჭირდებოდა, დანარჩენი ჯიშის ხეებისგან დამზადებული სარი უფრო ადრე ლპებოდა. ვენახის გაშენების ტრადიციული წესი ითვალისწინებს აგრეთვე ვაზის თანდათანობითი გადაწვევით მის შევსება-გახშირებას. სულხან-საბას მიხედვით, ეთნოგრაფიული მონაცემებით ამ პროცესს *წიღნა* ან *გადაწიღნა* ეწოდებოდა. იმ ვაზს, რომლის რქასც გადაწვენდნენ *დედა-ვაზი* ერქვა, გადაწვენილს კი *წიღნე*. იმერეთში ვაზის გადაწვენას *დამაგინება* ან *გადაშვება*ც ეწოდებოდა, ტერმინი დამაგინება გამოიყენებოდა გურიაშიც. სანვენი ვაზის ძირში ჯერ

არხი გაიჭრება, ისე, რომ დედანი არ დაზიანდეს, შემდეგ შიგ დედანს ჩაანვენენ, რომელიც წინასწარ უკვე გასხლულია და დატოვებული აქვს სამი-ოთხი ღონიერი რქა, რომელიც 10—12 კვირტზეა გადაჭრილი. ვაზს არხში მთელ სიგრძეზე ანვენენ, მის ერთ რქას უკან მოაბრუნებენ და იმავე ადგილზე ამოაყოფინებენ თავს ანუ „თავის ძირზე დააყენებენ“, დანარჩენებს კი სასურველი მიმართულებით ჩაანვენენ გაჭრილ არხებში. გადანვენილ რქებს ზემოდან მინას აყრიან და ტკეპნიან. მათ მინის ზემოთ მხოლოდ თითო კვირტი უჩანთ, რომელიც ვაზად უნდა ამოვიდეს. ვაზი რაც უფრო მეტად გადანვება მით უკეთესია, რადგან მინაში გადგმული ფესვები მას უკეთ ასაზრდოვებს და უფრო უხვმოსავლიანია, ღვინოც უკეთესი დგება (ლექიაშვილი 1972: 69). ძველ ვენახში გადამხმარ, დაბერებულ ვაზს გადამუხვლით აახლებდნენ. გასაახლებლად ვაზის ძირში, მინის პირად ამოყრილ ნამხრევს გადანვენდნენ საამისოდ გაჭრილ არხში. ზოგჯერ, ამავე მიზნით, მეზობელი ვაზის შესაფერის რქას გადანვენდნენ არხში და ბებერი ვაზის ნაცვლად ახალს აღმოაცენებდნენ.

ვენახი ვაზის მოვლასთან ერთად თოხნას, ბარვას, მორწყვასა და გაპატივებას საჭიროებს. დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ვენახის დროულად გათოხვნასა და რამდენიმე წელიწადში ერთხელ დაბარვასაც. თოხნის მეშვეობით ვენახში ბალახი ისპობა და მინა ნოყიერდება. მოთოხნილ მინაში ვაზი უკეთ საზრდოობს. ეს მამაკაცის საქმეა და დიდ ჯაფას მოითხოვს, ამიტომ თოხნაში ურთიერთდახმარება იყო მიღებული და დიდი ზვრები მეზობლების დახმარებით ითოხნებოდა. თოხნას გარკვეული ცოდნა ჭირდებოდა. როგორც წესი ფერდობებზე თოხნა პირალმა ხდებოდა. მინის გაფხვიერება განსაკუთრებით ფრთხილად იცოდნენ რათა ვაზის ძირი არ დაზიანებულიყო. რამდენიმე წელიწადში ერთხელ ვენახს ბარავდნენ, რადგან დიდი ხნის დაუბარავ ვენახში მოსავალი თანდათან იკლებდა. ბარვის დროს მინა უფრო ღრმად მუშავდებოდა. ბარვის დაწყებაც ქვემოდან იცოდნენ, რადგან ასე უფრო მოსახერხებელი იყო და მბარავიც ნაკლებად იღლებოდა. კახეთში იცოდნენ ვენახის მორწყვაც, თუმცა ურწყავ ვენახს განსაკუთრებული თვისებები ქონდა, როგორიცაა ღვინის მაღალი ხარისხი, მაგრამ სამაგიეროდ მორწყვა მოსავალიანობას ზრდიდა. ამიტომ იქ სადაც წყალი უხვად იყო, ხანდახან ვენახს წელიწადში ორჯერ-სამჯერ რწყავდნენ, მაგრამ მოზომილად, რომ წყალი მეტი არ მოსვლოდა. მორწყვა ერთსა და იმავე დროს ხდებოდა, ითვლებოდა, რომ ვენახმა მიჩვევა იცის და თუ წყალი მოაკლდა მოსავალს არ მოგცემს. დროთა განმავლობაში მოვლის მიუხედავად ვენახი იფიტებოდა და მას დამწვარი ნაკელით აპატივებდნენ. ვენახში ნაკელს შეიტანდნენ და ნიჩბებით ვაზის ძირში თანაბრად გაანანილებდნენ. ამისგან მკაფიოდ განსხვავებული იყო მაღლარი ვენახის მოვლა-მოშენების ტრადიცია. მაღლარი ვენახი, როგორც წესი, მზისკენ მიქცეულ მთის კალთებზე ან ზეგანზე შენდებოდა. სავენახე ადგილს წინდაწინ შემოაკავებდნენ, მის გარშემო წნულ ღობეს ავლებდნენ ან თხრილს გათხრიდნენ, რომლის ირგვლივ იფნის ცოცხალ ღობეს შემოავლებდნენ. გაზაფხულზე სავენახე ადგილს კავით გადახნავდნენ, ძნელად მისადგომ ადგილებს კი გათოხნიდნენ. ნახნავში სიმინდს ან ღობს თესავდნენ ანუ სავენახეს რამდენიმე წლით „ყანად აიღებდნენ“ (ლექიაშვილი 1972: 72). პირველსავე წელს ვაზისთვის შენდებოდა ცოცხალი საყრდენი, ეს იყო არეულად დარგული იფნის, ხურმის ან თხილის ნერგები. ერთი-ორი წლის შემდეგ კი ტანაყრილ საყრდენს სათითაოდ მიურგავდნენ დაფესვიანებულ ვაზის რქებს და სვით, მუხის ან კაკლის წნელით ააკრავდნენ. ხშირად ვენახი ტყეშიც შენდებოდა, ტყე ზედმეტი ხეებისგან იკაფებოდა და შემდეგ მიერგვებოდა ვაზი. ახალშენი წლების მანძილზე მხოლოდ საქონლისგან დაცვას საჭიროებდა და არც ახვევა ჭირდებოდა და არც გაფურჩვნა. დროდადრო ვენახს ახშირებდნენ, რაც ასევე გადანვენით ხდებოდა. ვენახის გაპატივება აქაც მიღებული იყო, თუმცა მთლიანობაში მაღლარი ვენახი ნაკლებ შრომასა და ზრუნვას მოითხოვდა, ამიტომაც დასავლეთ საქართველოს ზოგიერთ მხარეში მას „უჯაფურ მამულს“ ეძახდნენ.

მნიშვნელოვანი იყო ბუნებრივი სტიქიისგან ვენახის დაცვა. ამ მიზნით მთელ დასავლეთ საქართველოში ვაზის ძლიერი ქარებისგან დასაცავად იქ, სადაც ტყე იყო და-

ახლოებით 15 ნაბიჯის სიგანეზე ტოვებდნენ ხეების ხელუხლებელ ზოლს, ხოლო სადაც ბუნებრივი ტყე არ იყო, ამავე მიზნით რგავდნენ ხეებს, რომელთა მხოლოდ ზედა ტოტების მოჭრა შეიძლებოდა, რათა ხეს უფრო მეტი ტოტი გამოეტანა დაბლა და ვაზი დაეცვა. ასეთი დამცავი ტყისა და ხეების ზოლს *საქარე* ეწოდებოდა. საქარეში ხის მოჭრა სასტიკად იკრძალებოდა და ამ ტრადიციის დამრღვევს სოფელი სჯიდა (ჯვავახიშვილი 1986: 382).

ქართველი გლეხი ვაზის უხვი მოსავლისა და კარგი ხარისხის ღვინის მისაღებად, რაციონალურ საშუალებებთან ერთად, ირაციონალურსაც მიმართავდა. წლიდან წლამდე ის მაგიურ მოქმედებასთან ერთად, ლოცულობდა ვაზის უხვი მოსავლისათვის, ვაზს სწირავდა სხვადასხვა შესანიშნავებსა და საკლავს. ეს ვლინდებოდა წლიურ დღე-სასწაულთა რიტუალებში (თოფურია 1979: 107). დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ რიტუალებს, რომელიც ვენახის დაცვა-გაძლიერებასთან იყო დაკავშირებული. კახეთში ვაზის დასაცავად ვენახში ასრულებდნენ ლოცვას და 3-4 მეტრის შუალებებით ვაზის ლერწზე მოასხამდნენ წითელი და თეთრი ქსოვილის შელოცვილ ნაჭრებს. გარდა ამისა, დიდ ხუთშაბათს ვენახში შექონდათ ასკილის ან მწარე ბლის ტოტი და სარზე კიდებდნენ. საინტერესო ტრადიცია არსებობდა ვაზის ყვავილობასთან დაკავშირებით. კერძოდ, ამ დროს ოჯახის დიასახლისი აცხობდა სპეციალურ კვერს. უფროს მამაკაცს ეს კვერი, სანთელი და ღვინო ვენახში მიქონდა. ვენახის ოთხი კუთხის მიხედვით, კვერს ოთხ ნაწილად დაჭრიდა, ოთხივე კუთხეში სანთელს აანთებდა, ოთხ ჭიქა ღვინოს დაღვრიდა, ერთს თვითონ დაღევდა და ვენახის დაცვა-შენარჩუნებაზე დაილოცებოდა. კვერის ნატეხებიდან თითო ლუკმას ვენახში შეაგდებდა, დანარჩენს კი თვითონ შეჭამდა. როდესაც ვაზი ყვავილობაში შევიდოდა მას ჭიგოებზე შელოცვილ წითელ ნაჭერს უკეთებდნენ, რომ ავი თვალი არ მოხვედროდა და ყვავილობა მშვიდად ჩაეტარებინა. ყვავილობის დროს ვენახში შესვლა და ვაზისთვის ხელის შეხება იკრძალებოდა. ვენახთან დაკავშირებული რიტუალი მჟღავნდებოდა საახალწლო ციკლშიც. საახალწლოდ აცხობდნენ რიტუალურ პურებს, რომელთაც ჭიგო-სარის, ქვევრის, სარზე შემოხვეული ვაზის გამოსახულება ქონდათ. პურებს საახალწლო საკვლევარზე მოთავსებულს, დილით, მეკვლე ეზოს შემოატარებდა, სახლში შევიდოდა, დაილოცებოდა. შემდეგ კვერებს ვენახში შეიტანდა, სანთელს აანთებდა, ვენახს მიულოცავდა, კვერს ვაზთან გადატეხავდა, ღვინოს დაღევდა და კვერს იქვე შეჭამდა (გვიმრაძე 2005: 93—96). რთველის წინა ღამეს კახეთში მიღებული იყო სტუმრებიანად ვენახში გასვლა და მეორე დღის მხიარულებით შეხვედრა. ქართლში ამ წესს იშვიათად ასრულებდნენ და ეხებოდა მხოლოდ მამაკაცებს, რომლებიც ღამეს ვენახის ქოხში ათევდნენ. დილით, როდესაც მზე კარგად ამოვიდოდა, იწყებოდა რთველი. კრეფა ვენახის ბოლოდან იწყებოდა რიგების მიხედვით. ოჯახის უფროსი სტუმრებთან ერთად დაილოცებოდა და პირველ აკიდოებს ხატის სახელზე დაყენებული ვაზიდან აჭრიდა და იქვე ვენახში კიდებდა რთველის დასრულებამდე. შემდეგ ამ აკიდოებს სახლში წაიღებდნენ და საღვინე ტკბილთან ერთად ეკლესიაში მიიტანდნენ საკურთხებლად (სონლულაშვილი 1974: 29). ანალოგიური ტრადიცია ახასიათებდა ქართლის მოსახლეობასაც. რთველის დასასრულს უმეტესად ვენახშივე იმართებოდა სადილი, რომლის დროსაც იკვლებოდა სართვლო თხა. ეთნოგრაფიულ მასალაში დასტურდება ყურძნის პირველი მოსავლის ღვთაების სახელზე შეწირვის წესიც.

ზემოთ აღინიშნა, რომ მევენახეობა საქართველოს სოფლის მეურნეობის ერთ-ერთი ძირითადი დარგი იყო. ქართველი გლეხი მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ვენახთან. ამიტომ იყო, რომ მტერს იერიში ხშირად ვენახზეც მიჰქონდა. მაგრამ ქართველი მევენახე მტრისაგან განადგურებულ ვენახს (და ბაღს) მალევე აღადგენდა ხოლმე. საერთოდ, ვაზი ქართველებისათვის ტრადიციულობის, ეროვნულობის და ქრისტიანობის სიმბოლოდ იქცა. მევენახეობამ არა მხოლოდ ქართველი ხალხის სამეურნეო ტრადიციებზე, არამედ სულიერ კულტურაზეც მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა. საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე — გვიანი შუა საუკუნეებისა და ახალი და უახლესი ისტორიის ჩათვლით — ვაზს და ღვინოს (მევენახეობასა და მეღვინეობას) არასოდეს არ დაუკარგავს მაღალი დონე და მნიშვნელობა.

მეღვინეობა[©]

მევენახეობა-მეღვინეობა საქართველოსთვის სოფლის მეურნეობის უძველესი და მთავარი დარგია. მას ქვეყნისთვის დიდი ეკონომიკური მნიშვნელობა ქონდა და ვაზის კულტურისა და ღვინის ტექნოლოგიის მაღალ დონესაც განაპირობებდა. ძველი საქართველოს საგარეო ვაჭრობაში მეღვინეობის პროდუქციას მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა და ქართული ღვინო უძველესი დროიდანვე საექსპორტოდ გამოიყენებოდა. ქართული ყურძნის ჯიშების დიდი უმრავლესობა საღვინეადაა განკუთვნილი. ზოგი მათგანი განსაკუთრებული ღირსებებით გამოირჩევა და მათი ღვინო საყოველთაოდაა აღიარებული. კახური ღვინოებიდან განსაკუთრებული პოპულარობით *საფერავი* და *რქანითელი* გამოირჩევა, ქართლის ღვინოებს შორის *ჩინურის*, *ვორული მწვანის* და *თავკვერის* ღვინოები, იმერეთში საუკეთესოდ აღიარებულია *კრახუნა*, *ციცქა* და *ცოლიკაური*, რაჭაში — *ალექსანდროული* და *ხვანჭკარა*, რომელიც ალექსანდროულის ჯიშისგან მზადდება, ლეჩხუმში გამორჩეულია *უსახელაური*, გურიაში — *ცოლიკაური* და *ჩხავერი*, სამეგრელოში — *ოჯალეში* ანუ *შონური*, ხოლო აჭარაში — *ცოლიკაური*, *ბროლა* და *ბუტკო*. აღმოსავლეთ საქართველოში რთველი უფრო ადრე იწყებოდა, ვიდრე დასავლეთ საქართველოში. რადგან აღმოსავლეთ საქართველოში ყურძენი სექტემბრის თვეში მწიფდება, რთველიც აქ ამ დროს იწყებოდა და ოქტომბერში მთავრდებოდა, დასავლეთ საქართველოში კი ოქტომბერში იწყებდნენ ყურძნის კრეფას და ზოგიერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, მაგალითად, გურიასა და სამეგრელოში, ზამთრის დადგომამდე არ კრეფდნენ. რთველის დაწყებას გარკვეული სამზადისი უძღოდა: წნავდნენ გოდრებსა და კალათებს, რეცხავდნენ ქვევრებს, სანახელს, წესრიგში მოყავდათ სხვა ინვენტარი. იშვიათი არ იყო რთველში ურთიერთდახმარება, ნათესავთა სტუმრად მოწვევა. რთველს თან ახლდა ლხინი, პურ-მარილი, კლავდნენ ე. წ. „სართვლო მამალს“, თხას, ცხვარს.

საქართველოში რთველი და ყურძნის წურვა პრაქტიკულად ერთდროულად მიმდინარეობდა (გამონაკლისი იყო მცირე ვენახები სადაც ყურძნის წურვა რთველის დამთავრების შემდეგ იწყებოდა) და მიღებული იყო სხვადასხვა ჯიშის ყურძნისგან ღვინის ცალკე დაყენება. ეს წესი საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში დღემდე შემორჩენილია. გამოცდილება უკარნახებდა მევენახეებს წურვა არ დაეგვიანებინათ, რათა ყურძენს დამჟავება არ დაენყო, რაც ღვინოს „დააავადმყოფებდა“.

ტრადიციულად ღვინის დაწურვა და შენახვა საგანგებო შენობაში-მარანში ხდებოდა, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში განსხვავებული ვარიანტებით გვხვდება. არსებობს მარნის რამდენიმე ტიპი, ზოგჯერ იგი საცხოვრებელი სახლის პირველ სართულზეა განთავსებული, ზოგჯერ ცალკე ნაგებობაა, ხოლო ძველად მას პირდაპირ ვენახში აწყობდნენ. მშენებლობის თვალსაზრისით გამოიყოფა მარანთა შემდეგი სახესხვაობა: ქვითკირითა და ტალახით ნაგები, ფიცრით ნაგები, ლასტით მოწნული და ფარდული. ღვინის დასაყენებელი და შესანახი ნაგებობის აღსანიშნავად ამ ტერმინის გამოყენება წერილობით წყაროში VIII—IX საუკუნით დათარიღებულ სვანურ ხელნაწერში გვხვდება, ხოლო არქეოლოგიური მასალა უძველესი მარნის ნაშთებს გვიანი ბრინჯაოსა და ადრერკინის ხანას მიაკუთვნება. გათხრების შედეგად მარნების მრავალი ნაშთია აღმოჩენილი საქართველოს ტერიტორიაზე ახალი ნელთალრიცხვის პირველ საუკუნეებში. მარანს ქართველი კაცი წმინდა ადგილად მიიჩნევდა და აქ გარკვეულ რიტუალებსაც ატარებდა. გულუხვ და სტუმრიან ოჯახს ზოგჯერ „შიოს მარანს“ ეძახიან. სახელწოდება წმინდა შიოსგან მომდინარეობს, რომელსაც გადმოცემის თანახმად, VI საუკუნეში მცხეთის მახლობლად შიომღვიმის მონასტერი დაუარსებია, რომელთანაც ქართული ტრადიციისამებრ მარანიც ყოფილა,

[©] თინათინ ლუღუშაური

რომლის ქვევრებში ღვინო არ ილეოდა, რადგან ნაკლული ქვევრები ღვთის მადლით დილამდე ისევ ივსებოდა.

როგორც არქეოლოგიური, ისე ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ქართლ-კახეთისთვის ტრადიციულია დახურული მარანი სადაც ინურება ყურძენი, დგება და ინახება ღვინო. კახურ მარნებში ხშირად სხვენიც იყო გამართული, რომელშიც უმთავრესად ხილი და ბოსტნეული ინახებოდა. მის კედლებში კი განჯინათახეები იყო ჩატანებული. ასეთი მარნები კარგადაა შეხამებული აღმოსავლეთ საქართველოს ბუნებრივ-გეოგრაფიულ პირობებს და ზამთარში ყინვისა, ხოლო ზაფხულში მოჭარბებული სიცხისგან იცავს ღვინოს. ტრადიციული მარანი მოზრდილი ნაგებობაა, რომლის სიგრძე ზოგჯერ 10 მეტრსაც კი აღწევს. თავდაპირველად მათ მიწურ-ბანიანი გადახურვა ქონდათ, მოგვიანებით კი ორფერდა სახურავით შეიცვალა. ძველ მარანთა ტიპებმა შემოინახა ხალხური ხუროთმოძღვრების უძველესი ტრადიციები. მარნის მშენებლობის დროს დიდი ყურადღება ექცეოდა მის გაფორმებასაც. ფასადის მხარეს აყოლებდნენ აგურის ჯვრებსა და ზოლებს, აგურით ამოყვანილი თალოვანი შესასვლელი მასიური ორფრთიანი კარით სრულდებოდა. ინტერიერი, ჩვეულებრივ, ორად იყოფოდა დედაბოძით ან თალებიანი კედლით. იცოდნენ დედაბოძების მოჩუქურთმება, დერეფნის სვეტების დამუშავება. მარნის წინა მხარე ქვევრების ჩასამარხად იყო განკუთვნილი, რომელთა პირები ასევე აგურით იწყობოდა. უკანა მხარეს ყურძენი ინურებოდა და, შესაბამისად, აქვე იყო მოთავსებული საწინახელი. კახეთში ქვეთკირისავე საწინახელი უკანა კედლის მთელ სიგრძეზე იყო მიშენებული და ორი განყოფილება ქონდა სხვადასხვა ფერის ყურძნის დასაწურად. ქართლ-კახეთის ძველი მარნები დიდი მასშტაბის მეურნეობისთვის იყო განკუთვნილი და ხალხური ხუროთმოძღვრების საუცხოო ნიმუშს წარმოადგენდა. მოხდენილად განყოფილი მარანი ძველთაგან მომდინარე ტრადიციით მამაკაცთა დროსტარებისა და ლხინის ადგილი იყო. ამიტომაც მარნის ერთერთ კედელში, ჩვეულებრივ, ბუხარია ჩაშენებული (ლექი-აშვილი 1972: 77). მარანში გათვალისწინებული უნდა ყოფილიყო სუფთა ჰაერის სამომძრად სანათურები, მაგრამ არც ძალიან სინათლიანი მარანი ვარგოდა, რადგან მასში ზაფხულის სითბო უხვად შევიდოდა და ღვინოს წაახდენდა. ამიტომ მიღებული იყო მარნის ჩრდილოეთ კედელში პატარა სარკმლების ანუ *შუკუნების* დატანება, ხოლო სამხრეთით ან აღმოსავლეთით, სადაც კარი იყო დატანებული, აკეთებდნენ ერთ ან ორ სარკმელს. ამასთან ერთად მარანს ხშირად უკეთებდნენ დიდ დერეფანს, რის მეშვეობითაც სითბო შიგნით ადვილად ვერ აღწევდა. გადახურვისას აღმოსავლეთ საქართველოში იხმარებოდა ქართული კრამიტი, ხოლო კახეთში — ღარიანი.

დასავლეთ საქართველოში მარნის განსხვავებული ტიპი გვხვდება, რომელიც ასევე განსხვავებული კლიმატური გარემოთი, კერძოდ დასავლეთ საქართველოს ტენიანი ჰავის თავისებურებებითაა განპირობებული, რადგან ტენიან ნიადაგიან რეგიონში შენობაში ქვევრების ჩაყრა საზიანოა ღვინისთვის, უმზეობა მას შმორის სუნსა და გემოს შესძენს. აქედან გამომდინარე აქაური ჭურ-მარანი გარეთაა მოწყობილი, ცოტა შემალლებულ ადგილზე და გარშემო ხეებითაა შემოჩრდილული. უმეტესად მიღებულია კომმის დარგვა რამდენიმე მიზეზის გამო. პირველ რიგში კომში საკმაოდ კარგად ჩრდილავს ჭურს და მზის სხივებისგან იცავს, მეორე ისაა, რომ კომში იშვიათად იჩენს ჭიას, ხოლო მისი ფესვები სწორად იზრდება მიწის სიღრმეში და დაუკირავ ჭურებს გახვრეტით არ ეშუქრება. მისი ფოთოლი სიმწარეს მოკლებულია და ჭურების თავის მოსარეცხად და ღვინის ზედაპირზე მომდგარი ბრკეს მოსაწმენდად გამოიყენება და, ბოლოს, ჭურის კედლებს შეხებილი კომში ღვინოს სასიამოვნო სურნელს ანიჭებს. არცთუ იშვიათია ვაზის ტალავერით დაჩრდილული ჭურისთავიც. ჭურის თავი ჰერმეტიულად იხურება. მას თავდაპირველად ხის ქერქი *ოფიჭო* ახურავს, შემდეგ ხის მრგვალი სარქველი — *ბადიმი* აფარია, რომელიც პატარა ჭურის შემთხვევაში მთლიანია, ხოლო დიდი ჭურის ბადიმი რამდენიმე ნაწილისგანაა შედგენილი. ბადიმზე ზემოდან აყალი მინაა მოჭკეპნილი და ბოლოს ფხვიერი მინაა მოყრილი. იქვე ჭურისთავთან კი ხის ან ქვის მარანია, რომელშიც ძირითადად ჭირნახული ინახება.

არცთუ იშვიათია სამი მხრიდან დახურული „პირღია“ მარნები, რომელსაც მხოლოდ ზურგი და ორი კედელი აქვს, ხოლო ფასადის მხარე ჭურისთავისკენ ღიაა. ქართლ-კახური მარნებისგან განსხვავებით იმერული მარანი მხოლოდ მეღვინეობას ემსახურება მარნის ძირითადი ატრიბუტი ყურძნის ფეხით დასანური *სანნახელია*, რომელიც ხშირად ხის მორისგანაა გათლილი. გვხვდება ქვისა და ქვითკირის მარნებიც. ქვიტკირის მარნები უფრო აღმოსავლეთ საქართველოსთვის იყო დამახასიათებელი. მარანი საქართველოს სხვადასხვა მხარეში განსხვავებული სახელითაა ცნობილი: ქართლ-კახეთში მას *ნავი* ქვია, იმერეთსა და გურიაში — *სანნახელი*, სამეგრელოში — *ოჭინახი*, ხოლო რაჭა-ლეჩხუმში *ხორგოს ან კაპის* სახელით იხსენიებენ (ლექიაშვილი 1972: 81). აღმოსავლეთ საქართველოში ყურძნის სანური საშუალებები სხვადასხვა სახისაა. ქვემო ქართლში გავრცელებულია ხის ნავი, ქვიტკირის ან მთლიანი ქვის სანნახელი, თბილისის სანახების ჩათვლით გვხვდება ხის კასრის სანური, რომელიც დიდ კასრებსა და ჩანებზე თავსდება და ფეხით ერთი კაცი ნურავს. აღსანიშნავია ისიც, რომ პატარა ვენახის პატრონს თუ სანნახელი ან ნავი არ გააჩნდა, ხის ვარცლში ნურავდა ყურძენს, რასაც „გამოჭყლეთას“ უწოდებდნენ. ყურძნის ნურვის ორიგინალური წესი არსებობდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთის უვენახო სოფლებში, სადაც ყურძენი ბარიდან ამოქონდათ. მას გოდორში ყრიან და გაშლილ ტყავზე დგამენ, რომლის ერთ მხარეს ღარივით ჩაალრმავებენ და ასე ნურავენ. დანურული ყურძნის წვენი ტყავიდან ქვევრში ჩაედინება (სონღულაშვილი 1974: 36). ხის სანნახლები ყველაზე ხშირად დასავლეთ საქართველოში გვხვდება. პატარა სანნახელი ოცფუთიანზე ნაკლები არ იყო, ხოლო დიდი სანნახელი — *ხორგოს* ტევადობა 200—300 ფუთამდე იყო. ასეთ სანნახელს ხშირად კიბე ჰქონდა მიდგმული. ქართლ-კახეთსა და იმერეთის ზოგიერთ მხარეში „გაკუთხული“ სანნახლებია ხმარებაში, რომელიც ორივე მხრიდან ბრტყლადაა გათლილი. გურია-სამეგრელოში, რაჭა-ლეჩხუმსა და ქვემო იმერეთში გავრცელებულ სანნახლებს გარედანაც მორის შეხედულება აქვს და შიგნიდანაც მრგვლადაა „ამონაფული“. ასეთი ტიპის სანნახელი აღნიშნულ მხარეებში ნაწილობრივ ღვინის დასადულებელი ჭურჭლის მოვალეობასაც ასრულებს. ხის სანნახელს ერთი მხრიდან დაქანებულს დგამდნენ, რათა დანურული ყურძნის წვენი არ დაგუბებულიყო. ხშირად იგი შიგნიდან დალარული იყო. ღარისკენ დაქანება ქონდა ქვითკირის სანნახელსაც. სასანნახლედ, როგორც წესი, ცაცხვი, თელა ან ნაბლის ხე შეირჩევა, რომელთა შორის საუკეთესოდ მაინც ცაცხვი ითვლება, რომელიც სუფთაა, მსუბუქი და დასამუშავებლად ადვილი. ტყეში შერჩეულ ხეს ნიშანი ედებოდა ანუ ნაჯახით ჯვარს დაუსვამდნენ და მისი ხელის ხლება უკვე არ შეიძლებოდა. მოჭრა შემოდგომაზე ან ზამთარში ხდებოდა, განსაკუთრებით ზამთარს ამჯობინებდნენ, ვინაიდან თოვლში ნაქცეულ ხეს დასკდომა არ ემუქრებოდა და ტყიდან მისი გამოტანაც მოსახერხებელი იყო. შემდეგ მზა სანნახელს ორიოდვე კვირით გადაბრუნებულ მდგომარეობაში ორ-სამ ხეზე მომალდოდ აყენებენ რათა ქარმა და ყინვამ გამოაშროს, გაამჩატოს და გადასატანად მოსახერხებელი გახადოს. მხოლოდ ამის შემდეგ გადააქვთ იგი სახლში, სადაც მისი დასრულება და საბოლოო სახის მიცემა ხდება, რის შემდეგ უკვე მარანში ათავსებენ და, ჩვეულებრივ, რამდენიმე თაობას ემსახურება. ქართლ-კახეთში უკვე X—XI საუკუნიდან ჩნდება ქვითკირის სანნახლები. ქვის საბადოებით მდიდარ მხარეებში ძველად ქვაში ნაკვეთი სანნახლებიც გამოიყენებოდა. ქვემო ქართლში, სამცხესა და ჯავახეთში დღემდე შემორჩენილი ასეთი სანნახლების ნაშთები. მათი დიდი რაოდენობა თავმოყრილია ვარძიის კომპლექსსა და მიმდებარე სოფლებში ჭაჭკარსა და ფიაში, ხოლო უფლისციხეში დაახლოებით 2—3 ათასი წლის წინანდელი ქვის სანნახლებია აღმოჩენილი (ლექიაშვილი 1972: 85).

ქვის სანნახლების გამოკვეთის ტრადიცია ბოლო დრომდე შემორჩა იმერეთში. ასეთი სანნახლები ხანდახან ვაზის ან ყურძნის გამოსახულებებითაა მორიყურთმებული. ქვის სანნახლის დასამზადებლად გამოიყენებოდა „მჭადა“ ან „ლურჯი“ ქვა, მათი მოცულობა ხისა ან ქვითკირის სანნახლისას ბევრად ჩამოუვარდებოდა და პატარა მარნებისთვის იყო განკუთვნილი. სანურად მასში ერთი ან ორი ადამიანი დგებოდა.

მეცნიერთა მიერ დადგენილია, რომ ყურძნის ფეხით ნურვა ღვინის დაყენების ტექნოლოგიის შემადგენელი ნაწილი იყო — ერთგვარად განსაზღვრავდა ღვინის ხარისხს.

მარნის ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილი მაინც ქვევრია — ღვინის დასაყენებელი და შესანახი ჭურჭელი. საქართველოში ქვევრის კეთების უძველეს ტრადიციებს ქვეყნის ტერიტორიაზე გათხრილი დიდძალი არქეოლოგიური მასალაც ადასტურებს, სადაც ორი ათასი წლის წინანდელი სრულყოფილი ფორმით გამორჩეული ქვევრებია აღმოჩენილი. საქართველოში მექვევრეობის რამდენიმე მნიშვნელოვანი კერა არსებობდა. ასეთებია: ქართლში — უნღვეი და ცხავატი, იმერეთში — შროშა, ბოსლევი, დიდნიფელა, ჩხიროული, გურიაში — აკეთი, სამეგრელოში — ნამიკოლაო, ლეჩხუმში — საირმე, კახეთში — ანაგა, ვარდისუბანი, იყალთო, ახალსოფელი. ეთნოგრაფიული და ლიტერატურული მასალის მიხედვით XIX საუკუნეში აღმოსავლეთ საქართველოში მექვევრეობით განსაკუთრებით განთქმული ყოფილა სოფ. ანთოკი. სახელგანთქმული იყო ზემო იმერეთში დამზადებული ქვევრები. XI საუკუნის „ნიკორწმინდის დაწერილში“ ვკითხულობთ: „ნიკოლაოსწმინდას შვექმენ სახლი ქვითკირისა ა და ზედა სახლი მუხისაი კარგი ა, მარანი ქვითკირი ა და დავფალ შიგან ჭური ნავარძული“. ნავარძეთი ზემო იმერეთის სოფელია, ე. ი. ზემო იმერეთიდან ჭურები რაჭაში გადაჰქონდათ. ამავე წყაროში არაერთხელაა დასახელებული „სასანწებლო ქვითკირი“ და „შემის სანახელი“. პატარა ქვევრს, რომელშიც ხუთ-ათ ჩაფამდე ღვინო ჩადიოდა *ქოცო* ეწოდებოდა, ხოლო ამაზე უფრო დიდი მოცულობის უკვე ქვევრი იყო. დამზადებულ ქვევრებს მიწაში ჩამარხვამდე შიგნიდან გაქონავდნენ. როდესაც ქვევრი დიდი იყო მასში ნამჯას ან წალამს ჩაყრიდნენ და ცეცხლს ნაუკიდებდნენ, შემდეგ მასში ძროხის, კამეჩის ან ხარის ადუღებულ ქონს ჩაასხამდნენ და გრძელ ჯოხზე დახვეული ტილოთი ქვევრის კედლებს მოუსვამდნენ, ბოლოს კი ჭურჭელს გარედან ცივ წყალს დაასხამდნენ რათა სიმბუღვალეს ქონი არ დაეწვა. ასე გაპოხილი ქვევრი ღვინოს არ დაიშრობდა და სასმელს გემოს არ მისცემდა. აღმოსავლეთ საქართველოში ქვევრის გაპოხვის დროს იცოდნენ ძროხის ან ხარის ქონში სანთლის, მიხაკ-დარიჩინის ან საკმეველის შერევა, რათა ქვევრს კარგი სუნი მისცემოდა. მიღებული იყო აგრეთვე ქვევრის ცვილის სანთლით გაპოხვაც. ქვევრი მიწაში ღრმად უნდა ყოფილიყო ჩაფლული, რომ ღვინოზე სითბო-სიცივის ცვალებადობას ნაკლებად ემოქმედა. ამ შემთხვევაში ქართველი მევენახე ყოველთვის ითვალისწინებდა ნიადაგის თავისებურებას. ქვევრის მიწაში ღრმად ჩასმა მხოლოდ მშრალნიადაგიან ადგილას შეიძლებოდა, ამიტომაცაა, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს გარკვეულ ადგილებში მარანში ქვევრს გარშემო ბაგა აქვს შემოვლებული, რომელიც მისი პირის გარშემო გაკეთებული მოქვაბულია, რომ სარქველდახურული ქვევრი მიწის პირზე დაბლა იყოს და გარშემო ხელის შემოსმა შეიძლებოდეს, ხოლო ისეთ ადგილებში, სადაც ტენიანობა მოჭარბებულია ბაგას ვერ შეხვდებით. გურიასა და სამეგრელოში ჭურსა და ქვევრს სამნაირი წესით ათავსებენ მიწაში: თუ ის ნიადაგის პირამდეა ჩასმული *თავდაბალი* ეწოდება, მიწის ზედაპირზე 2—3 გოჯით ამოწეულს — *თავმაღალი*, ხოლო თუ იგი მიწის ზედაპირზე 10—12 გოჯით მაღლაა — *ბორკილიანი* (სონღულაშვილი 1974: 163). ქვევრს, როგორც წესი, მხოლოდ მამაკაცი რეცხავდა, ხოლო თუ ოჯახში მამაკაცი არ იყო, მაშინ ამას ხანდაზმული ქალი აკეთებდა და ამით ქვევრის სინმინდეს იცავდა.

ყურძნის ნურვა. ქართველი მევენახეები ცალ-ცალკე ნურავდნენ თეთრი და შავი ჯიშის ყურძენს; ნითელ ღვინოს აყენებდნენ თეთრ ყურძნიდან, რომელშიც შავ ჭაჭას ურევდნენ. ამ მიზნით უფრო ხშირად საფერავსა და საფერეს გამოიყენებდნენ. ტრადიციულად ყურძნის დანურვა სანახელში ხდებოდა. ეს მამაკაცის საქმე იყო. დიდ სანახელებში ერთდროულად სამი-ოთხი კაცი ნურავდა ყურძენს. ამ დროს მიღებული იყო დინჯი, „მუხლის ამყოლი“ სიმღერა. სანახლის ძირში დატანებული იყო ხის ან თიხის მილი, საიდანაც ჯერ მღვრიე და ძალიან თხელი წვენი გადმოდიოდა, რომელსაც „წინწანაქარი“ ეწოდება კახეთში, შემდეგ „რაკრაკა“ და წმინდა „შუანვენი“ და ბოლოს სქელი „უკანანვენი“ ანუ „გამონაქაჯი“. ნურვის დანყებამდე სანახელი ყველა საჭირო ინვენტართან ერთად კარგად ღებოდა და ირეცხებოდა. დანურვის დროს ცდი-

ლობდნენ საწინააღმდეგო განცხადებით და ამიტომ ყურძნის ჩაყრამდე მასზე აწყობდნენ მაჯის სიმსხო ორ ხეს, რომელთაც *ხიდები* ეწოდებოდა, ქართლში მათ *ლოტნებს* ეძახდნენ, ხოლო ქიზიყში — *რიკებს* და შემდეგ სპეციალურად ამ დანიშნულებით მოქსოვილ ლასტს, რომლსაც *ტუპკირი* ერქვა. აღმოსავლეთ საქართველოში ზოგჯერ ლასტის ტუპკირის ნაცვლად დახვრეტილი ფიცრის ტუპკირი გამოიყენებოდა. ლასტი საწინააღმდეგო ზომისა იწვევებოდა და ზემოდან ფენდნენ ჩადუნას ანუ გვიმრის ბრტყელ ფოთლებს, იგი დანურვის დროს დაჭყლეტილ მარცვალს იჭერდა და საწინააღმდეგო წმინდა წვენი გამოდიოდა (სონლულაშვილი 1974: 39).

საწინააღმდეგო წვენი დედაქვევრში ანუ *თალარში* გადადიოდა, რომელიც განმარტებულია როგორც გარკვეული დროით ტკბილის შესანახი, საიდანაც იგი შემდეგ ქვევრებში გადაქონდათ. თბილისის მიდამოებში თალარს *დედაქვევრი* ეწოდება, არაგვის ხეობაში — *მენა*, ხოლო დასავლეთ საქართველოში — *ისარნა*. თალარი სხვადასხვა ზომისა ყოფილა, საშუალოდ 20—30-კოკიანი. იგი გამოიყენებოდა აგრეთვე ზვრებში დადგმულ მარნებშიც, საიდანაც შემდეგ ტკბილის გადაზიდვა რუმბებით ხდებოდა. არქეოლოგიურ მასალაში დასტურდება თალარის შემცველი კლდეში ნაკვეთი აუზები სადაც ტკბილს აგროვებდნენ, უძველესი მათგან ძვ. წ. IV—III საუკუნეებით თარიღდება. აღმოსავლეთ საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში ტკბილის დუღილის პროცესში ქვევრს თავზე ცხრილს აფარებდნენ, ხოლო თუ თავზე სარქველს ადებდნენ და მინით გადალესავდნენ, ატანდნენ თითის სიმსხო წნელს, რათა ესუნთქა და მას „საქარეს“ ან „ჟინჟოლს“ ეძახდნენ, ხოლო მცირე სადულზე დაყენებული ქვევრები კი თავლია. მხრებში მათ ჯვარედინად ჯოხები აქვს გადებული, რათა ჭაჭა არ ამოინოს და ღვინო არ დაღვაროს. ღვინის დუღილი ქვევრზეც იყო დამოკიდებული. ცნობილია ორი სახის ქვევრი: „სწრაფი“ და „მძიმე“. სწრაფი ქვევრის თავისებურება იმაში მდგომარეობს, რომ მასში ღვინო მალე დუღდება, რაც ფიცხი მინითაა განპირობებული, რომელსაც ქვევრის დამზადებისას გამოიყენებენ (იგულისხმება ლამის დიდი ან მცირე ოდენობა ქვევრისთვის განკუთვნილ მასალაში). „მძიმე“ ქვევრი უფრო გვიან დუღს და უფრო კარგია. დუღილის პროცესში ქვევრებს დღეში ორჯერ მაინც დახედავენ და გრძელი დასარევით დაურევენ. დასარევის ბოლოში ჯვარედინად ჩხირები აქვს გაყრილი, რათა ჭაჭა ძირს წაიღოს. მევენახეებს მიაჩნიათ, რომ დაბლა ჩაბრუნებული ჭაჭა ფერს უკეთესს გამოსცემს და არც ღვინო მჟავდება (ლეკიაშვილი 1972: 104). დანურვიდან მეცხრე, მეთერთმეტე დღეს ქვევრებში მაჭრის დუღილი პრაქტიკულად დასრულებულია, ქვევრს უკანასკნელად მოურევენ, ჭაჭას ჩააბრუნებენ და ორ-სამ დღეში ღვინოს უკვე გადაიღებენ, ეს განსაკუთრებით ეხება წითელ ღვინოს, რათა ფერი არ დაკარგოს. თეთრი ღვინო უფრო გამძლეა და ერთი-ორი კვირაც შეიძლება გადაუღებლად მისი გაჩერება. გადაღებამდე ქვევრი გულდაგულ ირეცხება, შემდეგ ფრთხილად ამოაქვთ ღვინო რათა ძირში დაღექილი თხლე არ ამოყვეს და არ აამღვრიოს, ამის შემდეგ ქვევრის პირზე ვაზის ფოთოლს დააფენენ ან ქვის ხავსს დაუგებენ, ზედ ქვის სარქველს დაადებენ, ზემოდან კი მინას დააყრიან და კარგად დატკეპნიან. ღვინოს წლამდე ოთხჯერ-ხუთჯერ მაინც გადაიღებენ. მეორე გადაღება ერთი თვის შემდეგ ხდება, მესამედ — გაზაფხულის პირას, შემდეგ — ზაფხულში. ითვლება, რომ ღვინო როცა იღლება უკეთესი გამოდის (ლეკიაშვილი 1972: 107). საქართველოში იყო გავრცელებული ღვინის „დედით“ დაყენება. ამ დროს ქვევრს ტკბილით მხოლოდ ბეჭებამდე ავსებენ რათა ჭაჭის ანუ „დედის“ მიცემის შემდეგ პირამდე ორიოდე მტკაველი დააკლდეს და დუღილში არ დაიღვაროს. დედას ქვევრს თვალის ზომით აძლევდნენ, რაშიც მეღვინეებს მრავალწლოვანი გამოცდილება ეხმარებოდა. ქვევრში ტკბილს ჭაჭას მთლიანად აყრიან, თუმცა საფერავის ტკბილს ჭაჭა მაშინვე ეყრება, ხოლო თეთრ ყურძენს „ლამეგამოტარებულ“ ჭაჭაზე აყენებენ, რათა ღვინოს განმავლობაში ფერშეცვლილმა და გაყვითლებულმა ჭაჭამ ღვინოს კარგი შეფერილობა მისცეს. ჭაჭაზე ღვინის დაყენება ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოშია გავრცელებული (გარე და შიდა კახეთი, ქართლი, თბილისის მიდამოები) და გუ-

ლისხმობს მთელი ნაწურის, როგორც თეთრი, ისე წითელი ყურძნის ჭაჭის, კლერეტე-ბიანად წვენთან ერთად დაყენებას და დუღილის დროს ქვევრის ხშირად დარევას. მევენახეებს მიაჩნდათ, რომ ასეთი სახით დაყენებული ღვინო კარგად ძველდებოდა და გამძლეობით გამოირჩეოდა. ძალზე თავისებურად აყენებენ თეთრ ღვინოს რაჭა-ლეჩხუმსა და გურია-სამეგრელოში. აქ მიღებულია ჭურში ჩაწურული ტკბილის ისევ საწინახელში დაბრუნება და იქ დატოვებულ ჭაჭაზე დადუღება. დროდადრო მას ფეხით შეზელენ. გურია-სამეგრელოში ასეთი ხერხით სხვადასხვა ფერის ღვინო მზადდება. ერთი შეზელვით ანუ „დაჭნებით“ ვარდისფერი ღვინო გამოვა, მეორედ „დაჭნებენ“, ორ-სამ დღეს დააცლიან და შავ ღვინოს მიიღებენ, ხოლო „უშავესი“ ღვინის მისაღებად შავ ღვინოს „კარდალაში“ მოადუღებენ, შემდეგ საწინახელში დარჩენილ ღვინოში შეურევენ და გამოდის ძალზე შავი ღვინო (ლეკიაშვილი 1972: 108). წლის შემდეგ ღვინოს მეორე-მესამე წელს კიდევ ერთი-ორი გადაღება ჭირდება, რის შემდეგ უკვე წლების განმავლობაში ხელუხლებლად შეიძლება შენახვა, მაგრამ მის დაძველებას ზღვარი აქვს. საუკეთესო თვისებებს სასმელი 20—25 წლამდე ინარჩუნებს, ამის შემდეგ კი უკვე ბერდება. არსებობდა ღვინის უჭაჭოდ და უკლერტოდ დაყენების წესიც. ქართლსა და კახეთში ასეთი სახით აყენებდნენ წითელი ყურძნის ღვინოს. საფერავს ჭაჭას გამოაცილიდნენ და ტკბილად აყენებდნენ, მიღებულ სასმელს მუქი ფერი არ ქონდა და როგორც შუშხუნა ძირითადად ქალებისა და ხანდაზმულებისთვის იყო განკუთვნილი. უკლერტოდ დაყენებაც აღმოსავლეთ საქართველოში ფიქსირდება და გულისხმობს სიმაგრისა და სიმწარის გამოცლის მიზნით კლერტისგან გასუფთავებას და ღვინის ასე დაყენებას. ამ სახით აყენებდნენ საფერავს, თავკვერს, ბუზას და სხვა. ასეთი წესით ღვინის დაყენებას ძირითადად სამკურნალო დანიშნულება გააჩნდა და მხოლოდ სახლში მოხმარების ხასიათი ქონდა, ამიტომ მცირე მასშტაბებით წარმოებდა (სონღულაშვილი 1974: 50). აღმოსავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული *მოგუდული*, *ჩუმი* ანუ *ბლანდე* ღვინის დაყენების წესიც. მას უჭაჭოდ და უდედოდ აყენებენ. ასეთი ღვინის დასაყენებლად ქვევრს სუფთა (საცერში გაცრილი) ტკბილით გავსების შემდეგ სარქველს დააფარებენ და დაატალახებენ რათა ტკბილმა წყნარად იდუღოს, რასაც მიძინებულ დუღილს უწოდებენ და ამის წყალობით ღვინოს სიტკბო არ ეკარგება. ასეთი ღვინის აღსანიშნავდ *ჩუმი* და *შუმიც* იხმარება. ასეთი ღვინოც ძირითადად სახლში მოხმარებისთვის იყო განკუთვნილი, თუმცა ქართლის ზოგიერთ სოფელში გასაყიდადაც ამზადებდნენ. ქართლ-კახეთში მზადდებოდა *შუშხუნა* ღვინოც, რომელიც მოგუდულის მსგავსად ტკბილია და დამზადების ტექნოლოგიაც მსგავსია, თუმცა მისგან განსხვავებით დედას აძლევენ.

ქართულ საიტორიო წყაროებში ხშირად გვხვდება *შამანი* ღვინოს მოხსენიება, რომელიც ძველ საქართველოში საკმაოდ პოპულარულ სასმელს წარმოადგენდა და ძირითადად სამეურნეო საქმიანობისას გამოიყენებოდა. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით შამანი ძირითადად ქართლ-კახეთში იყო გავრცელებული და მისი დამზადების ორი წესი არსებობდა. პირველი წესის თანახმად, ყურძნის წურვის შემდეგ, საწინახელში დარჩენილ ჭაჭას გამონურავდნენ და საწინახელს წვენის გამოსასვლელ ღარს ჩაუკეტავდნენ. დარჩენილ მასას წყალს დაასხამდნენ, ზემოდან ჭილოფს დააფარებდნენ და რამდენიმე დღის განმავლობაში დუღილს აცდიდნენ, როდესაც სითხე დამწარდებოდა და შეღვინდებოდა, ღარს გახსნიდნენ და ღვინოს ქვევრში ჩაუშვებდნენ, რომელსაც შამანის ქვევრს ეძახდნენ. დანრეტილ ჭაჭას საქაჩავში კარგად ქაჩავდნენ და მასაც ღვინოს დაასხამდნენ, ბოლოს კი დედად წყალდაუსხმელ ჭაჭას მისცემდნენ და ქვევრში ასე ინახავდნენ. შამანის დაყენება სხვა წესითაც ხდებოდა. კერძოდ, ჭაჭას ჯერ გამოქაჩავდნენ საქაჩავით და შემდეგ საწინახელში მას წყალს დაასხმდნენ და რამდენიმე დღეს ადუღებდნენ, ხანდახან შამანს ყურძნისაც დააწყვეტდნენ რათა უკეთესი გამოსულიყო (სონღულაშვილი 1974: 71).

ღვინის დაყენების წესებიდან უნდა აღინიშნოს მისი შეკაზმვისა და შენელების სხვადასხვა წესი, რომლებიც ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში დასტურდება და ისტორიულ წყაროებშიც პოვა ასახვა. ყველაფერი ეს კიდევ ერთხელ ადასტურებს ქართვე-

ლი მევენახეების მნიშვნელოვან ცოდნა-გამოცდილებას და ღვინის ტექნოლოგიის მაღალ დონეს საქართველოში. ღვინისთვის უკეთესი ფერისა და სუნის მისაცემად დასტურდება ღვინის, ვაზის ყვავილის, სვიის ყვავილის, ყურძნის კლერტის გამოყენება. ამავე მიზნით გამოიყენებდნენ კომპის ფოთოლს, მიხაკ-დარიჩინს, საკმეველს, ვაზის ფოთოლს, ალუბლის ნორჩ ყლორტებს, კაკლის ფოთოლს, ცაცხვის ყვავილს, კრაზანას. რიგ შემთხვევაში ეს მცენარეები გამოიყენებოდა ქვევრის მორეცხვისას (ღვია, კომპის ფოთოლი, კრაზანა), გაპოხვისას (მიხაკ-დარიჩინი და საკმეველი) ან ღვინოში შესარევად ფერისა და სურნელისთვის (ვაზის ყვავილი, კომპის ფოთოლი, ალუბლის ყლორტები, კაკლის ფოთოლი, ცაცხვის ყვავილი).

ხაზი უნდა გაესვას იმ გარემოებას, რომ საქართველოში ღვინის დასაყენებლად სხვადასხვა ტექნოლოგიურ ხერხებს იყენებდნენ, რაც საბოლოოდ სხვადასხვაგვარი თვისების ღვინოების მიღებას განაპირობებდა. მეღვინე გლეხი გარდა იმისა, რომ სათანადო ჯიშებს არჩევდა, ის ტემპერატურის რეჟიმსაც დიდ ყურადღებას აქცევდა, ღვინოსაც სათანადოდ უვლიდა. ამიტომაც იყო, რომ მას მუდამ გააჩნდა საქორწილო და საღვინო ღვინოები, ყოველდღიურად სახმარი ღვინო, მსუბუქი და საღალბო ღვინო, ქალების სასმელი ღვინო და ა. შ. სუფრის ღვინოებთან ერთად მზადდებოდა ბუნებრივად ტკბილი და ცქრილა ღვინოებიც.

მეღვინეობასთან დაკავშირებული რიტუალები. მეღვინეობასთან დაკავშირებულ მთავარ ღვთაებად საქართველოში აგუნა ითვლება. ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 20-იან წლებში გურიის სოფლებში ტარდებოდა აგუნას დღესაწაული, რომელიც ახალ წელს ემთხვეოდა. ამ დროს შებინდებისას ოჯახის უფროსის წინამძღოლობით ყველა ანთებული სანთლებით შედოდა მარანში, თან მიქონდათ ხაჭაპურით, ღორის თავით და ღვინით განყობილი გობი, რომელსაც შუა მარანში ჭურის თავზე დგამდნენ და ზედ სანთლებს ამაგრებდნენ. შემდეგ ოჯახს უფროსი გობს სამჯერ წაღმა შემოატრიალებდა და დაილოცებოდა, რის შემდეგ ხაჭაპურს და ღორის თავს დააგემოვნებდა, ღვინოს დალევდა და დანარჩენების დალოცვის შემდეგ დაინყებოდა „აგუნას გადაძახება“. ყველანი სანთლებთან მწკრივდებოდნენ ხელში ყურძნის საჭყლეტი კობულოთი, ცულით ან ნაჯახით, ერთი მათგანი ზურგზე პატარა ბიჭს შემოისვამდა და ხმამაღლა გადასძახებდა — აგუნა, აგუნა, გადმოიარე, ბახვი, ასკანა გადმოიარე, ჩვენ მამულში ყურძენიო, სხვის მამულში ფურცელიო და ა. შ. — თან სანთლებს ღორის თავს უკაკუნებდა, დანარჩენები კი ბანს აძლევდნენ და ხელი მომარჯვებულ საგანს სანთლებს უკაკუნებდნენ, ხოლო ბოლოს ყველა ერთად დაიძახებდა „აგუნაა, უუუ“. ასეთი გადაძახებები გურიის სოფლებში ერთდროულად იცოდნენ. ამავე საღამოს მიღებული იყო „აგუნაზე სიარული“, რომლის დროსაც 10—15 კაცი მოიყრიდა თავს და განყობილი გობით მეზობლების მარნებს ჩამოუვლიდნენ, მიულოცავდნენ და თანაც სანთლებს გამეტებით ურტყამდნენ. ოჯახების შემოვლის დასრულებისას რომელიმე მეზობელთან ლხინი იმართებოდა (ლეკიაშვილი 1972: 115). მსგავსი საახალწლო რიტუალი იმართებოდა სამეგრელოსა და ლეჩხუმშიც. მეცნიერებს მიაჩნიათ, რომ აგუნა მეღვინეობის ღვთაებაა, რომელსაც საახალწლოდ ვენახის სიუხვეს შესთხოვენ და მისი ფესვები წარმართულ პერიოდშია საძიებელი. ამავე დანიშნულების იყო ყურძნის და ღვინის უხვ მოსავალთან დაკავშირებული სხვა მაგიური რიტუალებიც. ასეთებია: „სამკვლოვიარო გვერგვი“, რომელიც ერთმანეთზე შეგრეხილი ვაზის რქებისგან კეთდებოდა, საახალწლოდ ვენახის მოლოცვა, ჭურისთავის შემოლოცვა, რომლის რიტუალი სიტყვიერ ფორმულებთან ერთად ღვინის სინმინდისა და ჭურების სიმრთელის უზრუნველსაყოფ მაგიურ ქმედებებსაც შეიცავდა. ვენახსა და ჭურ-მარანს ახალი წლის შემდეგაც არაერთხელ მიულოცავდნენ ღვინითა და ყურძნის მტევნის გამოძახებელი პურით „მტევანათი“. მოსახლეობას მიაჩნდა, რომ ვენახი ავი თვალისგან დაცვასაც საჭიროებდა და ამ მიზნით დიდ ხუთშაბათს ვენახში ასკილისა და მწარე ბლის ტოტებისგან გაკეთებულ ჯვარს დაასობდნენ, ასევე შებინდებისას კუდიანებს ვენახის თავში გაჩაღებული ცეცხლით ან მუგუზლების სროლით აფრთხობდნენ. მიღებული იყო აგრეთვე „ვენახის დარკინვა“ ანუ ვაზის ძირში წაღდის ან სასხლავის ნა-

ტეხის ჩაყოლება (ლეკიაშვილი 1972: 117). ვენახის ყოველი მნიშვნელოვანი სამუშაოს წინ გარკვეული წესი სრულდებოდა, ყურძნის დაკრეფას კი მოყვებოდა „რთველის ჩალოცვა“ ამ დროს ვენახში მსუქან ბავშვს გააგორებდნენ ან ვაზზე თამამ მტევანს შეაჭყლტდნენ და ამით მომავალ კარგ მოსავლს იბედებდნენ. ღვინოს ხალხი წმინდა სასმელად მიიჩნევდა და ამით აიხსნება სხვადასხვა სარწმუნოებრივ წესებში ღვინით ხელის განბანვის, ღვინის შესხმის რიტულები. იგი სასოფლო, საგვარეულო თუ სხვა სახის წმინდანებისა და ღვთაებების შესანიშნავი იყო და მათ საგანგებო ქვევრებში — საზედაშე ქვევრებში ინახავდნენ. ეს იყო ერთგვარი ხარკი ღვთისადმი, რომელიც ძირითადად ხატის კუთვნილი ვენახიდან იწურებოდა, თუ ოჯახს სახატე ვენახი არ ქონდა, მაშინ მოსავლის საუკეთესო ნაწილიდან. ზედაშე საღმრთო დანიშნულებისა იყო და იმ ტაძარში შეიწირებოდა, რომლის სახელზეც იყო ქვევრი ჩაფლული. არსებობდა სამი სახის ზედაშე — საძმო, საგვარეულო და სასოფლო. საზედაშე ქვევრის ადგილი უმთავრესად მარნის მარჯვენა კუთხეში იყო და მისთვის ფეხი არ უნდა დაედგათ. ყველა ოჯახს თავისი ზედაშე ქონდა, როდესაც ძმები იყოფოდნენ, ყველანაირი ქონება იყოფოდა გარდა ზედაშესი, რომელიც თავის ადგილას უნდა დარჩენილიყო. ასეთი ქვევრები ცალკეც შეიძლებოდა ყოფილიყო ჩამარხული ეზოში, ვენახში, ეკლესიის გალავანში და სხვა. მათ სალოცავის მნიშვნელობა ენიჭებოდა და შეთქმული საკლავი მასთან იკვლებოდა. ზედაშეს შესთხოვდნენ ავადმყოფის გამოჯანმრთელებას თუ შვილიერებას. ზედაშე მხოლოდ სალოცავში იხარჯებოდა იმ წმინდანის დღესასწაულზე, რომლის სახელზეც იგი იყო შეთქმული. საგვარეულო და სათემო ზედაშე საერთო ქვევრში ინახებოდა. დანიშნულ დღეს მეგვარეები ერთად შეიყრებოდნენ, თან სანოვაგეს მიიტანდნენ, ზედაშიანი ქვევრის თავზე საკლავს დაკლავდნენ, დაილოცებოდნენ და მხოლოდ ამის შემდეგ ამოიღებდნენ ზედაშეს.

ნაყოფიერებასა და მოსავლიანობასთან დაკავშირებულ რიტუალებში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მარანი, რომელშიც საქართველოს პრაქტიკულად ყველა კუთხეში სრულდებოდა ბარაქიანობისა და მოსავლიანობისთვის გამიზნული ქმედებები. სამეგრელოში ახალ წელს ოჯახის უფროსი მარანს მიულოცავდა და იძახოდა: „ბაღ (ბეღელი) სავსე, მარანი სავსე. ჩემი მამული დატვირთული, სხვის მამულში კი ფურცელი“. გურიაში მოსავლიანი წლის დადგომის მიზნით საკალანდო ქვევრის თავზე ახალ წელს კალმანის დაკვლა იცოდნენ. რაჭაში ახალ წელს ჭურის თავზე გავიდოდნენ. უფროსი მამაკაცი ჭურის თავს მოხდიდა, ღვინო სარქველზე მონოლილი უნდა ყოფილიყო და იტყოდა: „ასე სავსე გვამყოფე, ასე მთელი გვამყოფე“. სამჯერ ჭიქით ღვინოს ამოიღებდა და ისევ ჩააბრუნებდა. მოხდის უმაღლვე ოჯახის წევრებს დაუძახებდა და სავსე ჭურში ყველას ჩაახედებდა. ამის შემდეგ ყველა ფეხს დააბჯენდა სავსე ჭურთან და თითოეულ მათგანს თითო ჭიქა ღვინოს უნდა დაეღია. ამით ისინი მთელი წლის ბარაქას იბედებდნენ. ნაყოფიერების გაზრდასთან დაკავშირებული რიტუალები მარანში ნათლისღებასაც სრულდებოდა. ამ დღეს რაჭაში ოჯახის უფროსი მამაკაცი ადრინადად დგებოდა, იღებდა ამ დღისთვის შენახულ საკალანდო ღორის თავს, განმენდა და მოსახარშად დაადგამდა, ქალი კი ერთ ქონიან განატეხს გამოაცხოებდა. როდესაც ყველაფერი მზად იყო მამაკაცი გობზე დაანყობდა ღორის თავს, განატეხს, კანაფს, ხარის გვერდის ძვალს, თან ნაიღებდა ცარიელ დოქს და მარანში მიდიოდა. ღვინიან ჭურს თავს ახდიდა, გობს ჭურის თავზე წაღმა შეატრიალებდა და დაილოცებოდა, შემდეგ ორჯერ მოთლიდა ღორის თავს და განატეხს შეჭამდა, ღვინოსაც დალევდა, კანაფს რამდენჯერმე წაუსვამდა ხარის გვერდს და იტყოდა: „ასე განმინდე ჩვენი ჭურ-მარანი ყოველგვარი უწმინდურებისაგან“ და ღვინით ავსებულ დოქს სახლში შემოიტანდა, ეს ყველაფერი მზის ამოსვლამდე უნდა დასრულებულიყო. მსგავსი რიტუალი დასტურდება ლეჩხუმშიც. მარანთან დაკავშირებული ნაყოფიერების რიტუალები სრულდებოდა აფხაზეთშიც. როდესაც მოსავლის აღება დამთავრდებოდა, მარანში ბარაქიანი მოსავლისთვის განკუთვნილი რიტუალი სრულდებოდა. კლავდნენ შესანიშნავს და საკლავის გულ-ღვიძლით უფროსი კაცი დაილოცებოდა, რომ მომავალი წელი მოსავლიანი ყოფილიყო (თოფურია 1955: 156-157).

მარანი მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა საახალწლო დღესასწაულში სამეგრელოში. ეს ყველაფერი ადასტურებს, რომ ქართველი გლეხის რწმენით მარანს უშუალო კავშირი აქვს მოსავალსა და ნაყოფიერებასთან და მათი გაზრდის მიზნით აქ მთელი რიგი რელიგიური წეს-ჩვეულებები სრულდებოდა.

საღვინე ჭურჭელი. საღვინე ჭურჭელის არსებობა საქართველოში ენეოლითის ეპოქიდან დასტურდება. პირველ რიგში ესაა ამ პერიოდის ნამოსახლარებში აღმოჩენილი თიხის მოზრდილი დერგი ყურძნის მტევნის რელიეფური გამოსახულებით, რომელიც, სავარაუდოდ, ღვინის ჭურჭელს წარმოადგენდა. დიდი რაოდენობით ღვინის ჭურჭლის ფრაგმენტები აღმოჩენილია IV—III ათასწლეულების არქეოლოგიურ მასალაში. ღვინის სასმისების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა II ათასწლეულის არქეოლოგიურ ძეგლებიც. საღვინე ჭურჭელში იგულისხმება როგორც კერამიკული და სპილენძის, ისევე ვერცხლის, ხისა და რქისგან დამზადებული ინვენტარი. მათი კლასიფიკაცია დანიშნულების მიხედვით შემდეგია: საღვინედ სახმარი ჭურჭელი, საზომ-საწყაოები, გადასაზიდი ჭურჭელი და სასმისები. სახმარი ჭურჭლიდან აღსანიშნავია *ჩაფი* — ღვინის ამოსაღები და დასასხმელი ჭურჭელი; *ჩაფუნა ანუ ხელჩაფი*, რომელიც დიდი ჩაფის მგავსია და ძირითადად კახეთსა და თბილისის მიდამოებშია გავრცელებული. შეიძლება იყოს თიხის, ვერცხლის ან სპილენძის და ჩაფისგან მხოლოდ ზომით განსხვავდება; *გოზაური*, რომელიც ქართლ-კახეთში გავრცელებული დიდი საღვინე ჭურჭელია, მზადდება მოჭიქული თიხისგან და სახეებითაა მორთული; *დოქი*, რომელიც აღმოსავლეთ საქართველოს ბევრ რაიონშია გავრცელებული და ქვევრიდან ამოღებული ღვინის შესანახად ან გადასატანად გამოიყენება. იგი ჩაფისოდენაა, თიხისგან მზადდება და განიერძირიანი ვინროპირიანი ჭურჭელია; *სურა*, რომელიც თანამედროვე ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში საღვინედ პრაქტიკულად აღარ გამოიყენება, მაგრამ ისტორიული წყაროების მიხედვით ადრე მას საღვინე ჭურჭლის ფუნქცია ქონია. მზადდებოდა ოქროს, ვერცხლის, სპილენძის ან რკინისგან; ბორჩხულა, რომელიც სულხან-საბას მიხედვით ლიტრიანი ჩაფია; *ფლასკი* — სულხან-საბას მიხედვით ხის საღვინე, რომელიც დღეს შემორჩენილია არაა და თანამედროვე ყოფაში ასევე უცნობი მომცრო საღვინე — *ფიჩხაურა*.

ღვინის გადასაზიდი ჭურჭელი. ღვინის შორ მანძილზე გადასატანად გამოიყენებოდა ტყავის ტიკი ანუ *კუპრიელი*. იგი, ჩვეულებრივ, თხის ტყავისგან მზადდებოდა და აქედან წარმოდგება მისი ძველქართული სახელწოდება — *თხიერი* და ციკნის ტყავისგან დამზადებული მომცრო ტიკი — *ტიკჭორა*. ორივე ჭურჭელი მოკუპრული ტყავისგან მზადდებოდა და ღვინის გადასატანად იყო განკუთვნილი. ძალზე გავრცელებული იყო ხარის ტყავისგან დამზადებული დიდი ტიკი — *რუმბი*, რომელიც დიდი რაოდენობის ღვინის ურმით გადასატანად გამოიყენებოდა. დღეისათვის ეს უკვე იშვიათობაა. ყურძნის წვენს ანუ ტკბილს რაც ეხება მის გადასატანად გამოიყენებოდა ხარის ტყავის მოუკუპრავი *ქეშელი*, მისი გამოყენება დღევანდელ საქართველოში მხოლოდ რაჭამ შემოინახა და იგი რაჭველთა სამეურნეო ყოფის ტრადიციული ელემენტია. ძროხის ტყავისგან დამზადებულ ტიკს, რომელიც ცხენის საკიდრად გამოიყენებოდა, *კოლოტი* ეწოდებოდა და ისიც ორი სახისა იყო: მოკუპრული და მოუკუპრავი.

საზომ-საწყაო ჭურჭელი. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა ტიპის საზომ-საწყაოები იყო გავრცელებული, თუმცა ყველა მათგანის ძირითად საზომად აღებულია *ლიტრა*, რომელშიც დაახლოებით 10 გირვანქა სითხე ჩადიოდა. საწყაოდ გამოიყენებოდა აგრეთვე *თუნგი*, რომლის მოცულობა სხვადასხვა კუთხეში განსხვავდებოდა და ოთხიდან რვა ჩარექამდე მერყეობდა; *ჩარექი* ლიტრის მეოთხედი მოცულობის საწყაო იყო, არსებობდა *ნახევარჩარექაც*. აღმოსავლეთ საქართველოში საწყაოდ გამოიყენებოდა *კოკა*, რომელიც თუნგზე დიდი საწყაოა.

ღვინის სასმისები. ღვინის სასმისები საქართველოში დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. მათ შორის, პირველ რიგში, უნდა აღინიშნოს *კათხა*, რომელიც მთელ საქართველოშია გავრცელებული, თუმცა განსაკუთრებით ხშირად მთიან რეგიონებში გვხვდება. იგი ხისგან მზადდება და ხშირად ორნამენტებით ირთვება; აღმოსავლეთ სა-

ქართველოში იყო გავრცელებული ხის ან თიხისგან დამზადებული სასმისი — *კოჩხო*; სასმისის ფართოდ გავრცელებული სახეა *ფიალა*, რომელიც სხვადასხვა ფორმამოყვანილობისაა და მზადდება ქაშანურის, მოჭიქული თიხის, სპილენძის, ხის ან ვერცხლისგან; ხისგან მზადდებოდა *ფეშხუმი* და *ჩხუტიც*, რომელიც ასევე ღვინის ან ლუდის სასმისად გამოიყენებოდა; დასავლეთ საქართველოში გავრცელებული ყოფილა ხისგან დამზადებული დიდი სასმისი — *სარიოში*, რომელშიც დაახლოებით ერთი ბოთლი ღვინო ჩადიოდა; მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული მრგვალმუცლიანი და მაღალყელიანი სასმისი *ჭინჭილა*, რომელსაც ამზადებდნენ თიხის, ხის ან ვერცხლისგან; ასევე გავრცელებული იყო ოქროს, ვერცხლის, სპილენძის ან ხის *თახი*; აღმოსავლეთ საქართველოში გვხვდება თიხის პატარა სასმისი — *მონამე*, რომელიც უძიროა და მაგიდაზე წამოწოლილად იდება; ერთერთი გავრცელებული სასმისი საქართველოში იყო *კულა*. იგი ძირითადად ხისგან კეთდებოდა და ვერცხლით იყო მოჭედლი, ხანდახან კულას მწარე კვახისგანაც ამზადებდნენ. აღმოსავლეთ საქართველოში გავრცელებულ სასმისს ჭურჭელს წარმოადგენდა ვერცხლისგან დამზადებული *ყარყარა*, მას ძირითადად ესთეტიკური დანიშნულება ქონდა და გამორჩეულად ლამაზი სასმისი იყო; ჯიხვის, ხარის, ძროხის, გარეული თხის ან კამეჩის რქისგან დამზადებულ სასმისს *ყანნი* ეწოდებოდა, იგი აღმოსავლეთ საქართველოში ძალზე პოპულარული სასმისი იყო; საქართველოში გავრცელებულ სასმისებს შორის აღსანიშნავია *ვერძი*, რომელიც ორი სახის გვხვდება - რქებგამოღობილი და რქებდაგრეხილი; ყანთან ერთად აღმოსავლეთ საქართველოში სასმისის ფართოდ გავრცელებული სახეა *ჯამი*, რომელიც თიხის ან ხისგან მზადდება; საქართველოში გავრცელებულ სასმისებს შორის გვხვდება ოქროს ან ვერცხლისგან დამზადებული გრძელტარაიანი ღვინის სასმისი — *აზარფეშა*, რომლის პირის სიღრმეში ხშირად მოთავსებულია ვერცხლის ან ოქროს ფრინველის გამოსახულება (სონლულაშვილი 1974: 206—221). ბოლოს ხაზგასმით აღსანიშნავია *მარანი*. ამ სასმისში ერთი ჩარეკი ან უფრო მეტი ღვინო ჩადის. ესაა ძირისკენ ვიწრო და და თავისკენ გაფართოებული ორი უმთავრესი ნაწილისგან შემდგარი სასმისი: ქვემოთ სხვადასხვა სახეებით დაფანჯრული ქუსლიანი სართულია მოთავსებული, მისი პირის ირგვლივ შემოვლებულ ღრუ მიღზე კი ჭინჭილები ანუ პატარა ჩარეკებია (8-10) შემორიგებული. ისინი მილთან ორგანულადაა დაკავშირებული და მარნის შემამკობელი ცხოველის თავიც მილის როლშია წარმოდგენილი. ამგვარი მილიდან ან რომელიმე ჭინჭილიდან ჩასხმული ღვინით ფულურო მილიცა და ჭურჭლებიც ერთნაირად ივსება და სმის დროსაც ერთდროულად იცლება. მარანზე ძირითადად ცხვრის (ვერძის), ირმის ან ხარის თავია გამოსახული. ზოგჯერ კი ის ცხოველის თავთან ერთად ადამიანის გამოსახულებითაც მშვენდება. ამ ჭურჭელს ერთ-ერთ უძველეს სასმისად მიიჩნევენ და ფიქრობენ, რომ იგი საღვინე სახლის უძველეს გამოსახულებას უნდა წარმოადგენდეს (ბოჭორიშვილი 1949: 74—215) ეს დასტურდება არქეოლოგიური მასალითაც, კერძოდ, კახეთში მელაანის მახლობლად აღმოჩენილი განათხარი მარნის ნაშთებით, რომელიც ძვ. წ. XIV—XII საუკუნეებით თარიღდება.

ღვინო ქართველი კაცისათვის არა იშვიათად მისაღები, არამედ პირველი მოთხოვნილების პროდუქტი იყო. ამიტომაც იყო, რომ ვენახის გარეშე, ფაქტობრივად, კომლი წარმოუდგენელი იყო. რამდენადაც დიდი მამული არ უნდა ჰქონოდა გლეხს, თუ მას ვენახი არ ჰქონდა ის ბოგანოდ ითვლებოდა და ხალხის აღწერის დავთრებში, აღნიშნავდნენ, რომ კომლი უვენახო იყო. გარდა ღვინისა, ქართველები ყურძნის წვენისაგან სხვა პროდუქტებსაც ამზადებდნენ: ფელამუში, თათარა, ჩურჩხელა, ბადაგი, ჩამიჩი, ძმარი. ისინი მაღალკალორიულ პროდუქტებს მიეკუთვნებოდნენ.

არ შეიძლება არ აღვნიშნოთ ისიც, რომ ძველთაგანვე ღვინო ვაჭრობის საგანს წარმოადგენდა, ის საექსპორტო პროდუქტიც იყო. XIX საუკუნიდან ქართული ღვინის ექსპორტი უფრო გაიზარდა, რამაც, თავის მხრივ, მევენახეობის მასშტაბები უფრო გაზარდა. ღვინის შემსყიდველი ვაჭრები „სირაჯების“ სახელით იყვნენ ცნობილი. სირაჯები ნაყიდ ღვინოს ქალაქებში ძირითადად რუმბებით გადაზიდავდნენ. ღვინით სავსე რუმბებს კი, ჩვეულებრივ, ურმებზე ათავსებდნენ.

შრიტიერთდახმარებისა და სოლიდარობის ფორმები[©]

ადამიანი სოციალური არსებაა და მისი არსებობა სხვა ადამიანების, საზოგადოების გარეშე წარმოუდგენელია. ადამიანებს შორის ურთიერთობა გარდაუვალი აუცილებლობაა. მათ შორის ურთიერთობის ერთ-ერთი ყველაზე საინტერესო გამოხატულება ურთიერთდახმარებაა, რაც საზოგადოებაში სოლიდარობაზე მიუთითებს. სოლიდარობა კი ის აუცილებელი მინიმუმია, რაც საზოგადოების ფუნქციონირებას განაპირობებს. ურთიერთდახმარების ფორმები შეიძლება ითქვას, რომ ყველა დროისა და ფორმის საზოგადოებაში დასტურდება.

ადამიანები ყოველთვის საჭიროებენ ურთიერთდახმარებას, ყველდღიურ შრომით საქმიანობისას, ღვინისა თუ ჭირში, ასევე სტიქიური თუ სხვა სახის უბედურების შედეგად დაზარალებისას. საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში უამრავი ურთიერთდახმარების ფორმები გვხვდება. ისინი პირობითად ორ ნაწილად შეიძლება დავყოთ: პირველი ესაა *მრავალჯერადი დახმარება*, სამუშაო ძალით თუ სხვა სახით, რასაც სეზონური ანუ სისტემატური ხასიათი გააჩნია, მაგალითად, საგაზაფხულო და საშემოდგომო მიწის სამუშაოების შესრულება. ხოლო მეორე, ესაა დახმარების აღმოჩენა, რომელსაც *ერთჯერადი ხასიათი* გააჩნია და ხშირ შემთხვევაში გაუთვალისწინებელ შემთხვევებთან არის დაკავშირებული, ასეთია გარდაცვალება, ქორწილი, თუ სახლის მშენებლობა, ასევე სტიქიური უბედურების დროს მატერიალური ზარალის მიღება. ზემოთ აღნიშნულ ნებისმიერ შემთხვევაში დახმარება აუცილებელი და მნიშვნელოვანია, როგორც ნათესაური, ასევე მეზობლური პრინციპით, რაც საბოლოოდ საზოგადოების მთლიანობას უზრუნველყოფს. ურთიერთდახმარების სისტემაში ჩართულობა ცალკეული პირისათვის თუ ოჯახისათვის დაცულობის გარკვეულ სოციალურ გარანტიას ქმნიდა, რომ საჭირო დროს მას და მის ოჯახსაც სათანადო დახმარებას აღმოუჩენდნენ. თავის მხრივ ჩართულობის სანქცია, მონაწილეობა აღნიშნულ სისტემაში, ქმნიდა მუდმივი კონტაქტისა და ინფორმაციის გაცვლის პირობას. ამგვარი ურთიერთობისას ხდებოდა გარკვეული სტატუსის მოპოვება და ადგილის დამკვიდრება მოცემულ საზოგადოებაში. კოლექტიურ შრომას, გარდა წმინდა სამუშაო დატვირთვისა, ურთიერთდახმარების გარკვეული, გართობის და სოციალიზაციის ფუნქციაც გააჩნდა, მაგალითად, სიმღერა და ხუმრობა ასეთი თავშეყრისას აუცილებელი ატრიბუტი იყო. შრომის სიმღერების ერთგვარი ჟანრიც კი ჩამოყალიბდა სხვადასხვა ტიპის სამუშაოებზე ერთობლივად სამღერად. ცალკეულ ურთიერთდახმარების ფორმას საზოგადოებაში განსაზღვრული მორალურ-ეთიკური, სოციალური, ეკონომიკური და კულტურული ფუნქციაც კი გააჩნდა, რაც განაპირობებდა აღნიშნულ სისტემაში მონაწილეობის ასეთ მაღალ ხარისხს. საბოლოო ჯამში ურთიერთდახმარება, როგორც სისტემა, საზოგადოების, ერთიანობის განხორციელების იდეას წამოადგენდა.

ურთიერთდახმარების ფორმები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში განსხვავებული ტერმინებით აღინიშნება: *მონდავი*, *მოდგამი*, *ულამი*, *მუშანი*, *დაძახილი*, *ნაცვალგარდა*, *მამითადი*, *ხადილი*, *სეფე*, *ნადი*, *ქომაგი*, *ოჩხარი* და სხვა. თითოეულ მათგანს წარმოშობის ისტორია და გარკვეული სემანტიკა გააჩნია. ზოგიერთი მათგანი ურთიერთდახმარების გარკვეულ ფორმას შეესატყვისება, ხოლო ნაწილი რომელიმე კონკრეტულ სამუშაოზე, ან გარკვეულ შემთხვევაში დახმარებას აღნიშნავს, მაგალითად, *ოჩხარი*, *მხოლოდ ვასაჭირში ჩავარდნილისათვის დახმარების აღმოჩენას გულისხმობს*. ხოლო დაძახილი და ნაცვალგარდა სხვადასხვა სამუშაოებზე და არა მხოლოდ რომელიმე კონკრეტულ სამუშაოზე მიხმარებას გულისხმობდა.

ურთიერთდახმარების ზოგიერთ ფორმას კოორპორაციული ხასიათი ჰქონდა და გარკვეულ, მკაცრად განსაზღვრულ ნათესაობას ან ეკონომიკურ პრინციპებს

[©] თეა ქამუშაძე

ეფუძნებოდა, მაგალითად, ნადი, რომლის უამრავი ვარიაცია გვხვდება, თუმცა თითო-ეული მათგანი გარკვეულ ნათესაურ ან ეკონომიკურ ფაქტორზე იყო დამყარებული (გრძელიძე 1989: 32-36).

მორალური თვალსაზრისით უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ოჯახებისათვის ურთიერთდახმარებას ქორნილისა და გლოვის დროს.

ქორნილი მრავალკომპონენტური რიტუალია და თვითოეული მათგანის ზედმი-წევნით შესრულებას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა. ნიშნობიდან მოყოლებული ორი ოჯახის დაახლოებას თან ერთვოდა სუფრების და სხვადასხვა სახის საჩუქრის რიგი, რაც ოჯახის (ოჯახების) ეკონომიკაზე საკმაოდ მძიმედ აისახებოდა. ამის გარდა ახალი ოჯახის შექმნას ასევე გარკვეული მყარი ეკონომიკური საფუძველი სჭირდება. ყოველივეს ურთიერთდახმარების რთული და საინტერესო სისტემა არეგულირებს, ე. წ. შაბაშების რიტუალით დაწყებული და „სანანოს“, თუ „მისატანის“ გამართვით დამთავრებული. ძალიან საინტერესოა მზითვის ინსტიტუტი და მისი ეკონომიკური საფუძველი საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში, სადაც ურთიერთდახმარების ფაქტორი უკანასკნელ როლს არ თამაშობდა.

რაც შეეხება ადამიანის გარდაცვალებას, ამ შეთხვევაში გლოვა და გარდაცვლილის ოჯახისათვის დახმარება საზოგადოების ყველა წევრის მორალურ მოვალეობას წარმოადგენდა. მორალურ და სულიერ თანადგომასთან ერთად მატერიალური სახის დახმარებასაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. საერთო გლოვა, თემისა და ნათესავეების მხრიდან, მიცვალებულისა და ოჯახისადმი საერთო პატივისცემას გამოხატავდა. რაც შეეხება მატერიალურ მხარდაჭერას, ასევე აუცილებელი იყო, რადგან ოჯახს უამრავი სუფრის რიგის გადახდა უნევდა. დახმარება ჭირისუფალი ოჯახისათვის სხვადასხვა ფორმით გამოიხატებოდა სანთლის მიტანით დაწყებული და შესანიშნავი დამთავრებული, რომლისთვისაც რამდენიმე ათეული წელია სპეციალური სიებიც კი დგება (გრძელიძე 1989: 111). ეს ტრადიცია დღემდე გრძელდება.

აღსანიშნავია, რომ ქორნილისა და გლოვის დროს ურთიერთდახმარებისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ნათესაურ და ახლობლურ პრინციპს ენიჭებოდა.

ყოფაში ფართოდ გვხვდება ურთიერთდახმარების ფორმები, რომლებიც უბრალოდ სოლიდარობის გამოხატველია. ასეთი იყო „შებრალებითი შველა“, სადაც ურთიერთდახმარება ასიმეტრიულია, მხოლოდ მაღალი საზოგადოებრივი მორალით ბალანსდება.

შრომით ურთიერთდახმარების ფორმებიდან გამოვყოფთ სამინათმოქმედო, სამესაქონლეო და სამშენებლო სამუშაოებს. სამინათმოქმედო სამუშაოებია: ახოს აღება, ხვნა-თესვა, მკა, ლენვა, თიბვა და სხვა. თითოეულ მათგანს განსხვავებული სტრუქტურა და შინაარსი გააჩნია.

ურთიერთდახმარებისათვის გამოყოფილი იყო უქმე დღეები, რაც ჩვეულებრივი კალენდარული კვირის დღეებით აღინიშნებოდა. უქმე დღეები სხვადასხვა კუთხეებში განსხვავებული იყო. უნდა აღინიშნოს, რომ უქმე დღეები „შებრალებითი შველის“ დროს არ მოქმედებს, ანუ მათ ვისაც ყველზე მეტად ესაჭიროებოდა დახმარება ნებისმიერ დღეს შეიძლეოდა მიხმარებოდნენ.

ურთიერთდამარება ახოს აღების დროს. ახოს აღება მიწის სამუშაოების რიგს მიეკუთვნება, თუმცა სეზონური სამინათმოქმედო სამუშაოებისგან მნიშვნელოვნად განსხვავდება, თავისი შინაარსითა და მოცულობით. რას წარმოადგენს ახოს აღება? ეს არის სხვადასხვა სამუშაოების ჩატარების პროცედურა, ტყის ფართობის ხეებისგან განთავისუფლების, განმენდის მიზნით, სხვადასხვა დანიშნულების მიწის ნაკვეთის მისალებად. დასავლეთ საქართველოში ახოს აღების ტრადიციებთან დაკავშირებით წერდნენ: „ტყის გაკაფვას მიმართავდნენ აქ მიწის ნაკვეთების მისალებად არა მარტო ნათესისათვის, არამედ მეცხოველეობისათვისაც, — სათიბებისა, საძოვრებისა, მეფუტკრეობისა და ლითონის დამუშავებისათვისაც (ჩიტაია 1997: 27).

ახოს აღების ტრადიციის აუცილებლობასა და კანონზომიერებაზე ჯერ კიდევ ვახუშტი მიუთითებდა, ახასიათებდა რა დასავლეთ საქართველოს გეოგრაფიულ გა-

რემოს, როგორც ტყიანს და მცირემინიანს. ვახუშტი წერდა: „თვალთა ქვეშე მშვენიერება ეგოდენ არა მჩენობს ტყის გამო, თვინიერ ადგილ-ადგილთა, რამეთუ უკეთუ დახედო მალლის მთიდან, იხილავ სრულიადს იმერეთს ტყედ და არსადა შენობასა“ (ვახუშტი 1945: 145). ერთის მხრივ, ტყიანი ადგილების სიჭარბის, ხოლო მეორე მხრივ, სათესი და საძოვარი ნაკვეთების სიმცირის გამო, ახოს ალება მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული და ცალკეულ კუთხეში შესაბამისი წეს-ჩვეულებები ახლდა. საერთო იყო ის, რომ თავდაპირველად საგულდაგულოდ უნდა შეერჩიათ ადგილი, მნიშვნელობა ჰქონდა მდებარეობას და ტყის ტიპს წინვოვანი იყო, თუ ფოთლოვანი, ხშირი, თუ მეჩხერი. მთიულეთსა და გუდამაყარში, წინასწარ შერჩეულ საახოე ტყეში ხეების გახმობის მიზნით კანს აცლიდნენ. კახეთში ამას გაზაფხულზე აკეთებდნენ, რათა ცხელი ზაფხულის განმავლობაში ხეები კარგად გამხმარიყო. შემდეგ ჭრიდნენ და მასალის მიხედვით, ან გამოზიდავდნენ, ან იქვე ტოვებდნენ და წვავდნენ. ქსნის ხეობაში ზოგჯერ ხეების შეშად გამოზიდვის ნაცვლად იქვე ნახშირად წვავდნენ. დახეთქილ შეშას ორმოში აწყობდნენ და ცეცხლს უკიდებდნენ. ხეებს თანდათან უმატებდნენ, სანამ ორმო სულ არ გაივსებოდა, შემდეგ მიწას აყრიდნენ. ორმოს მიწით კარგად გულავდნენ და ერთ კვირაში ნახშირიც მზად იყო. აქ ნახშირს ძირითადად სამჭედლოებში იყენებდნენ (გელაძე). დასავლეთ საქართველოში თუ გამოსადეგი მასალა იყო, გამოიტანდნენ, დანარჩენს კი ცეცხლს უკიდებდნენ, ცდილობდნენ რაც შეიძლება დიდი ხანძარი გაეჩინათ, რადგან მიწის კარგად დასკდომის შემთხვევაში ფესვები კარგად გამოჩნდებოდა და ადვილი ამოსაღები იქნებოდა. ამგვარად, ნაკვეთის იოლად გასუფთავების გარდა, მიწაც განოყიერდებოდა. შემდეგ ამას მოჰყვებოდა ნაკვეთის გასუფთავება, ფესვების ამოღება, ამოძირკვა, ქვების ამოკრეფა მიწიდან. ყოველივე საკმაოდ რთული სამუშაო იყო და ოჯახი მხოლოდ საკუთარი ძალებით ვერ გაუმკლავდებოდა. ოჯახის ყველა წევრი დამოუკიდებლად მხოლოდ პირველ ეტაპზე ასრულებდა სამუშაოებს, როგორცაა ხეების „დაღვერვა“ (მთიულეთსა და გუდამაყარში), ანუ ხეებისთვის კანის შემოცლა. მთავარი სამუშაოები ტყის გაკაფვით იწყებოდა. ასეთ სამუშაოებზე ოჯახის უფროსი წინასწარ უთანხმდებოდა სოფელს და საჭიროებისამებრ ხან „მუშას შეყრიდა“, ხან „დაძახილს“ მიმართავდა ან კიდევ მას „დანაცვლებით“ მიეხმარებოდნენ მეზობლები და ნათესავები (გძელიძე 1989: 19). ოჯახის დასახმარებლად ახლობლები თავიანთი იარაღებით მოდიოდნენ (წალდით, ცუღით, ქარჩით, წერაქვით, თოხებით და სხვა). ახოს ალების სამუშაოებში შედარებით მსუბუქი სამუშაოებიც იყო, რომლებშიც ქალებიც აქტიურად იღებდნენ მონაწილეობას. ასეთი კი ნიადაგის საბოლოო გასუფთავება იყო. მთიულეთში თუ მოზრდილი ნაკვეთი იყო, იქ ბოსელს მართავდნენ, მიწა კარგად რომ გაპატივებულიყო. ახოს ალებაში დახამარება არ იყო ნორმირებული, შემოსაზღვრული ნათესაობით ან მეზობლობით, მეახოვე ოჯახი დახმარებას სთხოვდა, ვისთანაც კარგ ურთიერთობაში იყო, ასეთები შეიძლება ყოფილიყო გვარის უახლოესი განაყარიც და დედის ან ცოლის შედარებით შორეული ნათესავიც. თუ დამხმარეთაგან ვინმეს ძალიან უჭირდა, მას მოჭრილი ხეებიდან შეშას გაატანდნენ. ამას გარდა, რასაკვირველია, ოჯახი დამხმარე მუშახელს სათანადოდ უმასპინძლებდა. „მუშის შეყრის“ დროს, გამასპინძლება უფრო ფართო და მამტაბური იყო, ვიდრე „დანაცვლებით“ დახმარებისას. სამხარი და სადილი დიასახლისს სამუშაო ადგილზე მიჰქონდა, ხოლო ვახშმისთვის საკლავი იკვლებოდა და ოჯახი სახლში იღებდა დამხმარეებს და მომზადებული სუფრით უმასპინძლებდნენ.

ურთიერთდახმარება ხვნა-თესვა დროს. ხვნა-თესვა მიწათმოქმედების ერთ-ერთი ყველაზე მნიშვნელოვანი ნაწილია და პრაქტიკულად სეზონური სამინადმოქმედო სამუშაოების დასაწყისს წამოადგენს. ხვნა-თესვის სწორად და ხარისხიანდ დაგეგმვა-წარმართვაზე ბევრად არის დამოკიდებული მოსავლის მიღება. ამისთვის საჭირო იყო: 1) სათანადო შრომის იარაღები და გამწვევი ძალის ყოლა (გუთანი, ხარ-კამერი) და 2) ადამიანური რესურსის არსებობა ოჯახში, რაც სახნავ-სათესის ორგანიზებას სჭირდებოდა. აქედან რომელიმეს არ არსებობა ან სიმცირე იწვევდა სწორედ

ურთიერთდახმარების აუცილებლობას ოჯახებს შორის, რომელსაც ხშირ შემთხვევაში შრომითი კორპორაციების სახე ჰქონდა.

საქართველოს იმ რეგიონებში, სადაც მეურნეობის წამყვან დარგს მინათმოქმედება წარმოადგენდა კორპორაციულ შრომას განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა საზოგადოების ცხოვრებაში და სტაბილური ხასიათიც ჰქონდა, რაც გამოიხატება იმაში, რომ შეიქმნა სხვადასხვა შრომით საქმიანობასთან დაკავშირებული სიმღერები. ამ ტიპის და ასეთი მალალი დონის შრომის სიმღერები მხოლოდ სტაბილურ და შეკრულ შრომით კოლექტივს შეეძლო შეექმნა. თუმცა იქაც, სადაც მინათმოქმედება მეურნეობის წამყვანი დარგი არ იყო, ასევე იქმნებოდა კორპორაციული შრომითი გაერთიანებები და იგივე პრინციპით მოქმედებდა.

ხვნა-თესვასთან დაკავშირებული შრომითი გაერთიანებები საქართველოში ძირითადად ორი სახელწოდებით იყო ცნობილი: *მოდგამი* და *მონდავი*. ეს უკანასკნელი შრომით გაერთიანებას მთის რეგიონებში აღნიშნავდა, ხოლო მოდგამის ფორმა ძირითადად ბარში ყოფილა გავრცელებული. ამგვარი გაერთიანების შექმნისათვის ორი საფუძველი არსებობდა: ოჯახების პირადი სიმპატია და მათი ქონებრივი მდგომარეობა (გამწვევი ძალა, სახნავ-სათესი იარაღ-ინვენტარი და მოსახნავი მიწის ფართობი).

შრომითი გაერთიანება დიდი გუთნის გარშემო ქვემო ქართლში როგორც ქართველ, ისე არაქართველ მოსახლეობაში ცნობილი იყო „მოდგამის“ სახელით (მგელაძე 1990: 57). ივ. ჯავახიშვილი სიტყვა მოდგამს ქართული ნიადაგიდან წარმოშობილად მიიჩნევდა და აქედან შესულად სომხურში. ტერმინი მოდგამი, როგორც შრომითი კოლექტიური გაერთიანება დაკავშირებული უნდა იყოს მოდგმასთან, ნათესაობასთან, რის საფუძველსაც თავად ორგანიზაციის პრინციპიც გვაძლევს (ჯიქია 1946: 395).

ხვნა-თესვის პროცესი რთული იყო და საჭიროებდა საქმიანობის ფუნქციურ დანაწილებას. მთვარი მოვალეობები ასე ნაწილდებოდა: გუთნისდევას, რომელიც პრაქტიკულად უძღვებოდა სამუშაოს, ეჭირა გუთანი და დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა. მეხრე გამწვევი ძალის ხნულში მოძრაობას არეგულირებდა. მთისგან განსხვავებით, ბარში მათი რაოდენობა ერთს აღემატებოდა. ამ სამუშაოებისათვის ასევე საჭირო იყო მეკვლე ანუ მქაჩავი, რომელიც ხნულში არსებულს ბელტებს ქარჩით აფხვიერებდა და მიწას სარეველა ბალახიგან ასუფთავებდა. მთაში ხშირ შემთხვევაში ამ ფუნქციას ქალები ასრულებდნენ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ამგვარ გაერთიანებას *მონდავი* ერქვა. მონდავის უამრავი სახე გვხვდება, როდესაც ორი, სამი, ოთხი ან მეტი ოჯახი ერთიანდებოდა და რიგ-რიგობით აწარმოებდნენ სახნავ-სათეს სამუშაოებს. საინტერესოა რიგითობის საკითხი ანუ როგორ ხდებოდა ხვნის ჯერის დადგენა. ხვნის ჯერი, რომელიც, თავის მხრივ, ხვნადღებდა იყოფოდა, ძირითადად მოლაპარაკების საკითხს წარმოადგენდა.

ხვნა-თესვის შედეგად კარგი მოსავლის მისაღებად, გარდა ადამიანთა ფიზიკური ძალისხმევისა, საჭირო იყო შესაბამის მეტეოროლოგიური პირობები ანუ ბუნების წყალობა. მშრომელები ხვნა-თესვის დროს, გარდა აქტიური მუშაობისა, გარკვეულ რიტუალებს აწყობდნენ ბუნების კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად და ავი თვალისგან დასაცავად, მაგალითად, ქვემო ქართლში, პირველ დღეს გუთნისდედა ხვნის დაწყებამდე ხარს კვერცხს დაახლიდა შუბლზე და იტყოდა: „ასე გასკდეს იმის თვალი, ვინც ავი თვალით შემოდხედოს“. ასევე გუთნისდედა პირჯვარს გადაიწერდა და ერთი მუჭა პურის მარცვალს გადაყრიდა სიტყვებით: „ეს ყვავსა, ჭინჭველას და თავგებსო, ეს მტერსო და დანარჩენი ჩვენო“. ალოს დალოცვა სამუშაობის დაწყებამდე სახლში იწყებოდა: „ღმერთო, ხელი მოგვიმართე ჩვენ შრომას ბარაქა მიეციო“ (გელაძე 1990: 67).

ხვნა-თესვის სამუშაოებთან დაკავშირებით, როგორც მინათმოქმედების უმნიშვნელოვანეს ფაზასთან, აუცილებლად უნდა აღინიშნოს, რომ საქართველოს მასშტაბით ვხვდებით ურთიერთდახმარების ასიმეტრიული ფორმებს, როგორიცაა: „*კუტი ალო*“ და „*შებრალებითი შველა*“. აღმოსავლეთ საქართველოში ხვნის დროს გაჭირვებულთა ნაკვეთების მოხვნას *კუტი ალო* ეწოდებოდა. ხოლო „შებრალებითი შვე-

ლა“ ეს იყო შემთხვევა, როცა ბევრად უფროსი კაცი თავისზე, უმცროს ობოლ ვაჟთან შეამხანაგდებოდა (გძელიძე 1989: 44). ნათესაობა იმის გარანტი იყო, რომ ასეთი ოჯახი არ დაიზარებოდა და მათი ინტერესი დაცული იქნებოდა. ურთიერთდახმარების სისტემაში განსაკუთრებით საინტერესოა აღნიშნული არათანაბარი „გაცვლის“ (დახმარება) ფაქტები, რაც საზოგადოების ეკონომიკური და მორალური ბალანსის დაცვას ემსახურება.

ურთიერთდახმარება მკის დროს. მკა მინათმოქმედების სამუშაოების იმ რიგს მიეკუთვნება, რომლის შესრულება აუცილებლად სწრაფად და მოკლე დროში უნდა შესრულებულიყო. მკის პროცესი, როგორც წესი, სხვა სამუშაოს ემთხვეოდა, მაგალითად, თიბვას და ამიტომაც მუშახელის ნახვა განსაკუთრებით ჭირდა. პურეულის ყოველი სახეობა და ჯიში თხოვლობდა დროის მოკლე მონაკვეთში აღებას. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შეიძლებოდა მარცვალი დაცვენლიყო. პურეულის ზოგიერთ ჯიშს „ოდოშღერად“ იღებდნენ, „რომ ამრეშდებოდა“, „მანამ ძალა მოუვიდოდა“ და მერე ძნაში უნდა „გამომცხვარიყო“, „გამომშრალიყო“. ამის გამო იყო აუცილებელი მოსავლის სწრაფად და ერთდროულად აღება (გრელაძე 1990). სხვადასხვა კუთხეში მკის პროცესი განსხვავებულად მიმდინარეობდა, ზოგან ცელით იღებდნენ ყანას, ზოგან — ნამგლით, ხევსურეთსა და თუშეთში ხელით კრეფაც დასტურდება. ნათესის მომჭრელს „მომკალი“ ერქვა, მათ შორის საუკეთესოსა და ღირსეულს „კეთილად მომკალს“ უწოდებდნენ. მომკალის გარდა მკაში მონაწილეობდა „მესაური“, რომელიც იწყებდა ყანის აღებას და პირველი ჭრიდა სვეს. მესაური ერთგვარად მაგალითს აძლევდა დანარჩენ მომკელთ და ოსტატობითაც გამოირჩეოდა. მთიულეთში, გუდამაყარში, ხანდოსა და ჭართალში ასეთი გამოთქმა გვხვდება: „გასჭერ ყანა მესაურო“, რაც კარგი დასაწყისის მაჩვენებელი უნდა ყოფილიყო. მკაში მონაწილეობდნენ „შემკურველი მჭლეულთა“. ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „ნამკალი, რომ არ დაფანტულიყო, მჭლეულებს შეჰკრავდნენ. ამისათვის განსაკუთრებული მომუშავენი იყვნენ ხოლმე მიჩნეული, რომელთაც ეწოდებოდათ „შემკურველი მჭლეულთა“. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ამ ფუნქციას, როგორც წესი, ქალები ასრულებდნენ და მათ *მეძნაურებს* უწოდებდნენ. ბარში ქალები ამ ტიპის სამუშაოებში თითქმის არ მონაწილეობდნენ, მაშინ, როცა თუშეთსა და მთიულეთში ქალს მზითვები ნამგალს ატანდნენ. აღსანიშნავია, რომ ქართლ-კახეთში მკის დროს *მკელის* და *მეძნაურის* გვერდით *მეხლეურისა* და *მეულოეს* მოვალეობის შემსრულებლებსაც გამოყოფდნენ. მეხლეურეს მოვალეობა მომკილი ყანის მეძნეურთან მიტანა იყო. სამუშაოების ამგვარი ფუნქციური დანაწილება, ან მათი არ არსებობა, ბუნებრივია, დაკავშირებული იყო მარცვლეული მეურნეობის მნიშვნელობასთან, ადგილთან და შესაბამისად მასშტაბებთან კონკრეტულ საზოგადოებში. მთაში მკის დროს დახმარება შეყრას „მუშანი“ ერქვა, ბარში — „დაძახილი“.

ურთიერთდახმარება მესაქონლეობაში/მეცხვარეობაში. მესაქონლეობა, როგორც მეურნეობის ერთ-ერთი დარგი, გასაკუთრებით მთიან რეგიონებშია განვითარებული, შესაბამისად, მწყემსობის ორგანიზაციები და ურთიერთდახმარების ფორმებიც, როგორც ასეთი, სწორედ მთაშია ჩამოყალიბებული სახით, რაც განსაკუთრებით მეცხვარეობაში ჩანს. თიბვის დროს უფრო ხშირად „დანაცვლებით შველას“ მიმართავდნენ, ვიდრე „მუშათა შეყრას“, ამის მიზეზი სამუშაოს სპეციფიკა იყო, ის რომ სათიბები შორს იყო და არ საჭიროებდა დიდი რაოდენობით მუშახელს (გძელიძე 1989). თიბვისას სამუშაოები ოპერატიულად და ნაკლები პომპეზურობით სრულდებოდა. ამაზე მიუთითებს ის ფაქტიც, რომ თიბვის დროს არ იყო აუცილებელი „დაკვეთილ“ უქმე დღეზე მუშაობა.

მესაქონლეობაში, ისევე, როგორც მინათმოქმედებაში მნიშვნელოვანი მომენტი იყო სეზონურობა. საქონელი ბაგურ კვებას მიწის სამუშაოების დაწყებასთან ერთად წყვეტდა. საქონლის „გარეთ“ გაყვანას შესაბამისი მომზადება სჭირდებოდა. აქ დგებოდა საკითხი, თუ რამდენი სული საქონელი ჰყავდა ოჯახს, ოჯახში რამდენი იყო მუშახელი და რამდენად შორს იყო საძოვრები საცხოვრებელი ადგილიდან. ოჯახები ერთიანდებოდნენ და მწყემსობის ორგანიზებას შეთანხმებულად ახდენდნენ, რათა

ახლო მდებარე საყანე ადგილები საიმედოდ ყოფილიყო დაცული. აღნიშნულის ორგანიზება მეზობლებსა და ახლობლებს შორის შეთანხმების საგანი იყო. ზოგი ფიზიკურად მონაწილეობდა მორიგეობით, ზოგიც გარკვეულ საზღაურს იხდიდა. თავის მხრივ, საქონელი ორად იყოფიდა: ოჯახისათვის ყოველდღიურად საჭირო საქონელი: ხარები და მენველი ძროხები ოჯახებში რჩებოდნენ, ხოლო დანარჩენებს საზაფხულო საძოვრებზე მიერეკებიდნენ. ფუნქციურად მათი მოვლა ასე იყო გადანაწილებული: ქალები მენველ საქონელს უვლიდნენ, ხოლო მამაკაცები — მუშა პირუტყვს.

სოფლისპირა საძოვრებზე მწყემსობის ორ ტიპი გამოყოფოდა: პირველი, როცა გაერთიანებული საქონლისათვის მწყემს გამოყოფდნენ და მეორე, როცა რიგრიგობით მწყემსავდნენ. ეს უკანასკნელი მწყემსობის უფრო გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენდა. „რიგითი მწყემსობის მთავრი დანიშნულება დროის დეფიციტის ანაზღაურების ცდა იყო. ამ შემთხვევაში ძნელია დავასახელოთ დამხმარე და დახმარების მიმღები. ვითარება ისეთი იყო, როცა ერთი ოჯახიდან მწყემსად გამოსული პირი საერთო ნახირს უვლიდა და ამით მეტ შანს აძლევდა თანასოფლელთ, რათა დრო, რომელიც საქონლის მოვლაზე უნდა დაეხარჯათ, სხვა სამუშაოებისთვის გამოეყენებინათ (გძელიძე 1989: 66). აღსანიშნავია, რომ მუშა პირუტყვის რიგითობით მწყემსვა არ გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში. მწყემს ძირითადად ქირაობდნენ.

მთიან რაიონებში მსხვილფეხა მესაქონლეობის გვერდით არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდათ მეცხვარეობას. მეცხვარეობაში ფართოდ იყო გავრცელებული მუშახელის დაქირავება, თუმცა უპირატესობა მაინც საკუთარი ცხვრის მწყემსვას ენიჭებოდა. მეცხვარეები იმის მიხედვით, თუ რამდენი ცხვარი ჰყავდათ ერთიანდებოდნენ და ერთგვარ კორპორაციას ქმნიდნენ. გაერთიანება, რა თქმა უნდა, მექანიკური არ იყო და მას სხვადასხვა საფუძველი გააჩნდა. ეს იქნებოდა პირადი სიმპატია, ნათესაობა თუ კონკრეტული ეკონომიკური ფაქტორი (ცხვრის რაოდენობა, საძოვრის საკითხი, ან სხვა). შეყრილი ცხვრის პატრონები, ანუ „მონარეები“, ამოარჩევდნენ ბინის თავს — უფროს მეცხვარეს, სარქალს, რომელსაც მეტი ცხვარ-მწყემსი ჰყავდა. ამგვარ გაერთიანებაში შედიოდა 15—18 მწყემსი, 3000-მდე ცხვარი, 40-მდე ცხენი, 20-მდე ძაღლი და სახედარი და დახლოებით 80-მდე თხა (პავლიაშვილი 2006: 67) მეცხვარეობაში ძალიან მნიშვნელოვანი იყო საძოვრების მოძიება, როგორც საზაფხულო ასევე საზამთრო. „მესაქონლეობაში და განსაკუთრებით მეცხვარეობაში, ... დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა საძოვრების გონივრულ, ინტენსიურ გამოყენებას და ამ მიმართულებით ჩამოყალიბებული, დაკანონებული ადათ-წესების მტკიცედ დაცვას (პავლიაშვილი 2006: 67).

მონარეობის სისტემაში წამყვანი არ იყო ნათესაობა და მეზობლობა. შესაძლებელი იყო სხვადასხვა სოფლის მცხოვრებთა შეამხანაგებაც, სადაც გადამწყვეტი მნიშვნელობა მაინც პირად სიმპატიას ქონდა.

რამდენადაც მესაქონლეობა, ისევე როგორც მეურნეობის სხვა დარგები, სამუშაოების უამრავ რიგს მოიცავდა და სეზონური ხასიათი ჰქონდა, ის საქმეების სწორად განაწილებას, სამუშაოების გადანაწილებას და ორგანიზებას მოითხოვდა, ერთიან ურთიერთდამარების სისტემაში იყო მხოლოდ შესაძლებელი.

ურთიერთდახმარება სახლის მშენებლობის დროს. ოჯახს გადამწყვეტილება სახლის მშენებლობის შესახებ სხვადასხვა შემთხვევებში შეიძლებოდა მიეღო: 1. როცა დიდ ოჯახს გამოეყოფოდა ახალი ოჯახი და ცალკე დასახლდებოდა; 2. როცა ოჯახი საცხოვრებელ ადგილს იცვლიდა სხვადასხვა მიზეზის გამო; 3. როდესაც სახლი სიძველის ან სტიქიის გამო საცხოვრებლად უვარგისი ხდებოდა. ნებისმიერ შემთხვევაში ჩამოთვლილ შემთხვევაში აუცილებელი იყო ოჯახს კარგად გაეთვალა საკუთარი ეკონომიკური შესაძლებლობები და, მათ შორის, სამუშაო ფიზიკური ძალა. ვინაიდან სახლის მშენებლობა არ იყო სწავად, ერთბაშად შესასრულებელი სამუშაო, ამისათვის ჩამოყალიბდა სპეციალური ურთიერთდახმარების სისტემა, რომელსაც სახლის მშენებლობის დროს მიმართავდნენ.

სახლის მშენებლობა რთული და ხანგრძლივი პროცესი იყო. ყოველივე სა-
მოსახლო ადგილის შერჩევით იწყებოდა. აქ რამდენიმე ფაქტორს ითვალისწინებდნენ,
ადგილი ზვავსაშიში არ უნდა ყოფილიყო და სახნავ-სათესად ვარგისი მიწა „სასახლედ“
არ უნდა მოეცდინათ. ამის შემდეგ ოჯახი სამშენებლო მასალაზე ზრუნვას იწყებდა, ეს
იყო ძირითადად ქვისა და ხის მასალა. ოჯახი საკუთარი ძალებით ცდილობდა სამშე-
ნებლო მასალის მომზადებას — ჭრიდა, ფორმას აძლევდა და ადგილზე აგროვებდა
ქვისა და ხის მასალას. „მშენებლობის პროცესის შემდგომი განვითარება მოითხოვდა
ქვის მასალის სამშენებლო ობიექტზე მოზიდვას, რაც ხორციელდებოდა უმეტესად
ზამთრის პერიოდში“ (გძელიძე 1989: 87). მუშახელის მოგროვების მიზნით ოჯახის
უფროსი სოფელს დაივლიდა და დასახმარებლად თანასოფლელებს მიიპატიჟებდა.
დახმარების ამ სახეობას აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში *ულამი* ერქვა. ულა-
მის მონაწილეები თავიანთი გამწევი ძალით შეიკრიბებოდნენ მშენებარე სახლის
პატრონთან. ბუნებრივია, ამ საქმეში ოჯახს მხოლოდ მამაკაცები ეხმარებოდნენ. ულა-
მი ეწყობოდა ხის მასალის მოსაზიდად. ამის შემდგომ უნდა დაეწყოთ საძირკვლის
გაჭრა, თუმცა მანამდე, როგორც წესი, სამოსახლოს აკურთხებდნენ.

სახლის მშენებლობაში ფართოდ იყენებდნენ დაქირავებულ შრომას. ულამის
გარდა, მიმართავდნენ „მუშათა შეყრას“ სხვადასხვა სამუშაოების შესასრულებლად.
მშენებლობის ერთ ეტაპზე დასახმარებლად მოსულ მეზობელ-ნათესავებს შემდგომ
ეტაპზე სხვები ცვლიდნენ. ამდენად ოჯახს სახლის მშენებლობაში, ფაქტობრივად,
მთელი სოფელი ეხმარებოდა.

საქართველოში ურთიერთდახმება, მხარში ამოდგომა იცოდნენ ქორწილისა და
მიცვალებულის დაკრძალვის, გლოვის დროს. რამდენადაც ეს საკითხები სათანადო
ადგილასაა გაშუქებული, აქ მას დაწვრილებით აღარ შევეხებით, მოვიყვანთ მხოლოდ
ფრანგი ჟან ფრანსუა გამბას სიტყვებს: [საქართველოში] „დიდად მოსაზნონი ჩვეულება
არსებობს: როდესაც აქაური კაცი დაქორწინდება ან უბედური შემთხვევის შედეგად
მავანს და მავანს სახლი დაეწვება, ამ კაცს მთელი სოფელი ეხმარება მორების მოჭრა-
ში, მორების გათლასა და ახალი სახლის აგებაში“ (გამბა 1987: 191).

ამრიგად, ქართველი ხალხისათვის ურთიერთდახმარება ტრადიციული იყო. მისი
ფორმები მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ის სოციალური ყოფის ყველა სფეროს მო-
იცავდა და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით რიგი თავისებურებები
ახასიათებდა. ქართველ ხალხში არაერთი ტრადიცია დავინწყებას მიეცა, რაც, ბუ-
ნებრივია, ობიექტური მიზეზებით არის განპირობებული, მაგრამ ურთიერთახმარება
და ერთმანეთის მიმართ სოლიდარობა დღესაც არსებობას განაგრძობს.

სამეურნეო იარაღები[©]

ნიდადაგების დამუშავება სხვადასხვა კულტურების დასათესად საქართველოში სხვადასხვა სახის იარაღით ხდება. ეს არის შრომის პროცესებთან შეპირობებული ის სამეურნეო იარაღები, რომელთა მრავალსახეობის გამო საქართველოს სახვნელი იარაღების მუზეუმს უწოდებენ (ჯავახიშვილი 1930). ამ იარაღთა ერთი სახეობა განკუთვნილია ადამიანის ხელით და ფეხით სამუშაოებისათვის, ხოლო მეორე — გამწევი ძალით დამუშავებისათვის (ჩიტაია 2001). მათი კონსტრუქციული და ფუნქციური თავისებურებები სპეციალურ ლიტერატურაში საფუძვლიანადაა შესწავლილი (ჯავახიშვილი 1930; ჩიტაია 2001; ჯალაბაძე 1979; ჯალაბაძე 1990). მინის დასამუშავებელი იარაღებიდან ყველაზე ადრეულია და „მარტივია“ ხელით სამუშაო იარაღები, რომლებიც მასალის შემდეგნაირად ჯგუფდება: ქვის, რქის, ძვლის (ენეოლითის ხანა), სპილენძბრინჯაოს (ბრინჯაოს ხანა), რკინის (რკინის ხანა). ფორმების მიხედვით *თოხი*, *ბარი*, *კავი* და სხვა, რომლებიც მთისა და ბარის რელიეფური პირობების შესაბამისად გარკვეულ კუთხურ ქვესახეობებს ქმნის. თოხსა და ბარს დღემდე არ დაუკარგავს თავიანთი მნიშვნელობა და თანამედროვე მეურნეობის პირობებშიც კი წარმატებით გამოიყენება. ისტორიული ხანისათვის თოხის საშუალებით სრულდებოდა არა მარტო მარგვლითი, სათოხნ-საჩერკნი სამუშაოები, არამედ ხნულში თესლის მიბარება, ხნულის ხელმეორედ დამუშავება, ბელტების დაშლა და სხვა.

თოხის უძველესი სახეობებიდან ფუნქციური თავისებურებით განსაკუთრებით აღსანიშნავია ახოს ალების სისტემაში გამოყენებული ხელეჩოსმაგვარი თოხი, რომელიც ყოფაში „ქარჩის“ სახელწოდებით შემორჩა. იგი უფრო მთისა და მთისწინეთის ზოლში გამოიყენებოდა. ბარში მისი შესატყვისია „ბართოხა“.

კუთხეების მიხედვითაც გვხვდება თოხის ურთიერთგანსხვავებული ვარიანტები. მათი ფორმა, მოყვანილობა და კონსტრუქცია ნიდაგის ადგილობრივი ხასიათის მიხედვით განისაზღვრებოდა. ძირითადად ცნობილია 3 ტიპის თოხი: *რაჭული*, *გურული* და *იმერული*. ტიპოლოგიურად ხელის სამუშაო იარაღის მეორე სახეა *ბარი*, რომელიც ძირითადად სწორ - ვაკე ადგილებში გამოიყენებოდა. ბარის საშუალებით ნიდაგი უფრო ღრმად მუშავდებოდა, ამიტომ როგორც წესი მიწას ჯერ ბარით დაამუშავებდნენ, დაბარავდნენ, შემდეგ კი — თოხით, „დათოხნიდნენ“. სამხრეთ კავკასიაში, როგორც საქართველოში, ისევე სომხეთში და აზერბაიჯანშიც ბარის გამოყენებას იმ სახით, როგორც ის დღეს არის XVII საუკუნიდან ვარაუდობენ. დარგების მიხედვით ეს იარაღი წარმატებით გამოიყენებოდა როგორც მემინდვრობაში, ისე მებაღეობა-მევენახეობაში, უფრო ძველად მას ხისგანაც ამზადებდნენ. რაჭაში მას „ხელ-ბარა“ ქვია.

ამრიგად, როგორც თოხი, ისე ბარი, აგრეთვე ხელით სამუშაო სხვა იარაღები ინდივიდუალური იარაღებია. ამ იარაღებით მხოლოდ ერთი ადამიანი მუშაობს. თუმცა ის კოლექტიურ შრომას როდი გამორიცხავდა. ამ იარაღებით მინის დამუშავების დროს შეიქმნა აგრეთვე შრომითი შეამხანაგების ისეთი ფორმები (10-15 კაცის მონანილეობით), რომელთაც ხალხში „რიგრიგას“, „ნაღს“ და სხვა სახელებს უწოდებდნენ. მომუშავენი ერთმანეთს მორიგეობით ეხმარებოდნენ. ამ საქმიანობას თან ახლდა სიმღერებიც. ისინი ფოლკლორში შრომითი სიმღერების სახელწოდებით არის ცნობილი (მამალაძე 1979).

მინის დასამუშავებელ უფრო რთულ, კონსტრუქციულად განვითარებულ იარაღებს ის იარაღები წარმოადგენენ, რომელთა გამოყენებაც მხოლოდ გამწევი ძალის დახმარებით ხდება, მეტადრე ყამირი მინის დამუშავებისას. ასეთ იარაღებს *სახვნელი იარაღები* ეწოდებათ. მათი წარმოშობა მესაქონლეობის განვითარების საწყის ფორმებს უკავშირდება.

კაცობრიობის ისტორიაში ერთ-ერთი უდიდესი მოვლენა იყო პირუტყვის მოშინაურება. კულტურის ისტორიკოსები ამ პერიოდს „ნეოლითური ხანის რევოლუციის“ სა-

[©] გიორგი გოცირიძე

ხელნოდებით მოიხსენიებენ (არუთინოვი 1979). სადღეისოდ მკვლევართა უმეტესობა იმ აზრს ეთანხმება, რომ პირუტყვის მოშინაურება პირველად წინა აზიის ქვეყნებში უნდა მომხდარიყო. ეს ქვეყნები მინათმოქმედებას ადრე გაეცვინენ და სხვა ქვეყნებთან შედარებით, უფრო ადრე დაიწყეს სახვნელ იარაღში გამწვევ ძალად პირუტყვის (ირმის, ხარის, ცხენის) გამოყენება. ასეთი იარაღების მეშვეობით მინათმოქმედება (მემინდვრეობა) თანდათან დანიშნაურდა და მესაქონლეობასთან შედარებით ქვეყნის ეკონომიკური შემოსავლის ძირითად წყაროდ იქცა. ამავე დროს მინათმოქმედებამ საფუძველი ჩაუყარა ცალკეულ ფორმების ერთ რომელიმე გეოგრაფიულ გარემოში დასახლებას, ანუ ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლას (ჩიტაის, 2001: 109). მიუხედავად ხელით სამუშაო იარაღებთან შედარებით განვითარებისა, სახვნელი იარაღების უძველესი სახეობები მეტად მარტივი აგებულებისაა არიან. ფორმით ეს იარაღი კავის მქონე ჯოხს ნააგავს, რომელშიც მხოლოდ ერთი უღელი ხარი ებმებოდა. ასეთი მსუბუქი სახვნელი იარაღი იმდროინდელ მარტივ მინათმოქმედებას სავსებით აკმაყოფილებდა, შემდეგში კი ეს იარაღი იცვლება, ვითარდება. მას უკეთებენ რკინის სახნისს და საკვეთელს. ამის გამო უფრო საიმედო და ძლიერი ხდება, ნაკლებ განიცდის ცვეთას, ადვილად არ ტყდება და მაგარ ნიადაგს უმკლავდება. მიუხედავად ამისა სახვნელის ეს ტიპი მაინც მარტივი ტიპის იარაღად დარჩა. ის მიწის მხოლოდ ზედაპირული დამუშავების შესაძლებლობას იძლეოდა; გავრცელების მიხედვით ამ ტიპის იარაღებმა, ბარშიც მოიკიდა ფეხი და მთაშიც, მაგრამ დროთა განმავლობაში, განსაკუთრებით ბარის ურწყავი ნიადაგებისათვის უფრო ძლიერი იარაღის შექმნა გახდა საჭირო. ამას პურეული კულტურებისადმი მიყენებული თავისებური დამუშავების აუცილებლობაც განაპირობებდა. ეს იყო *საანეულო ხვნა*. გ. ჩიტაია შენიშნავს, რომ საზაფხულო ხვნის შესრულების წესი არ ნიშნავს მის დღევანდელი ვაგებით მნიშვნელობას, საზაფხულო ხვნა მოგვიანებით, ყანების აღების შემდეგ ზაფხულ-შემოდგომის მიჯნაზე იწყებოდა, როცა ნიადაგი უკვე იმდენად გამაგრებული იყო, რომ მისი დამუშავება ერთ უღლიანი ან ორ უღლიანი სახვნელით ძნელ საქმეს წარმოადგენდა. ე. ი. საჭირო იყო მძიმე გუთანის მრავალმხარმიბმული სახვნელით. ამ ტიპის სახვნელს კი *ერქვანი* უწოდეს. მასში 4-5 უღელი ხარი ებმებოდა. ასეთი იარაღით მიწის დამუშავებას ის უპირატესობა ქონდა ყველა წინამორბედ იარაღთან შედარებით, რომ ის მიწის არა მარტო აჩეჩვა-გაშლას, არამედ გადაბრუნებასაც ახდენდა. ამით ერთ გარკვეულ დონეზე ორ სიბრტყეში, ჰორიზონტალურსა (სახნისის საშუალებით) და ვერტიკალურში (საკვეთელის საშუალებით) ბელტს ქრიდნენ და ფრთის დახმარებით მას აბრუნებდნენ. ეს იყო ღრმად ხვნის ყველაზე ოპტიმალური წესი, რომელიც სპეციალისტებს თანამედროვე აგროპირობებშიც რაციონალურად მიაჩნიათ.

როგორც ზემოთ ითქვა, საქართველო სახვნელთა მრავალფეროვნებით გამორჩეული ქვეყანაა და ამის გამო მას სახვნელი იარაღების ცოცხალი მუზეუმი უწოდეს.

ყოფაში გავრცელებულ ტრადიციულ სახვნელ იარაღთაგან ყველაზე მარტივად მიჩნეულია *თუშური კავნერა*. მას გლეხი იყენებდა ნიადაგის უბრალოდ განერვის მიზნით. ეს იარაღი შედგება *ხელნის*, *მხრის* და *საკვეთელისაგან*. კავის მხარი ოდნავ დახრილი გრძელი ხეა (სიგრძით 2,5 მეტრი), მას წინ ყელზე მოსაბმელად ჩხირი აქვს გაყრილი, უკან ორი ვერტიკალური ნაჩვრეტი, ერთში ხის საკვეთელი, მეორეში ხელნა თავსდება. აღსანიშნავია, რომ ასეთი ტიპის სახვნელი იარაღი (კავის ტიპის) ევროპაშიც ყოფილა გამოყენებული, ჩვენში კი მისი განვითარებული სახეები გვხვდება გურიასა და სამეგრელოში.

სპეციალისტთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს მეგრული *კავნერა*, რომლის კონსტრუქციაში გამოყენებულია მხარისათვის დაყრდნობა ფრთხილზე, იგი ჩოჩილა ურემშია ჩადგმული. ასეთი რამ ძველ შუმერებსა და ეგვიპტელებსაც სცოდნიათ.

თუშური კავის (კავნერის) შემდეგ მარტივი კონსტრუქციის მქონე სახვნელების რიცხვს მიეკუთვნება *სამმხრიანი კავი*. იგი შედგება ერთიანი მხარ-კბილასა და სახელურისაგან. კბილაზე წამოაცმევდნენ რკინის სახნისს. კავში უღელი ხარი იბმებოდა.

მას ერთი კაცი უძღვებოდა, ცალი ხელით სახვნელი ეჭირა, მეორეთი ხარებს ერეკებოდა. ამ იარაღით მუშაობას უფრო ნატეხ-ნამუშევარ ნიადაგებში მიმართავდნენ, ნასიმინდარის, მძრალის, ანეულის და ნანევრალს ავაკებდნენ, ასევე ხნულის მეორედ მოხვნის დროს, რასაც *აოშვას* უწოდებდნენ. ამგვარი კავი ძირითადად აღმოსავლეთ საქართველოს სამხრეთ ზოლში იყო გავრცელებული. ამავე ტიპისაა მოხეური და ხევსურული კავსახვნელები.

სამმხრიანი კავის შემდეგ მოდის ოთხმხრიანი კავი. სამმხრიანისგან განსხვავებით იგი შეიცავს *ხმალას*, რომელიც სახნისის კბილასა და მხარს აერთიანებს. ამ იარაღს სხვადასხვა სახელით იცნობენ, პატარა ლიახვის ხეობაში და საერთოდ შიდა ქართლში მას *ჩუთს*, ოქოქას და *ოშს* უწოდებენ. უცხოელ მკვლევართა გარკვეულ ნაწილს სახნისის ეს სახეობა ევროპიდან შემოტანილად მიაჩნდათ; ამ მცდარ მოსაზრებას, რომელიც არ ითვალისწინებდა ქართულ სახვნელ იარაღებში მთავარი კონსტრუქციული ნაწილის ხმალას აუცილებლობას, მოხეური, თრიალეთური, მესხური სახვნელების საფუძველზე, საკადრისი პასუხი გაეცა (ჩიტაია 2001; 11).

საკუთარ, თვითმყოფად ნიადაგზე აღმოცენებულ და განვითარებულ სახვნელთა მომდევნო სახეობას *ორხელას* ტიპის სახვნელები შეადგენენ. ორხელა შედგება *მხარის*, *ქუსლის*, *ორხელის*, *კოკოშის*, *სახნისის* და *საკვეთელისაგან*. გამწვევი ძალა (4-5 უღელი ხარით) ორხელაშია შებმული. ამ ტიპის იარაღის განვითარებულ სანიმუშო კლასიკურ მაგალითს რაჭული სახვნელი წარმოადგენს. იგი ჩვეულებრივი ორხელასაგან განსხვავდება მეტად ორიგინალური, ფარფლიანი ქუსლით. სახელდობრ, ოვალური ფორმის ქუსლი საშუალებას იძლეოდა, არა მარტო მინის აქექვისა, არამედ ნახევრად ცილინდრული ფორმის ფრთის მოვალეობაც შეესრულებინა და სახნისით აჭრილი ნიადაგი, ფარფლზე აცურების შემდეგ გადმოებრუნებია, დაემსხვრია. მიჩნეულია, რომ მსოფლიოში გავრცელებულ სახვნელ იარაღებს შორის რაჭულ სახვნელს ანალოგი არ მოეძებნება.

სახვნელი იარაღების განვითარებაში უდიდესი როლი შეასრულა ფამფალაკის გაჩენამ. მისი ადრეული სახეობა ხასიათდებოდა ტოლი *გოგორებით*. ფამფალაკი ნაწილია გუთნის ტიპის იარაღების დამხმარე შემადგენლობისა, მას ეყრდნობა სახვნელი იარაღის *მხარვილია*. იგი ხელს უწყობს სახვნელს რეგულირებაში; შედგება ორი *გოგორის*, *ღერძისა* და *შოლტისაგან*. ქართული დიდი გუთნისთვის დამახასიათებელია არათანატოლოგოგრებიანი ფამფალაკი. იგი მხოლოდ მესხურ „ჯილღას“ ქონდა.

ჯილღა თავისი აგებულებით უფრო გუთანს უახლოვდება; ის ფრთიანი გუთნისაკენ გარდამავალი სახეობაა, შედგება *რვილის*, *ხმალას*, *სახელურის* (მანჭი), *კბილას* (ქუსლი) და *სახნისისგან*. ჯილღას რვალი, ვერტიკალურ ჭრილში გახრილი და ცხვირანეულია. რვილზე მოთავსებულია *ღვედის* გამოსადები *კორა*. ასეთი ტიპის სახვნელი — „*მესხური ჯილღა*“, ასევე უნიკალურ სამეურნეო იარაღადაა მიჩნეული. თავად ტერმინი აჭარაშიც გვხვდება და სომხეთის ჩრდილო დასავლეთ პროვინციებშიც.

უმალლესი ქართული სახვნელი იარაღების განვითარების გვირგვინია *გუთანი* ანუ *ფრთიანი გუთანი*. იგი რთული კონსტრუქციის მქონე იარაღია. შედგება *რვილის*, *მანჭების*, *ფრთის*, *ხმალას*, *კბილას*, *სახნისის*, *საკვეთელის*, *კაკაბის*, *საჯამბარე კორის* და *ფამფალაკისაგან*.

ხის დიდი გუთნის წარმოშობას მკვლევარები XI-XII საუკუნეებში ვარაუდობენ (ჯავახიშვილი 1930, ჩიტაია 1969). X საუკუნემდე ქართულ წერილობით ძეგლებში ყველა ტიპის სახვნელის სახელწოდებად *ერქვანია* გაბატონებული. ტერმინი გუთანი კი ამის შემდეგ შემოდის. ტერმინის ეტიმოლოგია დღეისათვის დაუდგენელია. როგორც სპეციალისტები აღნიშნავენ, ის არც სემატურია, არც თურქულ-მონღოლური. თურქულში გუთანს *ქოთანს* უწოდებენ. თურქულად ქოთანი წრის შემოხაზვას ნიშნავს. ამ სახელწოდებით გუთანი შუა აზიის თურქულ მოსახლეობაშიც დასტურდება, თუმცა მათ მეორე ტერმინიც აქვთ „*ომაჩ*“ - აჩაჩას ტიპის სახვნელი იარაღისათვის. გ. ჩიტაია ფიქრობდა, რომ შუა აზიიდან მოსულ თურქებს შეეძლოთ მოეტანათ დასახლებული იარაღი, მაგრამ არა ისეთი რთული, კომპლექსური, როგორც ქართული დიდი გუთანია.

განსხვავებით გუთნის სხვა სახეობებისაგან ქართულ გუთანს ნახევრად ცილინდრული ფორმა აქვს. ეს ხელს უწყობს აჭრილი ბელტის გადაბრუნებას მისი ნახევრად ჩამსხვრევით.

დიდი გუთნის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ნაწილს ტყავის ღვედი წარმოადგენს. ღვედის საშუალებით გამწვევი ძალა უღლებით გუთანს უკავშირდება. ტყავის ღვედის ნაცვლად ზოგან უსურვაზის წნელს, ხის კვანტს და რკინის ჯაჭვს იყენებდნენ. ღვედის დამზადების კარგ ოსტატებად ითვლებოდნენ ხევისურები. ისინი ბარში ჩამოდიოდნენ და ქართლსა და კახეთს ღვედეებს უწნავდნენ. შრომის საფასურად ხორბალს ღებულობდნენ. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ დიდ გუთანში 7-12 უღელი ხარი და კამეჩი იბმებოდა, მ მომუშავეს ორი ღვედი სჭირდებოდა, თითოეული ღვედისათვის 3 ხარის ტყავი იყო საჭირო. დიდი გუთნით მუშაობა ორი წესით მიმდინარეობდა. მიწა ერთ წელიწადს ნაზურავით იხვნებოდა, მეორე წელიწადს ნალარით ნაბერგათ ხვნა იწყებოდა მიწის შუაგულიდან, ხოლო ნალარით გვერდებიდან. ნაკვეთის მოხვნის ბოლოს იცოდნენ მოხნილ მიწის თავისა და ბოლოს გადახვნა და ერთი ღრმა კვალის — თავთაკვალის გავლება. თავთაკვალას დანიშნულება იყო ნიაღვრის ან წვიმის წყლისგან ხნულის დაცვა.

ამრიგად მიწის დასამუშავებელი კლასიკური, ტრადიციული სახვნელი იარაღები მრავალგვარია. მათი განვითარების დინამიკა მარტივიდან რთულისაკენ ისტორიული პროცესების თანხვედრია. იწყება რქის, ქვისა და ხის იარაღებით და მთავრდება რკინის სახნისით, რომლის ყველაზე ძველი, არქაული ნიმუში არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით ძვ. წ. IV-II სს. (სოხუმი, უფლისციხე) და უფრო გვიან ძვ. წ. V საუკუნით (დმანისი) თარიღდება.

იმის შესაბამისად თუ რა პროცესს ასრულებს სახვნელი იარაღი ყოფაში, რა ფუნქციას, ეთნოგრაფიაში შემუშავებულია რამდენიმე კლასიფიკაციური მოდელი, რომელიც ითვალისწინებს როგორც ტიპოლოგიურ, ისე მის გენეტიკურ თავისებურებებს. გ.ჩიტიას კლასიფიკაციის მიხედვით, რომელიც დღემდე უცვლელადაა მიჩნეული, ქართულ ყოფაში სულ 4 ტიპის (სახეობის) სახვნელი იარაღია ცნობილი.

პირველი - ესაა *კავწერა* მარტივი კონსტრუქციის იარაღი, რომელთაც ნიადაგის მხოლოდ განწერა შეუძლია. მასში შეიბმის ერთი ხარი, სახედარი, ცხენი ან უღელი ხარი. იარაღს აქვს მხარი, ხელნა და ეშვი. არა აქვს ქუსლი, აგრეთვე სახნისი და საკვეთელი.

მეორე ტიპის სახვნელ იარაღებს განეკუთვნება ის იარაღები, რომლებიც ნიადაგის ასაჩეჩად, ასაქექად არიან განკუთვნილნი. მათ აქვთ გრძელი მხარი, ხელნა და ქუსლი, შეიბმის ერთი წყვილი ხარი. ქუსლი მაგარი ხისაა, შუაში ჩამჯდარი მხარით, საკვეთელის გარეშე, რის გამოც სახვნელი იარაღის ეს ტიპი, რომელიც ჯერ კიდევ ბრინჯაოს ხანაში იწყებს მოქმედებას და ხმელთაშუაზღვის აუზში ფართოდ იყო გავრცელებული, ღრმა ხვნისთვის ნაკლებ ეფექტური იყო.

მესამე ტიპის ანუ სახის იარაღებს მიაკუთვნებენ ისეთ სახვნელ იარაღს, რომელსაც მხრისა და ქუსლის გარდა *ფამფალაკი* ან „*ნენენი*“ გააჩნია. იგი ბელტს კარგად ჭრის და კვალსაც ღრმას ავლებს. ფამფალაკის სახით მას მიაჩნია საყრდენი, რაც აადვილებს მუშაობას. ასეთი ტიპის სახვნელში რამდენიმე უღელი ხარ-კამეჩი შეიბმის (2-4 უღელი). საკვეთელის გამო ის იმ იარაღად იქცა, რომელმაც წინ წასწია მეურნეობრივი პროცესი, შესაძლებელი გახადა გრძელი ველების მოხვნა, ღრმა და ფართო კვალის გატანა და ამის შესაბამისად მოსავლის მატება. მოსავლის გადიდების გამო კი საჭირო შეიქმნა ისეთი სალენი იარაღის დამზადება, რომლის შემწეობითაც ადვილად მოეველებოდა მონეული მარცვლეულის თავთავებს. ასეთი იარაღად იქცა კვერი და ჯარჯარი. ქრონოლოგიურად ეს საზოგადოების განვითარების ის ისტორიული ეტაპია, როცა პრაქტიკაში შემოდის მიწის დასვენება, თესლბრუნვა, შერეული თესლის გამოყენება, ხალხური სელექციური ხერხები და სხვ, პროცესები.

მეოთხე ტიპის სახვნელი იარაღია რთული კონსტრუქციული აღნაგობის ფამფალაკიანი უფრთო სახვნელი იარაღი: *ერქვანი*, *ჯილღა გოგორა*, რომელსაც თანაბარი ზომის ბორბლები აქვს. მისი გაჩენა ივარაუდება V საუკუნიდან. მიჩნეულია რომ ამ ია-

რალმა სოფლის მეურნეობაში გადამწყვეტი რეკოლუციური როლი შეასრულა. მისი ფუნქცია კომბინირებულია, იძლევა როგორც ღრმა ხვნის შესაძლებლობას, ასევე ჭრის და აბრუნებს ბელტს, ფშვნის მას. შეიბმის 8-10 ულელი ხარ-კამეჩი. გავრცელების არეალი ფართოა (წინა აზია, ირანი, კავკასია).

საქართველოში გუთნის ყველაზე უკეთ განვითარებული სახეობაა დიდი გუთანი, რომლის ყველაზე სრულყოფილ სახეებს ქმნის *მესხური ჯიღლა-გოგორა და მუხრანელი გუთანი*. საერთოდ გუთნის წარმოშობა განვითარებული ფეოდალიზმის ხანას უკავშირდება (XI-XII საუკუნეები); მაშინ მას ერქვანი ეწოდებოდა, ეს ტერმინი ბიბლიის ქართულ თარგმანებში გვხვდება, გუთანი კი რომლის ეტიმოლოგიაც ჯერჯერობით დაუდგენელია უფრო გვიანდელი უნდა იყოს. როგორც სპეციალისტები მიიჩნევენ ეს სიტყვა - „*გუთანი*“ არც ინდოევროპულია, არც სემიტური, არც თურქულ-მონღოლური. თურქულენოვან მოსახლეობაში გუთანს „*ქოთანს*“ უწოდებენ, რაც გ.ჩიტაიას ვარაუდით ქართულიდან უნდა იყოს შესული. რაც შეეხება დიდი გუთნის იმ სახეობას, რომელიც მუხრანელი გუთნის სახელწოდებითაა ცნობილი, XIX საუკუნის 60-იან წლებში უნდა შექმნილიყო, როცა მისი ხისგან დამზადებული ნაწილები *ქუსლი, მძალა, ფრთა, კაკბები* რკინით შეცვალეს. გავრცელების მიხედვით დიდი გუთანი დამონმებულია ქართლის ვაკეზე (ზღვის დონიდან 400-700 მეტრი).

დიდმა გუთანმა უდიდესი როლი შეასრულა ქართული ცივილიზაციის ისტორიაში. იგი უნიკალურადაა მიჩნეული.

სახენელ იარაღებთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაცია-შეამხანაგების ფორმები. ხვნის დროს შრომის ორგანიზაციის ყველაზე მარტივ სახეს შეადგენდა ქართ-კახეთში საყოველთაოდ გავრცელებული შეამხანაგების ფორმა - *ნაცვალგარდა ანუ რიგრიგა*. ფშავში მას *ხელნაცვალობას*, ხოლო ხევსურეთში *მანდავობას* უწოდებდნენ. ნაცვალგარდა გულისხმობდა ხვნაში ორი ან რამდენიმე გლეხის შეამხანაგებას თანაბარი გამწევი ძალით და იარაღებით; როგორც ზემოთ ითქვა, ეს ისეთივე ფორმა იყო შეამხანაგებისა, როგორც მარტივი სახენელი იარაღების გამოყენების დროს (*მარხვა, თოხნა, მკა, ნიადაგის აოშვა და სხვ.*).

ნაცვალგარდაში შესული გლეხები მორიგეობით ერთიმეორეს ეშველებოდნენ, ამ ე. წ. „*კოოპერატიული*“ გაერთიანების უფრო რთული ფორმა იყო *მოდგამი*, იგივე *აბაზი*.

მოდგამი გულისხმობდა ხარ კამეჩითა და სახენელი იარაღით ერთად შეყრას და ხვნის დროს გაერთიანებაში შესული ადამიანის, გამწევი ძალისა და იარაღების მორიგეობით გამოყენებას. შუა საუკუნეებში მოდგამის წევრს *მეკომე* ერქვა. ასეთი შეამხანაგების დროს თუ დიდი გუთნით ხნავდნენ 8 ულელი ხარი და კამეჩი იყო საჭირო. ზოგჯერ ნაკლებიც, რაც ნიადაგის ხარისხზე იყო დამოკიდებული. 8 ულელი ხარის დროს მოდგამში 5-6 კაცი უნდა გაერთიანებულიყო. მათ შორის ერთი გუთნისდედა გახლდათ, ვისაც ეკუთვნოდა გუთანი, ღვედები, სახნის-საკვეთელი და ულელ-აპეურებიც კი. ამათ ყველას ერთად ძველად *კუტ-იარაღს* უწოდებდნენ. მოდგამი წელიწადში ორ ალოს ანუ ორ თაობას (ორ ეტაპად) ხნავდა. ზოგიერთ კუთხეში ალო ერთი დღის ხვნასაც ეწოდებოდა. თუ ანეულს ხნავდნენ, მაშინ გუთნის დედისთვის ორი დღე იყო დაწესებული, მეხრისთვის ერთი, ღამის მეხრისთვისაც ერთი (თუ ორი ღამის მეხრე იყო თითოეულს თითო დღე), ულელ ხარს ერთი, ჯამბარა-აპეურისთვისაც ერთი. სახნისისთვის ორი, საკვეთელისთვის ერთი. ჩვეულებრივ ერთი თაობა ხვნა 30-35 დღეს გრძელდებოდა. თუ მოდგამის წევრებს თაობის დამთავრების შემდეგ კიდევ დარჩებოდათ სახნავი, მაშინ ხვნის სეზონს კიდევ 10-12 დღით გააგრძელებდნენ. ამას მოკლე ალოს უწოდებდნენ.

მოდგამში შემავალი წევრები ყველიერში იკრიბებოდნენ, ამას მოდგამის „*შეთხუზვას*“ უწოდებდნენ. თითოეულ სოფელში სადაც 100 კომლი მაინც ცხოვრობდა ველზე სამუშაოდ 8-10 გუთანი გამოყავდათ. მოდგამის წესი ამხანაგობას ვერ უღალატებდა, პირობას არ გატეხდა და სეზონის დამთავრებამდე კეთილსინდისიერად მუშაობდა. მუშაობას ალიონზე იწყებდნენ და მზის ჩასვლამდე, *ხართგამოშვებამდე* ამთავრებ-

დნენ. ვიდრე ხვნას შეუდგებოდნენ საღვთოს იხდიდნენ (ერთი დღის საფასურით ცხვარს იყიდნენ და დაკლავდნენ). პირველი დღის ხვნას გუთნისდედის მამულში იწყებდნენ, ზოგჯერ კი ქვრივ-ოხერს დაეხმარებოდნენ. პირველი დღის ხვნას ხალხში *გათრეულს* უწოდებდნენ.

მოდგამის ყველაზე ძველ ფორმად მიჩნეულია ახალციხური, ინგილოური მოდგამი. ეს ისეთი გაერთიანება იყო, როცა ანგარიში არ ენეოდა იმას, თუ ვინ რა საშუალებით იყო მოდგამში გაერთიანებული. ირკვევა, რომ მოდგამობა საქართველოში დიდი ოჯახის რღვევის შედეგად არის წარმოქმნილი და მისი შემდგომი განვითარება სასოფლო თემის ურთიერთობის პირობებში მოხდა, მოგვიანებით ის ზოგიერთი მკვლევარის აზრით ექსპლოატაციის ფორმად იქცა.

ამრიგად, მოდგამი შრომითი გაერთიანების ის ადრეული ფორმაა, რომელმაც განვითარების მაღალ საფეხურს კაპიტალიზმის პირობებში მიაღწია.

სათეს-საფარცხი იარაღები. ნიადაგის მოხვნას მოსდევდა თესვა. ასევე შრომატევადი სამუშაო, რომელიც თავის მხრივ, ითვალისწინებდა *ფარცხვას*, თესლის ნიადაგში მიბარების წესს და *აოშვას* - ანეულის ანუ მძრალის ხელახლა გადახვნას. აოშვა მიწის აქექვა-გაფხვიერების მიზნითაც ხდებოდა. ყოველივე ამისთვის იყენებდნენ *ფორჩხს (ფოცხს) კავს და ორხელას*, საფარცხად *კაბდოს* ან *ფარცხს*. აოშვის ოთხი წესი არსებობდა: 1. სახნავის გასწვრივი, 2. გარდიგარდმო, 3. ჯვარედინი და 4. აყურვა აოშვა. პირველი გულისხმობდა კავის ხნულის გრძივი კედლების გასწვრივ სვლის მოქმედებას. მეორე გრძივი კედლების საწინააღმდეგოდ მოქმედებას. მესამე ჯვარედინად დამუშავებას, როგორც სიგრძივ, ისე გარდიგარდმო. მეოთხე აყურვით აოშვა კი ისეთი მოქმედებაა, როცა მუშაობა რომელიმე კუთხიდან იწყება და მოპირდაპირე კუთხეში მთავრდება — ჯვარედინი წესით. აოშვის ამ ოთხი წესიდან და შედარებით მაგარ-ყამირ მიწაზე გამოიყენებოდა, ძირითადად *ნანვერლებს* და *ნასიმინდარის* ყანებში.

ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი იარაღი, მარტივიდან რთულით დამთავრებული ქართული ეროვნული მატერიალური კულტურის უიშვიათესი მონაპოვარია. მიუხედავად თანამედროვე ტექნიკური რევოლუციისა, ამ იარაღების გამოყენებას დღესაც გარკვეული რაციონალური დატვირთვა აქვს და სოციალურ-ეკონომიკურ ფაქტორებთან ერთად გარკვეული ეროვნული ცნობიერების და ეროვნული იდენტიფიკაციის ნაწილს წარმოადგენენ.

მოსავლის ასაღები იარაღები შნაკვი. საქართველოში, ისე როგორც ყველა სხვა სამიწათმოქმედო კულტურის მქონე ქვეყანაში, დამონმებულია მოსავლის აღების, გამრობის, გადაზიდვის და დაბინავების სხვა და სხვა წესი, განპირობებული მარცვლეულის ნაირგვარობით და გეოგრაფიულ-კლიმატური პირობებით. მოსავლის აღება წარმოებდა როგორც ხელით, ისე იარაღებით: *ნ ა მ გ ლ ი თ ა და ც ე ლ ი თ*; ზოგიერთი ჯიშისათვის (მაგალითად სვილი) გავრცელებული იყო „ხელით მოგლეჯის“ წესიც (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთი). ხელით იღებდნენ აგრეთვე სამკალში დაბალ, ჩანოლილ „ჩაჯეგელ“ თავთავებს.

ხელით მოსავლის ასაღებ ანუ სამკალ იარაღთა შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს *შ ნ ა კ ვ ი*, რომლის კონსტრუქცია მარტივია. ის შედგება თითისტარის სისქის და დაახლოებით 50 სმ. სიგრძის ორი ჯოხისაგან; ჯოხები ერთმანეთთან ერთ თავში გადაბმულია მოძრავად, ბოლოებში კი გაშლილია. თავთავების შეკრება ხდება ჯოხების გასწვრივ ხელის მოჭერით. მისი გვერდზე ოდნავ გადაწვენივით თავთავი ძირში ტყდება და ცვივა იქვე დადგმულ კალათაში (ჩიტაია 1980; 74).

როგორც ითქვა, ძველად მოსავლის ხელით აღების წესი გამოყენებული იყო მარცვლეულის გარკვეული ჯიშებისათვის. ასეთი იყო *მ ა ხ ა*, ველურიდან კულტურულში გარდამავალი ხორბლის სახეობა, რომელსაც ახასიათებს ღეროს მტვრევადობა, თავთავის თვითცვენა და თვითთესვადობა. ამიტომაც მისი აღება ნამგლით ვერ ხერხდება და სწორედ შნაკვია ამისათვის საჭირო. შნაკვის არსებობა საქართველოში დამონმებულია XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში ლეჩხუმში, სამეგრელოში, იმერეთის ზოგიერთ სოფელში და აჭარაში (ჩიტაია 1980; 74). სპეციალური ლიტერატურა

რიდან ცნობილია, რომ ამგვარი სამეურნეო იარაღი გავრცელებულია ესპანეთში, (ასტურიაში), მას აქ ასლის ჯიშის პურეულის საკრეფად იყენებდნენ. გ. ჩიტაიას მიხედვით, მახასა და შნაკვის თანაარსებობა (ურთიერთშეპირობებულობა) იმ ფაქტის დამადასტურებელია, რომ ეს იარაღი შნაკვი//შამაკვი//შანკვი უძველეს სამკალ იარაღად იქნას მიჩნეული.

შნაკვის პარალელურად ყოფაში დამონმებულია აგრეთვე სხვა საკრეფი იარაღებიც, მაგალითად კაჟის დანა, რომლითაც თავთავს ღეროს გადააჭრიდნენ. ივ. ჯავახიშვილის აზრით, შნაკვით კრეფა პრაქტიკაში დამკვიდრდა თავთავის ხელით მოწყვეტის მაგიერ და მხოლოდ მას მოჰყვა შემდეგ მცენარის მოგლეჯა და მოჭრა იარაღით (ჯავახიშვილი 1930; 71).

ამრიგად პურეულის მოწევა შნაკვის შემწეობით ძველი დროიდან მომდინარე წესია და მისი გამოყენება ხორბლის ინიციალურ ჯიშებს უკავშირდება. ამ იარაღის შექმნამ დიდად შეუწყო ხელი მინათმოქმედებაში მობნევით თესვაზე გადასვლას, ნაცვლად ადრე არსებული მარგვლით თესვისა, რგვისა და ქარჩვისა.

მარცვლეულის გასანიავებელი იარაღები. მემინდვრეობის ციკლში კალოობა ერთ-ერთი ყველაზე შრომატევადი და კოლექტიური შრომითი პროცესია. კალოობა, ძნის ლენვის გარდა მოიცავს ხვავის განიავების, გაცხავენა-გაცხრილვის და დაკაზმვადარკვევის სამუშაოებს.

ხვავის გასანიავებლად, მარცვლეულისთვის ბზის, ქვების და სარეველა ბალახის თესლის მოსაშორებლად ნაირგვარი იარაღი გამოიყენებოდა. ისინი სამ ძირითად ჯგუფად იყოფა. 1. სანიავებელი 2. გასაცხვენებელ-გასაცხრილავი 3. დასაკაზმავი და დასარკვევი.

პირველ ჯგუფში (სანიავებელ) იარაღებში შედის „ნიჩაბი“, „ხელვარცლი“, „ტაბაკი“, „საფრიელი“ („ფეთქი“).

ნიჩაბი, ხისგან (თელა, ვერხვი, ლაფანი) დამზადებული იარაღია, მსუბუქი. იგი წერილობით წყაროებში IX-X საუკუნიდან იხსენიება. ფაბრიკული წარმოების იარაღების შემოღებამდე ხის ნიჩაბი იყო და საუკუნის ბოლო ხანებამდე ფართოდ გავრცელებული მთელ საქართველოში.

ხელვარცლი მოგრძო, სამი მხრიდან დახურული, ორივე ბოლოში ნაშვერილი ფრთებით შეკრული იარაღია. იგი ამ ფორმით ძირითად ხევესურეთში იყო გავრცელებული და მას სანიავო ხელვარცლს უწოდებდნენ.

ტაბაკი გასანიავებელი იარაღია, ასევე ხისგან დამზადებული. მას სინისმაგვარი ფორმა აქვს. გვერდები ოდნავ დაქანებული. ტაბაკით განიავენა მარცვლეულის აბერტყვით ხდება. ამ იარაღის კლასიკური ვარიანტები ძირითადად მთიულეთ-გუდამაყარში იყო გავრცელებული, თუმცა აქა-იქ ქართლშიაც გვხვდება.

საფრიელი, იგივე ფეთქი, ტყეჩისგან მოწნული ოთხკუთხა სელტია სახელოურით, მას ლომის, სიმინდის, ლობიოს გასანიავებლად იყენებენ, გვხვდება იმერეთში.

გასაცხვენებელი და გასაცხრილავი იარაღები ძირითადად ორი ტიპისაა. ესაა ცხავი და ცხრილი. ისინი წნული ჭურჭლის სახეობებს მიეკუთვნება. ხვავს ჯერ გააცხავენ (მსხვილად გაცრიან) შემდეგ წვრილად გაცხრილვენ.

ყოფაში მონმდება არა მარტო ხის წნული ცხავ-ცხრილები, არამედ ტყავის თას-მისაგან დამზადებული, ბადურიანი, სალტიანი და უსალტო ცხავები.

დასარკვევი იარაღები. *სამეურნეო იარაღების ამ სახეობებიდან* საქართველოში გავრცელებულია „ტაბაკი“, „ხელვარცლი“, „რიჭი“, „გობი“. ზემო ქართლსა და ზემო იმერეთში ტაბაკს სარკვევს უწოდებენ. ხევესურეთში უფრო ხელვარცლი იცოდნენ. ის სანიაო ხელვარცლზე პატარაა და სასაფქვესა ც უწოდებენ. რიჭი - თუშეთსა და კახეთშია გავრცელებული. გობი - თეფშის მაგვარი, პირგამილილი სარკვევია, ამ სახელწოდებით იგი უფრო დასავლეთ საქართველოშია დამკვიდრებული.

საცეხველები. საცეხველი ტრადიციულ სამეურნეო იარაღებს ერთ-ერთი გამორჩეული იარაღია. იგი ხანგრძლივი ემპირული გამოცდილების საფუძველზეა შექ-

მნილი. საქართველოში მისი სამი ტიპია დადგენილი. 1. ხელის 2. ფეხის და 3. წყლის (რუხაძე 1985. 92).

ხელის საცეხველს ასევე სამი ქვესახეობა აქვს. ბრტყელი ან მრგვალი სანაყ-სასრესი, სწორი სანაყი და თავმოხრილი. თავმოხრილი სანაყის ორი სახეობა არსებობს: ა) მთლიანი ხისგან გათლილი და ორი ნაწილისაგან შედგენილი „ჩაქურჩისებრი“; ბ) ფეხის საცეხველი ყველაზე გავრცელებული იარაღია, მისი ძირითადი სახეობაა „დ ი ნ გ ი“ გ) წყლის საცეხველი, იგი ასევე ორგვარია: ბერკეტისანი ანუ ერთღერძისანი და ვერტიკალური, ბორბლისანი მრავალღერძისანი.

XIX საუკუნისა და XX საუკუნის 30-იან წლებში ხელის საცეხველები თითქმის მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული. სამცხე-ჯავახეთში მისი სამი სახეობა მონმდება, მათ შორის მოხრილთაგანია, ე. წ. თ ო ხ მ ა ხ ი ა ნ ი რ ო დ ი ნ ი; აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში ტრადიციულმა ხის საცეხველმა იმერეთის მოსაზღვრე, მახლობელ რაიონებში, შიდა ქართლში (ხაშური, ქარელი, გორი, კასპი) ვერ პოვა გასაქანი. აქ მის ნაცვლად ფეხი მოიკიდა შედარებით მცირე ზომის ხის როდინმა. ანალოგიური ვითარება იყო კახეთში, აქ ასევე ხის ფილია გავრცელებული. საინგილოში ფეხის დინგმა და წყლის მრავალღერძისანი დინგმა დაიმკვიდრა ადგილი. ფილი და როდინი საკორკოტე ხორბლის დასანაყად (კანის გასაცვლელად) იყო განკუთვნილი. მას აქვე მკვდრის როდინსაც უწოდებენ, რაც კორკოტის როგორც მიცვალებულის სახელობაზე მომზადებული საკვების სახელთანაა დაკავშირებული. მკვდრის კორკოტს ამზადებდნენ მიცვალებულის მოსაგონარ დღეებში, დაკრძალვის ხარჯზე, ორმოცზე და წლის რიგებში.

დასავლეთ საქართველოში საცეხველის, განსაკუთრებით ფეხისა და წყლის საცეხველების („დინგის“, „ჩამურის“) გავრცელება ფეტვნიარების (ლომისა და ფეტვის), მოგვიანებით კი სიმინდის გასაცეხვად გამოიყენებოდა. ჩ ა მ უ რ ი რთული კონსტრუქციული აგებულების იარაღია. დღემდე შემორჩენილი სამეგრელოში, გურიასა და აჭარაში. იგი კულტურის ისეთივე რელიქტურ ელემენტად ითვლება, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოსათვის ქვისა და ხის საცეხველები; სანაყ-სასრესებიდან გამორჩეულია რაჭული და ლეჩხუმური, ამ კუთხეებში საცეხველების თითქმის ყველა ტიპი მოქმედებდა XX საუკუნის 50-იან წლებამდე. ამჟამად საოჯახო მოხმარებისთვის, მწვანე ხის, ნიორისა და სანელებლების დასანაყად, ხის პატარა ფილი და როდინია გამოყენებული. იგი გავრცელებულია არა მარტო სოფლად, არამედ საქალაქო ყოფაშიც. საცეხველებთან ერთად ტრადიციულ ყოფით კულტურაში რელიქტურ ელემენტებად უნდა ჩაითვალოს **ქვის ხელსაფქვავეები, დოლბიანი ქვის ნისქვილები, პურის სალენი კვერი**, თივისა და ჩალის დასაბევებელი **ფინალი** და სხვა უამრავი სამეურნეო იარაღი, რომლებიც სპეციალურ ლიტერატურაში გამოწველივით არის შესწავლილი.

სამეურნეო სათავსები და ნაგებობები®

სამეურნეო სათავსები და ნაგებობები სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის განუყოფელი ნაწილია. საქართველოში შეინიშნება მათი განსაკუთრებული მრავალფეროვნება, რაც ქვეყნის ცალკეული რეგიონების როგორც ეკოლოგიური, ისე კულტურულ-სამეურნეო ანუ ეკონომიკური თავისებურებით არის განპირობებული. აღსანიშნავია აგრეთვე სათავს-ნაგებობათა დახვეწილი კონსტრუქციული სტილი, სამშენებლო ტექნიკა (ჯავახიშვილი 1946)

გავრცელების სიხშირისა და მასშტაბების მიხედვით აშკარად გამოირჩევა მარცვლეულის სათავსები, რომლებიც თავის მხრივ მემინდვრეობის განვითარების მაღალი დონისა და ხასიათის მაჩვენებელია (რუხაძე, ხაზარაძე, 1980: 93).

სამარცვლე სათავსი, როგორც პროდუქტის შესანახი ჭურჭელი და ყოფის აუცილებელი ელემენტი, უძველესი დროიდან არსებობს. ამას წერილობითი წყაროებიც ადასტურებენ. ქსენოფონტეს ცნობით ძველ ბერძნებს — ელინებს ქართველთა ერთ-ერთი ტერიტორიული დანაყოფის — მოსინიკების სახლებში წინა წლის პურის და ახალი გაულენავი თავთავის დიდი მარაგი უნახავთ; ბუნებრივია, აქ მოსავლის დასაუნჯებელი რომელიღაც სათავსი იგულისხმება, თუმცა კონკრეტულად რომელი, ეს მემატინის ტექსტში არ ჩანს.

ქართული წერილობითი ძეგლებიდან სამეურნეო სათავსებზე მნიშვნელოვან ცნობას გვანდის ნიკორწმინდის დანერილი (XI საუუნე), რომლის მიხედვითაც რაჭაში ხის ორსართულიანი სხვადასხვა სახის *სადაგი* და *ხერხული ბეღელი* დასტურდება.

სამეურნეო სათავსების არსებობას, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში (სადაც არ უნდა იყოს იგი, მთაში თუ ბარში, აღმოსავლეთ თუ დასავლეთ საქართველოში) თავისი ახსნა აქვს. ზოგ შემთხვევაში ამ გარემოებას სათავსის ფუნქცია განსაზღვრავს, ზოგ შემთხვევაში კი მარცვლის დანიშნულება და თვისება. ამას კიდევ ემატება ცალკეულ მხარეთა ეკოლოგიური თავისებურებები, მშენებლობის ტრადიციები, რომელიც მოცემული სახით მხოლოდ რომელიმე კონკრეტულ მიკრო ან მაკრორეგიონშია დამონმებული და სხვაგან არ გვხვდება (ბრეგაძე 1969; რუხაძე 1976). ცხადია, ეკოლოგიური გარემო და ზონალობა თავის დაღს ასვამს კულტურის ელემენტს. ასე მაგალითად, ჩანს, რომ მთაში სასიმინდეთა უმრავლესობა აგებულია საგანგებოდ შერჩეულ მაღალ საქროლაგ ადგილზე, რომ ბუნებრივად შეენყოს ხელი მარცვლის გამოშრობას. აქ ხშირად ნაგებობა ორსართულიანია, ქვემოთ პურის ბეღელია და ზემოთ სასიმინდე. სასიმინდე ზოგჯერ ეზოს კარის (ჭიშკრის) თავზეა მოთავსებული. სრულიად სხვა ვითარებაა ბარში, სადაც მარცვლეულს სათავსი ნაგებობა იგება სახლთან ახლოს, ეზოში, ადვილად მისასვლელ-მოსახერხებელ ადგილზე, თანაც ისეთი მოცულობისა, რომ თავისუფლად იტევს მთისთვის დამახასიათებელ რამდენიმე პატარა ნაგებობას. (შეადარე გურიის, სამეგრელოს, ქვემო იმერეთის, სვანეთის, ქართლისა და ერწო-თიანეთის პატარა სასიმინდეები). ასე რომ, მოცულობა და კონსტრუქციული თავისებურება არის ის ძირითადი ნიშანი მთისა და ბარის სამეურნეო სათავსებს რომ ერთმანეთისგან განასხვავებს. არის კიდევ ერთი ნიუანსიც: თუ დასავლეთ საქართველოს ბარისათვის დამახასიათებელია მიწისზედა სათავსები (ნალია, ბეღელი, ხულა, სასიმინდე) აღმოსავლეთ საქართველოში უფრო გავრცელებულია (ნაკლებტენიან, მშრალ ადგილებში) მიწისქვეშა სათავსები (ორმო//ხარო, ხორგო, ასევე წნული და ხის სათავსები: გოდორი, კიდობანი, ამბარი, კოდი). მთაში (რაჭა, ზემო სვანეთი, აჭარა, თუშეთი, ხევსურეთი, ფშავი, მთიულეთ-გუდამაყარი, ხევი), აგრეთვე სამხრეთ საქართველოს ზეგანზე (სამცხე, თრიალეთი), სადაც შემჭიდროებული დასახლებაა, საცხოვრებელი სახლი იმავდროულად სამეურნეო ფუნქციასაც ასრულებს. ამასთან, ტრადიციული სამეურნეო სათავსები (*ამბა-*

® გიორგი გოცირიძე

რი//ლაზამბარი კიდობანი, ხის ხარო, გოდორი, კოდი, ბოყვი, თიხის დორა) ერთად ჰორიზონტალურ თუ ვერტიკალურ დაგეგმარებაშია მოქცეული.

სამეურნეო სათავსებისა და ნაგებობების გავრცელებაზე, მის დროსა და სივრცეში განვითარების ხასიათზე დიდი გავლენა იქონია XIX საუკუნის II ნახევრიდან კაპიტალიზმის განვითარებამ და საგლეხო რეფორმამ. ამ პროცესებმა არსებითი ცვლილებები შეიტანა მეურნეობის სპეციალიზაციაში და დასახლების ფორმებში. ამის შედეგად მოხდა სამარცვლე წარმოების გაზრდა. შესაბამისად, ყოფაში დამკვიდრდა ახალი სამეურნეო სათავსები, მაგალითად, ქვემო სვანეთში და კახეთში გაჩნდა ბელელი და სასიმინდე. გურია-სამეგრელოსა და იმერეთში კი ბევრმა ოჯახმა ორი-სამი, ზოგმა კი ოთხი დიდი ზომის სასიმინდე ააგო. ეს ვითარება, ნაწილობრივ, კახეთზეც გავრცელდა. სამაგიეროდ, ლომის თაველის საშრობი ნაგებობა — „ნალია“ (გურია, იმერეთი), იგივე „ნანია“ (სამეგრელო) მეტ-ნაკლებად გაქრა ან სასიმინდედ გადაკეთდა.

XX საუკუნის დასაწყისში, დასავლეთ საქართველოს მთაში (ქვემო სვანეთი, ზემო რაჭა), გურიაში (აჭარლებით დასახლებულ სოფლებში) და, ნაწილობრივ აღმოსავლეთ საქართველოში (კახეთი), გაჩნდა ეზოში განლაგებული ე. წ. დასავლური ტიპის სათავსები და საკუთრივ ამ კუთხისათვის დამახასიათებელი ორმო და ხარო თანდათან ამოვარდა ყოფიდან. როგორც ზევით ვთქვით ყველაფერი ეს დასახლების მკვეთრმა ცვლილებებმა გამოიწვია. თუმცა ცვლილებების მიუხედავად საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგაც ყოფაში დიდხანს იქნა შემორჩენილი ტრადიციული სამარცვლე სათავსები, ეზოში მდგარი ბელელი, ხულა, სასიმინდე (ნალია), სახლის შიგნით მოთავსებული კიდობანი, ხის ხარო, კოდი, მანჩა//ამბარი, გოდორი ბოყვი, ხორგო და სხვ. რომელთაც ფუნქცია დღემდე არ დაუკარგავთ. მიუხედავად საერთო კონსტრუქციული მსგავსებისა, თითოეული მათგანი, ცალკე აღებული, სათავსის თავისებურ, გამორჩეულ ტიპს წარმოადგენს.

სამეურნეო სათავსთა ტიპოლოგიური კლასიფიკაცია ფუნქციონალური თავისებურებების მიხედვით სპეციალურ ლიტერატურაში ასეა წარმოდგენილი: 1) **თაველისა და მარცვლის საშრობი ანუ სახმობი სათავსები**: ნალია, სასიმინდე, ორსართულიანი ნახევრად ღია ნაგებობა — *ლალჩა* (ბალს ზემო სვანეთი), იგივე *მანჩა* (ქვემო სვანეთი, რაჭა, ცალმაგი და სხვა; 2) **თაველის, მარცვლის, ფქვილისა და სხვა მშრალი პროდუქტების შესანახი სათავსები**: *ბელელი, ხულა, კიდობანი, ხის ხარო, მანჩა//ამბარი კოდი, გოდორი, ბოყვი, ხოკერი, თიხის დორა, ქვევრი, ორმო და ქვიტკირის ხარო* (რუხაძე, ხაზარაძე 1980: 95). აღნიშნულ მარცვლეულის შესანახ ტრადიციულ სათავს-ნაგებობებს ემატება *ხულა*, რომელიც თავდაპირველად ასევე ცალკე მდგარი ხილის შესანახი ნაგებობა იყო, დროთა განმავლობაში კი საცხოვრებლის კომპლექსში მოექცა. მოკლედ დავახასიათებთ თითოეულ მათგანს:

ნალია ანუ ნანია. ნალია ლომის თაველის სახმობ-გასაწყობი ნაგებობაა, თუმცა ლომის გარდა საჭიროების შემთხვევაში სხვა მარცვლეული კულტურების სათავსოდაც იყენებდნენ. მისი გავრცელების არეალი მოიცავს დასავლეთ საქართველოს იმ რეგიონებს, სადაც ლომის ითვისებოდა (გურია, სამეგრელო, იმერეთი).

მასალისა და კონსტრუქციული თავისებურების მიხედვით ნალია მარტივი ტიპისაა, წნულისაგან შეკრული *„მონწული//მოლობილი//მორავული ფაცხა* (გურია); *ჭინის* (სამეგრელო). იყო აგრეთვე *ფიცრული* და *ძელური* (გურია, იმერეთი), *ჯარგვლური ნალია* (სამეგრელო). ფორმით სასიმინდეს ნააგავს, მაგრამ სიმაღლით მასზე დაბალია და ორფერდა სახურავით დახურული ნახევრად ღია ნაგებობაა.

ნალიის აღწერილობა ასეთია: „ნალიის ასაგებად ქვის ან მაგარი ხის (ნაბლის ან კაკლის, ნიფლის) ოთხ სვეტს მიწაში ჩაამაგრებდნენ. მათ თავებს ამოუტყებდნენ და ოთხ გამნდომ დირეს დაამაგრებდნენ. დირეზე აწყობდნენ ჭერს. ჭერზე დებდნენ ბელტს თაველის დასაყრელად, გასაფენად. დირეს გვერდებიდან დაახლოებით ერთი მეტრის სიმაღლის ხეებს უმაგრებდნენ დაბალი კედლის მოსაწყობად. ამ ხეებზე მრგვალ მორებს აწყობდნენ, რომ მარცვალი არ გადმოხნეულიყო. ზოგჯერ ამ მორების ნაცვლად წნულ ლობეს უკეთებდნენ. ამის მერე ნალიას *სარჩინიანი* უკეთებოდა, რო-

მელზედაც ასევე ხე (მორი) იყო გადებული. მორზე კავეებს აწყობდნენ და თხილის ან რცხილის ხის კანით „წირებით“ კვენლავენ — კრავდნენ. კავეებზე ხუთი სმ-ის დაცილებით აწყობდნენ ქოკებს და მერე ისლით ან ლომის ჩალით დახურავდნენ. ზოგიერთ რაიონში ლომის თაველი მხოლოდ ცეცხლით უნდა გამშრალიყო. ამისთვის საჭირო იყო მბოლავი შეშა და ზომიერი ცეცხლი. ამიტომ დრო და დრო ცეცხლს წყლის მისხურებით ანელებდნენ. ხმობის დროს სთაველს რამდენჯერმე აბრუნებდნენ. იცოდნენ ზედ თხმელის ფოთლის დანყოფაც. ფოთოლი რო ჩაჭკნებოდა, ლომი უკვე მშრალი იყო (რუხაძე 1976: 92). ასეთი იყო ნალია, რომელმაც დროთა განმავლობაში, ლომის კულტურის გაქრობასთან ერთად სასიმინდის სახელწოდება მიიღო და იგი თითქმის ისეთი გახდა, როგორც დაახლოებით ჩვენს თანამედროვე ყოფაშია შემონახული.

სასიმინდე. სასიმინდე გალიის მსგავსად მარცვლეულის სახმობი, გამოსაშრობი ნაგებობაა. მისი გავრცელების არე ძირითადად დასავლეთ საქართველოა, ასევე შავი ზღვისპირა ზოლი (თურქეთი//ანატოლია). შედარებით იშვიათად გვხვდება აღმოსავლეთ საქართველოში. კონსტრუქციულად სასიმინდე ნალიის მსგავსია. გურიასა და აჭარაში მას ნალიას ან „ტურაბელელას“ უწოდებენ. ზემო იმერეთში, ისევე როგორც ქართლში, სასიმინდეს *ძარას* და *ჯინს* უწოდებენ. იგი ძირითადად ბოძებზე შედგმული ერთსართულიანი ნაგებობაა, თუმცა გვხვდება ორსართულიანი, კომბინირებული ტიპისაც.

ერთსართულიანი სასიმინდე შეიძლება იყოს ერთგანყოფილებიანი ან ორი- სამი- და ოთხგანყოფილებიანიც კი. ამ უკანასკნელს გრძელი სასიმინდე ჰქვია. ორგანყოფილებიანი სასიმინდეს ერთ ნაწილში ტაროს ყრიან, მეორეში — დაფშენილს. სამგანყოფილებიანში კი შუა განყოფილებაა საფშენელი, გვერდითი განყოფილებები კი — სათავსები.

დასავლეთ საქართველოში ორსართულიანი სასიმინდის რამდენიმე სახეა დამონებული: *საცხრილვიანი*, *ბელელ-სასიმინდე*, *ახორიანი* ანუ *ჯიხურიანი* და სხვ. მასალის დამუშავების მიხედვით გავრცელებული იყო *ძელური*//*ჯარგვალური*, *ფიცრული* და *მონწული* ანუ *ჯინის*. ფიცრული სასიმინდეები ხშირად ორნამენტებით იყო შემკული. წნული სასიმინდეებსაც წვნის სხვადასხვა წესით აგებდნენ, მაგალითად, „გრივლური“, „ჩასკვნილი“, „გარგატული“ და ა.შ. ზოგჯერ სასიმინდეებს პატარა აივანს უკეთებდნენ, რომელიც შესასვლელის მაგივრობასაც წევდა; გადასახურავად გამოყენებული იყო *ისლი*//*ისირი* (სამეგრელო), *ჩალა*, *ჭვავის ლერო*, *ლომის ჩალა*, *ფიცარი*, *ყავარი* და იშვიათად — *კრამიტი*.

სასიმინდეს, ჩვეულებრივ, გარედან მიდგმული ჰქონდა ხის მორის დასაფხურებული კიბე — *ჩართი*, რომელსაც სამეგრელოში *„ტკვას“* ეძახიან, იმერეთში კი — *„ადამკიბეს“*.

სასიმინდეს აგება ხდებოდა ჰაერის მუდმივი ცირკულაციის გათვალისწინებით. ამიტომ მას ლობავდნენ; ჰაერის სამოძრაოდ სახურავიც ისე იყო მოწყობილი, რომ „ლარძაყინებიდან“ ჰაერი შესულიყო. უჭერო სასიმინდეებში დაახლოებით ერთი მეტრი *ძარის* დადგმა იცოდნენ, სიმინდს მასზე დააყრიდნენ, ის ისე იყო გალობილი, რომ მარცვალი არ გამოვარდნილიყო, ძარის ჩადგმა სიმინდის სახეობებზეც იყო დამოკიდებული, ძირითადად მსხვილი თეთრი სიმინდისთვის რადგან იგი ძნელად შრებოდა, წვრილმარცვლოვანს კი ეს არ სჭირდებოდა (რუხაძე 1976: 92).

როგორც ითქვა, გურიაში, იმერეთში, სამეგრელოში ადრე არ იყო დიდი მოცულობის სასიმინდეები, ასეთი სასიმინდეების აგება XIX საუკუნის მიწურულიდან, დაახლოებით 1880 წლიდან დაიწყო, როცა სიმინდის ნათესები ამ მხარეებში გაფართოვდა და მისი ექსპორტი დაიწყო. საყურადღებოა, რომ ამ ნაგებობას საუკუნეების მანძილზე დიდი ცვლილებები არ განუცდია და ზოგიერთი მათგანი დიდ მსგავსებას იჩენს იმ სასიმინდეებთან, რომლებიც XVII საუკუნეში ჩახატა იტალიელმა კასტელიმ. დაახლოებით ასეთივე სასიმინდეები აქვთ შემონახული დღეს თურქეთის ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართველებსაც.

ბელელი. ბელელი მშრალი თაველის, მარცვლეულის (ღომი, ხორბალი, ფეტვი, ჭვავი, ქერი, სიმინდი...) და ფქვილის შესანახი ყველაზე ფართოდ გავრცელებული ნაგებობაა. ძველად ზოგიერთ კუთხეში იგი მხოლოდ ღომის თაველისთვის იყო განკუთვნილი, მოგვიანებით კი კომბინირებული ფუნქცია შეიძინა.

ბელელი კარმიდამოს კომპლექსში შედის და ეზოში ცალკე მდგომ ნაგებობას წარმოადგენს. იგი კვადრატული ფორმის ერთსართულიანი სახლია, რომელიც შედგმულია ოთხ ცალქვის ან ხის ბოკონებზე. ბელელი იგებოდა ნაბლის, ცაცხვის ან თელის ფიცრისაგან. ეს არის მჭიდროდ ნაგები შენობა, რომლის კედელს აშენებდნენ არა ლურსმნით, არამედ *კოტისა* და *ჭდის* საშუალებით. კუთხეები კი ქილიკით - ყავრით იყო შეკრული. ზემოდან სარტყელს ადებდნენ, ასევე კოტით შეკრული ფიცრით, მერე უკეთებდნენ *აფრას*, სათავეს და *კავებს*, რომელზედაც ეწყობოდა ლარტყა.

ბელელი დახურული იყო ორფერდა, სამფერდა ან ოთხფერდა სახურავით, *ისლით*, *კორლით*, *ჩალით*, *ყავრით* ან *კრამიტით*. ისლითა და ჩალით გადახურულს მაღალ სახურავს უკეთებდნენ, ყავრითა და კრამიტით დახურულს კი დაბალს — რომელსაც იმერეთში „ბაბავინი“ ჰქვია.

ბელელს აქვს ხის კარი, რომელიც ძველად იკეტებოდა ხის ურდულით — *დათვაბოყვათი* (ჩიტაია 1940: 307) შემდეგ კი რკინის რაზი და ბოქლომი შემოიღეს. მასალის დამუშავების მიხედვით გვხვდება *ძელური* (როკის, ჯარგვლის), საკიანი, ფიცრული და სიპისაგან აგებული.

ყველა ბელელს შიდა სათავსები ჰქონდა, დანაყოფებს ერქვა *თვალი*//*ხარო_ხვიმერა*//*თვალვარ*//*სავურდული*. ეს დანაყოფები სამარცვლე და ფქვილის შესანახი სათავსები იყო. ყოფაში რამოდენიმე ტიპია დადასტურებული. ძირითადად ერთსართულიანი და ორსართულიანი. ერთსართულიანი ბელელი ერთი და ოროთახიანია; ერთსართულიანის რამდენიმე ვარიანტია გავრცელებული. 1. უაივნო — კვადრატული ე.წ. „კოთხო“, 2. აივნიანი (ღია, მოაჯირებიანი და რიკულებიანი), 3. სათავსოდ გამოყენებული სხვენით და ორი ცალკე შესასვლელით, 4. დერეფნიანი სხვენით. ჩანს რომ ბელლის განვითარება ერთი ფორმის სრულყოფით დასრულდა, მას სხვადასხვა კონსტრუქციის აივანი გაუკეთდა, ზოგმა კი სრულყოფა სახურავის სათავსოდ გამოყენებაში ჰპოვა.

ქვემო იმერეთსა და რაჭაში ოდიტგანვე ტრადიციული ყოფილა ოროთახიანი ბელელი. ერთი ოთახი სასტუმროდაც იყო გამოყენებული. მას ბელლის ოთახსაც ეძახდნენ. ძველად ბელელ-ოთახი ახლადაქორწინებულების პირველსაცხოვრების დანიშნულებასაც ასრულებდა, რაც საკრალური ქორწინების შორეული ფესვებიდან იღებს სათავეს.

იმერეთის ზეგანზე და გურიაში ბელელ-სასიმიანდეც გვხვდება. იგი ორსართულიანია. პირველი სართული ბელელს ეკუთვნის, მეორე კი სასიმიანდეს. ყოფაში ასევე დამონმებულია ბელელ-მარნებიც. მარანი ბელლის პირველ სართულზეა განთავსებული, მეორე სართული კი მარცვლეულისთვის იყო განკუთვნილი. ბელლის დაშენება რომელიმე სამეურნეო ნაგებობაზე არ იყო შემთხვევითი. იგი ტიპიურადაა მიჩნეული XI საუკუნისთვის (ნიკორწმინდის დანერილი: „შექმენ სანირეს... მარანი მუხისა... და დავდგი ზედა ბელლის ხერცული“).

არქიტექტურული ფორმის მიხედვით მთის ბელელი და სასიმიანდე განსხვავდება ბარის ბელელისა და სასიმიანდისგან. მთაში და ზეგანზე მათი მრავალი მოდიფიცირებული ვარიანტი გვხვდება, მაშინ როცა ბარში ისინი უნიფიცირებული და მარტივი ფორმისანი არიან.

მიაჩნიათ, რომ ტერმინი *ბელელი* ქართულ ენაში მეტად ძველია; იგი ქართულ-ზანური ენობრივი ერთიანობის ხანას განეკუთვნება. ეს ტერმინი ხუნძურში და ბოთლი-ხურშიც გვხვდება — საძნე სახლს და საფიცხოზელს ნიშნავს, სულხან-საბა ორბელიანიც ამავე მნიშვნელობით ხმარობს სიტყვა ბელეს.

ამბარი. მარცვლეულის და ფქვილის შესანახი ჭურჭლის (სათავსების) მარტივი და შედარებით ძველი სახეობებიდან ამბარი საკმაოდ გავრცელებული სახეობაა, რო-

მელიც უფრო აღმოსავლეთ საქართველოსთვისაა დამახასიათებელი. დასავლეთ საქართველოში კი (იმერეთი) მისი პროტოტიპია „მანჩა“. ამბარი ფიცრისაგან შეკრული ყუთია, მტკიცედ ნაგები, რომელიც შეიძლება რამდენიმე განყოფილებისგან შედგებოდეს. ამის მიხედვით გვხვდება დიდი და მცირე ზომის ამბრები. მცირე ზომის ამბარს „ხელამბარს“ უწოდებენ. მას სახელურები უკეთებოდა და გადასაადგილებლად იყო ადვილი. მოცულობით ხელამბარში 20—30 ყუთი მარცვლეული ჩადიოდა, დიდ ამბრებში კი 80-დან 100 ფუთამდე. ამბარი ნაძვის ან ფიჭვის ხისაგან მზადდებოდა. მესხეთში დიდი ზომის ამბრებს „კარაპანში“ (საკუჭნაო დერეფანში) დგამდნენ მთელი წლის სარჩოს დასაუნჯებლად, ხელამბარი კი ყოველდღიური მოხმარებისთვის იყო განკუთვნილი.

ამბარი სპარსული სიტყვაა და ის შესატყვის ძველ ქართულ ტერმინს ჩაენაცვლა. „მანჩა“ კი, საბა სულხან-საბას მიხედვით, მცირე ბელლის სინონიმია. ჯ. რუხაძის დასკვნით მანჩა, ამბარი//ხელამბარი//ლაზამბარი კონკრეტულ ეთნიკურ გარემოში ბელლის სინონიმად იხსენიება, თუმცა, როგორც ჩანს, ბელელი, მეტადრე დიდი, კონსტრუქციულად დახვეწილი და ორნამენტირებული, ქონებრივი დიფერენციაციის ანუ სოციალური სეგრეგაციის ერთგვარ სემანტიკად იქცა, რადგან ყველას როდი ჰქონდა მისი აგების საშუალება, თანაც ეს უკანასკნელი მოსავლის რაოდენობაზეც იყო დამოკიდებული. აქედან გამომდინარე, საფიქრებელია, რომ ამბარი უფრო ძველია და ბელელი სწორედ ამბრის განვითარების შედეგადაა მიღებული. დასავლეთ საქართველოში ამბრის გარდა მარცვლეულის და ფქვილის შესანახ მარტივ სათავსებად ითვლებოდა გოდორი, იგივე „გოდქუფ“ (სვანეთი), კოდი (იმერეთი) „ბერწენი//ბუყყინი“ (სამეგრელო), ბიდილა (ზემო რაჭა), ხოკერი (გურია) და სხვ. (რუხაძე 1976: 116). წნულ გოდრებს აღმოსავლეთ საქართველოშიც (ქართლ-კახეთი) იყენებდნენ, თუმცა აქ მარცვლის შესანახად ქვევრებსაც ხმარობდნენ. ქვევრებში უფრო საზედაშე — წმინდა, გადარჩეულ ხორბალს ინახავდნენ („სანირველს“), რომელიც წლის ხელშეუხებელი მარაგი იყო, ვიდრე შეთქმული დღე (ხატობის დღესასწაული) არ დადგებოდა. მაშინ ამ ხორბალს დაფქვავდნენ და რიტუალურ კვერებს (ან პურებს) გამოაცხობდნენ, მას სალოცავში წაიღებდნენ და იქ გამართული პურობის დროს გატეხდნენ (გოცირიძე 1988:82).

მარცვლეულის შესანახი ჭურჭლის (სათავსის) ადრეული//არქაული საშუალებები უფრო რელიეფურად მესხეთშია შემორჩენილი. ეს არის იგივე „გოდორი“//„ჩათანი“, „ჯვალი“, „ხარო“ და ორმო (ბერიაშვილი 1973: 128). ამათგან ორმო ყველაზე ადრეული სახეობაა, რომელიც მინათმოქმედების მიმდევარი მრავალი ხალხისათვისაა დამახასიათებელი. ის ჯერ კიდევ რომაელ მწერლებს აქვთ მოხსენიებული (ბერიაშვილი 1973: 128). სამცხის ყოფას იგი ალბათ უფრო ეკოლოგიური და ისტორიული ფაქტორების გამო შემორჩა, რადგან შიშიანობის დროს ორმო//ხარო ყველაზე საიმედო, ნაცადი სამალავი საშუალება იყო. ორმო უმეტესად საცხოვრებლის კომპლექსში შედიოდა; მოწმდება როგორც შიგნიდან ამოლესილი, ისე ამოულესავი (ტყეპნილი) ორმოები, ზომით სხვადასხვა, დაახლოებით 20-30 ფუთიდან 100 ფუთამდე მარცვალს რომ იტევდა.

ორმოს გარდა სამცხეში მარცვლის შესანახად და გადასატანად თხის ბენვისაგან მოქსოვილი ტომრები — *ჯვალოს* და *წნელის გოდორს* ანუ *ჩათანსაც* გამოიყენებდნენ. ახლა ამ საშუალებებმა თითქმის დაკარგა თავიანთი მნიშვნელობა და ყოფაში აქა იქ თუ არის შემორჩენილი.

ხულა. ხალხურმა ტრადიციამ მარცვლეულის დასაუნჯებელ სათავსებთან ერთად შემოგვინახა ჩირის, თხილის, ნაბლის, კაკლის და სხვათა შესანახი სათავსი ხულა, რომელიც ბელლის მსგავსად ეზოში ცალკე მდგომი ნაგებობაა, ძირითადად ერთსათავსიანი (ერთთვლიანი), თუმცა ორსართულიანიც დასტურდება, თაროებიანი და თაროების გარეშე. ხულა შეიძლება ყოფილიყო ფიცრული და ძელური//ჯარგვლური; ხულამ დროთა განმავლობაში დაკარგა თავისი თავდაპირველი ფუნქცია, ტანსაცმლის და სხვა ნივთების შესანახად იქნა გამოყენებული.

საქართველოში რეპატრირებულ ფერეიდნელ ქართველებში დამოწმდა ეზოში სათონის გვერდით მდგარი პატარა, ქვითა და აგურით ნაგები, ერთთვლიანი სათავსი,

რომელშიაც ხილს, ბოსტნეულს და წლის სხვა სარჩო-საბადებელს ინახავენ. ასეთი სა-
თავსი ჰქონდათ მათ ფერეიდანშიც (გოცირიძე 1986).

კიდობანი. მარცვლეულის, ფქვილის, გამომცხვარი პურის, ჩურჩხელების და სხვა
პროდუქტების შესანახად სხვა ზემოთ ჩამოთვლილ სათავსთა შორის კიდობანი გამო-
ჩეულია. ესაა ცაცხვის, თელის, ნაძვის ან ფიჭვის ხის მასალისაგან შეკრული ოთხკუთ-
ხი ან მოგრძო ფორმის ყუთი, სახურავიანი ან უსახურო, ორნამენტირებული ან უორნა-
მენტო, დიდი და მცირე ზომისა, რომელიც სახლის ინტერიერში იდგა და რიტუალური
დანიშნულების ფუნქციაც ჰქონდა მინიჭებული.

სვანეთში სხვადასხვა დანიშნულების კიდობანს სხვადასხვა სახელი ჰქონდა, მა-
გალითად, პურის კიდობანს „*კვეტანა კიბდევენ*“, ფეტვისას „*ლაფტურალ კიბდევენ*“
ერქვა. კიდობანს კი, რომელშიაც სადღესასწაულო-საზედაშე მარცვლეულს, ან
ფქვილს ინახავდნენ ზემო სვანეთში „*გუიზ კიბდევანი*“, ხოლო ქვემო სვანეთში ტაბლამ
„*კიბდევანი*“ ეწოდება. სვანეთში კიდობნებთან დაკავშირებით სანესო რიტუალები
სრულდებოდა. ოჯახის დიასახლისი – „*ხოშა ზურალ*“, ღვთაების სახელზე განკუთვნილ
წმინდა კიდობანთან, რომელიც სასახლის მინაშენში „*გუემში*“ იდგა, ლოცვა-ვედრებას
ალავლენდა რათა დამდეგი წელი ნაყოფიერი, ბარაქიანი და უხვმოსავლიანი ყოფილი-
ყო. „*ლილაშენეს*“ (თესლობის) პერიოდი რომ დადგებოდა, ოჯახში რიტუალურ კვერს
— „*გუმ-გუმ*“ გამოაცხობდნენ, რომელსაც ზემოდან სამი პურის ბურთულა ჰქონდა
დაკრული კიდობნების გამოსახულებით, იგი ჭირნახულის სიმბოლოურ გამოსახულებად
ალიქმებოდა. იცოდნენ კიდობანში ავი თვალის სანინაალმდეგოდ თეთრიქვის, რკინის
ნაჭრის და ნახშირის ჩადება (რუხაძე 1976: 78).

კიდობნები ქართლ-კახეთშიც ფართოდ იყო გავრცელებული. ისინი აქაც არა
მხოლოდ მარცვლეულის და ფქვილის შესანახად იყო განკუთვნილი, არამედ გამომ-
ცხვარი პურის, ხმელი ხილის (ჩირის) და სხვა საგნებისთვისაც. იყო ტანსაცმლის შესა-
ნახი კიდობნებიც.

ალსანიშნავია კიდობნების დაჭრელების ანუ მხატვრული ორნამენტირების პრაქ-
ტიკა. ორნამენტებიდან ჭარბობდა ბორჯღალის, ბუდაურის, ჯვრის სვასტიკები. კარ-
გად შემკული და მოხვენილი კიდობნები საკმაოდ ძვირად ფასობდა. განსაკუთრებული
სილამაზით და ხარისხით სვანების ნახელავი გამოირჩეოდა. იგი როგორც ავეჯის ნაწი-
ლი, ისე განიხილებოდა და ხელოვნების ნიმუშს წარმოადგენდა.

დროთა განმავლობაში ყოფაში ძვირფასი ორნამენტირებული კიდობნები თანდა-
თან მივიწყებას მიეცა და ოდინდელი მნიშვნელობა დაკარგა. ისინი სადა კიდობნებმა
შეცვალა, თუმცა ეს უკანასკნელიც ახლა იშვიათად თუ არის სადმე შემონახული, რო-
გორც სიძველის ნიმუში ეთნოგრაფიულ მუზეუმებშია დაცული. რაც შეეხება მცირე
ზომის პურის კიდობნებს, მას გამოყენებითი ხელოვნების დანიშნულება აქვს და ხეზე
კვეთის ოსტატები ამზადებდნენ, გვხვდება სერიულ წარმოებაშიც.

მეზოსტენოზა[©]

მინათმომქმედების ტრადიციულ დარგებს შორის მეზოსტენოზას გამორჩეული ადგილი უჭირავს. ისტორიული წყაროებით, მეურნეობის ეს დარგი ერთ-ერთი უძველესია და მემინდვრეობის, მევენახეობა-მელვინეობისა და მებალეობა-მეხილეობის გვერდით განვითარდა. განსაკუთრებულ დაწინაურებას მან ბარსა და მთისწინეთში მიაღწია. დასავლეთ საქართველოში მას ურწყავდა ამუშავებდნენ, აღმოსავლეთ საქართველოში კი უმეტესწილად ირწყვებოდა.

მეზოსტენოზის ისტორია საქართველოში საგანგებოდ აქვს შესწავლილი ივ. ჯავახიშვილს. ის მეზოსტენოზას მემტილეობის თავში განიხილავს. გვთავაზობს რა ტრადიციული ბოსტნეული კულტურების ბიო-ბოტანიკურ კლასიფიკაციას, დეტალურად განიხილავს თითოეული სახეობის წარმომავლობის, გავრცელებისა და გამოყენების საკითხებს, ტერმინოლოგიურ თავისებურებებს (ჯავახიშვილი 1935). შემდეგ დარგის განვითარების ისტორიას იკვლევს როგორც ბოტანიკოსები, ისე ეთნოლოგები, კულტურის ისტორიკოსები (ჯაოშვილი 1955; კეცხოველი 1959; სონლულაშვილი 1959; ბერიაშვილი 1979; ლელაშვილი 2002).

ბიოლოგიური თვისებების მიხედვით „ბოსტნეული კულტურები“ ერთმანეთისაგან მკვეთრად განსხვავდებიან, არსებობს ერთწლიანი, ორწლიანი და მრავალწლიანი კულტურები; მათი რიგი სახეობანი სიტბოს მოყვარულნი არიან, სხვანი კი ზომიერი ჰავის პირობებშიც კარგად ხარობს. სიტბოს მოყვარული კულტურების სამშობლოდ ტროპიკული ქვეყნები ითვლება; სუბტროპიკულ ზონებში კი ჭარბტენიანობის მომთხოვნი სახეობებია გავრცელებული, ძირითადად ბალჩეულები. საქართველოში კულტურულ მცენარეთა ზონები ისეა განვითარებული, რომ ბოსტნეული კულტურები კლიმატური პირობების შესაბამისად მთაშიც გვხვდება და ბარშიც, რა თქმა უნდა, სხვადასხვა სახეობების მიხედვით.

ეთნოგრაფიული მასალის თანახმადაც ბოსტნეული კულტურები უფრო მრავალფეროვანია და უხვია მთისწინეთში — გარდამავალ ზოლში, სადაც მათ ძირითად საკვებთან — მემინდვრეობასა და მევენახეობის პროდუქტებთან ერთად გარკვეული სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭებოდა ყოველდღიური, ზომიერი, ჯერადოვანი კვებითი ბალანსის შენარჩუნებისათვის. აღსანიშნავია ისიც, რომ ბოსტნეული კულტურები დიდი რაოდენობით შეიცავენ ცილებს, ნახშირწყლებს, ვიტამინებს, იოდს, ამინომჟავებს, სახამებელს და სხვ. ნივთიერებებს, რაც აუცილებელია ნივთიერებათა ცვლის რეგულირებისათვის.

განვითარების სტადიალური ხასიათის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მეზოსტენოზა საქართველოში სამომხმარებლო ფუნქციის შესაბამისად ორ დარგად შეიძლება დაიყოს; შინადანიშნულებისა და სამრეწველო. პირველი — შინადანიშნულებისა, მხოლოდ საოჯახო მოხმარებისათვის წარმოებს გულისხმობს, რაც ოდითგანვე მოჰყვებოდა ქართველ ხალხს, ხოლო მეორე სამრეწველო-საბაზრო დანიშნულებაა, რომელიც ქრონოლოგიურად XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან, კაპიტალიზმის განვითარების პერიოდიდან იღებს სათავეს, როცა მეზოსტენოზა შემოსავლის დარგად იქცა თბილისის, გორის, კასპის, თელავის, ქუთაისის და სხვა ქალაქების სანახებში. განსაკუთრებით წინაურდება თბილისის შემოგარენი (დილომი, ორთაჭალა, სართიჭალა და სხვ.), სადაც მოგვიანებით ბოსტნეული კულტურების სათბურებში გამოყვანა დაიწყო და დარგის განვითარებაში სპეციალიზაცია იქნა შესაძლებელი (სონლულაშვილი 1959: 7).

ისტორიიდან ცნობილია, რომ პირველ მინათმომქმედ მეურნედ ქალი ითვლება. ბუნებრივია პირველადი პრიმიტიული, მინათმომქმედების საწყისებში მეზოსტენოზაც იგულისხმება, იგი საკარმიდამო ნაკვეთს ახლდა, რასაც ქალი უძღვებოდა. ქალი იყო

[©] გიორგი გოცირიძე

მაშინ სახლის სათავეში მდგომი დიასახლისი დანიშნაურებული განსაკუთრებული სტატუსით და სამეურნეო ფუნქციით (ჯანაშია 1949; სონლულაშვილი 1959: 4).

მეზოსტენეობასთან დაკავშირებული შრომითი პროცესები. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული მრავალგვარი ბოსტნეული კულტურები: ბადრიჯანი, ქინძი, კამა, ცერეცო, ტარხუნა, ნიახური, ქონდარი, კომბოსტო, ბოლოკი და სხვ. მრავალი, რომლებიც ქვეყნის ცალკეული კუთხეების მიხედვით გავრცელების ფართო არეალს წარმოაჩენს (ვახუშტი 1941), მაგალითად, ქვემო ქართლში შესანიშნავი პირობები იყო, მარცვლეულთან და ხილეულთან ერთად მეზოსტენეობის განვითარებისათვის. ასევე დიდ მოსავალს იძლეოდა მუხრანის ველზე მოყვანილი ბოსტნეული კულტურები. „ქართველი მწვანის, მხალს, მდელოსა და ხმილს ხალისიანად ჭამს და ეტანება. უმწვანილოდ მას პურის ჭამა თითქოს არც კი შეუძლიან“ (ჯავახიშვილი 1935: 140). აღსანიშნავია ისიც, რომ არახელსაყრელი ბუნებრივი პირობების შემთხვევაშიც კი (მწირი ნიადაგი, ცუდი კლიმატური რეჟიმი) გლეხი მაინც ახერხებდა მცირეოდენი ბოსტნის გაშენებას. გიორგი მერჩულე შავშეთ-კლარჯეთის შესახებ საუბრისას წერს, რომ ბერ-მონაზვნებს „მცირედი ვენახნი ჭირითა და ურვითა დაუნერგვიან და აგრეთვე მტილები“ (ჯავახიშვილი 1935: 98). მეზოსტენეობის საქართველოში უძველესი პერიოდიდან არსებობას ადასტურებს აგრეთვე არაერთი არქეოლოგიური მასალაც.

საინტერესოა ტერმინოლოგიური მონაცემებიც. როგორც ფიქრობენ ტერმინი მტილი, ზოგადი ქართული ტერმინია, მეგრულად მას „ორტვილი“ შეესატყვისება, ჭანურში „გეთასულე“, სარფულ მეტყველებაში „ონტულეშენი“, (მარი 1910: 174). სულხან-საბას განმარტებით კი მტილი ბოსტანია, ხოლო მემტილე მეზალე; დაბადების ქართულ თარგმანებში წერია — „მტილი მწვანისა“. ფიქრობენ, რომ თავად სიტყვა ბოსტანი სპარსულია ისევე როგორც ბალი, სპარსეთიდან დაახლოებით X—XI საუკუნეებში შემოსული, რადგან მანამდე არსებულ წერილობით ძეგლებში იგი არ გვხვდება; XI საუკუნის შემდეგ კი, მაგალითად, გიორგი მთაწმინდელის თხზულებაში, იგი აღნიშნულია. ექვთიმე მთაწმინდელის დროს ათონის მონასტერში „აპოთოკი“ და „ბოსტანია“ დასახელებული, როგორც „კელარისა საურავნი“ (ჯავახიშვილი 1935: 102).

საისტორიო წყაროებზე დაყრდნობით ისიც ირკვევა, რომ განვითარებული შუა საუკუნეების მეურნეობაში ბოსტანს უკვე ცალკე ადგილი ჰქონდა მიჩნეული. ამაზე მეტყველებს თამარ მეფის დროინდელი ტიპიკონის ერთი ნაწყვეტი: „ივანე მხარგრძელმანცა მსახურთ უხუცესმა... მონასტერსა საბოსტნე და სავენახე... უყიდა უფროსითა საფასოთა“. ასეთივე საბოსტნე ადგილებია მრავლად მოხსენიებული სახელმწიფო გამოსაღებთა ნასყიდობის წიგნებში (ჯავახიშვილი 1935: 102; ფუთურიძე 1955: 316).

რაც შეეხება დარგთან დაკავშირებულ შრომის პროცესებს როგორც ეთნოგრაფიული მასალა ცხადყოფს ის მრავალჯერადია და შემდეგ აუცილებელ ეტაპებს მოიცავს:

საბოსტნე ადგილის შერჩევა და მიწის შემოზიდვის სამუშაოები. ემპირიული გამოცდილების მიხედვით ირკვევა, რომ საბოსტნე ადგილად ირჩევდნენ ვაკე ადგილს, ნოყიერ, მსუქან, მზისგულა და მყუდრო ნიადაგს. უმჯობესი იყო თუ ნიადაგი თიხანარევი აღმოჩნდებოდა, რადგან ის დიდხანს ინახავს სინესტეს; ბოსტანს კი ძალიან უყვარს წყალი.

ნაკვეთს ჯერ ქვებისაგან გაასუფთავებდნენ, ჯირკვებს და ბუნკნარებს მოაცილებდნენ, მოფარცხავდნენ, შემდეგ კი ბარვას დაიწყებდნენ, მერე დაკვალავდნენ „ბაზოებად“ და არხებად დაანანილებდნენ. პირველ კვალს ქართლში „ყათარს“ უწოდებდნენ, სხვა კუთხეებში კი კვალებს „სანრეტებსაც“ ეძახდნენ; საბოსტნე სისტემაში ვხვდებით აგრეთვე „ტახტებად“ ანუ საფეხურებად მიწის დამუშავების ხერხებსაც, რაც უფრო ფერდა ადგილებში იცოდნენ; თითო ტახტზე 20—30 კვალი შეიძლებოდა მონყობლიყო. ტახტებად ანუ ტერასებად მიწის დამუშავებას ქართულ წესს სამხრეთ რაიონებში (განსაკუთრებით მესხეთში) ისტორიულად მისდევდნენ და ნიადაგის დაც-

ვის, დახრამვის და დაშლის წინააღმდეგ ბრძოლის ერთ-ერთი საუკეთესო საშუალებად მიაჩნდათ, მას შუა საუკუნეებში „ოროკი“ ეწოდებოდა და ფერდა ადგილების „ბაქან-ბაქნად“ მოვაკების რთულ სისტემაში შედიოდა. დღეს ეს სისტემა (ნიადაგების ათვისებისა და დაცვის წესები, ტერასული მეურნეობის ეკოლოგიური და კულტურულ-სამეურნეო გამოცდილება, ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში საფუძვლიანადაა შესწავლილი (ბერიამვილი 1973).

დატერასების გარდა ქართლში საბოსტნე და საბაღე ადგილებისთვის მიღებული იყო აგრეთვე ე. წ. მიწის დაშორვა ანუ ბაზოებად დაყენების წესი. იგი შემდეგნაირად სრულდებოდა: „მიწის შუა ნაწილზე გარდიგარდმო“ თოხით ან ბარით გააველებდნენ სწორ ბაზოებს, ხოლო შარიდან შარამდის ერთი ან ორი მეტრის სიგანის გულს დატოვებდნენ; გულებში დათესდნენ ბოსტნეულს — კიტრს, პამიდორს, სხვა კულტურებს, ბაზოებზე — ჭარხალსა და მწვანელიწულს, ბაზოს ძირზე — ლობიოს ან სიმინდს. ბაზოების თავზე კი ე. წ. „ნაკედლებს“ აწყობდნენ, საიდანაც წყალს მიუშვებდნენ.

მესამე საშუალებას ჭაობიანი ნიადაგების საბოსტნე ადგილებად მომზადება წარმოადგენდა. ეს ყველაზე შრომატევადი საშუალო იყო. ჯერ მიწას ჩალისაგან გაასუფთავებდნენ, მას ნამგლით აჭრიდნენ და კონებად შეკრავდნენ. მერე ნაცვალგარდის ან ინდივიდუალური შრომის მეშვეობით ნაკვეთის თავსა და ბოლოში არხებს გაჭრიდნენ და მათ დიდმთავარ არხს შეუერთებდნენ, აქედან რომ წყალი თანდათან განურულიყო ამის შემდეგ დაიწყებდნენ მიწის გატეხვა-დაბარვას ჭაობის დიდი ბარებით. ეს მძიმე საქმე რამდენიმე დღე გრძელდებოდა. მუშებს მუხლამდე წყალში უხდებოდათ ყოფნა. კვლებს უბაზოვოს და მაღალს ტოვებდნენ, ოთხივმხრივ წყლის სანრეტებით. ასეთ ნაკვეთში ტენიანობა ზამთარ-ზაფხულ ინახებოდა და გვალვაშიც მიწის გამოფიტვა სამიში აღარ იყო. მაგრამ თუ მაინც დიდ გვალვას დაიჭერდა, მაშინ წყალს სპეციალურად გათხრილი არხებით გამოიყვანდნენ.

ყველა ზემოთ აღწერილ პროცესებთან ერთად მებოსტნეობაშიც, ისე როგორც მემინდვრობაში, დაცული იყო ნიადაგის დასვენების და თესლმონაცვლეობის რეჟიმი. ამის დასტურია ხალხში ისეთი ტერმინების ხმარება, როგორიცაა: „ნარბილი“, „რცხალი“, „ყამირი“, „კორდი“, „ნასვენები“, „ანეული“, „მძრალი“ და სხვ. რაც შეეხება მიწის განოყიერების ანუ გაპოხიერების ხალხურ საშუალებებს, მებოსტნეობაშიც ძირითადად ბუნებრივ სასუქს „საქონლის პატივს“ იყენებდნენ, ზოგ შემთხვევაში ფრინველის ნაკელიც იცოდნენ. ნაკელს წინასწარ გამოწვავდნენ და ნიადაგში სამ ან ოთხ წელიწადში ერთხელ შეჰქონდათ გოდრებით დაბარვამდე და ბარვის შემდეგაც, უფრო ზამთრისა და გაზაფხულის პერიოდში. მიწის დამუშავების ტრადიციული ხერხებიდან მებოსტნეობაში გამოყენებული იყო თანმიმდევრულად შესასრულებელი შემდეგი სახის სამუშაოები: *ხვნა, ბარვა, დაკვალვა და დაშარვა, დაფშტვა* ანუ *ბუდვნა, მარგვლა* ანუ *შალთვა, დალაობვა* და სხვ. მაგრამ ამათგან უპირველესი მაინც საბოსტნე ადგილის ანუ მიწის ნაკვეთის შემზადება, ბოსტნის გაშენებისათვის საჭირო ადგილის შერჩევა და მოწყობა იყო. საბოსტნედ უფრო ვაკე, ნოყიერ, მზიურ და მყუდრო ადგილს არჩევდნენ. უმჯობესი იყო თუ მიწა თიხანარევი აღმოჩნდებოდა, რადგან ის ტენს ინახავდა უკეთ და დამუშავებაც არ უჭირდათ. იმ შემთხვევაშიც კი თუ საბოსტნე ადგილი ხამი, ჯაგანი და „ბუნკნარიანი“ აღმოჩნდებოდა, მაშინ მას მეტი მუშაობა სჭირდებოდა. ჯერ ნერაქვითა და ცულწერაქვით ჯაგნებისაგან გაასუფთავებდნენ, მერე დაფარცხავდნენ, კვალებად დაყოფდნენ და კვალს „ყათარს“ გაუკეთებდნენ, არხიდან წყლის მისაცდებად.

მიწათმოქმედების საბოსტნე სისტემაში ცნობილია მიწის მოწყობის სხვადასხვა ხერხები. მათ შორისაა ტახტებად დაყენება, ანუ დატერასება (უფრო ფერდა ადგილებისათვის), რომელიც ფართოდ იყო გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოში — შიდა, ქვემო და ზემო ქართლში (ატენის, ვერეს, ხეკორძულას, მეჯუდის, ლიახვის და სხვა ხეობებში). ტახტებად მიწის დაყენების წესის გარდა, იცოდნენ მიწის „დაშარვა“ ანუ შარებად დაყოფა (მიწის შუა ადგილზე „გარდიგარდმო“ სწორი „ბაზოების“ გას-

ნვრივ შარიდან შარამდე მონაკვეთების დატოვება), რომლის „გულშიც“ ითესებოდა კულტურები, გვერდიდან კი წყალი ჩაედინებოდა.

მეზოსტენოზაში, ისე როგორც მემინდვროზაში, აუცილებელი იყო მიწის ნაკვეთების პერიოდული დასვენება, გაპატივება, კულტურათა მონაცვლეობითი თესვა და სხვ. იარაღებიდან კი იყენებდნენ ბოსტნის ბარს, წერაქვს, თოხს, შალთას, სამარგლავ თოხს, დანას...

ბოსტნეული კულტურების კლასიფიკაცია. ბოსტნეულთა კლასიფიკაციის რამოდენიმე ვარიანტი არსებობს; ისინი ძირითადად დაფუძნებულია მცენარეთა ბოტანიკურ და ბიოლოგიურ თვისებებზე, თუმცა, ამასთან ერთად, მხედველობაშია მიღებული კულტურული ფლორის წარმოშობის, გავრცელებისა და დანიშნულების (კვებითი ღირებულების) კულტურულ-ისტორიული ასპექტები. „ბოსტნეულის დაჯგუფების წინანდელი კლასიფიკაციის საფუძველი ეხლანდელს, ბოტანიკურს მთლად არ უდგება, მაგრამ გამოყენება და მისი თვალსაზრისით მტილეთულის ჯგუფებად დაყოფის ანინდელი პრინციპი უწინდელისაგან დიდად არ განსხვავდება“ (ჯავახიშვილი 1937).

შენიშნულია იმ გარემოებაც, რომ ბოსტნეული კულტურების უმეტესობა ველური წარმოშობისა იყო და რადგან საქართველო იმთავითვე განთქმული იყო ველური მცენარეთა სიუხვითა და მრავალფეროვნებით, მათი მოშინაურების ცდაც ბუნებრივად ადრეული ხანიდან უნდა დაწყებულიყო. კარგი მეურნე ყოველთვის ცდილობდა უცხო ქვეყნიდან მოტანილი ხეებითა და სხვა მცენარეებით გაემდიდრებინა თავისი ბაღ-ნალკოტი, მაგრამ პირველ რიგში მაინც თავის საკუთარი სამშობლოს თვალწარმტაცი ბუნების სიმშვენიერისა და ყვავილხეების მრავალფეროვანი სიუხვის დამფასებლად რჩებოდა.

ჯავახიშვილისეული კლასიფიკაციის თანახმად ბოსტნეული კულტურები ოთხ ჯგუფადაა დაყოფილი: 1. მხალი; 2. ძირხვენიული ანუ მდელო; 3. მწვანილეული და საწვინელები; 4. ხმილი და ბახჩეული.

შემოთავაზებულია კლასიფიკაციის განსხვავებული ვარიანტიც (ჯ. სონლულამვილი). ამ სქემის მიხედვით, ბოსტნეულთა პირველ ჯგუფში შედიან ფოთლოვანები: კომბოსტო, სალათა, ისპანახი, ტარხუნა, კამა, ქინძი, რეჰანი, ქონდარი, ოხრახუში, პიტნა, ნიახური, წინმატი და სხვა, რომელთა მხოლოდ ფოთლები გამოიყენება საკვებად, მეორე ჯგუფში — კიტრი, პამიდორი, წინაკა, ბადრიჯანი და სხვ.. რომელთა ნაყოფია საჭმელად ვარგისი, მესამე ჯგუფში შედიან ძირხვენიები: თაღამი, ბოლოკი, სტაფილო, ჭარხალი, (იჭმება მათი ძირები), მეოთხე ჯგუფშია ბოლქოვანები: ნიორი, ხახვი, პრასი, ჭლაკვი; ცალკე ჯგუფში შედის ბალჩეულები: საზამთრო, ნესვი, გოგრა.

არსებობს განსხვავებული კლასიფიკაციაც (მ. ლელაშვილი 2002), რომლის მიხედვითაც მხალი მხოლოდ ველურ მცენარეთადაა მიჩნეული, რომელიც საკვებად მგბარი ანუ მოხარშული ფორმით გამოიყენება. თუმცა უნდა აღვნიშნოთ, რომ მხალი ველურიც არის და კულტურულიც. გვხვდება მხოლოვანთა სახეობები ველზეც (ტყეში) და ასევე ბოსტანში და ბოსტნის პირებზე, ნასახლარებზე და ა. შ. ამასთან სახელს მხალს მოსახლეობა არა მხოლოდ მინდვრის ბალახეულს უწოდებს, მაგალითად, მოლოქა, ბაღბა, ნაცარქათამა, ჯიჯილაყა, ტუხტი, ლოლო, თეთრი ფხალი და სხვ., არამედ ასევე იტყვიან კომბოსტოს მხალზე, ჭარხლის ფოჩზე, კოფჩხილოზე და სხვ. სარწმუნოა, რომ ტერმინი ფხალი//მხალი, თავდაპირველად ამ ჯგუფის მცენარეთა ერთ-ერთი სახეობას ერქვა და მერე იქნა გავრცელებული მსგავსი თვისების მქონე სხვა სახეობებზეც, ამასთან, ხალხში მხალი ეწოდება არა მხოლოდ საკუთრივ მცენარეს, არამედ მისგან მომზადებულ საკვებს, შეჭამანდს — მხალს.

მხლის საკვებად გამოყენების ოდითგანვე მოსდევს ქართველ ხალხს. მხალი, როგორც მწვანილი და სხვა ბოსტნეული, ყოველდღიური საკვები იყო გაზაფხულიდან გვიან შემოდგომამდე. ივ. ჯავახიშვილის აღნიშვნით, ძველად ქართველს გემრიელი და მწონიანი პურის ჭამა უმწვანილოდ ვერ წარმოედგინა და მწვანილი სუფრის აუცილებელ კუთვნილებას და მშვენებას წარმოადგენდა, ამასთან დაკავშირებით მას ერთი საინტერესო ეპიზოდი მოჰყავს „ქართლის ცხოვრებიდან“: სვიმონ მეფე, როცა ჯარით

გორიჯვარში მდგარა და ოსმალთაგან დაპყრობილი ქალაქის განთავისუფლებისათვის ემზადებოდა, გაუხედავს გორისაკენ და დაუნახავს, რომ ახალი მწვანელი უკვე ამოსულიყო და გაზაფხულის პირიც იდგა. აფიონით გამხიარებულს თანამყოფელთათვის უთქვამს, როგორ გეკადრებათ თქვენ, რომ მე მწვანელი მინდა და ის გორიდან არ მომიტანეთო. ამ საყვედურმა, თურმე, ისე იმოქმედა იქ მყოფზე, რომ რამდენიმე კაცი მაშინვე ჩავიდნენ გორის სანახებში და დაგლიჯეს მწვანელი, გორის ციხეში მდგარ ოსმალებს ეს არ გამოპარვიათ მხედველობიდან და თოფის სროლა აუტეხიათ, რასაც სავალალო შედეგი მოჰყოლია. ბატონიშვილი გოჩა და სხვა რამდენიმე თავადი ამონყვეტესო (ჯავახიშვილი 1935: 140).

ძველი რწმენით ბოსტანს თავისი მფარველი ჰყავდა — „ქალბებერა“, ხოლო ავი თვალისაგან დაცვის მიზნით მასში ადამიანის გამოსახულების „ჩუჩელას“ — სამინელებას დგამდნენ (ლელაშვილი 2007).

მეზოსტნეობა გარკვეული ადგილი ეჭირა ქართველთა სამეურნეო ცხოვრებაში; ის ყოველთვის მინათმოქმედების ძირითადი დარგების — მემინდვრეობისა და მევენახეობა-მელვინეობის გვერდით არსებობდა და მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა სიცოცხლის უზრუნველყოფის კულტურაში. შუა საუკუნეებში მეზოსტნეობა უფრო საოჯახო მოხმარების მასშტაბებს აკმაყოფილებდა და მისი პროდუქტები ნატურალური გაცვლის საგანს წარმოადგენდა, მაგალითად, მთიელები კარტოფილს (სადაც ის უკეთ მოდიოდა) ბარში ხორბალსა და ღვინოზე ცვლიდნენ, ბარელები კი პირიქით ღვინოს ცვლიდნენ მთის პროდუქტებზე. იყო სოფლები, სადაც მკვეთრი სპეციალიზაცია შეინიშნებოდა. მუხრანი და მისი შემოგარენი ცნობილი იყო კიტრის და პამიდორის წარმოებით, დილომი — მწვანელით; მთისწინეთის რიგი სოფლები კომბოსტოთი და ხახვით იყო სახელდებული. საუკეთესოდ ითვლებოდა კახური ნიორი, ბოლნისის ჭარხალი, ახალციხის, ახალქალაქისა და ლეჩხის (რაჭა) კარტოფილი და სხვ.

XIX საუკუნიდან კაპიტალიზმის განვითარების პირობებში მეზოსტნეობამ მასშტაბური ხასიათი შეიძინა ქალაქებისა და მასთან ახლომყოფი დასახლებების მეურნეობაში. განსაკუთრებით თბილისის, გორის, თელავის სანახებში, რომელთა მიწები ადრე სამეფო გვარს — ბაგრატიონებს და ქალაქის პრივილეგირებულ ფენას ეკუთვნოდა, რაც საგლეხო რეფორმის შემდეგაც კარგა ხანს იქნა შენარჩუნებული, ვიდრე XX საუკუნის 30-იან წლებამდე, როცა სრულიად შეიცვალა საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა, ბაზარი და საბაზრო ურთიერთობები.

XX საუკუნის მეორე ნახევრიდან სპეციალიზირებული მეურნეობები შეიქმნა და მეზოსტნეობა სახელმწიფო დაგეგმარების ფარგლებში მოექცა. ამის პარალელურად მოსახლეობის გარკვეულმა ნაწილმა დაიწყო საკარმიდამო ნაკვეთებში სათბურების მოწყობა, რათა ახალი ბოსტნეულით მოემარაგებიათ ქალაქი მთელი წლის მანძილზე. ამ მხრივ განსაკუთრებით დიდი იყო დიღმის, ავჭალის, სართიჭალის და ქვემო ქართლის ზოგიერთი რაიონის (მარნეულის, გარდაბნის) როლი.

ამჟამად დარგის განვითარების სამომავლო პერსპექტივები დამოკიდებულია ქვეყნის სწორად გათვლილ ეკონომიკურ პოლიტიკაზე, რაციონალურად დაგეგმარებულ პროგრამებზე, სახელმწიფოებრივ მიდგომაზე კერძო მეურნეობების მიმართ, ადგილობრივი რესურსების ეფექტურ და რაციონალურ გამოყენებაზე და სხვ. რაშიაც ხალხურ ცოდნა-გამოცდილებას უდიდესი დადებითი წვლილის შეტანა შეუძლია.

მეხილეობა—მეხილობა[©]

ტრადიციულად საქართველოს ყველა კუთხეში ხილს გამორჩეული ადგილი ეკავა, როგორც მოსახლეობის ყოველდღიური კვების რაციონში, ისე სოციალურ-ეკონომიკურ და რელიგიურ ცხოვრებაშიც კი. საქართველოს ტერიტორიაზე ჯერ კიდევ ზედა პალეოლითის ხანის არქეოლოგიურ ფენებში ხილეულის ნაშთები გვხვდება, რაც მათ საკვებად გამოყენებაზე შეიძლება მიუთითებდეს. „როგორც ჩანს, ჩვენს ტერიტორიაზე მოსახლე ზედა პალეოლითელმა ადამიანმა, მონადირეობა-მეთევზეობასთან ერთად, შეგროვებითი მეურნეობაც დაიწყო, რასაც ხელს ადგილობრივი პირობებიც უწყობდა. მათ უძველეს სადგომში აღმოჩენილი მუხის, მსხლის, ძახველისა და სხვა ხილეულის ნაშთები მოწმობენ, რომ ამ მცენარეთა ნაყოფს ისინი საკვებად იყენებდნენ“ (პავლიაშვილი 1969: 115). ხილი, როგორც მცენარის ნაყოფი და საკვები პროდუქტი ბუნებაში მზამზარეული სახით მოიპოვებოდა და, შესაბამისად, უძველესი ადამიანის ცხოვრებაშიც სათანადო ადგილი ეკავა. ვინაიდან ხილის მოშენების ცდები ადამიანის ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლას უკავშირდება, შეიძლება ჩაითვალოს, რომ მეხილეობა-მეხილობა, როგორც მეურნეობის დარგი, წინ უსწრებდა მინათმოქმედების ჩასახვა-განვითარებას. ხოლო სოფლის მეურნეობის სხვადასხვა დარგების, მათ შორის, მეხილეობის განვითარების სპეციფიკა გეოგრაფიულ ფაქტორთან იყო გადაჯაჭვული. „რამდენადაც საქართველოში რთულ გეოგრაფიულ-კლიმატურ, ჰიდროგრაფიულ მრავალფეროვნებასთან გვაქვს საქმე, იმდენად სოფლის მეურნეობის განვითარება ოდითგანვე დიდ ცოდნა-გამოცდილებასა და თითოეული მტკაველი მიწის ინტენსიურ გამოყენებას გულისხმობდა“ (პავლიაშვილი 1969: 112).

საქართველოსა და კავკასიაში გავრცელებული ხილის კულტურული თუ ველური სახეობები ქართველ და უცხოელ მეცნიერებს აფიქრებინებს, რომ სწორედ ამ რეგიონში მიმდინარეობდა სხვადასხვა ენდემური ჯიშების ფორმირება. სამხრეთ კავკასიასა და საქართველოს კულტურულ მცენარეთა ევოლუციის მნიშვნელოვან კერად განიხილავენ.

ხალხის ყოველდღიურ ცხოვრებაში ხილის მნიშვნელობაზე ტერმინოლოგიის დონეზე დაფესირებული მრავალფეროვნებაც მიგვანიშნებს, როგორც ნაყოფის თავისებურების, ისე სხვადასხვა სამეურნეო საქმიანობის გამომხატველი. აღსანიშნავია, რომ ხილის, როგორც კრებითი სახელის გვერდით, ვხვდებით მის კლასიფიკაციას მცენარის, ნარგავის ტიპის მიხედვით. სულხან-საბა ორბელიანი ხილს შემდენაირად განმარტავს: „ხილი ეწოდება წალკოტა მყოფთა ხილთა, ხეზედ სხმულთა, ქერქბილთა, ვითარცა ვაშლთა, ბრონეულთა, ყურძენთა, ლიმონთა და მისთანათა; ხოლო ხული — ქერქმაგართა, ვითარცა ნუშთა, ნიგოზთა, წაბლთა, ნაჟუთა და მისთანათა; ხმილი — ბალახთა ზედა მობმულთა, ვითარცა ნესვთა, მელსაპეპონთა, კიტრთა, მარწყუთა და მისთანათა; ხოლო ხილჩატელი — ველურთა ტყეთა შიგან უმუშაკოდ მოსრულთა ხის ნაყოფთა“.

საინტერესოა, რომ ხილეულისა და ბოსტნეულის შემცველი ადგილების გამოსახატავად სხვადასხვა პერიოდში შეიქმნა ისეთი ზოგადი ტერმინები, როგორცაა: „ბალი“, „ბალჩა“, „მტილი“, „სამოთხე“, „ედემი“ და „წალკოტი“. ასევე ხილის ბალის აღსანიშნავად საგანგებო ტერმინი ხილნარი ფიქსირდება, „შჭამენ ნაყოფი ხილნართა თვისთა...“. ორი სიტყვისაგან შემდგარი კომპოზიტის მეორე ნაწილს სულხან-საბა განმარტავს, როგორც: „ნარი — ეკლიანი ბალახი“. ფიქრობენ, რომ სიტყვამ „ნარი“ აღნიშნული მნიშვნელობა მოგვიანებით შეიძინა და თავდაპირველად იგი უფრო ზოგადი ხასიათის უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი 1964).

მეხილეობამ შემგროვებლობის პრიმიტიული ფორმებით დაწყებული საოჯახო თუ საეკლესიო მეურნეობიდან სამრეწველო დარგად ჩამოყალიბებამდე განვითარების

[©] თეა ქამუშაძე

თავისებური გზა განვლო. გარკვეულ ეტაპზე საერთოდ ჭირდა მებალეობა-მეხილეობის გამოყოფა, როგორც მეურნების დამუკიდებელი დარგისა. ის მებალეობა-მეხილეობის, მევენახეობა-მელვინეობის კომპლექსში განიხილებოდა. შემდგომ მტილ-სამოთხეთა ინტერსიურმა განვითარებამ დღის წესრიგში დააყენა მათი გამოცალკევება. თუმცა საქრთველოს ზოგიერთ კუთხეში ხეხილის სხვა კულტურებთან ერთად გაშენების ტრადიცია დღემდე შემორჩენილი, მათ შორის, ვენახთან ერთად და განსაზღვრულ ტერიტორიაზე გარკვეული ფუნქციური დანიშნულებაც გააჩნია.

XII—XIII საუკუნეებში ქვეყნის დანიშნულება მინათმოქმედების სხვადასხვა დარგების, მათ შორის, მებალეობა-მეხილეობის განვითარებაზეც აისახა. „ამავე პერიოდის ინტენსიურ მეხილეობაზე სამეფო კარზე „მეხილეთუხუცესის“ თანამდებობის წარმოშობა მიგვანიშნებს“ (პავლიაშვილი 1969: 125).

ბალების გაშენების ტრადიცია. ბალის გაშენება, ისევე, როგორც ნებისმიერი სამინათმოქმედო საქმიანობა, სხვადასხვა საშუაოების გეგმაზომიერ და თანმიმდევრულ შესრულებას მოითხოვდა. ბალის სათანადოდ მოწყობა უამრავი ფაქტორის გათვალისწინებას გულისხმობდა: ადგილის შერჩევით დაწყებული, ხეების გარკვეულ რიგებზე განაწილებით, ბალში გზებისა და საჩრდილოების უზრუნველყოფით დამთავრებული. ბალების გაშენების დაგეგმვის დროს დიდი მნიშვნელობა მის ფუნქციურ დატვირთვას გააჩნდა. ბალების გაშენება მხოლოდ მოსავლის მიღებას არ ემსახურებოდა. ხშირად ბალებს გასართობად, დროის გასაყვანადაც აწყობდნენ, რის გამოც მასში ყვავილებსაც რგავდნენ, რასაც ბალის გაშენების კიდევ უკეთესი ცოდნა ესაჭიროებოდა. ის ფაქტი, რომ ხეხილის ბალს ძველ ქართულში ტერმინები „სამოთხე“ და „ნალკოტი“ შეესაბამებოდა, მისი შინაარსის ესთეტიურ მხარეზეც მიუთითებს. აქედან გამომდინარე ივ. ჯავახიშვილი ასკვნია, რომ ქართველი მეურნესათვის „სამოთხეში“ თავმოყრილი მცენარეებიდან ზოგიერთი განსაზღვრული იყო „საგემებლად და დამატკობლად სასათა, ხოლო რომელიმე სასურნებლად და სურნელმყოფად სასათა“ (ჯავახიშვილი 1964: 108). ცალკეული ბალის გაშენება ინდივიდუალურ შემთხვევაზე იყო მორგებული და ყოველთვის არ საჭიროებდა იმ წესების დაცვას, რაც ხეხილის სამეურნეო დანიშნულების დროს იყო აუცილებელი. „იმ შემთხვევაში, როდესაც მეურნე ხეხილის პატარა ბალს — „ბაჩა“-ს თავის სიამოვნებისთვის გააშენებდა, მაშინ იქ რგავდა იმ მხარისათვის დამახასიათებელ თითქმის ყოველგვარ ხილეულს, სადაც ნაკლები ყურადღება ექცეოდა, როგორც ნიადაგის შერჩევას, ისე ხეებს შორის დაკანონებული ინტერვალის დაცვას. ხოლო ისეთი ბალების გაშენების დროს, რომელთა ძირითადი მიზანი შემოსავლის სამრეწველო დანიშნულებით გამოყენება იყო, მაშინ, იქ სათანადო ჯიშების შერჩევასთან ერთად მტკიცედ იცავდნენ, როგორც ფართობის შერჩევასა და ნარგავთა შორის განსაზღვრული მანძილის დაცვას, ისე რიგი საშუაოების დიდი სიფრთხილით ჩატარებას“ (პავლიაშვილი 1962: 60)

განსაკუთრებული მნიშვნელობა ხეხილის გაშენებას დასავლეთ საქართველოს ეზოებში ჰქონდა. ეზოებში მოვლილი და გახარებული ხეხილი სცილდებოდა საკვებად, გადასამუშაველად ან სარეალიზაციოდ მოსაყვანი პროდუქტის მნიშვნელობას და მისი განხილვა ესთეტიურ-ეთიკურ დონეზეც შეიძლება. მოვლილი ეზო გაშენებული ხეხილით მასპინძლის ღირსებასთან პირდაპირ იყო დაკავშირებული და მნიშვნელობით სახლის მოვლასაც აღემატებოდა (თოფჩიშვილი 2008: 206). საქრთველოში ეზოების კულტურა ფუნქციური დატვირთვით გამოირჩეულია, რადგან იგი ოჯახის სახედ განიხილებოდა და სტუმრის პირველადი მიღება-გამასპინძლებაც ეზოდან იწყებოდა. ზაფხულობით ხშირად სუფრები სწორედ ეზოებში, ხეების ქვეში იშლებოდა.

ტრადიციულად საქართველოში ხილის დარგვას და ბალის მოწყობას „გაშენებას“ უწოდებდნენ, რაშიც მცენარეებისა და ბალების კულტურისადმი თავისებურებული დამოკიდებულება მჟღავნდება.

ბალების გაშენების მაღალ კულტურაზე საქართველოში, რაც სხვა უნარებთან ერთად დიდ მოთმინებასაც საჭიროებს, არაერთი უცხოელი მიუთითებს: XVII საუკუნეში, როდესაც შაჰ-აბასს აოხრებული ჰქონდა საქართველო, ჟან შარდენის ცნობით,

თბილისელებს მშვენიერი ბალები ქონდათ. იმავე საუკუნის ფრანგი ბოტანიკოსის ტურნეფორის ცნობით, ხეხილის ბალები საქართველოში გაცილებით უკეთ გაშენებული და მოვლილი ყოფილა, ვიდრე ოსმალეთში. ბალების გაშენება და მოვლა მაშინაც აქტიური ყოფილა, როცა ქვეყანა პოლიტიკურად და ეკონომიკურად ქვეითდებოდა. განადგურებული ბალ-ვენახების ხელახლა გაშენებას წლები და დიდი ნებისყოფა ესაჭიროებოდა.

მტრის შემოსევებისგან გავერანებული ბალ-ვენახების აღდგენა-აღორძინებას შესაბამისი კვალიფიციური მუშახელი სჭირდებოდა. ასეთი კადრების არსებობა ბალების გაშენების კულტურის მდიდარ ტრადიციაზე უნდა მიუთითებდეს. XVII საუკუნის პირველი ნახევრის იტალიელი მისიონერის პიეტრო დე ლა ვალეს ცნობით: „ბალოსნობაში ქართველები სპარსეთზე უფრო დახელოვნებულად ითვლებოდნენ, ამიტომ, შემთხვევითი არ უნდა იყოს ის გარემოება, რომ შირაზში შაჰ-აბასის კარზე სამუშაოდ მიწვეული ყოფილა ბალოსნობის დიდი მცოდნე ვინმე გიორგი, რომელიც კახეთის დედოფლის ქეთევან წამებულის მხლებელი ყოფილა. ეს იმ ქალაქში იყო, რომელიც მსოფლიოში ძველთაგანვე განთქმულია ბალებითა და მებალეობით“ (პავლიაშვილი 1962: 131).

ხეხილის გამრავლება. ქართველი ხალხი ძველთაგანვე იცნობდა ხეხილის გამრავლების ისეთ ხერხებს, როგორცაა: მოშინაურება, მცნობა, გადაწვენა, ტოტების ჩაყრა, ფესვის ბარტყობა, ფესვით დაყოფა, თესლით თესვა და სხვა.

ქართველი მეურნე, რომელიც დაინტერესებული იყო ხეხილის გაუმჯობესება-მოშინაურებით, მიდიოდა ტყეში, სადაც უამრავი ნორჩი ნერგი ეგულებოდა. ასეთ ნერგს აღმოსავლეთ საქართველოში „ბაყილოს“ უწოდებდნენ. ბაყილოს მოტანისას ითვალისწინებდნენ იმას, რომ ნერგი ისეთი ადგილიდან მოეტანათ, როგორშიც უნდა დაერგოთ, რათა შეგუება არ გასჭირვებოდა. ნერგის მოტანისა და დარგვისას მკაცრად განსაზღვრულ წესებს იცავდნენ, რომელიც გამოცდილებას ეფუძნებოდა. გადარგვამდე ნერგს ნიშანს ადებდნენ, რათა გვერდი არ შეცვლოდა ახალ ნიადაგში. მოშინაურების დროს ითვალისწინებდნენ ნელინადის დროსაც, საუკეთესოდ შემოდგომა ითვლებოდა. ხალხის წარმოდგენით, ხეხილის დარგვა წარმოუდგენელი იყო ახალ მთვარეზე. ხშირად, როცა მეურნე ადამინი დაინახავდა უადგილო ადგილას ამოსულ ბუნებრივ თესლნერგს, მას დათვალეირების შემდეგ გასხლავდა, შემოუბარავდა, გაუნოციებდა და მიწას, საჭიროების შემთხვევაში სარსაც მიუყენებდა და თანდათანობით გააშინაურ-გააკეთილშობილებდა. „ერთ-ერთი მთხრობელის აზრი ვაშლის — „კეხურა“ გაჩენა-მოშინაურების შესახებ: „სოფელ კეხვს ხევი — კეხურა ჩამოუდის, რომელიც სათავეს დედაღვთის ეკლესიისგან ღებულობს და, როგორც ვიცი, იმ ხევის წყალს ჩამოუტანია ვაშლის თესლი, საიდანაც აღნიშნული ვაშლი გამრავლებულაო“ (პავლიაშვილი 1962: 35).

მცნობა. გამოცდილმა მეურნემ კარგად იცის, რომ ბაყილოს თავისი ჯურის, ჯიშის მიხედვით უნდა შეერჩეს გასამრავლებელი ხეხილი. ამაზე ხალხური ლექსიც მიუთითებს: „შენ ვერ ამცნობ ხესა ხეზე, // თუ არ არის გვარი მისი“.

მებალეობა-მეხილეობის დაწინაურებულ როლზე სოფლის მეურნეობაში *მცნობის* ტრადიციის არსებობაც მიუთითებს, რაც საქართველოს მასშტაბით ფართოდ უნდა ყოფილიყო გავრცელებული. სულხან-საბა ორბელიანთან სიტყვა „მცნა“ შემდგენაირადაა განმარტებული: „მცნა — სხვადასხვას ხეზედ მოაბა“. „ნამყენი — ხეზეზედ შეძერნილი“. ამრიგად, XVII—XVIII საუკუნეებში ქართული სოფლის მეურნეობაში მცნობა სცოდნიათ, ვინაიდან ტერმინების თანამედროვე გაგებას პირდაპირ შეესაბამება. იგი არ კმაყოფილდება აღნიშნული დასკვნით და პირველადი მნიშვნელობის დასადგენად ტერმინს ძველ ქართულში „დამყარებას“ უკავშირებს, რაც დამაგრებას შეესაბამება (ჯავახიშვილი 1964: 95).

გადაწვენის წესით, განსაზღვრული ჯიშის ხილეულს: ლელვს, ბრონეულს, ვაზს, ხუნწს, ხურტკემელს, თხილს, ჯონჯოლსა და სხვას ამრავლებდნენ. გადაწვენის ანუ გადანიღვის წესით ხეხილის გამრავლების ტრადიცია ადრიდანვე უნდა სცოდნოდეთ

ქართველ მებაღეებს. სულხან-საბას განმარტებით *წიღნა* ვენახის გადაფლას შეესაბამება.

გადანიდებით ხეხილის გამრავლება წელიწადის ნებისმიერ დროს არის შესაძლებელი, თუმცა გამოცდილებით ირკვევა, რომ ყველაზე ეფექტური გაზაფხულის პერიოდშია. გადასანვენად არჩევდნენ კარგად მოსულ ჯანსაღ ყლორტს, რომელსაც მოხერხებული მხრიდან გაუთხრიდნენ 4—5 მტკაველის კვალს. გადანვენის დროს მიღებული იყო წიღნისადმი ხელოვნური ჭრილობის მიყენება, რაც ნერვის განვითარებას ემსახურებოდა.

ტოტით ხეხილის გამრავლება ყველაზე ხელმისაწვდომი და მოსახერხებელი იყო ხილისა და განსაკუთრებით ვაზის გამრავლების ამ ფორმამ განსაკუთრებული ისტორიული როლი შეასრულა. მაშინ, როცა შემოსევებისა და გამანადგურებელი ბრძოლების შედეგად, საკუთარი კარ-მიდამოდან მოსახლეობას ტოტების წაღება არ ავიწყებოდა. ამის ნათელი მაგალითია შაჰ-აბასის შემოსევების შემდეგ, ქართლისა და კახეთის ტერიტორიიდან ირანში გადასახლებულ ქართველთა მიერ განსხვავებულ კლიმატურ პირობებში ხეხილის გახარება და გამრავლება.

ფესვის ბარტყობა მეტ-ნაკლებად თითქმის ყველა ჯურის ხეხილს ახასიათებს, თუმცა განსაკუთრებით მაინც ნაკლებად დამუშავებული ნიადაგის წვრილი და გარეული ხილისთვისაა დამახასიათებელი.

ხეხილის მოვლა. ქართველი მეურნესათვის დიდი ხანია ნათელი გახდა, ის ფაქტი, რომ ხეხილის ჯიშთა თვისებებზე ნიადაგი, ჰავა და მოვლის პირობები ახდენს გავლენას. ამის დასტურად შეიძლება ტერმინები „გადაჯიშება“, „გადაგვარება“ განვიხილოთ, რაც ხილის პირვანდელი თვისებების შეცვლას გულისხმობდა. გადაგვარებას კონკრეტულად იმ შემთხვევაში იტყვიან, როცა ერთ დროს მსხმოიარე ხე ნაყოფის მოცემას წყვეტს. ხოლო გადაჯიშებულს მაშინ ამბობენ, როცა ესა თუ ის ხეხილი, ადგილის მონაცვლების გამო, თვისებებს იცვლის.

ხეხილის მოვლის ყველაზე მიღებულ და გავრცელებულ ფორმას *გასხვლა* წარმოადგენდა. რეალურად ხეხილის გასხვლა დარგვიდან იწყება. სხვლით ერთი მხრივ ხეხილს ფორმას აძლევენ, მეორე მხრივ მის ზრდა-განვითარებაზე ზრუნავენ. მებაღეთა აზრით ხეხილის გასხვლა იმიტომ ხდება, რომ ხეს შნო და ლაზათი მიეცეს, თავისუფლად გაიზარდოს, ღონიერი გახდეს და ახალი ტოტები შეემატოს.

ხეხილის გასხვლა ძირითადად წელიწადის სამ სეზონზე დგებოდა: შემოდგომით, გაზაფხულობით და ზაფხულობით. ეს დამოკიდებული იყო იმაზე თუ რა ტიპის და რა ასაკის ხილის შემთხვევასთან ჰქონდათ საქმე. გასხვლის დროს განსაკუთრებით ტოტების შიდა განაწილებას ითვალისწინებდნენ, რაც მხოლოდ გამოცდილ მებაღეს შეეძლო.

ბალის *ბარვა* ხეხილის მოვლის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი იყო. ამ სამუშაოებს ძირითადად შემოდგომის მიწურულს მიმართავდნენ, ხოლო ნაადრევ გაზაფხულზე ამჯობინებენ ახალგზარდა ხეხილის ბალის დამუშავებას. ბარვის დროს განსაკუთრებული სიფრთხილის გამოჩენა იყო საჭირო, რათა ხის ფესვები არ დაზიანებულიყო.

ცნობილია, რომ ნიადაგი დროდადრო იფიტება, ირეცხება და მოსავლის მისაღებად *განოციერება* ესაჭიროება. ამის გამო მიწათმოქმედების სხვადასხვა დარგებში ოდითგან განოციერების ხალხურ საშუალებებს მიმართავდნენ. მათ შორის ყველაზე ფართოდ გავრცელებული საქონლის პატივის ნაკვეთში განსაზღვრული წესების დაცვით შეტანა იყო. მიწის მოსავლიანობის ზრდისთვის ხშირად მიწის დასვენების მეთოდსაც მიმართავდნენ. დაფიქსირებულია ნიადაგის დასვენების აღმნიშვნელი ტერმინები: *ნარბილი, რცხალი, ყამირი, კორდი, ნასვენები, ანეული და მზრალი* (ჯალაბაძე 1986).

ხეხილის მოვლა, ბუნებრივია, გულისხმობდა მორწყვის სისტემაც, რომელსაც განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა და სახელმწიფოებრივ საქმედ განიხილებოდა. „ძველი დროიდანვე სარწყავი არხების გაყვანა ძირითადად ბალ-ვენახებისა და ბოსტნეულის მოსაყვანად იქნებოდა განკუთვნილი, რადგანაც ეთნოგრაფიული მასალების დამონებით იქ, სადაც წყალი მცირე რაოდენობით გააჩნდათ ხოლმე, პირველ რიგში,

ბოსტნებისა და ბალ-ვენახების მოსარწყავად იყენებდნენ, ხოლო მეორე რიგში სახნავ-სათესი მიწებისათვის. აღნიშნული წესი ისე იყო დაცული და დაკანონებული, რომ ხელს თვით მეფეც კი აწერდა“ (პავლიაშვილი 1962: 82).

მეურნე-მებაღეთა დაკვირვებით ხეხილის დროულ მორწყვას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც მცენარის ზრდა-განვითარებისათვის, ისე მოსავლიანობის გადიდებისათვის.

ხეხილის ბალის მოვლასთან ერთად, მის დაცვასაც დიდ ყურადღებას აქცევდნენ. ბაღებს აუცილებლად ზღუდავდნენ სხვადასხვა საშუალებებით: „ქვის ლობე“, „ბელტის ლობე“, „ჩანწული ანუ წნულის ლობე“, „ძეძვის ლობე“, „ცოცხალი ლობე“ (ბრონეულის, ფშატის, საფურცლე თუთის, ლიმნის, ეკალხუნცის და სხვა), „ლამპრის ლობე“, „მარგილის ანუ სარის ლობე“, „ლასტის ლობე“, „ფიცრის ლობე“, „ეკლიანი მავთულის ლობე“ და სხვა. როგორც ვხედავთ ბალის შემოზღუდის უამრავი ხერხი არსებობდა, რაც ძირითადად გეოგრაფიულ ფაქტორზე იყო დამოკიდებული.

ხილი ლიტერატურულ და წერილობით წყაროებში. ხილი, როგორც კრებითი სახელი და მისი ცალკეული სახეობა ფართოდაა წარმოდგენილი ადამიანთა მოღვაწეობის თითქმის ყველა სფეროში, მათ შორის, ლიტერატურასა და შემოქმედების სხვა სფეროებშიც. ხილთა ქება ანუ ხილთა გაბაასება, ლიტერატურის ერთ-ერთ დამოუკიდებელ ჟანრადაც კი ჩამოყალიბდა, რომელსაც საფუძველი გარსევან ჩოლოყაშვილმა დაუდო, რომელიც XVII საუკუნის შუა ხანებში მოღვაწეობდა. ამის დასტურია ის, რომ მას, მიმდევრები გამოუჩნდნენ, რომლებმაც, მისი მიმბაძველობით, ახალი ნაწარმოებებიც შექმნეს. ამ თემაზე თხზულებები ეკუთნის თეიმურაზ მეორეს, პაპუნა ორბელიანს, დავით რექტორს, გიორგი ჭაბუკაშვილს და სხვებს (კეკელიძე, ბარამიძე 1969: 366)

მრავალმხრივ ინტერესს იწვევს ორიგინალური ფორმით დანერგილი ნაწარმოები „ხილთა ქება“ ანუ ხილთა გაბაასება, რომელშიც საკმაოდ დეტალური ინფორმაცია საქართველოში გავრცელებული ხეხილის და ცალკეული მათგანის თვისებების შესახებ. გარსევან ჩოლოყაშვილი თავის თხზულებაში, გვთავაზობს დავაკვირდეთ „ხილთა ქცევას“, სადაც ცალკეულ ხილს პირველ პირში საკუთარი უპირატესობებისა და სარგებლიანობაზე ასაუბრებს, მიუთითებს სხვათა ნაკლოვანებებზე, რაც უჩვეულო დიალოგს ქმნის, რიგ შემთხვევაში ცხარე კამათის ფორმასაც კი იღებს. ერთგვარ შეჯიბრში საქართველოში გავრცელებული 23 სახელწოდების ხილი მონაწილეობს: *მარწყვი, ტყემალი, ბალი, ყოლი, თხილი, ქლიავი, მაყვალი, კიტრი, ნესვი, ატამი, საზამთრო, ვაშლი, ნიგოზი, ნუში, ბრონეული, შინდი, მსხალი, კომში, ზეთისხილი, თურინჯი, ლელვი, ხურმა და ნაბლი.* ნიშანდობლივია, რომ ხილთა შორის მოხსენიებული არაა ყურძენი, რაც სიმპტომატურია და მაშინდელი საზოგადოების ყურძნისადმი დამოკიდებულებას ასახავს, როგორც გამორჩეული პროდუქტისადმი, რომელიც უფრო მეტია, ვიდრე უბრალო ხილი. რაც შეეხება ჩამოთვლილი ხილის სახეობებს, თითოეული მათგანი სათქმელს ერთ სტროფში გადმოგვცემს, თუ ზოგიერთი თავის ქების გარდა სხვის ნაკლოვანებაზე მიაწინებს (მაგალითად, მარწყვი — ტყემალს), ზოგიერთი მხოლოდ საკუთარ ღირსებებს წარმოაჩენს და სხვებზე არ საუბრობს (მაგალითად, ნიგოზი), ზოგიც საკუთარ ნაკლოვანებებზე საუბრობს (მაგალითად, კიტრი და მსხალი). აღნიშნული საინტერესოდ მიუთითებს არა მხოლოდ მათ თვისებებზე, არამედ მათ გამორჩეულ ხასიათზეც. აღსანიშნავია, რომ ავტორი საგანგებოდ ხილთა სამკურნალო თვისებებზეც ამახვილებს ყურადღებას, მაგალითად, ნუშის ნათქვამი: „უტურფესი ვარ ყოველთა, აქიმი სახმარებელი, // მკურნალი ყოვლის სენისა, ღვიძლისა მამგრებელი“.

საკუთარ სასარგებლო თვისებებზე საზამთროც მიუთითებს, რომ ის სიცხეში გულს უფრილებს კაცს და აამებს სნეულს.

როგორც აღვნიშნეთ, გარდა ზოგიერთი ხილის სამკურნალო უნარის ხაზგასმისა, გაბაასებაში ნესვი, მსხალი და კიტრი* საკუთარ მავნე ზეგავლენაზეც საუბრობენ.

* კიტრის მოხსენიება ხილის რიგში ბუნებრივად მიიჩნევა იმ დროისათვის და სხვა ავტორებთანაც ვხვდებით.

„თვითალიარებების“ მიუხედავად, ნანარმოების ძირითადი პათოსი მთლიანობაში ხილის სარგებლიანობის და მისი მნიშვნელობის გაცნობა-გაცნობიერებას ემსახურება ადამიანებისათვის.

ხილის შესახებ პოეტურ ნანარმოებში, რომელიც დიდად პოპულარული და გავრცელებული უნდა ყოფილიყო მაშინდელ საზოგადოებაში, ინტერესს იწვევს წყარო, რომლითაც ავტორი სარგებლობდა. მეცნიერთა აზრით, გარსევან ჩოლოყაშვილს ხილთა ქების ჟანრი ქართული ხალხური ზეპირსიტყვიერებიდან უნდა შეეთვისებინა. გავრცელებული მოსაზრებებით, ხილთა ქება თავდაპირველად ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში უნდა ჩასახულიყო. აღნიშნულ გავლენაზე მიუთითებს ხალხური შემოქმედების ნიმუშების ასახვა ხილთა ქებაში, მაგალითად, ნაბლის სიტყვებში — „ტანსა მაცვია მრავალი, შიგნით არ ცივა, თბისაო“, ხოლო ხურმის ნათქვამში — „მე ბრძენთა საქება-რი ვარ, საცნობელი ვარ ვირისა“, ნათლად იგრძნობა ხალხური გამოცანებისა და ანდაზების კვალი (მიქაძე 1966: 366)

ქართული ხილის გამორჩეული თვისებები არ დარჩენიათ უყურადღებოდ უცხოელ მოგზაურებს, რამაც ასევე საისტორიო წყაროებიც ჰპოვა ასახვა (შარდენი, გიულდენშტედტი, ევლია ჩელები).

იმის მიუხედავად, რომ შარდენის ცნობები საქართველოს შესახებ იმ პერიოდს ემთხვევა, როდესაც გამანადგურებელი შემოსევების გამო, ქვეყნის მეურნეობა სულს ვერ ითქვამდა, მეხილეობა მაინც მაღალ დონეზე ყოფილა. საქართველოში საუკეთესო ღირსების ყოველგვარი ხეხილი უხვად მოიპოვებოდა. მისი ცნობით, ევროპაში არ მოიპოვება არც ერთი ადგილი, სადაც მსხალი და ვაშლი, რომელნიც სილამაზითა და საუცხოო გემოთი აქაურს სჯობსო, ხოლო აზიაში არსად აქაურზე უკეთესი ბრონეული არ მოიძებნებაო. გულდენშტედტიც ქართული ხილისა და მისი გავრცელების თავისებურებებზე მიუთითებს, დანვრილებით ჩამოთვლის მის სახეობებს. იგი აღნიშნავს, რომ ქართველების მთავრი საქმიანობა მეღვინეობა და მებაღეობა-მეხილეობაა, ხოლო მემინდვრეობას, მებოსტნეობას და მეცხოველეობა მხოლოდ საოჯახო მოთხვნილების გამო მისდევდნენ. გულდენშტედტი ყურადღებას იმ ფაქტზე ამახვილებს, რომ ქართლ-კახეთში ბალ-ვენახები, ჩვეულებრივ, ერთად იყო გაშენებული და ცოცხალი ყორით, ეკლიანი ღობით იყო გარშემორტყმული. ბაღებში მოჰყავდათ დიდძალი ლეღვი, ბრონეული, ვაშლი, მსხალი, ქლიავი, ალუბალი, შინდი, კომში, ნუში, ატამი, გარგარი და კაკალი. იგი აღნიშნავს რომ აქაური ჰავის პირობებში ზემოთ ჩამოთვლილი ხილი მშვენივრად ხარობს. საგანგებოდ შენიშნავს, რომ კახეთში ვაზი ყველგან ხარობს. იგი დანვრილებით აღწერს ცალკეულ რაიონში რომელი ხილი ხარობდა. რაც დასავლეთ საქართველოს შეეხება, იქაც ვენახი იმავე დროს ხილის ბაღიცააო. გერმანელი მოგზაურის თქმით, რიონის სანაპიროებზე დიდი და წვრილი ლურჯი ქლიავისა და კაკლის ხეები, რომლებზედაც იყო ასული ვაზი. ხონის ბაღებში ძალიან ხშირი იყო ვაზთან ერთად კაკალი, შავი და თეთრი თუთა, სხვა ხილი უფრო იშვიათად. ჩხერიმელასა და ხრამის მიგდებულ სოფლებშიც ყოფილა გავრცელებული ხილისა და ვაზის გაშენება (ჯავახიშვილი 1964: 127—128). ხეხილისა და ვენახის ერთად გაშენების ტრადიცია აისახა ტერმინში ბალ-ვენახები, რაც საქართველოს თითქმის ყველა მხარისათვის იყო დამახასიათებელი. სამცხე-საათაბაგოს ტერიტორიაზე ხილის გავრცელების შესახებ საინტერესო ცნობებს გვანჯდის ევლია ჩელები, რომელიც ასევე მიუთითებს ბალის, როგორც ხეხილის და ვენახის გაშენების ადგილზე. „ყოველ სახლს აქვს ბალ-ვენახი, რადგანაც მშვენიერი ჰაერია, ხილი ბევრია: ყურძენი, მსხალი და ლალისფერი ატამი სანაქებოა. რადგანაც ქალაქი არზრუმთან იგი დღის სავალზეა დაცილებული, ვაჭრებს ხილი ყუთებით გააქვთ არზრუმში... ქალაქი თორთუმი სამოთხის ბალივით შემკულია. მისი ხალხი სტუმართმოყვარე და გულკეთილია“. ნიშანდობლივია, რომ ხალხურ ზეპირსიტყვიერებასა და მხატვრულ ლიტერატურაში ვხვდებით ხილის მოხსენიებას, როგორც მეტაფორას, ფერის ფორმისა ან გემოს მიხედვით.

ვაშლი. ცალკეული ხილის ადგილისა და როლის მნიშვნელობაზე ხალხის ცხოვრებაში მისი გავრცელება, მრავალმხრივი გამოყენება თუ გადამუშავება შეიძლება მი-

უთითებდეს. ვაშლს ამ თვალსაზრისით ყოველთვის გამორჩეული ადგილი ეკავა. როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავს ვაშლის, როგორც მნიშვნელოვანი მსაზღვრელის ფუნქციაზე მისი ტერიტორიული ერთეულების დასახელებებში ასახვაც მიგვანიშნებს, როგორიცაა მაგალითად, ვაშლოვანი, ვაშლეთი, ვაშლიანი, ვაშლები, ვაშლაჯვარი და ა. შ. ამას ვაშლის ჯიშების სიმრავლე და უხვი მოსავლიანობაც ემატებოდა. ვახუშტი ბატონიშვილი ხილის ჩამოთვლის დროს ვაშლის „მრავალგვარობაზე“ მიუთითებდა.

სპეციალისტების აზრით, ვაშლის წინაპარი ტყის გარეული წვრილი ვაშლი, ე. წ. *მაჟალო* უნდა ყოფილიყო, რომელიც კავკასიაში და, მათ შორის, საქართველოს ტყეებში ძველთაგანვე ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ათას ორიათას ოთხას მეტრის სიმაღლეზე. აღნიშნული ფაქტი ვაშლის წარმოშობის კერაზე უნდა მიუთითებდეს.

ვაშლის გამოყენება მრავალმხრივ ხდებოდა, გარდა იმისა, რომ მოიხმარდნენ, როგორც ცოცხალ პროდუქტს, მისგან ამზადებდნენ *ჩირს*, *ტყლაპს*, *მურაბას*, *ჯემს*, *ტკბილ წვენს* და *დებდნენ წნილად*, ასევე ხდიან არაყს. ფართოდ იყო გავრცელებული ვაშლის ძმარი.

ვაშლის ჩირი, სხვა პროდუქტებთან ერთად, ფართოდ გამოიყენებოდა სალაშქროდ და საქარავნო მოგზაურობების დროსაც, როგორც მოხარშული ასევე მოუხარშავი სახით. ვაშლისაგან ამზადებდნენ ჩურჩხელასაც და ნიშანდობლივია, რომ იგივე დანიშნულებით იყენებდნენ ტყლაპებს. „ვაშლის წვენისგან ამზადებდნენ ე. წ. ტკბილ წვენს, რომელიც გამოიყენებოდა სასმელად, როგორც ტკბილი, ისე შემაჭრებული სახით. ახლად გამონურული წვენი იხმარებოდა აგრეთვე თათარის მოსადულებლად, რომელსაც ფქვილით აზავებდნენ და ჩურჩხელების ამოსავლებად იყენებდნენ. იმავე წვენისაგან აკეთებდნენ ტყლაპებს, როგორც სამზარეულო დანიშნულებისათვის (მჟავეს), ისე ხილად (ტკბილს), ხოლო ყელის ტკივილის და ხველების დროს კი ყოფაში „უებარ“ ნამლად მიიჩნევდნენ შემწვარ ვაშლს (პავლიაშვილი 1962: 117). ამ მიზნით კომპსაც გამოიყენებდნენ.

ვაშლის ნაყოფს „ჯურის“, თვისებების მიხედვით არჩევდნენ და შესაბამისად სხვადასხვა დანიშნულებით იყენებდნენ: „მჟავე“, „ტკბილი“, „მცკლარტე“, „მაგარი“, „ქაშა“, „ფატარა“, „თხელკანა“ და ა. შ. „მჟავე ჯიშის ვაშლებს ძირითადად სამზარეულო და სამკურნალო დანიშნულებისათვის იყენებდნენ, ტკბილსა და ქაშას ნედლად სახმარად, ტყლაპათ, მაჭრად და ა. შ. ისევე, როგორც თხელკანასა და რბილ ვაშლს ჩვილ ბავშვთა და მოხუცთა საჭმელად ინახავდნენ“ (პავლიაშვილი 1962: 117).

იოანე ბატონიშვილს „კალმასობაში“ აღნიშნული აქვს, რომ „უკეთუ ვისმე ნებავს, რომ წავიდეს სადმე სტუმრად და ემინის მუნ დათრობისა, დილა უზმას ერთი მჟავე ვაშლი შეჭამოს და ზედ ერთი თასი, ანუ სტაქანი ცივი წყალი შესვას; როდესაც ამ ღონისძიებას იხმარებს, მას დღეს იმ კაცსა ნულარ ემინის მას მეჯილისსა შინა, რომე დაათვროს ვინმე, გინდ რაოდენი ღვინო მიიღოს“ (იოანე ბატონიშვილი 1936: 260)

ვაშლის თვისებებიდან გამომდინარე ის საყოფაცხოვრებო და ვიტალურ სივრცეს გასცდა და რწმენა-წარმოდგენებისა და სიმბოლოების სფეროში აღმოჩნდა. ასე, მაგალითად, ვაშლი ნაყოფიერების და დოვლათიანობის სიმბოლოდ იქცა, რომელიც განსაკუთრებით საქორწინო რიტუალებში ფიგურირებს. „ქართულ ქორწინილს ისე არ გადაიხდიდნენ, თუ „ნეფე-დედოფალს“ წინ „ჯვრის პურს“ არ დაუდგამდნენ, რომელზედაც სამი წითელი ვაშლისგან ჯვარი იყო გამოსახული“ (პავლიაშვილი 1964: 118). ნიშანდობლივი ფაქტია, რომ საახალწლო გვერგვის, ჩიჩილაკისა და ტაბლის გაფორმების პროცესში ვაშლს გამორჩეული ადგილი ეკავა. რაჭასა და ლეჩხუმში გვერგვებს თავზე წითელ ვაშლებს კიდებდნენ, ხოლო ჩიჩილაკებს გვერდებზე ვაშლებს ან ბროწეულებს კიდებდნენ.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ფიქსირდება ისეთი ტერმინები, როგორიცაა „ღვთის ვაშლი“, „სამოთხის ვაშლი“, რაც ვაშლის თვისებების აბსტრაგირებასა და მის სიმბოლურ გააზრებას წარმოადგენს.

მსხალი. გავრცელების თვალსაზრისით, ვაშლის შემდეგ, მსხალს გამორჩეული ადგილი უჭირავს და ფართო გამოიყენება როგორც საოჯახო, ისე სამრეწველო მეურნეობაშიც.

მსხლის ჯიშების სიმრავლით განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველო გამოირჩევა, ვინაიდან ვაშლისგან განსხვავებით მას ნესტიანი ადგილები უყვარს. დასავლეთ საქართველოს სხვადასხვა რაიონში თედო სახოკიას ორმოცამდე ჯიშის მსხალი აქვს აღწერილი. იგი ყურადღებას ერთ-ერთი მსახლის ჯიშზე ამახვილებს: „ხეჭეჭურა რთველის დროს მოდის და საზამთროდ ჭურში ინახავენ, საიდანაც სახელი ხეჭეჭურა შეურქმევიათ“ (სახოკია 1950: 316)

საქართველოში ზოგადად მსხლის გავრცელებულობაზე 20-მდე ტოპონიმი მიუთითებს: „პანტიანი“, „მსხლიანი“, „მსხლები“ და ა. შ.

მსხლის გვერდით აქტიურად გამოიყენება *ტყის პანტა*, რომელიც მის წინაპარადაც მიიჩნევა. „როგორც მსხლის ხე, ისე მისი ნაყოფი განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით იყო გამოყენებული. პანტისგან ხდიან ცნობილ „პანტის არაყს“, ახმობენ ჩირს, ხალავენ და ფქვავენ ფქვილად, რისგანაც აკეთებენ „ჩირხალს“. მსხლის ნაყოფისგან ამზადებენ ჯემს, სდებენ წნილად, შემწვარს იყენებდნენ მკურნალები. გამოიყენებდნენ სარიტუალო დანიშნულებით და ა. შ. (პავლიაშვილი 1962: 122)

მსხლის და პანტისგან ჩირის დამზადება განსაკუთრებით მთის რეგიონებისათვის იყო დამახასიათებელი. ახლო მდებარე ტყეებიდან და ქალებიდან მოაგროვებდნენ პანტას, შემდეგ პურის საცხობში გააშრობდნენ, ზოგჯერ ცხელ ნაცარსაც წააყრიდნენ, ამის შემდგომ კი ძაფზე ააგებდნენ და მშრალ ადგილზე ინახავდნენ. ჩირის გამოყენებას ამ შემთხვევაში ორმაგი დატვირთვა გააჩნდა, ერთი მხრივ, როგორც საკვები, მეორე მხრივ, სამკურნალო საშუალება კუჭ-ნაწლავის ფალარათის დროს. პანტის ჩირი იმდენად გავრცელებული და მიღებული ყოფილა, რომ მას პატარძლის მზითვშიც კი დაუკავებია ადგილი.

დაჭრილ ან მთელი სახით დამზადებულ ჩირს ხალავდნენ. მისი დაფქვილი მასისგან ამზადებდნენ *ჩირხალს*. სიტყვა ჩირისა და ხალისგან უნდა იყოს ნაწარმოები, რაც მის რაობას პირდაპირ ასახავს. „ჩირხალს ძველ ქართულ საჭმელებში, თავის დროზე, სათანადო ადგილი უნდა სჭეროდა, რომელიც ფართოდ გამოიყენებოდა მომთაბარე მეურნეობის დროს ... საუკეთესო საკვებად ითვლება მომთაბარე მწყემსების კვების კომპლექსში, რომელშიც ურევენ ხორბლის, სიმინდისა და ქერის ფქვილსაც. ჩირხლის სხვა დადებით თვისებებთან ერთად, რომელიც კუჭ-ნაწლავის კარგი წამალია და ხილის მაგივრობასაც სწევს, მგზავრობის ან დაძველებისას არ ფუჭდება და გამომცხვარ პურას ცვლის“ (პავლიაშვილი 1962: 124).

განსაკუთრებით აღსანიშნავია მსხლის ხისა და მისი ნაყოფის საკრალიზება. ხშირია, როდესაც წმინდა ადგილებში გვხვდება მსხლის ხეები, ხოლო მისი ქვეშ მოწყობილი სალოცავი ნიშები (თეთრი წყაროს რაიონის სოფელი პანტიანი). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ხატის ტერიტორიაზე პანტის ხის ნაყოფის მიღება სასტიკად იკრძალება. ჩრდილო კავკასიის ზოგიერთ ხალხში მსხლის ხეს მფარველობასაც სთხოვდნენ.

აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტიც, რომ მსხლის ხის მასალა ერთ-ერთი საუკეთესოა სხვადასხვა საგნების დასამზადებლად. მსხლის ხისგანა ამზადებდნენ საჩითავ ყალიბებს (პავლიაშვილი 1962: 124).

ტყემალი. განსაკუთრებული თვისებების გამო, ტყემალი ფართოდ გამოიყენებოდა საოჯახო მეურნეობაში. ტყემლის გარეშე წარმოუდგენელია ქართული სუფრა, განსაკუთრებით სანებელი. ტყემლისგან ამზადებენ: „ტყემლის შეჭამანდს“, ტყლაპს, წუას, მურაბას და სხვ. კურკას ზამთრისათვის ინახავდნენ და მის გულს მიირთმევდნენ. მჟავე ტყლაპისგან ყველის ამოსაყვან „დვრიტასაც“ ამზადებდნენ. მოხარშული ტყემლის წვენი სხვადასხვა მწვანელით შეკაზმული განსაკუთრებით მარხვის პერიოდში იყო, როცა საკვების დიდი არჩევანი არ იყო. ტყემლისგან დამზადებულ „ჭრიანტელსა“ და

ტყლას დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ხალხურ მედიცინაში, ის განსაკუთრებით უებარი ყელის ტკივილის დროს იყო.

ტყემლის ხეს ბალ-ვენახებში და ლობის ძირებში რგავენ, რადგან ის კარგად ძლებს ნებისმიერ ნიადაგში მათ შორის დაუმუშავებელშიც. იგი დიდი ხნის მოშინაურებულ მცენარედ ითვლება, რომელიც ჩამოაქვთ ტყეებიდან და მას საკარმიდამო ნაკვეთებში რგავენ. გარეული ტყემლის ძირებს აქტიურად იყენებენ სანამყენებად. ყოფაში ტყემლის უმრავი სახეობა გვხვდება: *ჭანჭურა ტყემალი*, *ალურა ტყემალი*, *სამურაბე ტყემალი*, *ყვითელი ტყემალი*, *თეთრი ტყემალი*, *ბალატყემალი* და ა. შ.

ტყემალმა ხალხის რწმენა-წარმოდგენებშიც დაიკვა ადგილი. მთიულეთში ტყემლის ხე წმინდად მიიჩნეოდა. მის ნახშირს ავი თვალისგან თავის დასაცავად და გამოლოცვებშიც იყენებდნენ. ტყემლის ჯოხს, წკეპლას ბავშვის აღზრდის საქმეშიც იყენებდნენ.

დასკვნით სახით შეიძლება ითქვას, რომ ქართველი ხალხის ცხოვრებაში ყოფით თუ ცნობიერ დონეზე ცალკეულ ხილს გარკვეული ადგილი ეკავა, რასაც მისი თვისებები, ფერი, ფორმა, გემო და ხასიათი განაპირობებდა. საქართველოში ხილის გამოყენებისა და მოშინაურების მცდელობებს უძველესი პერიოდიდანვე ჰქონია ადგილი. ქართველ ხალხს დროთა განმავლობაში ხეხილის ბალის და მისი ნაყოფის მოვლის, გამრავლებისა და მისი ნაყოფის გადამუშავების უამრავი წეს-ჩვეულება შეუმუშავებია. ხილს ასევე დიდი მნიშვნელობა ხალხურ დღეობებსა და დღესასწაულებში ჰქონდა, როგორც საკვები, ისე სიმბოლური დანიშნულებითაც. სხვადასხვა ხილის თვისებების კარგმა ცოდნამ ხალხს საშუალება მისცა, ის სხვადასხვა ფომით მედიცინაშიც გამოეყენებინათ. ქართული ხილის მრავალფეროვნება, საოცარი არომატი, რასაც უნიკალური ლანდშაპტი განაპირობებდა, ქართველმა ხალხმა კარგად გაიცნობიერა და საკუთარი ცხოვრების ნაწილად აქცია.

მესაქონლეობა[©]

მესაქონლეობა საქართველოს მეურნეობის ერთ-ერთი უძველესი დარგია. ქართველმა ხალხმა თავისი მრავალსაუკუნოვანი ისტორიის მანძილზე ამ სფეროში მეურნეობის მრავალი ტრადიციული ფორმა და სისტემა შექმნა, რომლებიც მრავალფეროვანი თავისებურებებით ხასიათდებიან, რაც, ერთი მხრივ, კავკასიის და, კერძოდ, საქართველოს ეკოლოგიური პირობებითაა განპირობებული (მკვეთრად გამოკვეთილი ვერტიკალური ზონალობა), ხოლო, მეორე მხრივ, ქვეყნის სხვადასხვა კუთხის მოსახლეობის სპეციფიკური სამეურნეო თუ კულტურულ ტრადიციებით. ამიტომ მესაქონლეობასთან დაკავშირებული კულტურულ-ისტორიული ტრადიციები და სამეურნეო-ეკონომიკური მიმართულებები საქართველოს ყველა კუთხეში ერთნაირად არა გამოვლენილა (ცაგარეიშვილი 1987: 20).

კავკასიის უძველეს მოსახლეობაში წარმოებითი მეურნეობის უმთავრესი დარგების — მინათმოქმედებისა და მესაქონლეობის გენეზისი და განვითარების დინამიკა რთულ ეთნო-კულტურულ პროცესებთანაა დაკავშირებული, რომელშიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა როგორც ადგილობრივი გეოკლიმატური და ეკოლოგიური პირობები, ისე ხალხის საწარმოო-სამეურნეო ემპირიკის განვითარება, რომელიც საუკუნეების მანძილზე გამართლებული გამოცდილების გადაცემის და განვითარების უწყვეტ პროცესს წარმოადგენს (ცაგარეიშვილი 1987: 20). უნდა ითქვას, რომ ქართული მესაქონლეობის ფორმებისა და თავისებურებების შესასწავლად მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი წყაროები არსებობს. პირველ რიგში ესაა არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემები, ისტორიული წყაროები, რომელთა უდიდეს უმრავლესობაში მოიძებნება პირდაპირი თუ არაპირდაპირი მონაცემები მესაქონლეობის ფორმების, თავისებურებებისა და სპეციფიკური ნაირსახეობის შესახებ, ეკონომიკური და გეოგრაფიული მასალა, რომელიც ასევე მნიშვნელოვანი ინფორმაციის შემცველია.

მესაქონლეობის საწყისი ფორმების ჩამოყალიბების შესახებ საქართველოში პირველ რიგში არქეოლოგიური მონაცემების საფუძველზე შეგვიძლია მსჯელობა, რომლის მიხედვით მიმთვისებლური მეურნეობიდან მწარმოებლურზე გადასვლა, რაც ცხოველთა მოშინაურებასა და მესაქონლეობის აღმოცენებასაც გულისხმობდა, კავკასიაში ნეოლითის ეპოქას უკავშირდება (შამილაძე: 1986: 21).

მწარმოებლური მეურნეობის საწყისი ეტაპების თავისებურების შესახებ კავკასიაში გარკვეულ ინფორმაციას შეიცავენ გეობოტანიკური მონაცემებიც. კულტურულ მცენარეთა რვა პირველადი კერიდან ცალკე გამოჰყოფენ წინაზიურსაც, რომელიც მოიცავს ჩრდილო-დასავლეთი ირანის, მცირე აზიისა და სამხრეთ კავკასიის მთიან რაიონებს. დადგენილია, რომ ველურად მზარდი ხორბლეულის მრავალფეროვნება (პური, ჭვავი, ქერი, ფეტვი, ასლი და სხვ.), ადგილობრივი ფლორის სხვა რელიქტურ სახეებთან ერთად, მცენარეულის კულტივაციის ერთ-ერთი უმთავრესი პირობა უნდა ყოფილიყო, რამაც განაპირობა ამ ტერიტორიებზე პრიმიტიული მინათმოქმედების აღმოცენება (კუშნარიოვა, ჩუბინიშვილი 1970: 103). არქეოლოგიური მონაცემების ანალიზის საფუძველზე მიჩნეულია, რომ გარეულ ცხოველთა მოშინაურების საწყისი ეტაპი კავკასიაში მინათმოქმედების ადრეულ ეტაპს ემთხვევა. წინა აზიის ცნობილი ძეგლების მსგავსად (კანი-სური, ჯარმო, ტელ-შიმშარა, რომლებიც ძირითადად ჩვ. წ.ა.-მდე VII ათასწლეულით თარიღდებიან), პრიმიტიული მინათმოქმედი და მესაქონლე მოსახლეობის არსებობას ამიერკავკასიაში გამოვლენილ ადრენეოლითურ ძეგლებზეც ვარაუდობენ, რომელთა მეურნეობა უშუალო კავშირში უნდა ყოფილიყო ადგილობრივ მონადირე-შემგროვებელთა განვითარებულ ეკონომიკურ ბაზასთან (შამილაძე 1986: 21).

მესაქონლეობის აღმოცენების დამოუკიდებელ გზების არსებობის დამადასტურებლად მოიაზრება კავკასიაში მოპოვებული ოსტეოლოგიური მასალაც. აღსანიშნა-

[©] თინათინ ლუდუშაური

ვია აქ შემონახული გარეული თხისა და ცხვრის, აგრეთვე ხარის, ე. წ. ტურის ველური სახეობანი, რომლებიც ძროხეულისა და ცხვრის აბორიგენული წარმომავლობის უტყუარ საბუთს უნდა წარმოადგენდეს (შამილაძე 1986: 21). მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის შემდგომი განვითარების შესაძლებლობები დამოკიდებული იყო რეგიონის გეოსპეციფიკაზე. კავკასიის მთიანეთის რთული სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობები გარკვეულ დაბრკოლებას უქმნიდა ამ პერიოდის ადამიანს. მთის შეზღუდული ტერიტორია არ იძლეოდა მეურნეობის შემდგომი განვითარების რეალურ პერსპექტივას და, როგორც ჩანს, სწორედ ეს იყო ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი, რის გამოც ჯერ კიდევ ადრე ენეოლითამდე მთის მოსახლეობა განსახლდა დაბლობში, სადაც ნიადაგის ხელოვნური მორწყვისა და შესაბამისად ბინადარი მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის განვითარების შესაძლებლობები არსებობდა. კავკასიაში ბარის მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის ბინადარი კომპლექსები გარკვეულად ჩანს ძვ. წ. V—IV ათასწლეულის ქიულ-თეფესა და შომუ-თეფეს, აგრეთვე აღმოსავლეთ ამიერკავკასიის ძეგლთა კულტურულ ფენებში (შამილაძე 1986: 22.). საქართველოს ბარში ამ კულტურის სინქრონული ძეგლები წარმოდგენილია შულავერის, არუხლოსა და იმირის გორის ნასახლარებზე, ხოლო მთისძირის და შუამთის ძეგლებიდან აღსანიშნავია ნოფი, კიკეთი, აბელია და თეთრი წყარო (შამილაძე 1986: 22). მესაქონლეობის წარმოშობის პერიოდის დასადგენად დიდი მნიშვნელობა ენიჭება ენობრივი მონაცემების ანალიზსაც. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა საერთო ქართულ ფუძენაში დაცული მცენარეებისა და ცხოველების სახელები, რომელიც ენათმეცნიერების მოსაზრების მიხედვით ძვ. წელთაღრიცხვის III—II ათასწლეულების მიჯნით თარიღდება (შამილაძე 1986: 22). ფუძენაში წარმოდგენილი ფლორისა და ფაუნის რელიქტური სახეები დამახასიათებელი ჩანს ძველი კავკასიის, პირველ რიგში კი მისი მთიანი ზოლის ბუნებრივ-ეკოლოგიური გარემოსათვის, რაც ამ პერიოდში ქართველურ ტომთა კავკასიის მიწა-წყალზე დიდი ხნის ცხოვრების უტყუარ საბუთს უნდა წარმოადგენდეს. მეცნიერთა მოსაზრებით ამ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ პირობებში ჩასახული და განვითარებული წარმოებითი მეურნეობის ადრეული დარგებიც, კავკასიის სხვა კუთხეების მოსახლეობასთან ერთად, ქართველ ტომთა სამეურნეო-კულტურული მოღვაწეობის ადრეულ საფეხურებთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული (შამილაძე 1986: 22).

ქვემო ქართლის ენეოლითური სამოსახლოების შესწავლიდან ირკვევა, რომ ძვ. წ. V—IV ათასწლეულში აქ მოსახლე ტომთა მიერ ათვისებულია მდინარისპირა ველები და გორაკ-ბორცვიანი შემალბებები, თუმცა ინტენსიური ცხოვრების კვალი ყველაზე მეტად ბარის ბინადარ დასახლებებში ჩანს (შამილაძე 1986: 22). მეურნეობის დამჯდარ ხასიათზე მიუთითებს აგრეთვე ნასახლართა ძვლოვანი მასალები, რომლებიც ასევე ბინადრული ტენდენციის მქონე მსხვილფეხა საქონელს ეკუთვნის. საერთოდ, შულავერ-შომუ-თეფეს ძეგლებისათვის დამახასიათებელია განვითარებული მესაქონლეობა, რის საფუძველზეც მეცნიერთა ნაწილი შესაძლებლად მიიჩნევს, რომ აქ მოსახლე ტომთა ეკონომიკური ბაზა მიწათმოქმედებაზე მეტად მესაქონლეობას დაუკავშირდეს (შამილაძე 1986: 22—23). მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის ამ კომპლექსების კონკრეტული სურათის აღდგენა გარკვეულ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული, მაგრამ ივარაუდება, რომ ბინადარი ბარული მესაქონლეობის ადრეულ ეტაპებზე საქონლის საკვებად ფართოდ გამოიყენებოდა დასახლების ახლომდებარე საძოვარ-სავარგულეები, რაც უფრო ხელსაყრელ პირობებს უქმნიდა მსხვილფეხა საქონლის მოვლა-მოშენებას (შამილაძე 1986: 23).

ქართველთა წინაპრები, როგორც ჩანს, უძველესი პერიოდიდან საკმაოდ კარგად უძღვებოდნენ მესაქონლეობას. პირუტყვის მრავალსახეობასთან ერთად დიდ ყურადღებას აქცევდნენ მათ სიმრავლესა და მაღალპროდუქტიულობას. მესაქონლეობის სხვადასხვა ფორმების არსებობა და განვითარება საქართველოს ცალკეული კუთხეების გეოგრაფიულ თავისებურებებს და სამეურნეო ტრადიციებსაც უკავშირდებოდა. ამის გათვალისწინებით მესაქონლეობის უპირატესი დარგებია მსხვილფეხა მესაქონლეობა და მეცხვარეობა, რომელიც მეტნაკლებად საქართველოს ყველა კუთხეშია

გავრცელებული და კონკრეტულ გეოგრაფიულ გარემოში სპეციფიკურ გამოხატულებას იძენს. მნიშვნელოვან წყაროს მესაქონლეობის ჩამოყალიბებისა და განვითარების დინამიკის თავისებურებების წარმოსაჩენად წარმოადგენს ეთნოგრაფიული მასალა. სამეცნიერო-ეთნოგრაფიული ხასიათის კვლევებს მეურნეობის ამ დარგების შესწავლის მიზნით ხანგრძლივი ისტორია აქვს, იგი ჯერ კიდევ XIX საუკუნის 50-იან წლებში დაიწყო.

კვლევის შედეგებმა თვალნათლივ წარმოაჩინა, რომ მესაქონლეობა საქართველოში უძველესი დროიდან მეურნეობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი დარგია, რომლის განვითარებასა და დახვეწაში ქართველმა ხალხმა სერიოზული წვლილი შეიტანა და ბევრი ისეთი სიახლე დანერგა, რომელთა მნიშვნელობა მხოლოდ ქვეყნის ან რეგიონის მასშტაბით არ იფარგლება. პირველ რიგში ესაა საქონლის საუკეთესო, მაღალპროდუქტიული ჯიშების გამოყვანა, საკვები ბაზის გამოყენების ოპტიმალური ფორმები, დამზადებული პროდუქციის მრავალფეროვნება და მოვლა-შენახვის წესები, შრომის ორგანიზაციის მონესრიგებული სისტემა. ამიერკავკასიაში და, კერძოდ საქართველოში, მესაქონლეობის განვითარებული ფორმებისა და ტრადიციების არსებობა მრავალრიცხოვანი და მრავალფეროვანი არქეოლოგიური, ეთნოგრაფიული და ისტორიული მასალით დასტურდება. უძველესი პერიოდიდან მომდინარე ეს ტრადიცია არც მომდევნო ისტორიულ ეპოქებში დარღვეულა. საქართველოს ამ თვალსაზრისით ყოველთვის დანიშნურებული მდგომარეობა ეჭირა ამიერკავკასიასა და ევროპაშიც. მაგალითისთვის XIX საუკუნის II ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში მთლიანად საქონლის რაოდენობით ამიერკავკასია ევროპული ქვეყნებიდან მეორე ადგილს იკავებდა და პირველ ადგილს მხოლოდ დანიას უთმობდა (ჯავახიშვილი 1986: 5).

მეურნეობის ფორმათა აღმოცენებისა და ჩამოყალიბების პროცესის თავისებურებებს საზოგადოების განვითარების ისტორიული კანონზომიერება განაპირობებს და სწორედ მას ენიჭება განსაკუთრებული დატვირთვა მესაქონლეობის ფორმათა ტიპოლოგიური კლასიფიკაციისას. კონკრეტული ბუნებრივ-ისტორიული გარემოს გათვალისწინებასთან ერთად მნიშვნელოვანია შრომითი ჩვევები, ტრადიციული საწარმოო გამოცდილება და ადამიანური რესურსები. მესაქონლეობის ფორმათა კლასიფიკაციის პროცესში მეცნიერები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ განმსაზღვრელ, ფორმაშემქმნელ კრიტერიუმებს, კერძოდ დასახლებისა და სეზონური სათიბ-საძოვრების ტერიტორიულ განლაგებას, მათ მეურნეობრივ ურთიერთობასა და აქედან გამომდინარე საოჯახო და საზოგადოებრივი ყოფის დამახასიათებელ თავისებურებებს, რაც მესაქონლეობის ამა თუ იმ ფორმის ორგანიზაციულ გაძღოლასთან იყო დაკავშირებული. საქართველოსა და კავკასიის ბუნებრივ-ეკოლოგიურ გარემოში ამ პროცესის ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ნიშანია მკვეთრად გამოხატული ზონალობა, როგორც გეოგრაფიული ფაქტორი, რომელიც გარკვეულ გავლენას ახდენდა საზოგადოების სოციალურ ორგანიზაციაზე (შამილაძე 1986: 11). მესაქონლეობის ცალკეულ სახეობათა თავისებურებებს ასახავს ისეთი პარამეტრები, როგორცაა საქონლის მოვლა-პატრონობის წლიური ციკლი, საკვების დამზადება და კვების რეჟიმი, პარალელური სამეურნეო ბაზებისა და საძოვრების ექსპლოატაციის ფორმები და სხვა. ყველა ამ პარამეტრის გათვალისწინებით ქართულ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში გამოვლენილია მესაქონლეობის სამი ძირითადი ფორმა: *ბარული*, *მთური* და *მთაბარული* მესაქონლეობა.

ბარული მესაქონლეობა. ბარული მესაქონლეობა, ტრადიციული მესაქონლეობის ერთ-ერთი ფორმაა, რომლის განვითარების პროცესი მეტ-ნაკლებად ჩამოყალიბებულ სახეს ანტიკურ ხანაში, გუთნური მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის შერწყმული ფორმის სახით აღწევს (ჯავახიშვილი 1986: 5). საქართველოს ბარული მესაქონლეობის გავრცელების არეალი მეცნიერებაში მიღებული მოსაზრებით ქართლ-კახეთის ვაკე, კოლხეთის დაბლობი და მათი მომიჯნავე გორაკ-ბორცვიანი ტერიტორიებია, სადაც წარმოებითი მეურნეობის ძირითადი დარგების წარმოშობისა და ჩამოყალიბების პროცესები ჯერ კიდევ ენეოლითის ხანაში შეიმჩნევა. დასავლეთ ამიერკავკასიის გვიანეოლითური და ენეოლითური მეურნეობის საფუძვლად მიწათმოქმედებასთან ერთად

ხშირ შემთხვევაში მესაქონლეობასაც მიიჩნევენ (შამილაძე 1986: 23), თუმცა არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც, რომლის მიხედვით ის გარემოება, რომ დასავლეთ ამიერკავკასიის ამ პერიოდის ძეგლებზე ძვლოვანი მასალებს ვერ ვხვდებით მესაქონლეობის განვითარებას აქ თითქოს საერთოდ უნდა გამორიცხავდეს. ამ მოსაზრების მიხედვით ხორცზე მოთხოვნილება აქ მონადირეობას უნდა დაეკმაყოფილებინა, ხოლო მესაქონლეობის სხვა პროდუქტების კომპენსაცია — მინათმოქმედებას აენაზღაურებინა (შამილაძე 1986: 23). მიჩნეულია, რომ დასავლეთ საქართველოში მესაქონლეობის განვითარების ხელის შემშლელი პირობა საკვები ბაზის შეზღუდულობა უნდა ყოფილიყო. სამინათმოქმედო კულტურების — ლომის, მჭადისა და ფეტვის ღეროების გამოუსადეგრობას საქონლის საკვებად, აგრეთვე ნოტიო კლიმატსა და ტყის დიდ მასივებს, თითქოს ხელი უნდა შეეშალა სათიბ-საძოვრების მოწყობისა და მესაქონლეობის აღმოცენებისათვის (შამილაძე 1986: 24). მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს არგუმენტები არც რეალურ სინამდვილეს ასახავს და არცაა საკმარისი ამ რეგიონის ნეოლით-ენეოლითის მესაქონლეობის ურსაყოფად. ჯერ ერთი, დასავლეთ საქართველოს არქეოლოგიურ ფენებში ძვლოვანი მასალების ნაკლებობა ნაწილობრივ აქაური ნიადაგის სინოტივითა და სიმჟავითაა ახსნილი, გარდა ამისა ახალმა არქეოლოგიურმა მონაცემებმა (დარკვეთის ეხის IV ნეოლითურ ფენაში მოპოვებული ოსტეოლოგიური მასალა) გაამყარა მოსაზრება ამ ეპოქაში დასავლეთ ამიერკავკასიაში მესაქონლეობის გარკვეული ფორმების არსებობის შესახებ (შამილაძე 1986: 24).

მესაქონლეობის განვითარებისათვის აქ, როგორც ჩანს, არც ტყის მასივებს უნდა შეეშალა ხელი, პირიქით, სავარაუდოა, რომ ნაკაფი ხის ფოთლოვანი ტოტები საქართველოშიც ისევე, როგორც მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხებში, ფართოდ გამოიყენებოდა მესაქონლეობის ადრეულ ეტაპებზე. საყურადღებოა აქ გავრცელებული ტყიური მეცხვარეობისა და მესაქონლეობის ფორმები, რომლებშიც ნათლად ჩანს კოლხეთის ზღვისპირა ტყეებისა და **ავგართას** კომპლექსების მნიშვნელობა საზამთრო საძოვრებად და სადაც გარეკილი იყო არა მარტო ბარის, არამედ შუამთის მოსახლეობის ჯოგებიც. ამასთან ერთად, იმის გათვალისწინებით, რომ საქართველოს ბარული მესაქონლეობის ტრადიციები შემდგომ ეპოქებშიც გრძელდებოდა, ხოლო გარკვეული ფორმების სახით მან XIX საუკუნის მეორე ნახევრამდეც მოაღწია, ნეოლით-ენეოლითის ბინადარი მესაქონლეობის კომპლექსები დაახლოებით ისეთივე მასშტაბებით განისაზღვრება, როგორც თანამედროვე პირობებში შემოგვრჩა. ასეთ ვითარებაში დასავლეთ საქართველოს ბარის საძოვარ-სავარგულები ბინადარი მესაქონლეობის გასამართავად საკმარისი უნდა ყოფილიყო და მესაქონლეობის აღმოცენებასა და განვითარებას სანყის ეტაპს ვერ დააბრკოლებდა (შამილაძე 1986: 24). ბარულ მესაქონლეობასთან ერთად, ამავე პერიოდში, იწყება მეცხვარეობის განვითარებაც, რაც, მეცნიერთა ვარაუდით, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის მეორად ათვისებასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. მსხვილფეხა მესაქონლეობისა და მეცხვარეობის განვითარების თვალსაზრისით დანიშნურებულ ტომებს ამ პერიოდში უკვე ეჭირათ ბარის დიდი ნაწილი – ივრის სანაპირო, ელდარის, ყარაია-გარდაბნის ველები, აგრეთვე ალაზნის ველის განსახლება და ა. შ. მეურნეობის ძირითადად სამინათმოქმედო მიმართულების გამო აქ მოსახლე ტომებს ზაფხულობით საკუთარი ფარების ალპურ საძოვრებზე გადარეკვა უწევდათ, რამაც მთაბარული მესაქონლეობის ახალი ქვესახეობის – ბარული, აღმავალი მეცხვარეობის საბოლოოდ ჩამოყალიბების საფუძველი შექმნა (შამილაძე 1986: 31). სავარაუდოდ გვიანბრინჯაოს და ადრერკინის ხანაში სწორედ ამ პროცესებმა განსაზღვრეს ბარის სამეურნეო პროფილი და მიმართულება, რომელიც ანტიკური ხანის განვითარებული გუთნური მინათმოქმედების პირობებში შემდგომ დაიხვეწა და გარკვეული ცვლილებებით ეთნოგრაფიულ ყოფაში დღემდე შენარჩუნდა.

ენეოლითის ხანის ამიერკავკასიის ბარის ბინადარი მესაქონლეობის შემდგომი განვითარების გზებზე არაერთი ვარაუდი გამოითქვა, მაგრამ მეურნეობის ამ დარგის აღმოცენებისა და განვითარების ძირითად ეტაპებზე არსებითი ხასიათს შეხედულებები ჯერ კიდევ ბ. პიოტროვსკის მიერ იყო წამოყენებული. მისი აზრით, ადრებრინჯაოს

ხანაში ბარიდან მთისკენ მოსახლეობის მოძრაობისათვის მესაქონლეობის განვითარებას უნდა შეეწყოს ხელი, კერძოდ იმას, რომ საქონლის გაზრდილი ჯოგებისა და ცხვრის ფარების გასამართავად ენეოლითის ხანის ბარის საძოვარ-სავარგულები და გასადევიარი საკმარისი აღარ იქნებოდა. ამ პროცესს მეცნიერი უკავშირებს მეურნეობის ახალი ფორმის გაჩენას, რაც, ფაქტობრივად, მთური მესაქონლეობის სამეურნეო კომპლექსების აღმოცენებას გულისხმობდა. მესაქონლეობის დანიშნულება და მეურნეობის ახალ ფორმაზე გადასვლა ენეოლითის ხანის ბარის მოსახლეობის სანარმოო ძალების ზრდით იყო გამოწვეული. სპილენძის მეტალურგიის აღმავლობა, ტომთაშორისი ურთიერთობის გაზრდა და საერთო ცვლილებები სოციალურ ორგანიზაციაში, აგრეთვე მოსახლეობის მკვეთრი რიცხვობრივი ზრდა ახალი სამეურნეო სავარგულების ათვისებას მოითხოვდა, რაც ხელს უწყობდა მთიანი ხეობების ფართო ათვისებას (შამილაძე 1986: 24—25).

საქართველოსა და ამიერკავასიის მთიანი რაიონების ინტენსიურ ათვისებას ადრებრინჯაოს ხანში მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებელ ტომებს უკავშირებენ, რომელთა ეთნიკური კუთვნილების შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი მოსაზრება გამოითქვა, მაგრამ ბოლო პერიოდის სამეცნიერო ლიტერატურაში ამ კულტურის მატარებელ ტომთა შორის განსაკუთრებული ადგილი ქართველურ ტომებს ეთმობა. მართალია, მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებელ ტომებში ინდოევროპულ ტომთა გავლენები მთლიანად არაა გამორიცხული, მაგრამ ამ კულტურის მეურნეობრივი ხასიათი არ იძლეოდა სხვადასხვა ტომთა და ხალხთა ფართო მიგრაციების შესაძლებლობას, რის გამოც მტკვარ-არაქსის კულტურა ძირითადად ადგილობრივი მოსახლეობის ცხოვრებაში მომხდარ მიღწევებთან ჩანს დაკავშირებული (შამილაძე 1986: 25). სწორედ სამეურნეო-კულტურული და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების თვალსაზრისით მომხდარმა ცვლილებებმა გამოიწვია სავარაუდოდ მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებელ ტომთა ფართო განსახლება მთიან რაიონებშიც. ბარის სამოსახლოების ნაწილობრივი მიტოვება აქაური კლიმატურ-ეკოლოგიური პირობების შეცვლითა და ურწყავი მიწათმოქმედების კრიზისითაა ახსნილი, რასაც მთიან ხეობათა ახალი სამეურნეო-კულტურული დანიშნულება მოჰყვა. ამ პროცესების შედეგად ადრებრინჯაოს გვიან საფეხურსა და შუა ბრინჯაოს ხანაში საქართველოს შუამთაში საფუძველი ჩაეყარა მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის შერწყმული კულტურის აღმოცენებას, რომლის დანიშნულებას ხელი შეუწყო ჯერ კიდევ ადრებრინჯაოს პერიოდში გამოყენებული მარტივი სახვნელის გაუმჯობესებამ და ხარის გამოყენებამ სახვნელსა და სატრანსპორტო საშუალებებში (შამილაძე 1986: 25). მსხვილფეხა საქონლის მოვლა-პატრონობის ბინადარი ხასიათის მიუხედავად, ადრებრინჯაოს ხანის საქართველოს შუამთაში წვრილფეხა საქონლის მომრავლებასთან ერთად უნდა აღმოცენებულიყო გადარეკვითი მესაქონლეობის მარტივი ფორმები, რომელთა არსებობის ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ნიშნად სამოსახლოებისგან განცალკევებით აღმოჩენილი ყორღანული სამარხებია მიჩნეული (შამილაძე 1986: 26), თუმცა სიმბიოზური მეურნეობის სანყის ეტაპებზე მესაქონლეობა მიწათმოქმედების გვერდით ვითარდებოდა. ეს ტრადიციები ადრებრინჯაოს შუამთის სამოსახლოებზეც გაგრძელდა, სადაც მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის შერწყმული განვითარება სეზონური მესაქონლეობისათვის ახალი საძოვრების ათვისებას მოითხოვდა. აქაური საძოვრები კი ძირითადად ტყის გაკაფვისა და ახოს ალების ბაზაზე უნდა გაფართოებულიყო. ამ პროცესს შეესაბამება მთიანეთში *ლაბავი/საბოსლოს* (დასახლებიდან მოშორებით ტყის მოახობა) ტიპის სამეურნეო ბაზების აღმოცენება, სადაც სეზონურად მიერეკებოდნენ საქონლის გარკვეულ ნაწილს. სავარაუდოდ სწორედ ეს უნდა ყოფილიყო ალპური საძოვრებისა და სეზონური გადარეკვითი მესაქონლეობისკენ გადაგმული პირველი მნიშვნელოვანი ნაბიჯი, რომელმაც მომდევნო პერიოდში განვითარება განიცადა და დასრულებული სახე მიიღო. საქართველოს ბარული მესაქონლეობის განვითარების მასშტაბები ადგილობრივი სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობების თავისებურებებით იყო განპირობებული, რაც გულისხმობდა, რომ ბარის სამეურნეო პროფილში ნამყვანი ადგილი მიწათ-

მოქმედება-მემინდვრობას, მევენახეობასა და მეხილეობას ეჭირა. მიუხედავად ამისა, ბარისა და მთისძირა ზოლში მესაქონლეობასაც გარკვეული ხვედრითი წონა გააჩნდა, რაც დანინაურებულ მინათმოქმედებასა და მემინდვრობაში მუშა ძალის ფართო გამოყენებასთან ერთად მესაქონლეობის პროდუქტებზე საოჯახო მოთხოვნილებასაც ითვალისწინებდა. განვითარებული სამინათმოქმედო კულტურის პირობებში ბარული მესაქონლეობა გულისხმობს სასოფლო მეწარმეთა ზედამხედველობის ქვეშ გაერთიანებული საქონლის ჯოგებისა და ცხვრის ფარების სეზონურ მონაცვლეობას სოფლისშიდა და ახლომდებარე ტერიტორიებსა და გასაადევარზე, ზამთრის გარკვეულ თვეებში სოფლად ბაგურ კვებაზე გადაყვანით. მესაქონლეობის დანარჩენი ორი ფორმისაგან განსხვავებით ბარული მესაქონლეობის სათიბ-საძოვრები და სხვა გასაადევარი ძირითად დასახლებებთან ერთად ერთიან ტერიტორიულ და სამეურნეო-ორგანიზაციულ კომპლექსს ქმნის (შამილაძე 1986: 18). მეურნეობის ამ ფორმის ვარიაციული ქვესახეებიდან აღსანიშნავია დამხმარე მესაქონლეობა და საკარვო მეურნეობა. მთური გადარეკვითი მესაქონლეობისაგან განსხვავებით, სადაც ხდებოდა საქონლის თანმიმდევრული მონაცვლეობა სეზონურ საძოვრებსა და ძირითად დასახლებებს შორის. ბარული მესაქონლეობა სამეურნეო-ორგანიზაციული გაძღოლის თვალსაზრისით ორგანულად იყო დაკავშირებული ძირითად სამეურნეო ბაზებთან და ადგილობრივი სასოფლო საძოვრებისა და საკვები მარაგის ხარჯზე გადიოდა. ბარული მესაქონლეობის აღნიშნული თავისებურებების გამო საქონლის მოვლა-პატრონობის წლიურ ციკლში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა სასოფლო საძოვრებსა და სახნავ-სათეს სავარგულებს, რომელთა რაციონალური გამოყენება ადრეგაზაფხულიდან გვიანშემოდგომამდე, ხელსაყრელ კლიმატურ პირობებში კი ზამთრის გარკვეულ პერიოდშიც, თანმიმდევრული სისტემის სახით იყო ჩამოყალიბებული (შამილაძე 1986: 84). ამ სისტემაში ყურადღებას იპყრობს სოფლის სახნავ-სათეს და ანეულ სავარგულებში გამართული ბერას კომპლექსები, სადაც რამდენიმე ოჯახის მენველი საქონლის გაერთიანებულ მოვლა-პატრონობას საოჯახო მოთხოვნილებისათვის დამხმარე მეურნეობის სახე გააჩნდა. უშუალოდ სახნავ-სათესებზე მუშა პირუტყვის ექსპლუატაციისა და მოვლა-პატრონობის ორგანიზაციის თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა აგრეთვე სამინათმოქმედო-მესაქონლურ კომპლექსს — კალოსაც, სადაც ინახავდნენ გუთნეულის გასამრთავად აუცილებელ გამწვევ ძალას და ადგილზე მოსახმარად თითო-ორთა მენველ საქონელს. ასეთივე სტაციონარული ხასიათი ჰქონდა კოლხეთის დაბლობის აგვართასაც, თუმცა აქ კალოსაგან განსხვავებით მინათმოქმედებასა და მეურნეობის სხვა დარგებს (მეთევზეობა, მეფუტკრეობა, ნადირობა) დამხმარე ხასიათი ჰქონდათ (შამილაძე 1986: 84).

ბარული მეურნეობის პირობებში მეტ-ნაკლებად მოძრავი ექსტენსიური ხასიათით გამოირჩეოდა საკარვო მეურნეობის სხვადასხვა ფორმები — კარავი, საკარე და საფარეხო, რომლებიც ძირითადად გამოყენებული იყო მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის გასარეკად. აღმოსავლური ქართული კარავი, რომელშიც გაერთიანებული იყო ახალმოზარდი და უგვი (უშობელი) საქონელი, მოსავლის აღებამდე და აღების შემდეგ გამართული იყო სასოფლო და სოფლისპირა საძოვრებზე, ხოლო ზაფხულობით, როცა სოფლის სავარგულები დაკავებული იყო სამინათმოქმედო კულტურებით და გასაადევარი ძალზე მცირდებოდა—გამოიყენებოდა მდინარეების ნაპირები და სოფლის მახლობლად მდებარე ტყიან-ბუჩქნარი ხეობები. სოფლიდან შედარებით მოშორებულ საძოვრებსა და ტყიან სავარგულებზე ცხვრის ფარებისა და თხის ჯოგებისთვის გამართული იყო აგრეთვე სეზონურად ადგილმონაცვლე კარვები — საფარეხო და საკარე.

მართალია, ბარული მინათმოქმედებისა და მესაქონლეობის შერწყმას მაღალგანვითარებული სიმბიოზური კულტურის დონემდე არ მიუღწევია, მაგრამ საქართველოს ბარის მეურნეობაში მესაქონლეობას მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა, რაც მინათმოქმედება-მემინდვრობის საერთო ინტერესებთან იყო დაკავშირებული. ტრადიციული სამინათმოქმედო კულტურის ინტენსიური განვითარება საქართველოს ბარში პირველ რიგში მუშა საქონლით უზრუნველყოფაზე იყო დამოკიდებული, სწორედ ამან გა-

ნაპირობა ადგილობრივი მესაქონლეობის განვითარებაზე არსებული უფრო მაღალი მოთხოვნილება, ვიდრე ეს საქართველოს მთა-მაღალსა და შუამთას ახასიათებდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდა აღმოსავლეთ საქართველოს ბარი, სადაც ნიადაგის სტრუქტურის თავისებურებანი მრავალუღიანი გუთნეულის გამართვისა და სახნავ-სათესი ფართობების ღრმა მოხვნას მოითხოვდა. გასათვალისწინებელია აგრეთვე გამწვევი ძალის გამოყენება ბარულ საზიდ და სამეურნეო საშუალებებშიც (ბარული საძნე ურემი, კევრი, ფარცხი, სათრიელი და ა. შ.), რომელთა უმთავრესი სახეები ასევე მინათმოქმედება-მემინდვრეობის ფართო განვითარების ინტერესებს პასუხობდა. საქართველოს ბარული მესაქონლეობის აღნიშნული თავისებურებანი გარკვეულად განსაზღვრავდა მესაქონლეობის ხასიათსა და მასშტაბებსაც. XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს ბარის მესაქონლეობაში წამყვანი ადგილი მსხვილფეხა მესაქონლეობას ეჭირა. მართალია, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში მსხვილფეხა საქონელს რაოდენობით ცხვარი სჭარბობდა, მაგრამ იგი აქ ძირითადად მსხვილი მეურნეების ხელში იყო მოქცეული, რომლებიც ძირითადად მთაბარულ მეცხვარეობას ენეოდნენ. ძროხა, ხარი და კამეჩი ბარული მეურნეების უმრავლესობას გააჩნდა, ამასთან ერთად, საქართველოს ზოგიერთი კუთხის ბარულ მესაქონლეობაში ცხვრის გარკვეული რაოდენობაც იყო წარმოდგენილი, მაგრამ მისი რიცხვი ადგილობრივი საკვები ბაზის შეზღუდულობის გამო მკაცრად განსაზღვრული იყო. გარკვეული კანონზომიერებით იყო წარმოდგენილი მსხვილფეხა საქონლის ცალკეული სახეებიც. სამინათმოქმედო რაიონებში საძოვრისა და სხვა გასადევარის უკიდურესი სივინროვე მენველი საქონლის მოშენებას დიდ საძნელეებს უქმნიდა. შიდა, ქვემო ქართლისა და კახეთის, აგრეთვე კოლხეთის დაბლობის ბარული მესაქონლეობის რაიონებში მერძეული საქონლის ძირითადი დანიშნულება საოჯახო მოთხოვნილების დაკმაყოფილად იყო და ძროხის სულადობა ცალკეულ ოჯახებზე ერთეულებით განისაზღვრებოდა, მხოლოდ ზოგიერთი დიდი ქალაქის (თბილისი, ქუთაისი, ფოთი, ბათუმი და ა. შ.) საგარეუბნო მეურნეობანი ახერხებდნენ რძის პროდუქტების გარკვეული ნაწილის გატანას ბაზარზე.

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში მუშა პირუტყვის მოშენება პირველ რიგში მრავალუღიანი გუთნეულის გამართვის აუცილებლობით იყო განპირობებული. ამასთან ერთად მუშა პირუტყვი გამოიყენებოდა სატრანსპორტო საშუალებებში შესაბამელოდაც, თუმცა მისი რაოდენობა საკმარისი არ იყო. ამას ემატებოდა ისიც, რომ გამწვევი ძალის სულადობა საკმაოდ არათანაბრად იყო განაწილებული ცალკეულ კუთხეებში, სოფლებსა თუ კომლებზე. მსხვილფეხა საქონლის სიმცირემ და არათანაბრმა განაწილებამ საქართველოს ბარში გამწვევი ძალისა და პროდუქტიული პირუტყვის ექსპლოატაცია-გამოყენების არაერთი თავისებურება გამოიწვია, კერძოდ მრავალუღიანი გუთნეულის შეკვრის ტრადიციული ფორმა *მოდგამობა* და რძის გაერთიანების თავისებური წესი *ხანულობა*. საქართველოს შუამთის მინათმოქმედება-მესაქონლეობის შერწყმული კომპლექსების საბოლოო ჩამოყალიბება გადარეკვითი მესაქონლეობის განვითარებული ციკლით, შუაბრინჯაოს ხანასთან უნდა იყოს დაკავშირებული. მოსახლეობის თანდათანობით ზრდას მოყვებოდა მინათმოქმედების გაფართოება და მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის გამრავლება, რომელთა რაოდენობა შუამთის დასახლების ირგვლივ თუ სეზონურ ბაზებში ვეღარ გაიმართებოდა, ახალი საძოვრები კი ამჯერად მხოლოდ ალპური მდელოები შეიძლებოდა ყოფილიყო (შამილაძე 1986: 26). შუაბრინჯაოს ხანის შუამთის მოსახლეობისთვის, რომლებსაც ათვისებული ჰქონდათ მთიან ხეობათა ზედაწელი და მიახლოებული იყვნენ ალპურ მდელოებს, როგორც ჩანს, ეს აღმოჩენა დიდ სიძნელესთან არ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. ასე უნდა აღმოცენებულიყო საქართველოსა და კავკასიაში მთური, ალპური მეურნეობის თვისობრივად ახალი ქვესახეობა — მთური გადარეკვითი მესაქონლეობა, რომელმაც მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა მთიანეთის სამეურნეო-კულტურული და სოციალური განვითარების პროცესში. გადარეკვითი მესაქონლეობის აღმოცენებასთან ჩანს დაკავშირებული არა მარტო მთიანეთის მესაქონლეების შრომის ორგანიზაციის უმთავრესი

ფორმების (სათემო მენახირობა, მემთევრობის ინსტიტუტი, საქონლის გაბარების სხვადასხვა სახე — დაბმა, გაბარება, დაზიარება და ა. შ.) გაჩენა, არამედ პირველი ალპური სეზონური ნაგებობანიც (ჯარგვალი, ქოხი, გომი, კარავი, ქართა და ა. შ.), რომლებიც მომდევნო ეპოქებში უკვე ჩამოყალიბებულ სახეს იღებენ (შამილაძე 1986: 26).

მოგვიანებით ხდება მაღალი მთიანეთის ათვისებაც. ალპური საძოვრების სეზონური გამოყენების პროცესში მოსახლეობამ, როგორც ჩანს, ყურადღება მიაქცია მთამაღლის მდიდარ რესურსებს, რომელიც შუა ბრინჯაოს ხანაში მელითონეობის დანიშნულებასთან ერთად ამოუწურავ შესაძლებლობას იძლეოდა მესაქონლეობის განვითარების თვალსაზრისითაც. სავარაუდოდ ეს უნდა გამხდარიყო მთამაღლის ზოლის მუდმივი დასახლების ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი. სწორედ მოსახლეობის თანდათანობით ზრდითა და განსახლებით ხსნიან მთამაღლის ინტენსიურ ათვისებას, რაც შუაბრინჯაოს დასასრულს შეინიშნება. მთამაღლის ბუნებრივი რესურსების ათვისება და მისი პროფილის განსაზღვრა მესაქონლეობის ხაზით მთური მესაქონლეობის მეორე ძირითადი ქვესახეობის — შინაალპური მეურნეობის აღმოცენებას გულისხმობდა, რასაც მოყვა შესაბამისი სამეურნეო კომპლექსების ჩამოყალიბებაც. შუაბრინჯაოს ხანის საქართველოს მთიანეთის ათვისება და სამეურნეო-კულტურული დანიშნულება მრავალი ფაქტორით იყო განსაზღვრული, რომელთა შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა მოსახლეობის რაოდენობის მატება, მეურნეობის ახალ ფორმათა და სისტემათა ძიება, მელითონეობისა და ხელოსნობის განვითარება და ასევე მესაქონლეობის ზრდა და შემდგომი განვითარების აუცილებლობა. მთამაღლის ათვისებასთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული აგრეთვე იმ ურთიერთობის გააქტიურებაც, რომელიც ცენტრალური კავკასიის უღელტეხილის გადასასვლელებით მთიანეთის მოსახლეობას ქედსიქითა მეზობელ ტომებთან ჰქონდა დამყარებული და რაც გვიანბრინჯაოს ხანაში მესაქონლეობის ინტერესების თვალსაზრისითაც იქნა გამოყენებული (შამილაძე 1986: 27). მიუხედავად ამისა, მთური მესაქონლეობის განვითარების შესაძლებლობათა მაქსიმუმი შუაბრინჯაოს დასასრულისათვის უკვე ამოწურული ჩანს. მართალია, მინათმოქმედება-მესაქონლეობის შერწყმული განვითარება და მასთან დაკავშირებული მთური მესაქონლეობა ამ პერიოდში მაღალ საფეხურს აღწევს, მაგრამ მას არ შეეძლო იმ დიდი სოციალურ-კულტურული ძვრების გამოწვევა, რაც შუაბრინჯაოს ხანის საზოგადოებრივ ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში გამოჩნდა. ამავე პერიოდის ქართველ ტომთა სამეურნეო-ეკონომიკური და სოციალური დანიშნულების საქმეში მნიშვნელოვანი როლი უნდა შეესრულებინა ხევის ტერიტორიულ-ადმინისტრაციული ერთეულების ჩამოყალიბებას. ხევის ლოკალური კულტურების ჩამოყალიბების პროცესში მეცნიერები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ სამეურნეო ფაქტორს და კონკრეტულად მესაქონლეობას, რომლის განსაკუთრებული როლი ამ შემთხვევაში მის ინტეგრაციულ ფუნქციაში გამოიხატებოდა. მთური მესაქონლეობისა და ტრანსპუმანსეს მეურნეობრივ ერთეულებს შორის გამავალი მეცხვარეთა და მესაქონლეთა მარშრუტები მთლიანად ხევის ტერიტორიაზე იყო გადაჭიმული და ხელს უწყობდა მის სამეურნეო-ეკონომიკურ და კულტურულ შეკავშირებას (შამილაძე 1986: 31). მნიშვნელოვანი როლი ამ პროცესში შეასრულა ცხენის გამოჩენამაც, რომელმაც ამიერიდან განსაკუთრებული ადგილი დაიჭირა მესაქონლეობაში.

მთური მესაქონლეობა. მთური ანუ ალპური მესაქონლეობა, რომლის სანყისი ფორმების ჩამოყალიბება ამიერკავკასიაში ენეოლითის ხანას უკავშირდება, გულისხმობს მთიანეთის საზამთრო საკვები ბაზისა და საძოვრების ოპტიმალურ გამოყენებას. აქ საქონლის საგაზაფხულო, საზაფხულო და საშემოდგომო საძოვრებზე სეზონური მოძრაობა, ზამთარში კი ბაგური მოვლა მისადაგებულია მინათმოქმედების ადგილობრივი ფორმის ინტერესებთან. ამის გათვალისწინებით მესაქონლეობის ამ ფორმის მთავარი დამახასიათებელი ნიშნებია ძირითადი სამინათმოქმედო დასახლებისა და გარკვეულ სიმაღლეზე მდებარე საზაფხულო საძოვრების სამეურნეო-გეოგრაფიული ერთიანობა ზამთრობით საქონლის ბაგური კვებით, საქონლის ჯოგისა და მომვლელი პერსონალის მოძრაობა დასახლებიდან ალპური საძოვრებისკენ და, პირიქით, ალპური

მესაქონლეობის ზონალური ხასიათი, მისი სეზონურობა და სამეურნეო-ორგანიზაციული დამოკიდებულება ძირითად დასახლებებთან (შამილაძე 1986: 11). საქართველოში მთური მესაქონლეობის დამახასიათებელი ფორმები ისტორიულად სვანეთში, რაჭა-ლეჩხუმში, აჭარაში, სამცხე-ჯავახეთში, შავშეთში, კლარჯეთში, ტაოში, თუშეთში, მთიულეთში, ხევში და ფშავ-ხევსურეთში შეიქმნა და ჩამოყალიბდა. მეურნეობის აღნიშნული ფორმის ძირითადი დასახლებები, პარალელური სამეურნეო ბაზები და სეზონური საძოვრები გეოგრაფიულად მთიან ზოლშია განლაგებული და მათი ტერიტორიული და სამეურნეო-ორგანიზაციული დამოკიდებულება განსაზღვრავს მთური მესაქონლეობის კულტურულ-ისტორიულ და სოციალურ-ეკონომიკურ მხარეებს.

მთური მესაქონლეობის სამეურნეო-კულტურული და ეკონომიკური ასპექტების კლასიფიკაცია აჩვენებს, რომ მეურნეობის ეს ფორმა საქართველოს შუამთაში და მთამალაღში ადგილობრივი სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობებისა და კულტურულ-ისტორიული ვითარების შესაბამისად, გადარეკვითი და შინაალპური მესაქონლეობის ქვესახეებით იყო წარმოდგენილი. გადარეკვითი მესაქონლეობის ვერტიკალურ-ზონალური ხასიათი ალპური მესაქონლეობის ზოგადი თავისებურებების მსგავსია, თუმცა საქართველოსა და კავკასიის სხვა კუთხეებში იგი სპეციფიკური ნიშნებითაც გამოირჩეოდა, რაც აქ მესაქონლეობა-მინათმოქმედების სინთეზური კულტურის მალაღვან-ვითარებულ ფორმაში აისახა. ასეთივე რეგიონალური თავისებურებები გააჩნდა საქართველოსა და კავკასიის შინაალპურ მეურნეობასაც, რომელიც მთამალაღის პირობებში მესაქონლეობის შესამჩნევი დანიშნულებით გამოირჩეოდა (შამილაძე 1986: 107). საქართველოს მთიანეთის გადარეკვით და შინაალპურ მესაქონლეობაში წამყვანი იყო მსხვილფეხა საქონლის მოშენება, რომლის ხვედრითი წილი მეურნეობის აღნიშნული დარგის საერთო უპირატესობასთან ერთად, მთამალაღში იზრდებოდა. გარკვეული ადგილი ეჭირა წვრილფეხა და სასაპალნე საქონლის მოშენებასაც, რომელთა მასშტაბებს ალპური მეურნეობის მოთხოვნებთან ერთად ამა თუ იმ კუთხის სათიბ-საძოვრებისა და სხვა სავარგულების ხასიათი განსაზღვრავდა. ამ ქვესახეების სტრუქტურა და სპეციფიკური ნიშნები ზონალურ თავისებურებებთან ერთად საქართველოს შუამთისა და მთის ტრადიციულად არსებული სამეურნეო პროფილით იყო განპირობებული, რომელიც უძველესი დროიდან მომდინარეობდა.

გადარეკვითი მესაქონლეობა, რომელიც შუამთის მინათმოქმედება-მესაქონლეობის სინთეზური მეურნეობის პირობებში განვითარდა, თავისი მასშტაბებით, აგრეთვე სამეურნეო-ეკონომიკური მნიშვნელობით, მთური მესაქონლეობის მთავარ ქვესახეობას წარმოადგენდა. გადარეკვითი მესაქონლეობა გულისხმობს ტერიტორიულად განცალკევებული შუამთის ძირითადი დასახლებებისა და მთამალაღის საზაფხულო საძოვრების სამეურნეო-ეკონომიკურ ერთიანობას, ზაფხულობით სამინათმოქმედო კულტურების დამუშავებისა და მოსავლის მოყვანის პერიოდში საქონლის ჯოგისა და მომვლელი პერსონალის მოძრაობას დასახლებიდან ალპური საძოვრებისაკენ და, პირიქით, ალპური მესაქონლეობის ვერტიკალურ-ზონალურ ხასიათს, მის სეზონურობასა და ორგანიზაციულ დამოკიდებულებას ძირითად დასახლებებთან.

საქართველოს შუამთის გადარეკვითი მესაქონლეობის სტრუქტურულად და ტიპოლოგიურად სრულყოფილი ფორმები ხევსურეთისა და სვანეთის სამეურნეო ყოფაში დასტურდება. ადრე გაზაფხულზე სოფლად და საზამთრო საბოსლოებში ხვანა-თესვის დაწყებასა და სათიბების შემოღობვასთან ერთად, ხევსურეთის შუამთის სოფლებიდან საქონელი მემთევრ-მენახირეების ზედამხედველობით წინა ალპების საგაზაფხულო-სამოდგომო საბოსლოებში გადაჰყავდათ. აპრილში საქონელი საბოსლოს საგაზაფხულო საძოვრებზე ძოვდა, ხოლო მაისის დასაწყისში, ალპური საძოვრის თოვლის საფარისაგან გათავისუფლების შემდეგ, პირუტყვს მთაში მიერეკებოდნენ. ამასთანავე, როგორც წესი, საძოვრების ქვემო საფეხურს — *საფურე* // *სადროხე მთას* ხევსურები მერძელსა და მოზარდ საქონელს უთმობდნენ, ზემო საფეხურზე — *სახარავნე* მთაზე მუშა და სასუქი საქონელი იყო გარეკილი, ხოლო მაღალი ფერდები — *ხორხები* ცხვრის, ბატკნებისა და ცხენებისათვის იყო განკუთვნილი. ზაფხულის განმავლობაში

აღნიშნულ საბოსლოებში სათიბებს, მთური ჯიშის ხორბლეულსა და ბოსტნეულს ამუშავებდნენ. სექტემბრის დასაწყისში, მთაში აცივებასთან ერთად, საქონელს ისევ საბოსლოებში ჩამორეკავდნენ, სადაც იგი ერთ თვემდე რჩებოდა. მოსავლის აღებისა და საზამთრო საკვების დამზადებასთან ერთად საქონელი კვლავ სოფლად ბრუნდებოდა, სადაც, ნაყანურების ხანმოკლე გაძოვნის შემდეგ, ოქტომბრიდან მომავალი წლის აპრილამდე ბაგურ კვებაზე გადაპყავდათ.

ხევსურეთის უმრავლეს სოფლებს პქონდა მინათმოქმედება-მესაქონლეობის კომპლექსებით აღჭურვილი საზამთრო საბოსლოები, რომლებიც დასახლების ახლოს იყო განლაგებული და სადაც ზამთრობით ადგილზე გამოსაკვებად საქონლის ნაწილს მიერეკებოდნენ. ზაფხულობით საზამთრო საბოსლოებში მოსახლეობა სათიბი მეურნეობითა და სამინათმოქმედო კულტურების მოყვანით იყო დასაქმებული. ასეთივე სისტემური თანმიმდევრობით იყო გამოყენებული სვანეთში ლაბავის სამეურნეო კომპლექსიც, რომელიც აქაც წინა აღბების საგაზაფხულო-საშემოდგომო საძოვრების როლს ასრულებდა. აღბების ქვემო ზონა — **ლაფურლახვ** სვანეთშიც მერძეულ და ახალმოზარდ საქონელს ეთმობოდა, ხოლო ზემო ზონა — **ლახნირლახვ** ხარისა და სასუქი საქონლის საძოვრად იყო განკუთვნილი. მთის ყველაზე უკიდურეს ფერდზე —

ლახვ სვანები წვრილფეხა საქონელს და ცხენებს მიერეკებოდნენ. გადარეკვითი მესაქონლეობისას აღბური მეურნეობა ანალოგიური ზონალობით ხასიათდება საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც. მესხეთ-ჯავახეთში აღბური მესაქონლეობის ზონებში **ქვეშა მთისა და ზედა მთის** სახელწოდებით იყო წარმოდგენილი. გადარეკვითი მესაქონლეობას კომპლექსებში სტრუქტურულად მრავალფეროვანი ზონებია გამოვლენილი იმერეთში, თუშეთში, თერგისა და თეთრი არაგვის სათავეებში.

შინაალბური მეურნეობა გადარეკვითი მესაქონლეობისაგან განსხვავებით გულისხმობს სუბალბური და აღბური ზოლის დასახლებათა და სეზონური საძოვრების, აგრეთვე სათიბების სამოსახლო-მეურნეობრივ და ორგანიზაციულ ერთიანობას, რომლის დროსაც საქონლის მოვლა-პატრონობის წლიურ ციკლს დასახლებებში და უშუალოდ მის სიახლოვეს განლაგებულ სამეურნეო სავარგულებზე უძღვებიან.

საქართველოს მთიანეთის შინაალბური მესაქონლეობის მკაფიო მაგალითს წარმოადგენს ხევსურეთის, ჯავახეთის და თუშეთის მალაღმთიანი სოფლები. შინაალბური მესაქონლეობისას ამ სოფლების დასახლების მაღალი განლაგება ზღვის დონიდან ზღუდავდა სამინათმოქმედო კულტურების მოყვანას. მთის მკაცრ კლიმატურ პირობებში, ზოგიერთი მთური ჯიშის მარცვლეულიც კი ვერ ასწრებდა დამწიფებას. ამიტომ ასეთ დასახლებათა მიწის ძირითადი სავარგულები აღბურ მდელოებსა და საძოვრებს ეჭირა, რომლებიც განლაგებული იყო დასახლების ირგვლივ. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა სათიბ მეურნეობას, რომელიც ხანგრძლივი ზამთრის პირობებში უზრუნველყოფდა ბაგური კვეებისათვის აუცილებელ მარაგს. ამიტომ მოსახლეობის სამეურნეო საქმიანობაში წამყვანი ადგილი მესაქონლეობას ეჭირა.

მთაბარული მესაქონლეობა. მთაბარული მესაქონლეობა ანუ ტრანსჰუმანსე ტრადიციული მესაქონლეობის მესამე გავრცელებული ფორმაა. ეს ფორმა მთის საზაფხულო საძოვრებთან ერთად ბარის საზამთრო საძოვრების გამოყენებას ითვალისწინებდა, სადაც გამორიცხული იყო საქონლის ბაგური მოვლა. ქართველი არქეოლოგების ვარაუდით, მესაქონლეობის ამ ფორმის განვითარებული ფორმები შუა ბრინჯაოს ხანის იორ-ალაზნისპირეთისა და თრიალეთის ყორღანული კულტურების სინქრონული უნდა იყოს (ჯავახიშვილი 1986: 6). სამეურნეო-კულტურული და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების თვალსაზრისით მთაბარულ მესაქონლეობასთან დაკავშირებული პროგრესიც პირველ რიგში თრიალეთის ყორღანული კულტურის მატარებელ ტომებში უნდა ასახულიყო. თანამედროვე მეცნიერული მონაცემების მიხედვით თრიალეთელ ტომთა ძირითადი მასა ადგილობრივი კავკასიური, პირველ რიგში კი ქართული მოსახლეობა უნდა ყოფილიყო. ამაზე მეტყველებს ბოლო პერიოდის არქეოლოგიური და ანთროპოლოგიური მონაცემებიც თრიალეთის კულტურის წინამორბედ მტკვარ-არაქსისა და მომდევნო კულტურებთან უშუალო გენეტიკური კავშირის შესა-

ხებ, რაც არ იძლევა ამ კულტურათა შორის ეთნიკური შემადგენლობის ცვლილების რაიმე საფუძველს. აქედან გამომდინარე ეჭვს არ იწვევს, რომ თრიალეთის ყორღანული კულტურის გენეზისი, მტკვარ-არაქსის კულტურის ანალოგიურად, ძირითადად ადგილობრივი მოსახლეობის სამეურნეო-კულტურულ მოღვაწეობასთან იყო დაკავშირებული (შამილაძე 1986: 28).

შუაბრინჯაოს ხანაში დაწყებული სამხრეთ-აღმოსავლეთ საქართველოს სამეურნეო-ეკონომიკური პროგრესი შემდგომში ახალი მნიშვნელოვანი ძვრების პირობებში გაგრძელდა. გვიან ბრინჯაოს ხანაში, მეორე ათასწლეულის მეორე ნახევარიდან, აღმოსავლეთ საქართველოსა და ამიერკავკასიაში მცხოვრები ტომები ტოვებენ ძველ საცხოვრისს და ბარს უბრუნდებიან, რაც სხვა ფაქტორებთან ერთად ერთად ადგილობრივი მეურნეობის კრიზისითაა ახსნილი, კერძოდ შეუსაბამობით პრიმიტიულ მიწათმოქმედებასა და მზარდ მესაქონლეობას შორის, რამაც, როგორც ჩანს, თრიალეთის დიდი ყორღანების ბრწყინვალე კულტურის დაცემა განაპირობა. ზედაპირული მიწათმოქმედება ერთი მხრივ და შუა ბრინჯაოს ხანის ტომების დასახლება მესაქონლეობისათვის ხელსაყრელი ბუნებრივი პირობების შემცველ ტერიტორიაზე მეორე მხრივ, ქმნის სერიოზულ შესაძლებლობას სწორედ მესაქონლეობის მძლავრი განვითარებისათვის (შამილაძე 1986: 28). ბარის ხელახალი ათვისების პროცესს შემდგომში ინტენსიური მიწათმოქმედების განვითარებას უკავშირებენ, რომელსაც ამჯერად საბოლოო უპირატესობა უნდა მოეპოვებინა მესაქონლეობასთან შედარებით. ამ პერიოდში ხის, ხოლო მოგვიანებით რკინის სახვნელის გამოყენებამ დიდი გარდატეხა მოახდინა ბარის მიწათმოქმედო მეურნეობის საბოლოოდ დანინაურებაში. ამ პროცესის დაჩქარებას ხელი შეუწყო მთისძირისა და ბარის ძირითადი ტერიტორიების ინტენსიურმა გასარწყვებაამაც, რომელიც სწორედ გვიანბრინჯაოსა და ადრეერკინის პერიოდს ემთხვევა (შამილაძე 1986: 30). ამასთან პარალელურად მიმდინარეობდა ეკონომიკური ცენტრების გადანაცვლება მთიდან ბარში, რაც საბოლოოდ ადრეეოდალურ ხანაში დასრულდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთისძირისა და ბარის ზოგიერთი ტერიტორიის ხელახალი ათვისება გვიანბრინჯაოს დასაწყისშიც მესაქონლეობის ინტერესებით უნდა ყოფილიყო გამოწვეული. ალაზნის აუზი, ივრისპირების, ყარაიასა და გარდაბნის საზამთრო საძოვრები და მათი შემოგარენი კვლავ მესაქონლეთა დასახლებებით დაიფარა, თუმცა სამეურნეო კულტურული ცენტრების ბარში გადანაცვლებასთან ერთად, მთა არ დაცლილა. მთიან ხეობებში, სადაც მიწათმოქმედებისა და მთური მესაქონლეობისათვის ხელსაყრელი პირობები იყო, მოსახლეობა აგრძელებდა ცხოვრებას. ამავე დროს აქ ადრე აღმოცენებული მთაბრული მესაქონლეობა ამ პერიოდისთვის საბოლოოდ უნდა გამოყოფოდა მთურ მესაქონლეობას (შამილაძე 1986: 31). ძვ. წ. II ათასწლეულის დასასრულიდან იქმნება ქართველ ტომთა უძველესი გაერთიანებები, რომელთა შესახებ არსებულ ცნობებში (ასირიული და ურარტული წყაროები) მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია მონაცემებს მათი სამეურნეო კულტურის შესახებ. ეს მასალა იძლევა საშუალებას ვივარაუდოთ ამ დროის ქართველურ ტომებში არა მარტო მთური და მთაბრული მესაქონლეობის განვითარების არსებობა, არამედ უკვე პრაქტიკულად ჩამოყალიბებული სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები მთასა და ბარს შორის, რომელმაც შემდგომში განაპირობა ერთიანი მთაბრული სამეურნეო კომპლექსის ჩამოყალიბება. ამ კავშირების არსებობა აშკარად ჩანს ანტიკური პერიოდის ბერძენ და რომაელ ავტორთა ცნობებშიც (ქსენოფონტე, აპოლონიოს როდოსელი, ფსევდო-არისტოტელე), სადაც მითითებულია კოლხეთში მიწათმოქმედებასთან ერთად მსხვილფეხა საქონლისა და ცხვრის ფარების შესახებ. ასეთივე ტიპის კავშირების არსებობა უძველესი დროიდან დასტურდება აღმოსავლეთ საქართველოშიც, სადაც მესაქონლეობასთან ერთად ადრეიდანვე მკაფიოდ შეიმჩნევა მეცხვარეობის განვითარების ტენდენცია, განსაკუთრებით კი მთაბრული მეცხვარეობის, რომელმაც მომავალში გარკვეულად განსაზღვრა ამ კუთხის ეკონომიკური აღმავლობა. შემდგომ პერიოდებში საქართველოს ბარის ეკონომიკური პროფილი საუკუნეთა მანძილზე მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის ინტერესთა შეხამების მაღალკულტურულ ფორმად ჩამოყალიბდა (შამილაძე 1986: 37). ეს

შეხამება საქართველოში მუდმივად ნარჩუნდებოდა და ქვეყნის ცენტრალური ხელი-სუფლება საუკუნეების მანძილზე ზრუნავდა არსებული ბალანსის აღდგენასა და შემდგომ განვითარებაზე, რამდენადაც ეს ქართული ეკონომიკური ბაზის სიძლიერის ერთგვარ საფუძველს წარმოადგენდა. მთის შეზღუდულ სამეურნეო-გეოგრაფიულ პირობებში კავკასიის ალპური მესაქონლეობის განვითარება გარკვეული ზღვარის არსებობას გულისხმობდა. მთიანი ტერიტორიის გეოკლიმატური თავისებურებები აძნელებდა და ზოგჯერ პრაქტიკულად შეუძლებელს ხდიდა საქონლის დიდი ჯოგების უზრუნველყოფას საზამთრო საკვების მარაგით. ამან გამოიწვია კავკასიური მესაქონლეობის შემდგომი განვითარების გზებისა და შესაძლებლობების ძიება, საზაფხულო და საზამთრო საკვები ბაზის არსებული დისპროპორციის დაძლევა და მაღალმთიანი საზაფხულო და დაბლობის საზამთრო საძოვრების თანმიმდევრული და რაციონალური გამოყენების პრობლემის გადაწყვეტა. როგორც ჩანს, სწორედ ამ პერიოდში როგორც ჩრდილო, ისე სამხრეთ კავკასიის ტომებმა პირველად დაიწყეს საქონლის ჯოგების სეზონური გადარეკვა ჩრდილო-აღმოსავლეთ კავკასიის დაბლობისა და ველების საზამთრო საძოვრებზე, რის მეოხებითაც საფუძველი ჩაეყარა მანამდე უცნობი, თვისობრივად ახალი ფორმის — მთაბარული მესაქონლეობის აღმოცენებას (შამილაძე 1986: 27).

საქართველოში მთაბარული მესაქონლეობის დამახასიათებელ ფორმებს სამეგრელოში, კახეთში, შიდა და ქვემო ქართლში, თუშეთში, ფშავში, ერწო-თიანეთში, მთიულეთში და ხევში ვხვდებით. მესაქონლეობის აღნიშნული ფორმა, ცალკე აღებული რეგიონალური სისტემის სახით, წარმოდგენილი იყო ძირითადი დასახლებებისაგან ტერიტორიულად მოწყვეტილი საქონლის ჯოგის, აგრეთვე ცხვრის ფარებისა და მომწველი პერსონალის მუდმივი მოძრაობით ცენტრალური და სამხრეთ კავკასიის საზაფხულო საძოვრებიდან, აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს საგაზაფხულო-საშემოდგომო და საზამთრო საძოვრებისაკენ და, პირიქით. მესაქონლეობის ასეთი, მობილური ხასიათის მიუხედავად მეურნეობის ეს ფორმა სტრუქტურულად მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკურ და ორგანიზაციულ კავშირში იყო მინათმოქმედებითა და მეურნეობის სხვა დარგებით დასაქმებულ ძირითად დასახლებებთან.

მთაბარული მესაქონლეობის ძირითადი სამეურნეო ბაზები საქართველოს ზემოთ აღნიშნულ კუთხეთა სხვადასხვა ზონებში იყო განლაგებული. ამ ბაზების სამეურნეო პროფილმა, ზონალურმა ფაქტორებმა და ტერიტორიულმა მიმართებამ საზაფხულო და საზამთრო საძოვრებთან, რაც განაპირობებდა საქონლის მოვლა-პატრონობისა და მესაქონლეობის შრომის ორგანიზაციის თავისებურებებს, განსაზღვრა ტრანსჰუმანსეს უმთავრეს ქვესახეობათა სპეციფიკური ნიშნები. ტრანსჰუმანსეს აღმოცენებისა და განვითარების ისტორიული პროცესიდან ჩანს, რომ საქართველოში ცნობილი იყო მესაქონლეობის ამ ფორმის ყველა უმთავრესი ქვესახეობა, რაც ძირითადი სამეურნეო ბაზების განლაგების მიხედვით ბარის (აღმავალი), შუა მთისა (შუალედი) და მთამალის (დაღმავალი) მეცხვარეობისა და მესაქონლეობის სტრუქტურული კომპლექსების სახით იყო წარმოდგენილი.

XIX საუკუნის დასასრულსა და **XX** საუკუნის დასაწყისში საქართველოს მთაბარული მესაქონლეობის ტიპოლოგიურ ქვესახეობათა შორის წამყვანი ადგილი შუამთის მეცხვარეობასა და მსხვილფეხა მესაქონლეობას ეჭირა. შუამთის მთაბარული მესაქონლეობის მკაფიო მაგალითს წარმოადგენს ერწო-თიანეთის, მთიულეთის, ხევისა და სამეგრელოს მეცხვარეობა და მსხვილფეხა მესაქონლეობა, რომელთა ძირითადი სამეურნეო ბაზები განლაგებული იყო გადარეკვითი მესაქონლეობის ზონაში და სამეურნეო თვალსაზრისით მესაქონლეობა-მინათმოქმედების შერწყმულ, სინთეზურ ფორმას წარმოადგენდა. მხოლოდ სამეგრელოში, სადაც ტრანსჰუმანსე მსხვილფეხა მესაქონლეობაზე იყო დაფუძნებული, წინამთის მოსახლეობის მეურნეობის პროფილი განსაზღვრული იყო მინათმოქმედებით და მებაღეობით (შამილაძე 1986: 109).

XVIII საუკუნის დასასრულამდე საქართველოს მთაბარული მესაქონლეობის სამეურნეო კომპლექსებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა მთამალის მეცხვარეობასაც, რომლის ძირითად მახასიათებელს ძირითადი სამეურნეო ბაზის მთიან ან მაღალ-

მთიან ზონაში განლაგება და აქედან გამომდინარე მესაქონლეობის ორგანიზაციული გაძლიერების თავისებურებანი წარმოადგენდა. მთამალაღის ტრანსპორტირების განვითარება-გენეზისის სურათი მკაფიოდ ჩანს თუშეთის მაგალითზე, სადაც ადრეულ შუა საუკუნეებში, მთის გეოკლიმატური თავისებურებებიდან გამომდინარე, მეცხვარეობა განუწყვეტლივ ცდილობდა თავის დაღწევას შეზღუდული გეოგრაფიული არეალიდან და აღმოსავლეთ საქართველოს საზამთრო საძოვრებზე გასვლას, ხოლო თვით ტრანსპორტირების სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური ნიშნებით და თავისებურებებით დასტურდება, რომ მესაქონლეობის ამ ფორმის წარმოშობა და განვითარება საქართველოში ნამდვილად შეზღუდულ არეალში მიმდინარეობდა. მესაქონლეობის წლიურ ციკლში საზაფხულო და საზამთრო საძოვრების ერთიანმა გამოყენებამ და ძირითად სამეურნეო ბაზებში ბაგური მოვლა-პატრონობის გამორიცხვამ თავისებური დალი დაასვა არა მარტო მეურნეობის პროფილს, არამედ დასახლების სტრუქტურას, კარმიდამოს, საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებს, შრომის ორგანიზაციის ფორმებს. ბარის, შუამთისა და მთამალაღის მთაბარული მეცხვარეობა და მესაქონლეობა ძირითად დასახლებებთან მხოლოდ ორგანიზაციული თვალსაზრისით იყო დაკავშირებული. საზამთრო და საზაფხულო საძოვრებზე ტრანსპორტირების წლიურ ციკლს ოჯახის მამაკაცები უძღვებოდნენ, რომლებიც ამ მიზნით *ოკათურისა და მონარეების* შრომის ორგანიზაციის ფორმებში იყვნენ გაერთიანებული (შამილაძე 1986: 110).

განსაკუთრებული მნიშვნელობის მქონეა ტრანსპორტირების ძირითადი დასახლებების ბაზაზე მესაქონლეობის ორი დამოუკიდებელი ფორმის აღმოცენება, რაც ოჯახის მუშახელს შორის შრომის დანაწილების თავისებურებებს განაპირობებდა. ბარში, შუამთასა და მთამალაღში მამაკაცთა ნაწილი დაკავებული იყო მთაბარული მეცხვარეობით, ქალთა ნაწილი კი ბარული (ბარში), მთური გადაარეკვითი (შუამთაში) და შინააღმართური (მთამალაღში) მესაქონლეობით. ამასთანავე, მუშახელის ორივე ნაწილი მონაწილეობას იღებდა მემინდვრეობა-მევენახეობა-მებაღეობასა (ბარსა და შუამთაში) და სათიბ მეურნეობაში (მთამალაღსა და შუამთაში). საყურადღებოა აგრეთვე მთაბარული მესაქონლეობის სხვადასხვა ქვესახეობისას პარალელური სამეურნეო ბაზების — კარე||საკარეების, ჯალონა|ლაკადების, საგაზაფხულო-სამეომდგომო საძოვრების — იაზდაგების სამეურნეო-ეკონომიკური გაძლიერების თავისებურებები, რაც ასევე შრომის ორგანიზაციის გარკვეული ფორმების მეშვეობით ხორციელდებოდა (შამილაძე 1986: 113).

XIX საუკუნის დასასრულს საქართველოს მთაბარულ მესაქონლეობაში ჯერ კიდევ შენარჩუნებული იყო მსხვილფეხა მესაქონლეობისა და მეცხვარეობის ტრადიციულად ჩამოყალიბებული ხასიათი და მიმართულება. მეცხვარეობასა და მესაქონლეობაში მენველი საქონლის ხვედრით წონას თუშური და მეგრული ყველის დამზადების ტრადიციები განსაზღვრავდა, რომელთაც საოჯახო მოხმარებასთან ერთად, განსაკუთრებული პოპულარობის გათვალისწინებით, ფართო საბაზრო დანიშნულებაც გააჩნდათ. ნატურალური მეურნეობის პირობებში განსაკუთრებით მრავალმხრივი გამოყენება პქონდა მეცხვარეობის პროდუქტებს. იგი არა მარტო აკმაყოფილებდა საკვებასა და ტანსაცმელზე მოთხოვნილებებს, არამედ მატყლის სახით კუსტარული შინამრეწველობის მასალასაც იძლეოდა. ამასთან ერთად, რადგან ტრანსპორტირების ზოგჯერ შორეული გადასვლებს გულისხმობდა, მნიშვნელოვანი ყურადღება ექცოდა სასაპალნე პირუტყვის მოშენებასაც, რომელიც ქართველ მეცხვარეებში ძირითადად მეცხენეობაზე იყო დაფუძნებული.

დასავლეთ საქართველოს მთაბარული მესაქონლეობის თავისებურებებსა და ხასიათს ასევე ადგილობრივი სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობები განაპირობებდა. კოლხეთის დაბლობის საზამთრო საძოვრების შეზღუდულობა გამორიცხავდა ფართო მასშტაბის მეცხვარეობას და ადგილზე ძირითადად მსხვილფეხა საქონლის მოვლა-მოშენების შესაძლებლობებს იძლეოდა. XIX საუკუნის დასასრულსა XX საუკუნის დასაწყისში სხვადასხვა სოფლებში ცნობილი იყო არაერთი მსხვილი მეჯოგე, რომლებიც აშენებდნენ 1000-მდე მსხვილფეხა და 2000-მდე წვრილფეხა საქონელს. მთაბარული

მეცხვარეობის მასშტაბები კიდევ უფრო გაზრდილი იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მეცხვარეობაში.

მეცხვარეობით მოსახლეობის შედარებით მეტი ნაწილი იყო დასაქმებული ხევში, ფშავსა და ერწო-თიანეთში, აგრეთვე პანკისის ხეობაში, სადაც შეძლებულ მეურნეთა ფარა ხშირად ჭარბობდა 1500-2000 სულს.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაბარულ მესაქონლეობაში გარკვეული ადგილი ეჭირა ცხენის მოვლა-მოშენებასაც, რომელიც მეცხვარეთა შორეულ მარშრუტებზე სატრანსპორტო ძალად იყო გამოყენებული. მეცხენეობის განვითარებით გამოირჩეოდა თუშეთი, სადაც დიდფარიან მეცხვარეთა ჯოგი 50—100 და ზოგჯერ 150-მდე ცხენს მოითვლიდა. ერწო-თიანეთის, ფშავის, ხევის, მთიულეთისა და კახეთის დიდფარიან მეცხვარეობში ცხენის ჯოგი 50 სულს არ აღემატებოდა.

საქართველოს მთაბარული მესაქონლეობის, მეცხვარეობისა და მეცხენეობის მასშტაბები, ნატურალური მეურნეობის მოთხოვნებთან ერთად იმთავითვე ითვალისწინებდა ფართო სავაჭრო და სააღებშიცემო ურთიერთობას ქვეყნის შიგნით და გარეთ, რაც მსხვილი მეჯოგეობისა და დიდფარიანი მეცხვარეობის სახით განსაკუთრებით დაწინაურდა XIX საუკუნის ბოლოსა და XX საუკუნის დასაწყისში.

საქართველოს ისტორიის ცალკეულ პერიოდებში მეურნეობის ამ ფორმის ინტენსივობა იცვლებოდა, რაც გამომწვეული იყო საზაფხულო და საზამთრო საძოვრების ტერიტორიების აუცილებელი მთლიანობით, რომელიც მხოლოდ დამპყრობლების შემოსევების დროს ირღვეოდა. ამ სახის მესაქონლეობის მნიშვნელობაზე უნდა მიუთითებდეს ის სიჯიუტეც, რომელსაც ქართველი გლეხი მოშლილი მეურნეობის აღდგენის პროცესში იჩენდა. როგორც კი შედარებითი მშვიდობა მყარდებოდა და იქმნებოდა პირობები საზაფხულო და საზამთრო საძოვრების დაკავშირებისა და ერთიან სისტემაში მოქცევისთვის, მეურნეობის აღნიშნული ფორმა აქტიურდებოდა. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩევა XVI-XVII საუკუნეების აღმოსავლეთი საქართველო, სადაც ამ პერიოდში არსებული შედარებითი სიმშვიდე და სტაბილურობა მეურნეობის ტრადიციული ფორმების აღდგენისა და განვითარების ხელსაყრელ პირობებს ქმნიდა (ჯავახიშვილი 1986: 7). მთაბარული მესაქონლეობა ანუ ტრანსჰუმანსე ხასიათდება როგორც ალპური, ასევე მომთაბარე მესაქონლეობის ნიშნებით და მეურნეობის ამ ორი ფორმის გენეზისის გარდამავალ საფეხურს წარმოადგენს. მართალია ტრანსჰუმანსეს წარმოებისას საზაფხულო და საზამთრო საძოვრებს შორის მუდმივად ადგილმონაცვლე საქონლის ჯოგი და მომვლელი პერსონალი დაკავშირებულია მთავარ დასახლებასთან, მაგრამ ალპური მეურნეობისთვის დამახასიათებელი ტერიტორიული კავშირისგან განსხვავებით, რომელიც განპირობებულია ზამთრობით საქონლისა და მომვლელი პერსონალის ძირითად დასახლებებში ბინადრობით, ტრანსჰუმანსეს პირობებში ეს კავშირი მხოლოდ ეკონომიკურ და ორგანიზაციულ ხასიათს ატარებს (შამილაძე 1986: 17). სწორედ ეს განასხვავებს ძირეულად ტრანსჰუმანსეს მთური მესაქონლეობისგან. მეორე მხრივ, ტრანსჰუმანსეს დროს საქონელი წლის განმავლობაში საძოვარზეა გარეკილი, მაგრამ ჯოგსა და მომვლელ პერსონალს მჭიდრო კავშირი აქვთ ძირითად დასახლებასთან, სადაც მოსახლეობა დასაქმებულია სამინათმოქმედო მეურნეობით. მესაქონლეობის განვითარების დონე გარკვეულწილად სამინათმოქმედო მეურნეობის განვითარების საერთო დონითაა განპირობებული და მოსახლეობის ეკონომიკური პოტენციალის ადექვატურია. ტრანსჰუმანსეს ეს ორმხრივი თავისებურება მესაქონლეობის ამ ფორმას პრინციპულად განასხვავებს ალპური და მომთაბარე მესაქონლეობისგან. ამრიგად, ტრანსჰუმანსეს მთავარი დამახასიათებელი ნიშნებია საქონლის ჯოგისა და მომვლელი პერსონალის მუდმივი მოძრაობა საზამთრო, საგაზაფხულო-საშემოდგომო და საზაფხულო საძოვრებზე, რომლის დროსაც ძირითადი დასახლებები საქონლის მოვლის წლიური ციკლიდან ტერიტორიულად გამოირიცხულია, თუმცა შენარჩუნებული აქვთ მესაქონლეობის სამეურნეო-ეკონომიკური და ორგანიზაციული გაძლოლის ფუნქციები (შამილაძე 1986: 17). არსებობს ტრანსჰუმანსეს ვარიაციული ქვესახეები: აღმავალი,

შუალედური და დაღმავალი ფორმები, რომლებიც განსხვავებული ინტენსივობით გავრცელებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში.

დაახლოებით ამავე პერიოდიდან დაიწყო დასავლეთ საქართველოში მთაბარული ტიპის მეგრული მეჯოგეობა-მესაქონლეობის დანიშნულება, რომელიც განსაკუთრებულ აღმავლობას XIX საუკუნის II ნახევრიდან განიცდის. მთაბარული მესაქონლეობისა და მეცხვარეობის სამეურნეო კომპლექსების კლასიფიკაცია გვიჩვენებს, რომ მესაქონლეობის აღნიშნული ფორმისთვის დამახასიათებელი უმთავრესი ნიშნები — ძირითადი სამეურნეო ბაზების გამორიცხვა საქონლის მოვლა-პატრონობის წლიური ციკლიდან, საქონლის ჯოგებისა და ცხვრის ფარების გასარეკად საზაფხულო და საზამთრო საძოვრების თანმიმდევრული გამოყენება, მესაქონლეობით დასაქმებული პერსონალის შრომის გაერთიანება-ორგანიზაციის დამახასიათებელი თავისებურებანი და ა. შ. საქართველოსა და კავკასიის სხვა კუთხეების ბარისა და მთიანეთის სამეურნეო-ორგანიზაციული ერთიანობის პირობებში ჩამოყალიბდა

საქართველოს ტრანსჰუმანსეს უმთავრესი ქვესახეობანი — ბარის, შუამთისა და მთამალის მესაქონლეობისა და მეცხვარეობის სახით ძირითადი დასახლებების სამეურნეო პროფილის, მათი ზონალური განლაგებისა და საზაფხულო და საზამთრო საძოვრებისადმი ტერიტორიული და მეურნეობრივ-ორგანიზაციული დამოკიდებულების ნიშნებით განისაზღვრა. განსაკუთრებით საყურადღებოა ამ ქვესახეობათა შერწყმა საქართველოს ბარულ მესაქონლეობასთან, აგრეთვე მთიანეთის გადარეკვით მესაქონლეობასა და შინაალპურ მეურნეობასთან, რაც ერთი ძირითადი სამეურნეო ბაზის საფუძველზე მესაქონლეობის ორი — სტრუქტურულად და ტიპოლოგიურად დამოუკიდებელი ფორმის აღმოცენების და მათი მეურნეობის სხვა დარგებთან შერწყმის პირობებში შრომის დანაწილების გრკვეულ თავისებურებებს ინვევდა (შამილაძე 1986: 118).

მესაქონლეობის საკვები ბაზა. მესაქონლეობის ხვედრითი წილი და მასშტაბები მნიშვნელოვნად იყო დამოკიდებული საზაფხულო და საზამთრო საკვები ბაზის რეზერვებზე. პირველ რიგში ეს იყო სათიბების ფართობი და მოცულობა, რომელიც მთა-სა და ბარში ერთმანეთისგან განსხვავებული იყო. საქართველოს ბარის რაიონებში სათიბების ფართობი შეზღუდული იყო, რადგან მეურნეობაში მნიშვნელოვანი ადგილი მინათმოქმედებას ეჭირა. სხვაგვარი ვითარება იყო მთიანეთში, სადაც კლიმატური პირობების გათვალისწინებით მინათმოქმედების ხვედრითი წილი მინიმუმამდე იყო დაყვანილი, სამაგიეროდ სუბალპური მდელოების არსებობა განაპირობებდა თივის უხვად დამზადების შესაძლებლობას, თუმცა ხანგრძლივი ზამთრის პირობებში თივის ნაკლებობა აქაც იგრძნობოდა. ყველაფერი ეს განსაკუთრებით მნიშვნელობას სძენდა სათიბი მეურნეობის წარმოებას. ტერიტორიული განლაგებისა და ფლობა-ექსპლუატაციის ფორმების მიხედვით საქართველოში სათიბები ძირითადად ორი სახისაა: **სასოფლო**, რომლებიც უშუალოდ სოფლის სახნავ-სათესების (მთიულეთი, თუშეთი, ხევსურეთი) ან ნაფუძარი მამულების (აჭარა, მესხეთ-ჯავახეთი), გაგრძელებას წარმოადგენდა და კომლობრივ მფლობელობაში იყო გადასული და **მთის სათიბები**, რომლებიც ალპური საძოვრების ქვემო ზოლში მდებარე პარალელურ სამეურნეო ბაზებში (მთიულეთი, თუშეთი, ფშავ-ხევსურეთი) იყო გაერთიანებული და საოჯახო-პატრონიმულ ან კიდევ საერთო-სასოფლო საკუთრებას წარმოადგენდა საქართველოს მთიანეთის ზოგიერთ კუთხეში ეს მიწები **საერო სათიბების** (რაჭა, ლეჩხუმი) სახელით იყო ცნობილი და პერიოდულად კომლობრივად გადანაწილდებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოში ამ კატეგორიას **წილის მიწა** ანუ **წაწილარი** ერქვა და გარკვეული ვადის გასვლის შემდეგ სოფლის განკარგულებაში გადადიოდა ხელახალი გადანაწილების მიზნით (შამილაძე 1986: 50). არსებობდა საერო სათიბების განსხვავებული ფორმა, რომელიც ხევსურეთსა და სამცხე-ჯავახეთში **სახატო-საეკლესიო სათიბისა** და **საამანთოს** სახელით იყო ცნობილი. საეკლესიო სათიბები გაქირავებული იყო მეთემეებზე, რომლებიც მას ამუშავებდნენ, მოსავალი კი ეკლესიის და ხატის სასარგებლოდ მიდიოდა, რაც შეეხება საამანათოს, ისიც საერთო ფონიდან გამოიყოფოდა და გამოიყენებოდა სხვა თემიდან

გამოდევნილი პირის თავშესაფრად, რისთვისაც მას დროებით მფლობელობაში ეძლეოდა თავის სარჩენად. საკომლო და საოჯახო-პატრონიმიული სათიბები ერთმანეთისგან გამოყოფილი იყო ხელონური ან ბუნებრივი საზღვრებით. ცნობილი იყო სათიბების ქვის ლოდებით — **სამანიო** (რაჭა, ლეჩხუმი), **ალვრილით** (სვანეთი) გამოიჯვნა. სხვა ხელოვნურ ან ბუნებრივ მიჯნად მიჩნეული იყო ხევი, მდინარე, ცოცხალი ბუჩქნარი — **ჩირვალ** (სვანეთი), წნული ღობე — **საჩიხე** (რაჭა, ლეჩხუმი), ქვაყრილი — **ყორე** (გურია, აჭარა, სამცხე-ჯავახეთი). შუამთისა და მთის სათიბებში საქონელი მაისის შუა რიცხვებამდე რჩებოდა და აღნიშნული სათიბების დასაცავად სოფელი **მეველე-ყორულე**ს ირჩევდა, რომელთა რაოდენობა სათიბების ფართობზე იყო დამოკიდებული. ეს მოვალეობა მეტად საპატიო და საპასუხისმგებლო საქმედ ითვლებოდა (შამილაძე 1986: 55). მეველის მოვალეობა ანაზღაურებადი იყო და ანაზღაურების სხვადასხვა ფორმა არსებობდა. ძირითადად იყო ნატურალური, ზოგჯერ კი ფულადი ანაზღაურება. მნიშვნელოვანია მთის საერო და სასოფლო სათიბების პერიოდული გადანაწილების პრაქტიკა, რომელიც ცალკეულ კომლებზე წილისყრის — კენჭის გადაგდების მეშვეობით ხდებოდა. წილის განმსაზღვრელი ფაქტორები მრავლფეროვანი იყო. საერთო სათიბებში წილი განსაზღვრული იყო კოლექტიურ თიბვაში მონაწილე მუშახელის ოდენობით (რაჭა-ლეჩხუმი), კომლის სარგებლობაში არსებული სახნავ-სათესი მიწის მოცულობით (სამცხე-ჯავახეთი), საქონლის რაოდენობით (მთიულეთი, ფშავ-ხევსურეთი, თუშეთი, ქვემო ქართლი, სამცხე-ჯავახეთი) და ა. შ. (შამილაძე 1986: 58). სათიბ-საძოვრების შეზღუდული ხასიათი და მფლობელობის ფორმები მოსახლეობის გარკვეულ ნაწილს აიძულებდა სათიბები იჯარით ან სანახევროდ დამუშავების პრინციპით აეღო. იჯარის პირობები სათიბების განლაგებაზე, ხარისხზე, რაოდენობაზე იყო დამოკიდებული.

საძოვრების ტიპოლოგიაზე გავლენას ახდენს მათი ზონალური განლაგება და მფლობელობა-ექსპლუატაციის ფორმები. ამ კრიტერიუმების გათვალისწინებით საქართველოს რეალობაში ოთხი კატეგორიის საძოვრებია წარმოდგენილი: **სასოფლო, საგაზაფხულო-საშემოდგომო, საზაფხულო და საზამთრო**. მთის საზაფხულო საძოვრები ვერტიკალობის თვალსაზრისით ქვეზონებად იყოფა. მაღალ ზონაში მდებარე ყველა საძოვარი გამოიყენება ცხვრისთვის, დაბალი ზონა კი მსხვილფეხა საქონელს ეთმობა. აქაც გამოიყოფა გარკვეული ზონები: ერთი მხრივ მშრალი და მენველი ცხვრისა და მეორე მხრივ მშრალი და მენველი საქონლისათვის. საძოვრების ვერტიკალურ-ზონალური დანაწევრების ეს წესი, რომელიც ზამთრის საძოვრებზეც ვრცელდებოდა ემსახურებოდა არსებული რესურსების მაქსიმალურად გამოყენებას და საქონლის გადაადგილებისას მათ აკლიმატიზაციას (შამილაძე 1986: 62). ქართველ მთიელთა მრავალპროფილიანი მესაქონლეობის პირობებში საზაფხულო საძოვრები დიფერენცირებული ზონალური დანაწევრებით ხასიათდება. ალპურ საძოვრებზე მოსახლეობა განასხვავებდა საავდრო (იალაღების მოსაზღვრე ტყიან-ბუჩქიანი საძოვრები), თხის (ტყის ზემო ზოლი), ხბოს და ძროხის (ალპური საძოვრების ქვემო ზოლი), ახალმოზარდის და მშრალის (შუა ზოლი), ცხვრის, ხარის, ცხენის (ზედა ზოლი) და ბატკნის (უმაღლესი ზოლი) საძოვრებს, რომელთა შერჩევა მნიშვნელოვანი ფაქტორების (კლიმატი, ბალახეული საფარი, საქონლის სახეობა) გათვალისწინებით ხდებოდა. რაც შეეხება ბარის საძოვრებს, ისინი XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში ძირითადად სახაზინო, საერთო-სასოფლო და კერძო მფლობელობის სხვადასხვა კატეგორიებს მიეკუთვნებოდა. საერთო-სასოფლო საძოვრების გვერდით შემორჩენილი იყო სახატო-საეკლესიო და სახევო საზაფხულო საძოვრებიც. საერთო-სასოფლო საძოვრების გარკვეული ნაწილი საოჯახო-პატრონიმიულ მფლობელობაში მოქცეულ სავარგულესაც ეჭირა (შამილაძე 1986: 70). მთაბარული მესაქონლეობის საზამთრო და საზაფხულო საძოვრების შეზღუდულობის პირობებში განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა საძოვრების რაციონალურ გამოყენებას. ამ მიზანს ემსახურებოდა იორ-ელაზნის ცენტრალური საზამთრო საძოვრების დანაწევრება ბარისა და დიდი შირაქის ზონებად, სადაც თავის მხრივ გამოყოფილი იყო **საყორულეები** (სადოლე და დავარ-

დნილი ცხვრისთვის), *საქორფეები* (დადოლებული ცხვრისა და ბატკნისთვის), *ბინის-პირები* (განსაკუთრებით სუსხიანი დღეებისთვის). ანალოგიურად იყო დაყოფილი კოლხეთის დაბლობის საზამთრო საძოვრებიც, სადაც გამიჯნული იყო *საზოთოები* (საზამთრო ტყიანი საძოვრები) და *სააფუნოები* (საგაზაფხულო ენერნიადგაიანი საძოვრები) ზონალური გამოყენების მკაცრ პირობებს ექვემდებარებოდა საზაფხულო საძოვრებიც, რაც განსაკუთრებით მკაფიოდ მულავნდებოდა მეცხვარეობაში. ამ თვალსაზრისით საძოვრებზე გამოყოფილი იყო *საცხვრე მთა* (მენველი ცხვრისათვის), *სამშრალე* (ზემო ზონა უნველი და სასუქი ცხვრისთვის) და *საბატკნე ხორხები* (მაღალი ზონა ბატკნისთვის). რაც შეეხება მთაბარული მესაქონლეობის საზაფხულო საძოვრების ფლობის ფორმებს, იგი მთური მესაქონლეობის ანალოგიურია. სპეციფიკური სამეურნეო-ეკონომიკური მნიშვნელობა გააჩნდა მომთაბარე მესაქონლეთა საძოვრებსაც. საქართველოსა და ამიერკავკასიის საზამთრო ყიშლალეები და საზაფხულო იალალები გარდამავალ საგაზაფხულო და საშემოდგომო იაზადაგებთან ერთად მომთაბარე მესაქონლეობის ძირითად საკვებ ბაზას წარმოადგენდა, რომელიც სამეურნეო გამოყენებასთან ერთად მომთაბარეთა სეზონური დასახლებებიც იყო (საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, მასალები, ვ. შამილაძე, მესაქონლეობა, გვ.80). მესაქონლეობის ეს ტიპი ძირითადად დამახასიათებელი იყო ქართლისა და კახეთისათვის. დაახლოებით ასეთივე ხასიათს ატარებდა დასავლეთ საქართველოს მომთაბარეთა და ნახევრადმომთაბარეთა ყოფა, რომლებიც ძირითადად მომთაბარე ქურთებითა და ხემშილებით იყო წარმოდგენილი XIX საუკუნის 80-იან წლებში. საზამთრო საძოვრებად ისინი ზღვის სანაპირო ველებს, კახაბრის ველს, ჩაქვისა და ქაბუღეთის მიდამოებს, აგრეთვე მდ. ჩოლოქისა და რიონის შესართავებს იყენებდნენ.

ამრიგად, საქართველოს მესაქონლეობის ძირითადი ფორმების შესაბამისი სამეურნეო სავარგულების ზონალური განლაგება და მფლობელობა-ექსპლუატაციის ფორმები მრავალფეროვანია. ბარული, მთური, მთაბარული, ნაწილობრივ კი მომთაბარე მესაქონლეობის ეკოლოგიურ გარემოში არსებული საძოვრების დანაწევრებისა და გამოყენების სტრუქტურულად რთული მრავალსაფეხურიანი სისტემები საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებსა და ზონებში მინათმოქმედება-მესაქონლეობის შერწყმული, სიმბიოზური განვითარების ინტერესებით იყო განპირობებული.

პარალელური სამეურნეო ბაზები. საქართველოს მესაქონლეობის რთული და მრავალფეროვანი ფორმები და სისტემები ვერტიკალურ-ზონალური განლაგებისა და მეურნეობის სხვა დარგებთან შეთანხმების პირობებში სამეურნეო გეოგრაფიული გარემოს გეგმაზომიერ და მიზანშეწონილ ათვისებას ითვალისწინებდა. ბარული, მთური, მთაბარული და მომთაბარე მესაქონლეობის განსხვავებულ ეკოლოგიურ გარემოში მესაქონლეობის რაციონალური წარმოებისა და გაძღოლის ინტერესები პარალელური სამეურნეო ბაზების მრავალფეროვანი ფორმებითა და ვარიაციული ქვესახეობებით იყო წარმოდგენილი. აღნიშნული სამეურნეო ბაზების სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური სახესხვაობანი განპირობებული იყო ძირითადი დასახლებებისა და სამეურნეო ბაზების კლიმატურ-გეოგრაფიული პირობებით, მათი ტერიტორიული და სამეურნეო-ორგანიზაციული ურთიერთდამოკიდებულებით, საქონლის მოველა-პატრონობის წლიური ციკლით, საძოვრებისა და სხვა სამეურნეო სავარგულების მფლობელობა-ექსპლუატაციისა თუ შრომის ორგანიზაციის ფორმათა ათვისებულებებითა და ა. შ. ამ ფაქტორთა სისტემურმა ხასიათმა განაპირობა პარალელური სამეურნეო ბაზების ის ტრადიციული ფორმები, რომლებიც შეიქმნა და ჩამოყალიბდა საქართველოს აბორიგენული მესაქონლეობის სტრუქტურულად სრულყოფილ და მრავალფეროვან კომპლექსებში (შამილაძე 1986: 144).

საქართველოს ბარული მესაქონლეობის სამეურნეო კომპლექსებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა კალოს, ბერასა და სტაციონარული და ადგილმონაცვლე საკარვო მეურნეობის ისეთ პარალელურ ბაზებს, როგორიცაა *აგვარა*, *საკარე*, *საფარეხო* და *კარავი*. ფუნქციონალური დანიშნულების ერთიანობის მიუხედავად, რაც ძირითადად ბარის სამეურნეო პროფილში ორი ტრადიციული დარგის — მინათმოქმედებისა და მე-

საქონლეობის — სიმბიოზური განვითარების ინტერესებიდან გამომდინარეობდა, აღნიშნულ სამეურნეო ბაზებს კონკრეტულ გარემოსა და ვითარებაში ექსპლოატაცია-გამოყენების სპეციფიკური თავისებურებები გააჩნდა, მაგალითად, ქართლისა და კახეთის უმრავლეს სოფლებში ხვნა-თესვის დანყებასთან ერთად სახვნელში შესაბამელი აუცილებელი მუშა პირუტყვი და ადგილზე მოსახმარი მენველი საქონელი კალოზე გადაჰყავდათ, რომელიც დასახლებიდან რამდენადმე მოშორებით სოფლის სახნავ-სათეს ნაკვეთებზე იყო გამართული. კალოს სამეურნეო კომპლექსებში წარმოდგენილი იყო გუთნისდედისა და მეხრეების საცხოვრებელი *ქობი*, *საძნე*, *საბძელი*, მენველი საქონლის გასაჩერებელი *გომი*, მუშა პირუტყვის შესარეკი *არხაჯი*, სახვნელ-ურმისა და სხვა სამეურნეო ინვენტარის შესანახი გადახურული *ჩარდახი* და, რაც მთავარია, მარცვლის სალენი კალო.

საქონლის მოვლა-პატრონობა რამდენადმე განსხვავდებოდა კოლხეთის დაბლობის სტაციონარულ სამინათმოქმედო-მესაქონლურ ბაზებში — *აგვარებში*, რომლებიც ასევე დასახლებიდან მოშორებულ საძოვრებსა და სახნავ-სათეს ნაკვეთებზე ეწყობოდა. გაერთიანებული მეზობლები ერთიანად აგებდნენ *ქობ-ბოსლებს*, *საბძლებსა* და *ბაკებს* და მორიგეობით უძღვებოდნენ აგვარას მეურნეობას.

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარულ მესაქონლეობაში ხვნა-თესვის დასაწყისიდანვე მენველი საქონლის ძირითადი ნაწილი გაერთიანებული იყო *ბერას* კომპლექსებში, რომლებიც გამართული იყო სოფლისპირა ნასვენ და ანეულ სავარგულებზე და ძირითადად რძის მეურნეობის წარმოებას ითვალისწინებდა.

განსხვავებული ფუნქციითა და შრომის ორგანიზაციის სისტემით გამოირჩეოდა *საკარვო* მეურნეობა აღმოსავლეთ საქართველოს ბარულ მესაქონლეობაში. აქაური კარავი, რომელშიც ძირითადად დაქირავებული მენახირის ზედამხედველობით გაერთიანებული უგვი და ახალმოზარდი საქონელი იყო გარეკილი, აპრილის ბოლოსა და მაისის დასაწყისში სასოფლო საძოვრებზე და გასადევარზე გადაჰყავდათ. ამ დროს სოფლის ყანები და ბალები დაცულად ცხადდებოდა და სოფელი ქირაობდა მენახირეებს.

ბარული მესაქონლეობის იმ რაიონებში, სადაც ზაფხულის ცხელ თვეებში (ივლისი-აგვისტო) საქონელი სოფლის ახლომდებარე კარვებში იყო გარეკილი, ჯოგს ასევე მენახირეები უძღვებოდნენ. ქართლისა და კახეთის საკარვო მეურნეობა ორგანულად იყო ჩართული მესაქონლეობის წლიურ ციკლში და მთლიანად პასუხობდა ბარული მესაქონლეობისა და მინათმოქმედების ინტერესებს.

საკარვო მეურნეობის ანალოგიური ორგანიზაციით ხასიათდება ცხვრის ფარების მოვლა-პატრონობა *საფარეხოს* სამეურნეო ბაზებშიც.

სამეურნეო-გეოგრაფიული გარემოს რაციონალური ათვისებისა და საქონლის გამოზამთრების თანმიმდევრული სისტემის შემუშავების თვალსაზრისით განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს მთური მესაქონლეობის გავრცელების რეგიონებში წარმოდგენილი *ლაბავი*||*საბოსლოს* პარალელური სამეურნეო ბაზები, რომელთაც მთიელთა სამეურნეო ყოფაში *ფერდას*, *გარეყანების*, *ყიშლალების*, *საჩიხების*, *ყორულები* — და სხვ. სახით მრავალი ვარიაციული ქვესახეობა გააჩნდათ (შამილაძე 1986: 148).

ძირითადი დასახლებებისა და ლაბავი||საბოსლოს ტიპის სტრუქტურულად რთული სამეურნეო კომპლექსების ერთდროული გაძლოა საქართველოს მთიანეთში ორმოსახლეობის სპეციფიკურ თავისებურებებს იწვევდა. საოჯახო ცხოვრებისა და მეურნეობის წარმოების გაორკეცებული ხასიათი ქართველ მთიელებში სათანადო ტერმინით — *ორხელობა*||*ორგანობით* იყო აღნიშნული, რაც ზუსტად ასახავდა ორმოსახლობის არსებით მხარეებს. სოფელთა უმრავლესობა ზამთრობით წყვეტდა არსებობას, სახლები იკეტებოდა, ხოლო მოსახლეობა საქონელთან ერთად გადადიოდა საზამთრო საბოსლოებში და იქ აგრძელებდა ცხოვრებას (*შამილაძე 1986: 150*).

ტიპოლოგიური თვალსაზრისით ორმოსახლეობის ნათელი მაგალითია მთიულეთის, ფშავ-ხევსურეთის, ერწო-თიანეთის, აჭარის, სვანეთისა და რაჭა-ლეჩხუმის ლაბავი||საბოსლოები, რომლებიც საცხოვრებელი და სამეურნეო კომპონენტების რთული

სტრუქტურული სისტემებით გამოირჩეოდნენ და დემოგრაფიული თუ მიგრაციული პროცესების გააქტიურებასთან ერთად დამოუკიდებელ დასახლებად ყალიბდებოდნენ.

საქართველოს მთიანეთის შინააღმოსავლური მესაქონლეობის რეგიონებში აღნიშნული კატეგორიის სამეურნეო ბაზები შედარებით მკრთალადაა წარმოდგენილი. ასე თუ ისე სრულყოფილი სახით ისინი ფიქსირებულია ხევსურეთში, რომელთა უმრავლესობა მხოლოდ ადრე გაზაფხულზე იყო გამოყენებული.

საქართველოში სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური თავისებურებებით გამოირჩეოდა მთაბარული მესაქონლეობის სამეურნეო ბაზებიც. მთაბარული მესაქონლეობის სპეციფიკური ხასიათი, რომელიც საზაფხულო და საზამთრო საძოვრების მონაცვლეობით გამოყენებაზე იყო დამყარებული, ძირითადი სამეურნეო ბაზების გამოირიცხვასთან ერთად, ზღუდავდა პარალელური სამეურნეო ბაზების გამოყენების შესაძლებლობასაც. გამონაკლისს წარმოადგენდა მეგრული *ჯალონა//ლაკადების*, *სააფურნო* მურნეობისა და *კარე//საკარეს* გარკვეული კატეგორია, აგრეთვე მეცხვარეთა საგაზაფხულო-საშემოდგომო საძოვრები — *იაზდავები*, რომლებიც უშუალოდ მთაბარული მესაქონლეობისა და მეცხვარეობის სამეურნეო ბაზებს წარმოადგენდნენ და ჩართული იყვნენ ტრანსჰუმანსეს წლიურ ციკლში (შამილაძე 1986: 152).

საქართველოს მესაქონლეობის პარალელური სამეურნეო ბაზებისა და მათი ვარიაციული ქვესახეობების სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მრავალფეროვნების მიუხედავად მათი ექსპლოატაციის ფორმები ძირითადად საოჯახო-პატრონიმიული და საერთო-სასოფლო კუთვნილების სახით იყო წარმოდგენილი. ბარული, მთური, მთაბარული თუ მომთაბარე მესაქონლეობის კონკრეტულ გარემოში ექსპლოატაცია-მფლობელობის ეს ფორმები განპირობებული იყო სამეურნეო ბაზებში მურნეობის ამ დარგის ორგანიზაციულ-ეკონომიკური გაძღოლის თავისებურებებით.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებსა და ზონებში გამოვლენილი პარალელური სამეურნეო ბაზები ხასიათდებოდნენ სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური მრავალფეროვნებით, რომელთაც საფუძვლად ედოთ მესაქონლეობის ამა თუ იმ ფორმის სამეურნეო-გეოგრაფიული და ორგანიზაციულ-ეკონომიკური ფაქტორები. კარავი, აგვარა, ლაბავი||საბოსლო, ჯალონა||ლაკადა და სხვ. ვარიაციულ ქვესახეობებთან ერთად, გამოირჩეოდნენ ზონალური განლაგებისა და ექსპლოატაციის დამახასიათებელი თავისებურებებით. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ შუამთის სამეურნეო ბაზები, რომელთაც გააჩნდათ ხელსაყრელი პირობები მინათმოქმედება-მესაქონლეობის სიმბიოზური განვითარებისათვის და გამოირჩეოდნენ ორმოსახლეობის რთული კომპლექსებით.

ბარული, მთური, მთაბარული და მომთაბარე მესაქონლეობის პარალელური სამეურნეო ბაზები ფუნქციონალური დანიშნულებისა და ექსპლოატაციის მიხედვით ძირითადად საოჯახო-პატრონიმიულ და საერთო-სასოფლო მფლობელობაში ერთიანდებოდნენ. საოჯახო-პატრონიმიული სამეურნეო ბაზების მფლობელობის მემკვიდრეობითი ხასიათი განპირობებული იყო იმ რთული და მრავალწლიანი პროცესით, რომელიც დაკავშირებული იყო ამ ბაზების სრულყოფილი კომპლექსების მოსაწყობად.

ამრიგად, შეიძლება ითქვას, რომ საქართველო არა მარტო აგრარული ცივილიზაციის ერთ-ერთი უძველესი კერაა, არამედ მესაქონლეობის აღმოცენებისა და განვითარების უადრესი ცენტრიც. მურნეობის ამ ფორმის კომპლექსური კვლევის შედეგები ადასტურებენ, რომ მესაქონლეობის წარმოშობისა და განვითარების თავისებურებანი და მათთან დაკავშირებული ტრადიციები ქართული მესაქონლეობის მკაფიოდ ამჟღავნებენ ორიგინალურ ფესვებს და ადგილობრივ წარმომავლობას. მურნეობის ამ დარგის აღმოცენება და განვითარება ჯერ კიდევ ნეოლითის ხანიდან იწყება. საუკუნეთა განმავლობაში მან სერიოზული სახეცვლილებები განიცადა, თუმცა მისთვის დამახასიათებელი სტაბილურობის მნიშვნელოვანი ხარისხისა და აღდგენა-განახლების ტენდენციის წყალობით დროის ცვლილებს გაუძლო და პრაქტიკულად XX საუკუნის დასაწყისამდე შენარჩუნდა.

მონადირეობა[©]

მონადირეობა უძველესი დროიდანვე მეურნეობის დამხმარე დარგს წარმოადგენდა, იგი, ამავე დროს, ლაშქრის წვრთნის აუცილებელ პირობადაც ითვლებოდა.

ნადირობა სამხედრო ვარჯიშობის ერთ-ერთი სახე იყო და ყოველი მოლაშქრისათვის გარკვეულ სახელმწიფო ვალდებულებად მიიჩნეოდა. ივანე ჯავახიშვილის შენიშვნით, „ნადირობას ძველს დროს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა და მარტო გასართობად არ ითვლებოდა: იგი ერთგვარი სამხედრო და სალაშქრო ვარჯიშობა იყო, როდესაც ადამიანის თვალი და ხელი მარჯვე სროლას, განსაცდელის გულადად ატანასა და მოქმედების მსწრაფლ სიმკვირცხლეს ეჩვეოდა; ამიტომაც იყო, რომ მაშინ ხელმწიფე ყველაფერს დასთმობდა და ყოველგვარი გადასახადების შეუვალობას მიანიჭებდა ხოლმე, მაგრამ ლაშქარ-ნადირობისაგან რომ გაეთავისუფლებინა, თუ არ მოხუცი და უძლური, არას გზით არ შეიძლებოდა“ (ჯავახიშვილი 1982: 323). ამგვარი დამოკიდებულება მონადირეობისადმი ბოლო დრომდე შემოინახეს ქართველმა მთიელებმა. საქართველოს მთიანეთში მონადირეობა დღესაც მამაკაცის პრესტიჟის საქმედ ითვლება. ამავე დროს, ნადირობა მთაში დიდხანს ინარჩუნებდა სამხედრო წვრთნის და ფიზიკურ-ზნეობრივი აღზრდის ფუნქციას. ქართველი მთიელები (ხევსურები, თუშები, ფშავლები, მთიულეები, გუდამაყრელები, სვანები, რაჭველები...) საუკუნეების მანძილზე იცავდნენ ჩვენი ქვეყნის ჩრდილოეთ საზღვრებს. მათ გამუდმებული სიფხიზლე მართებდათ. განვრთნილი, ნაცადი მეომრის, მეგუშაგის, მესაზღვრის აღზრდის სისტემა კი, ცხადია, სანადირო გამოცდილების აუცილებლობასაც გულისხმობდა.

საქართველოში მრავალი სანადირო სავარგული არსებობდა, ნადირიც მრავალფეროვანი იყო და მონადირეობის წესებიც. საქართველოს ამა თუ იმ მხარეში ნადირობის ერთმანეთისაგან განსხვავებული ადათები და ფორმები შემოგვენახა. ისტორიული განვითარების პარალელურად, იცვლებოდა სანადირო ადგილების განკარგვის წესებიც.

ფეოდალურ საქართველოში ნადირობის საქმეს თავისი გამგებელი ჰყავდა. „ხელმწიფის კარის გარიგების“ თანახმად, საახალწლო დღესასწაულის რიტუალში მთავარ სახელმწიფო მოხელეს მეფის კარზე, მონადირეთუხუცესი წარმოადგენდა: „მას წელიწადს თავის დღეს მეფე არავისგან შეიმოსების ამისგან კიდე, რომე მონადირეთ-უხუცესი ყუთლით ყაბარჩით შემოსს საკვლმოკლით, ტყავიანითა მოყვენთუსლითა... ტაბლას წინ დაუდგამენ და ველურის ტახის თავს მოხარშულს წინ დაუდგამენ...“ (ჯავახიშვილი 1982: 385) უფრო ქვემოთ მოცემულია მონადირეთუხუცესის საგამგეო სფეროს დანვრილებითი აღწერა: „მონადირენი კახეთს და იმერეთს ყოველგან არიან. ორას სამოცი სახლი არის. ტყის მცველნი კიდე არიან. ესენი გიორგობას კარზედ მოვლენ და თევდორობამდის კარზედ არიან. რაზომიც დაიკვლის, ერთისაგან კიდე, ყველასა შიგანი მონადირეთ არის ძაღლთა სახარშოსა, ტყავი მათი. გაშვებისა ჟამსა სამსამი თეთრი მართებს, ჯორციელისა კვირიაკესა ექვსი ტყავი. თევდორობის მეორე დღეს ძაღლთ დასწერენ. და რომელიც მნიგნობარი დასწერს, ოთხსა ანუ სამს ძაღლსა მეფისად გარდააყენებს. მერმე მნიგნობარი გამოირჩევს ერთს ძაღლსა, ბერბელი უნდა თუ მწვეარი. და თორმეტ-თორმეტი ძაღლი სამ-სამი მონადირე წავა საკვებავად, და მონადირეთ გაუშვებენ. ორშაბათს მეორეს ლამპრას მონადირენი შეიქმნენ, მეფეს წინაშე მიიღებენ, და ცოლსა მეფისსა და შულთა, ვეზირთა და მოლარეთა ყველას მიართმევენ. მეფე უბრძანებს პურსა, ღვინოსა და ფურ-ბერნსა. ეგრეთვე დედოფალიცა უბოძებს...“ (ჯავახიშვილი 1982: 395). ამ დოკუმენტით ირკვევა, რომ კახეთი და იმერეთი განთქმული იყო სანადირო სავარგულებით, მონადირენი ამ მხარეებიდან ყოფილან არჩეულნი. მონადირენი „სახლობით“ არიან ჩამოთვლილნი, რაც საგვარეულო მოხელეობის წესის არსებობას ნიშნავს. მონადირეებს ევალებოდათ ძაღლების გამოწ-

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

რთვნაც. მონადირეთა სარგოც ირკვევა ამ დოკუმენტით - მათ ლამპრობას სამეფო კარზე ასაჩუქრებდნენ. როგორც ჩანს, მონადირეთ-უხუცესს ემორჩილებოდნენ ტყის მცველებიც (ჯავახიშვილი 1982: 323-324). ვახუშტის თანახმად, მონადირეთუხუცესს უფრო გვიან „ბაზიერთუხუცესი ეწოდება: ბაზიერთუხუცესს ებარა „სრულიად ბაზნი, ბაზიერნი, მეძალენი, ძალენი, ტყეთა და ველთა მცველნი, სანადიროთა მეფისათა“ (ქც 1973: 22).

იოანე ბატონიშვილის ცნობით, „ბაზიერთუხუცესი ყოველთა მონადირეთა უფროსია და ყოველი სანადირო ადგილნი მინდვრისა, თუ ტყის, თუ ჭალისა და ფრინველთა მის ჰელქეშედ უნდა იყოს, რომ უიმისოდ ვერავინ ინადირებდეს. მეტადრე ყარაიაზედ და იორში... რომ ამისთანა ადგილს, თუ არ მეფე, სხვა ვერავინ ინადირებდა. ხოლო მთებში ამის დაკითხვით ინადირებდნენ, აგრეთვე შემოლობილნი ადგილნი და ნადირნი დამწყვედულნი მას ეკითხებოდა. აგრეთვე ჯელგის კაცნიცა ამას ეკითხებოდა. ბაზიერნი, რომელსაც სოფლებს ედვა, ის გამოიყვანდა; სანადირო ფრინველნი, სანადირო ძაღლნი სულ მას ეკითხებოდა და მეძალეებიც და ბაზიერებიც მას ებარნენ“ (იოანე ბატონიშვილი 1990: 463). როგორც ჩანს, მონადირეობა, მასთან დაკავშირებული სამოხელეო აპარატი, სანადირო ადგილების განკარგვის და მოხმარების ბეგრა-გადასახადების საკითხი მრავალსაუკუნოვანი სახელმწიფოებრივი გამოცდილების ქვეყანაში შესანიშნავად იყო მოწესრიგებული და დარეგულირებული. გარდა მეფისა, სანადირო ადგილებს ფლობდნენ ეკლესია-მონასტრები და არისტოკრატია. საერთოდ კი ნადირობა დიდგვაროვანთა ყოფის აუცილებელი ატრიბუტი იყო (იხ. „ვეფხისტყაოსანი“). მონადირეობასთან დაკავშირებული სადგომები შესაბამისი მსახურეული ფენით ყველა დიდებულის კარმიდამოს აუცილებელი ნაწილი იყო. შარდენის აღწერით, თბილისში მეფის სასახლესთან „არის აშენებული ერთი დიდი მწევარი-მაძებრების სადგომი და ისეთი მშვენიერი საქორე, უკეთესი აღარ შეიძლება“ (შარდენი 1935: 95). არქანჯელო ლამბერტის ინფორმაციით კი ნარმოდგენა გვექმნება დიდი მთავრის კარმიდამოზეც. სამეგრელოს მთავრის შესახებ ლამბერტიც წერს: „ნადირობის კარგად მოწყობისათვის მთავარი ისე ბევრსა ხარჯავს მწევარ-მეძებრებზე და ქორ-მიმინოებზე და ბაზიერებზე, რომ არა მგონია, მოიძებნოს სხვა მთავარი, რომელმაც გადააჭარბოს მას ამ ხარჯში. ყველა ამებუის სარჩენად მიჩენილია კარგაძალი სოფლები, რომელთა მოვალეობაცაა თავის დროზე მიანოდონ ბაზიერებს რიგიანი საქმელი, ქორ-მიმინოებს ქათმები და ძაღლებს ღორები, თხები და ღომი“ (ლამბერტი 1938: 56).

მონადირეობა ძველ საქართველოში მამაკაცის აუცილებელ „ხელობად“ ითვლებოდა, მას სამხედრო ვალდებულების სახეც კი ჰქონდა. ნადირობა ქართული არისტოკრატის ერთ-ერთ ძირითად საქმედ, აღზრდისა და განვრთნის საშუალებად, ასევე გართობის ნაირსახეობად მიიჩნეოდა (ჩხატარაიშვილი 1979).

ფეოდალურ საზოგადოებაში ნადირობა, ლაშქრობასთან ერთად, ერთ-ერთი ძირითადი ვასალური მოვალეობა იყო. ყოველ მოლაშქრეს, რანგისა და წოდების მიუხედავად, სახელმწიფო ნადირობაში მონაწილეობა ეკუთვნოდა. ალექსანდრე I-ის სიგელში სვეტიცხოვლისადმი ნათქვამია, რომ საკათალიკოსო ყმები ქართლის, ჯავახეთის, საათაბაგოს, სომხეთის, საბარათიანოს, თრიალეთსა და იმერეთს ლაშქრობასა და ნადირობას კათალიკოსს უნდა ეახლონ და მეფის დროშაზე დადგნენ, „ლაშქარსა და ნადირობას თქუენი ყმა თქუენ ნუ გაგეყრები... თქუენ გაახლოსთ“ (ქსძ 1965: 190-191). სახელმწიფო ნადირობაში გამოუსვლელია ისჯებოდა. დოკუმენტებში იხსენიება „ლაშქარ-ნადირობის ჯურუმი“, „ჯარიმა ლაშქარ-ნადირობის დაკლებისათვის“ (ჩხატარაიშვილი 1979: 157).

ვახტანგ VI გარეჯის ნათლისმცემლის უდაბნოსათვის შეწირული სამი სოფლის მოსახლეობის ლაშქრობისა და ნადირობის მოვალეობისაგან გაუნთავისუფლებლობას ხსნის იმით, რომ „ლაშქრობა ქვეყნის სიმაგრე არის და ნადირობა ლაშქრობის მასწავლებელია“-ო (ჩხატარაიშვილი 1979: 156—157; ლევიძე 2005: 202—203). აქედან გამომდინარე, ფეოდალურ საქართველოში არსებობდა მკვეთრად ჩამოქნილი სახელმწიფო სისტემა/ინსტიტუტი, რომელიც არეგულირებდა ნადირობასთან დაკავშირებულ ყვე-

ლა საკითხს, უფლებათა და მოვალეობათა მტკიცედ განსაზღვრით. იგი ფინანსდებოდა სახელმწიფოსგან ჯამაგირით და სავალდებულო გადასახადის საშუალებით, რომელსაც სახელმწიფო ბეგარის სახე ჰქონდა, ხოლო დამხმარე პერსონალი დაბეგრული იყო თავისი მონაწილეობით ნადირობაში (რობაქიძე 1941: 156—157). ქ. ჩხატარაიშვილი, წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით აღნიშნავდა, რომ ქართლის მეფეების — ვახტანგ VI-ისა და თეიმურაზ II-ის დროს მონადირენი სადროშოებად, ე. ი. სამხედრო შენაერთების მიხედვით გამოდიოდნენ. კახეთში კი სანადიროდ განვევა სამხედრო ადმინისტრაციული ხელის მქონე მოურავის მოვალეობაში შედიოდა. ამგვარადვე ყოფილა ჩვენი ქვეყნის სხვა მხარეებშიც. „დასტურლამალაში“ ნადირობა ისევე აღწერილი როგორც ლაშქრობა: ჯარის გამოძახება, მისი დაყოფა სადროშოებად, ჯარის სწორად სიარული ნადირობის წინ და სხვ. სახელმწიფო ნადირობა გალაშქრების მსგავსი ყოფილა (ქსძ 1965: 235—328). პაპუნა ორბელიანის ცნობით, „მოინება მპყრობელმან ქართლისამან... თეიმურაზ, ნადირობა ყარაისა მოიწვივა ძე თვისი, მეფე კახეთისა ერეკლე კახ-დარბაისლით, ნაბრძანდენ ნაგებში, განანესნეს ყოველნი რიგნი ნადირობისანი და განანყვენეს ჯელგა... ინადირეს პირველნი ტყენი და მოწყვიტნეს ნადირნი ურიცხვნი. ამის შემდგომად გაისტუმრეს ჯელგა ლამით, გაუმძღვარეს პაპუნა გაბაშვილი, შემოარტყა მინდორსა ყარაისასა და მობრძანდენ ბატონებიც ლამითვე, წესისაებრ ცისკრისა ჟამს დაყვსნენ... დაიწყო დენა ჯერანმა... ამოწყვიტეს ქართველთა და კახთა ურიცხვი“ (ორბელიანი 1981: 119).

მონესრიგებული იყო მონადირეთა სადგომები, მათი სარგო. მაგალითად, 1170 წლის გიორგი III-ის სიგელში შიომღვიმისადმი, რომელიც მამულის მფლობელობისა და შეუვალლობის განახლების დოკუმენტია. საინტერესო ცნობებია მონადირეთა და ბაზირთა შესახებაც: „ბაზირნი ერთსა დღე-ღამესა აგარას დადგენ უწყენლად, ზემოით მომავალნი... სხალტბელთა წყალშატროანს პატივ-სცენ ბაზირთა. მონადირენი ჩეუნნი ნუ სადა შეუდგებიან ნუ რომელსა სოფელსა მათსა... ქანდაი მონადირეთა სადგომი არის“ (ქსძ 1965: 23).

„სანადირო“ ადგილი მფლობელთათვის ისეთივე საკუთრება იყო, როგორც სათიბი, სახნავი, ტყე, ველი, ვენახი და სხვ. (ქსძ 1951: 99, 125, 131...)

1470—1474 შამადავლა დადიანის წიგნი საკათალიკოზო სარგოს შესახებ მოგვითხრობს, შეწირულ, საკათალიკოსო მიწებზე ნადირობისას, „ვინცა ნადირი მოკლას, სეფეს ყოვლად წმიდის წინ მოიღებდეს, ნურავინ დააკლებს“ (კაკაბაძე 1921: 1—2).

მებატონენი საკუთარ ყმებს საბატონო ტყეებში ნადირობის ნებართვას აძლევდნენ, ოღონდ გლეხებს ნანადირევის ნაწილი ბატონისათვის უნდა მიეტანათ. მაგალითად, გურიაში, თავად მაჭუტაძეებს ნიგოითის ტყეში ტყისმცველები ჰყავდათ დაყენებული. ეს ტყისმცველები ტყეებში ბატონის უნებართვოდ არავის უშვებდნენ, ხოლო როცა მაჭუტაძე ამ ტყეში მორეკვით ნადირობდა, ნანადირევის (ირემი, შველი, ღორი) გარკვეული ნაწილი ბატონს მიჰქონდა (ჩხატარაიშვილი 1979: 100—191).

საეკლესიო ტყეში ნადირობის პრივილეგია, ცხადია, ეკლესიას ეკუთვნოდა. 1625 წ. სიმონ I გურიელმა აჭის წმ. გიორგის ეკლესიას შესწირა გლეხები მათი ბეგარით, ტყით და წყლით“ და დაადგინა „რაც ამ ტყეშიდ ნადირი მოკვდეს, მარჯვენა კერძი წინამძღვარსა, მარცხენა — ვინც ამ საყდრის დეკანოზი იყოს“ (ქართული სამართლის ძეგლები 1977: 663). გურიის ერისთავთა მამულში (სურები) ჯუმათის ეკლესიას ეკუთვნოდა საეკლესიო-მამულში მოკლული ნადირის ნახევარი (თაყაიშვილი 1909: 521).

ძველ საქართველოში არსებობდა როგორც კოლექტიური, ასევე, ინდივიდუალური ნადირობა. საქართველოს გეოგრაფიული მრავალფეროვნება აპირობებდა ნადირობის ტრადიციული ფორმების მრავალფეროვნებას. ნადირის ყოველი სახეობისთვის „ბუნებრივი გარემოს ამა თუ იმ თავისებურების შესაბამისი ნადირობის წესები და აღჭურვილობა არსებობდა. ეს წესები გამომდინარეობდა ნადირის ჩვევების ცოდნის, სანადირო ადგილის ღრმად ცნობის და სანადირო იარაღის ეფექტურად ფლობის საფუძვლებიდან (რობაქიძე 1941: 76).

ძველ საქართველოში ნადირობდნენ ქორ-შავარდნებითა და მადებარი ძაღლებით. ქორ-შავარდნებით ნადირობა ნადირობის ერთ-ერთი ყველაზე დახვეწილ წესად ითვლება. იგი არისტოკრატთა ნადირობის ფორმადაა მიჩნეული. ასევე, ყველა დიდ ფეოდალს ჰქონდა ძლიერი ბაზა მონადირე ძაღლების შესანახად და გასანვრთნელად. ცხადია, ქორ-შეგარდნების და მონადირე ძაღლების შენახვა და გამოწვრთნა დიდ ხარჯებს მოითხოვდა. თუმცა ფეოდალურ საქართველოში ეს პრობლემაც მოგვარებული იყო. „დასტურლამალის“ თანახმად, მაგალითად ნიჩბისის შავარდნის ბუდე, „თავით ბოლომდინ ნიჩბელთ შეინახონ... კავთიჭევის შავარდნის ბუდე ქუათაჭევის წინამძღვარმან შეინახოს და მიაბაროს ვისმე და კაცსა დააყენებდეს... კლდეკარის ბუდე... მანგლელის სოფელი არის, იმათ და უგუდელთ შეინახონ... ეს ბუდეები, რომელიც რომლის სოფლისთვის მიგვიბარებია, იმათ ასრე შეინახონ, რომე კარგ გვარად თვალი დაიჭირონ, რიგისად კაცს დააყენებდნენ“ (ქსძ 1965: 279-280).

არსებობდა „საბაზიერო“ გადასახადი. იგი განკუთვნილი იყო სანადირო ფრინველებისა და მადებარი ძაღლების გამოკვებისათვის. მაგალითად „დიღმის საბატონო გამოსაღებში“ იხსენიება „საბაზიერო ქათამი, კომლზედ თვითო ქათმის ბარება“. მათვე ევალებოდათ „ყარაიას ჯერგა და ბარგის ზიდვა“ (ქსძ 1965: 279-280).

ქორ-შეგარდნები და მეძებარი ძაღლები „სისხლის“ საფასურშიც შედიოდა. თოფურიძეების სასისხლო სიგელში (1413—1414 წლები) სხვა სახის სასისხლო გამოსაღებთან ერთად ქორი და მეძებარიც სახელდება: „თუ ვისმენ ეშმაკისა მანქანებითა თოფურიძისა გუარისა კაცი მოკლეს. თეთრი ქორი... თეთრი მეძებარი მისითა ბაზიარითა დაგუეოს“ (თაყაიშვილი 1909: 36), ხოლო ავშანდაძეთა სასისხლო სიგელში (1475 წელი) თორმეტი თეთრი ქორი, თორმეტი თეთრი მეძებარი, თორმეტი თეთრი მიმინო იხსენიება (თაყაიშვილი 1909: 43).

ქართველთა სიყვარულს ნადირობისადმი შესანიშნავად წარმოაჩინეს არქანჯელო ლამბერტი. მისი ცნობით, სამეგრელოში არსებობს ანდაზა „ბედნიერი ის არისო, ვისაც ჰყავს კარგი ცხენი, უკეთესი ძაღლი და საუკეთესო მიმინო“ (ლამბერტი 1938: 56).

მიმნოთი ნადირობის წესები ბოლო დრომდე შემოგვენახა გურიაში. მიმნოთი ნადირობდნენ კახეთში, იმერეთში, სამეგრელოში, ლაზეთში. ნადირობდნენ წყლის ფრინველზე, მწყერზე, ხობობზე... (რობაქიძე 1949: 157—183).

ქართველები უძველესი დროიდანვე წვრთნიდნენ სანადიროდ ძაღლებს. ამის შესახებ მრავალ საისტორიო დოკუმენტშია ინფორმაცია დაცული. იოანე ბატონიშვილის ცნობით საქართველოში მრავალგვარი მონადირე ძაღლი ჰყოლიათ: „მწეგარი კურდღლისა, მშვლისა და ჯეირანისთვის კარგია. მეძებრები უნდა გარჩევით ჰყუანდეს: კურდღლისა ცალკე და ნადირისა და ტყის მრეკელნი ანუ კუალზედ მომყეფარნი, ხოლო ფრინველის ნადირობისათჳს სხუანი, ხობობისა თუ კაკაბისათჳს და სხუათა. ნაგაზნი და ეზერნი ირმის და გარეულის ღორისათჳს, რომ კარგად დაიჭერენ და დააყენებენ. ხოლო ქოფაკნი მგლების, დათვისა და ტურებისათჳს“ (იოანე ბატონიშვილი 1990: 466) სულხან-საბას მიხედვით, საქართველოში შემდეგი მონადირე ძაღლები ჰყოლიათ: „ძაღლთა ენოდები... მეკვლესა-მეძებარი; სწრაფსა და გვარიანსა — მწეგარი; მწეგრისა და თართისგან შობილსა-ნაგაზი; მეძებრისა და თართისგან შობილსა — ყაზილა...“ (ორბელიანი 1993: 251).

ქართლის მასალით, სანადირო ძაღლი ორ ჯგუფად იყოფოდა: მეძებარ ძაღლებად და მწეგრებად. მეძებრებს იყენებდნენ ნადირის მოძებნის, წამოგდებისათვის. მწეგარი კი - ნადირის „კვალში ჩადგომისათვის“. თითოეულ მათგანს თავისებური წვრთნა ესაჭიროებოდა (სონღულაშვილი 1964: 73—77). საერთოდ ქართლში ბევრი სანადირო ადგილი ყოფილა. ნადირობდნენ ირმებზე, შველზე, გარეულ ღორზე, ხობობზე, მწყერზე.

საქართველოს მთიანეთის სანადირო სავარგულების განხილვისას აუცილებელია განვითარების ისტორიული დინამიკის გაანალიზება. წარმოვადგენთ სვანეთის მაგალითით. სვანეთის ბალსქვემო და ქვემო ნაწილში სანადირო მთების უდიდეს ნაწილს ფლობდნენ ადგილობრივი მთავრები და თავადები. ბალსქვემით — დადემქელიანთა სამთავრო სახლი, ქვემო სვანეთში კი — თავადი გარდაფხაძეები და გელოვანები. ეთ-

ნოგრაფიული მასალით, სანადირო ადგილებს ფლობდნენ კალელი გელოვანები, ლატა-
ლელი ჩარკვიანები და ბალსზემო სვანეთის სხვა დანიშნულნი ნოდების წარმომად-
გენლებიც. მაგრამ უმთავრესი სანადირო სავარგულები ბალსზემო სვანეთში XIV-XV
საუკუნეებიდან მოყოლებული კეობათა (თემთა) საერთო კუთვნილებაა. XIV საუკუნის
„დანერილი სეტიელებისა ლენჯერლებისადმი“ მოგვითხრობს ამ ორი მეზობელი ბევის
(თემის) მონადირეთა დავის შესახებ. სადავო სანადირო ადგილები გამხდარა. „საჯერო
მოურავებს“ განუხილავთ საქმე და სათანადო გადაწყვეტილება გამოუტანიათ — ლენ-
ჯერლები გაუმართლებიათ. „ლენჯერის მონადირენი და ჩვენ, სეტელნი ნავეკიდენით
სანადიროსა ზედა. მერმე, მოუყარეთ მოურაუნი საჯერონი, მოგვანყვეს ამა პირსა ზე-
და: რაიცა მართალმან კაცმან გაგვიჩინეს - გარდავიჰადეთ; არ დაგვურჩა თქვენი სა-
სარჩლოი და სასანდუროი თვინიერ მოკეთეობისაგან მეტი“ (სნძ 1986: 163).

1503 წლის სასისხლო სიგელით ირკვევა, რომ სანადირო ადგილები „სისხლის“
საფასურშიც შედიოდა. „სამი საშავარდნე სხვა, ყოვლის დღის სანადიროები საჯიჰვე,
ზოფახითო, კირტიშო, ედენ, გილინა, რიონის სათავე, სხუა სანადიროები არჩუისა...
სრულად მთიულეთის თემი, მათით, სამართლიანითა მთითა, ბართა, საყდრებითა,
წყლითა, წისქულითა, სათევეზოთა, სანადიროთა, ველითა, სათიბითა“ (სნძ 1986: 115).
უფრო გვიან სვანეთის ყველა ჰევემა (თემმა) იცოდა თავისი კონკრეტული სანადირო
ადგილების საზღვრები, რადგანაც საკვეო საზღვრები საკმაოდ მტკიცედ იყო განსაზ-
ღვრული. მონადირე სხვა თემის სანადირო სავარგულებში ნებადაურთველად ვერ შე-
ვიდოდა (ლევციძე 2003: 102-103). მსგავსი ვითარებაა საქართველოს სხვა მთიან მხარე-
ებშიც. რაჭაში თავ-თავისი სანადირო ადგილები ჰქონდა სოფლებს: გლოლას, ლებს,
გოგს, ხიდემლებს და ა. შ. ხევსურეთში თავისი საჯიხვეები ჰქონდა არხოტის თემს, მათ
ხშირად უხდებოდათ დავა ქისტებთან ამ სანადიროების გამო. ბზიფის და აბჟუის აფხა-
ზებშიც მკვეთრად იყო სანადიროების საზღვრები გამოკვეთილი. ე. ი. გვიანი პერიო-
დის საქართველოს მთაში ჯიხვზე და არჩვზე სანადიროები სათემო საკუთრებად ით-
ვლებოდა.

საქართველოს ამა თუ იმ მხარეში ნადირობის თავისებური წესები არსებობდა.
სპეციფიკური იყო მონადირის ჩაცმულობა და აღჭურვილობა.

რაჭაში ნადირობდნენ დათვზე, მგელზე, მელაზე, კვერნაზე, კურდღელზე, მაჩ-
ვზე, მთა-რაჭაში - არჩვსა და ჯიხვზე. მონადირეები ფეხზე იცვამდნენ „კოლოტურ“ ან
„ლეპურ“ ქალამანს. ეს ქალამანი არ უნდა ყოფილიყო ღორის ტყავისაგან შეკერილი,
„ნადირთანგელოზს ეწყინებაო“. ჯიხვზე სანადიროდ ასეთ ქალამანს ძირს ტყავისავე
ღვედებით ამოუქსოვდნენ („ბანდული“), რათა კლდეებზე არ დაცურებულყო. ფეხსა-
მოსში მთის ბალახს-თომს ჩაფენდნენ. მონადირეებს ჰქონდათ ხის წრიაპები და თხი-
ლამურები. ხმარობდნენ სამუხლებსაც. წელზე შემორტყმულ ტყავის ღვედზე დამაგ-
რებული იყო სანადირო ეკიპირების სხვადასხვა ელემენტი (წრიაპი, თხილამური, და-
ნა...), ზურგზე ეკიდათ გუდა, რომელშიც სურსათი ელაგათ. მიჰქონდათ მუჟირა//მუ-
ჟირო-შვინდის კეტი, რომლის ძირს რკინის წვეტი ამშვენებდა და სანადირო იარაღი.
რაჭაში ნადირობის ორგანიზაციაში მახე-ხაფანგებიც გამოიყენებოდა („კოდი“, „გობი“,
„საგები“, „ფნკალა“, „სარეგველა“, „ისხლეტი“), სჩვეოდათ „თოფის დაგებაც“. კვალში
გამყოლად განვრთნილი ძაღლები ჰყავდათ. მაძებრებით ნადირობდნენ მელაზე, კურ-
დღელზე, კვერნაზე (რობაქიძე 1941).

„მორეკვით“ ნადირობა სცოდნიათ სამეგრელოშიც: „ადგილობრივი მცხოვრებ-
ლები ნადირს ისევე ერეკებიან ტყიდან, როგორც ფრინველს ააფრენენ ხოლმე, წყლი-
დან დოლის ხმაურით... ხმაური აფრთხობს გარეულ ცხოველებს და ისინი ტყიდან მინ-
დორში გარბიან, სადაც მათ ხოცავენ. მეგრელებს სანადიროდ ძაღლები მრავლად
ჰყავთ. მაგრამ ამჯობინებენ ნადირის ცხენჭენებით დაჭერას“ (შარდენი 1975; 14). არ-
ქანჯელო ლამბერტის ცნობითაც, ოდიშის სამთავროში „ყოველ ნადირობას თავისი
დრო აქვს წელიწადში: ერთი ყველიერის დანყებიდან დიდმარხვამდე და მეორე - სექ-
ტემბრის დასასრულიდან შობის მარხვამდე. ყველიერში... მთავარი მოინვეს ოდიშის
ყველა დიდებულს, რომლებიც ამ შემთხვევისათვის გამოცხადდებიან საუკეთესო ცხე-

ნებზე და მშვენივრად ჩაცმულები. წინა დღით, დილას ნალარას დაჰკრავდნენ და მის ხმაზე ადგებიან... მონადირეები და ძაღლებით წავლენ, რომ ტყე შეჰკრან. ხმაურობით და ძაღლების ყეფით, ნადირს შეაშინებენ და ძლიერ შორიდან მორეკავენ იმ ალაგს, რომელიც დანიშნულია ნადირობისათვის... როცა ნადირი... მოახლოვდება, თითოეული მონადირე... ცხენს ააჭენებს, მომართავს მშვილდს... ასე ნადირობენ სალამომდე“ (ლამბერტი 1938: 59).

მგელზე ნადირობის საინტერესო წესებია დაცული გურიაში. თუკი მგელს ხაფანგით ან „დაძახებით“ ვერაფერს მოუხერხებდნენ იწყებდნენ მისი ბუნაგის ძებნას. ბუნაგის მიკვლევისთანავე ნადირობის დღეს დათქვამდნენ. შეიკრიბებოდნენ მონადირეები, მიჰქონდათ თოფები და მიჰყავდათ ძაღლები. გათენებამდე ჩასაფრდებოდნენ ერთიმეორისაგან 100 ნაბიჯის დაშორებით, იმ ადგილს საიდანაც მგლის გამოვლას ელოდნენ, ყველაზე კარგ მსროლელს დააყენებდნენ ნიშნის მიცემისთანავე მარეკები ყიჟინით, თოფების სროლით და ძაღლების მიშვებით ტყეს მოედებოდნენ. ისინი ჩასაფრებული მონადირეებისაკენ ერეკებოდნენ ნადირს. დამფრთხალ ნადირს მონადირეები ადვილად კლავდნენ (ლევინიძე 2005; 208-209). მორეკვით ნადირობდნენ დათვზეც, მაგრამ ამ შემთხვევაში მონადირეთა რაოდენობა ნაკლები იყო (რობაქიძე 1941: 86-87). მორეკვით ნადირობდნენ შველებზე და ჯიხვებზეც. ორივეზე - ზამთრობით, დიდთოვლობისას. როდესაც ღრმა თოვლში წვრილთათიან ნადირს მოძრაობა უჭირს. ჯგუფურ, მასობრივ ნადირობას (შველზე და სხვა ნადირზე) რაჭაში „ველგაობას“ უწოდებენ (რობაქიძე 1941: 98). ეს ტერმინი ძველ სიგელ-გუჯრებშიც იხსენიება. იგი განსხვავდებოდა „მორეკვისაგან“, ნადირის ალყაში მოქცევას, სრულ გარემოცვას გულისხმობს. წვრილ ნადირზე (მელა, კვერნა, კურდღელი...) ნადირობის ძირითადი წესი უფრო ინდივიდუალური იყო, ვიდრე ჯგუფური და ამ დროს მთავარი ნადირის კვალში ჩადგომა იყო. კვერნაზე ნადირობის დროს ფოკებს არ ხმარობდნენ, ვინაიდან კვერნის ერთ-ერთ ლირებულებას მისი ბენვი წარმოადგენდა. კვერნას ძაღლს მიუსევდნენ და კეტებით კლავდნენ (რობაქიძე 1941: 93-94).

ჯიხვზე სვანეთში, მთიან რაჭაში, ხევსურეთში და სხვა მთიან კუთხეებში ნადირობდნენ.

მგელზე ნადირობდნენ ძირითადად ზამთრობით, ამ დროს მშვიერი ნადირი სოფლის შემოგარენს ერევოდა და მოსახლეობას დიდ ზარალს აყენებდა. დათვზე მასობრივად აგვისტოსა და სექტემბერში ნადირობდნენ.

მონადირეობას სვანეთში უძველესი ტრადიციები აქვს. სწორედ სვანურმა კილოებმა შემოინახეს ნადირობის ძველქართული ტერმინი — „ლითხვარი“ — და მონადირის აღმნიშვნელი ტერმინი — „მეთხვარ“, რომელთა ფუძე „თხვა“ — „სათხვეელი“-დან მომდინარეობს და იგი ძველქართულში ნადირობას აღნიშნავდა. სვანეთში არსებობდა ნადირობის როგორც ჯგუფური, ასევე ინდივიდუალური ფორმები, თანმხლები აღჭურვილობითა და წეს-ჩვეულებებით. სვანეთში ნადირობდნენ ჯიხვზე, არჩვზე, დათვზე, მგელზე, კვერნაზე და სხვ... ასევე, ფრინველებზე. კოლექტიურ ნადირობას ძირითადად ზამთრობით მისდევდნენ. დიდთოვლობისას მონადირეებს ხალხი შეჰყავდათ სანადირო ადგილებში, კლდეებიდან ჯიხვებს გამოდევნიდნენ ხევისკენ, სადაც ჩასაფრებულები იყვნენ დადარაჯებული. ჯიხვები ღრმა თოვლში ეფლობოდნენ და ხშირად, ჯიხვებს ცოცხლადაც იჭერდნენ „ჯიხვი თოვლში იფლობა, აღმართზე ვერ ადის, მარტო დაღმართში ეშვება. მანამ შეუძლია ხტის, ბოლოს იღლება და რჩება თოვლში. ამ დროს მიდიან ძაღლებით და ხშირად თოფუკრავად იჭერენ ჯიხვებს“ (ნიჟარაძე 1973: 99—100). სვანეთში ნადირობდნენ უღრან ტყეებსა და ძნელად მისადგომ მთებსა და კლდეებში, სადაც მრავლად მოიპოვებოდა ჯიხვი, არჩვი, დათვი, მგელი, კვერნა... ნადირობდნენ ფრინველებზეც. მონადირეებს სპეციალური აღჭურვილობაც ჰქონიათ. მონადირეები ხშირად გარემო პირობების ფერის ტანსაცმელს იცვამდნენ.

არხოტში ფრინველებიდან ძირითადად შურთხზე ნადირობდნენ. თუმცა, თ. ოჩინაურის შენიშვნით, „ხევსურეთში ნადირობა ჯერ ისე არ დაკნინებულა - ჩიტების მხოცველს მონადირე რომ დაუძახონ. არც ის ითვლება მონადირედ, ვინც სხვა გარეულ ცხო-

ველებს ხოცავს, ამ სახელს იმას ეძახიან, ვინც წმინდა ნადირს — ჯიხვსა თუ არჩვს, ან-და ირემს მონადირებს, საჯიხვეებში მიჰყვება ცხოველს. საჯიხვეებში სიარული კი ყველას არ ძალუძს, მაგარი მუხლი, უშიშარი თვალი, სისწრაფე და ამტანობა უნდა ჰქონდეს ჯიხვების მიმყოლს“ (ოჩიაური 1977: 67).

ნანადირევის განაწილების წესებიც ცნობილი იყო. ნადირის მომკვლელს წილად ხვდებოდა ნანადირევის თავ-კისერი, თუ ნადირი რქოსანი იყო თავრიელი რქებითურთ. თავრიელი საპატო ...იყო და მისი გაყიდვა არ შეიძლებოდა (განსაკუთრებით, სვანეთში), დანარჩენი მონადირეები კი ნანადირევის ხორცს თანაბრად იყოფდნენ.

მონადირეობის მნიშვნელობა მხოლოდ საკვების მოპოვებით არ შემოიფარგლებოდა, ფასეული იყო ტყავი, ძვალი, რქა, ცხიმი, ძარღვები და ა. შ. „ჯიხვი ხევსურეთში ბევრია. განსაკუთრებით არხოტისა და შატილის მთებში. ჯიხვზე ნადირობაში ხევსურები დახელოვნებული არიან და ბლომდაც ხოცავენ. ჯიხვის ტყავს ქურქად იყენებენ და ყიდნიან, ჯიხვის ტყავი აქ ერთი ლიტრა ერბოდ იყიდება... ხორცს ხევსურები ახმობენ და ისე ინახავენ“ (მაკალათია 1984: 111-112). ჯიხვის ტყავისაგან შეკერილი „საბენ-ვგარეთო“ ტყავი ერთი ძროხის ფასად იყიდებოდა. ჯიხვის ტყავებს სვანებიც ყიდდნენ. მათ ჯიხვის ტყავის ქურქები გაჰქონდათ ბაზრობებზე და 4-5 მანეთად ჰყიდდნენ. სვანები ნადირობდნენ კვერნებზე და კვერნის ტყავი (ბენვი) დასავლეთ საქართველოს ბაზრობებზე გაჰქონდათ. ყოველწლიურად 1000-მდე ცალი (გაბლიანი 1930: 37—38). დიდი რაოდენობით ბენვეული და ტყავი იყიდებოდა სოხუმ-კალეს ბაზრობაზე. რაჭველები ყიდდნენ მელიის, კვერნის, დათვის ტყავებს. ნანადირევის, განსაკუთრებით კი ჯიხვის რქებისაგან ამზადებდნენ სასმისებს, არჩვის რქებისაგან თლიდნენ ხანჯლისა და დანის ტარზე დასაგებ მასალას, ირმის რქებს იყენებდნენ საკიდად (ტანსაცმლის). დათვის, ჯიხვის, არჩვის და სხვა ნანადირევის ტყავს აკრავდნენ კედლებზე ან იატაკსა და ტახტებზე აფენდნენ. გარეული ცხოველების ტყავი, ქონი, ნალველი და ა. შ. გამოიყენებოდა ხალხურ მედიცინაში.

უალრესად მრავალფეროვანია ნადირობასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები, წეს-ჩვეულებები, ფოლკლორი. ნადირობის სამი მფარველი „ნადირთ პატრონი“, „ოჩოპინტრა“ და „ნადირთ მწყემსი“ ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა მხარეში გარკვეული ვარიაციებით ყველგან ფიგურირებენ. ქრისტიანობის გავლენით, ნადირობის და მონადირეთა მფარველად, სვე-ბედის მომცემად წმინდა გიორგი ითვლება. შემონახულია მრავალი სამონადირეო ტაბუ და აღკვეთა, რომელთა დაცვა წარმატებული ნადირობის წინაპირობად მიიჩნეოდა. უმნიშვნელოვანესია სამონადირეო ციკლის ლეგენდა-წარმოდგენები, ზღაპრები, ეპოსი და ფერხულები. საქართველოს მთაში ნანადირევის რქებს ბოლო დრომდე სწირავენ ეკლესიებს (ჯვარ-ხატებს) მადლობის ნიშნად.

რაჭაში სანადიროდ წასვლის წინ მონადირე ჯიხვს რქებზე სანთელს დაანთებდა და ილოცებდა: „ოჩოპინტრა ბედნიერი, ოჩოპინტრა მშვენიერი, მოგვეც შენი მოწყალება“. ამ ლოცვას წარმოთქვამდნენ სანადირო კლდეებში შესვლისასაც (რობაქიძე 1941: 189—190). რაჭაში ნადირთ ღმერთად ოჩოპინტრა მიიჩნეოდა.

ხევსურეთში ცროლის გორის თეთრი სანება მეკობრეთა და მონადირეთა სალოცავად ითვლებოდა და ამ ხატს მონადირეები ძღვენს სწირავდნენ.

მეტად მრავალფეროვანია მონადირეობასთან დაკავშირებული სვანური რწმენა-წარმოდგენები. განსაკუთრებით, აღსანიშნავია, სვანურ ფოლკლორში შემონახული ამირან-დარეჯანიანის უძველესი, არქაული პლასტები. ცხადია, ამ რწმენა-წარმოდგენებს დიდი კვალი დააჩნია ქრისტიანობამაც. ქრისტიანობის გავლენით, ნადირთა და მონადირეთა მფარველად წმ. გიორგი ითვლება. მას ემორჩილება ნადირთმწყემსი ქალ-ღვთაება დალი. „დალს წმ. გიორგისგან ჩაბარებული ჰყავს ჯიხვები და არჩვები“ (ნიჟარაძე 1964: 35). სვანი მონადირე გულდასმით იცავდა წინაპართაგან მომდინარე, ტრადიციებსა და აღკვეთებს: გარკვეული ხნის მანძილზე ერიდებოდა ახლად მოლოგინებულ ან რიგში მდგომ ქალს. თუ კი „სინმინდე“ მონადირის ოჯახში დაცული იყო, იგი ბედავდა სანადიროდ წასვლას. გამთენიისას საგზალს უმძრახად აიღებდა და სოფლიდან გადიოდა. სანადირო ადგილებს მიახლოებული მონადირე ლოცვას აღავლენდა

„დიდი ღმერთის“ - სვე-ბედის მომნიჭებლის სახელზე. ნადირობა რამდენიმე დღესაც გრძელდებოდა. მონადირე მოკლავდა თუ არა ჯიხვს ან არჩვს, გაატყავებდა, გულ-ღვიძლს ამოაცილიდა, შენვავდა და ისევ ილოცებდა. ამჯერად სამადლობელ ლოცვას ალავლენდა. შინ დაბრუნებული ეკლესიას მიაშურებდა, თან მიჰქონდა სანთლები, ზედაშე (ენგურის ხეობაში — არაყი, ცხენისწყლის ხეობაში — ღვინო), „ლემზირები“ და ღმერთს მადლობას შესწირავდა. საღამოს კი ნათესავ-მეზობლებს ნანადირევზე ჰპატიუებდა. მონადირის ლოცვა ასეთი სახის იყო: „დიდება ღმერთს, მადლი ღმერთს, დამბადებელო, ბატონო ქვეყნისაო, ნანადირევი და მონადირე ყველა შენი გაჩენილია, რა დროსაც კი მოგმართო, ყოველ დროს შენი კარგი ჯვარი დამწერე, მადლი და სახელი იქნება შენი. ქრისტე მაცხოვარო! დიდება შენდა... მწყალობელო, ცხოველო წმ. გიორგი! დიდება შენდა. ადამიანის მწყალობელი შენა ბრძანდები, დღე და ღამე მარჯვნივ მომყევი, ქაჯ-ეშმაკი მაშორე ჩემს მწყალობელ ღმერთს დიდებას... დაღს კლდისას დიდება!..“ (ნიჟარაძე 1964: 36-37). ამის შემდეგ კი ყოველი მონადირე, ჩამოთვლიდა მისი თემის ეკლესიებს და მათ შეევედრებოდა სვე-ბედსა და მშვიდობიანობას.

საქართველოს ყველა მხარეში სცოდნიათ ე. წ. სანადირო ენა, მონადირის ენა.

ამრიგად, არქეოლოგიური, წერილობითი და ეთნოგრაფიული წყაროებით ცნობილია, რომ მონადირეობას საქართველოში უძველესი დროიდან მისდევენ. იგი უძველესი „კელობაა“, ტრადიციული დარგია. ფეოდალურ საქართველოში მონადირეობა თითქმის გადაჯაჭვული იყო მოლაშქრეობასთან და სამხედრო ბეგარის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა. მრავალფეროვანია ნადირობის წესები, მეთოდები და იარაღები. არსებობს საგულისხმო ნიუანსები ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ მხარეში. მონადირეობასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებსა და ფოლკლორულ მასალაში იკვეთება როგორც არქაული, ასევე ქრისტიანული რწმენის პლასტები.

მათევზეოზა[©]

მეთევზეოზა მეურნეობის ერთ-ერთი დამხმარე დარგია. ამ დარგს საქართველოში ხანგრძლივი ისტორია აქვს. იგი ძველთაგანვე მეურნეობის ტრადიციულ დარგს წარმოადგენს. არქეოლოგიური მასალით, საქართველოს მოსახლეობას ჯერ კიდევ ზედაპალეოლითის ხანიდან ჰქონდა ზღვა და მდინარეები სამეურნეო კუთხით ათვისებული. ახალი ქვის ხანის (ნეოლითი) განათხარ ძეგლებში თვალსაჩინოა მეთევზეობასთან დაკავშირებული ნივთები: ბადის სანაფები, ჰარპუნები, ანკესები (კალანდაძე 1970: 119), ასევე, აღსანიშნავია, აფხაზეთის სანაპიროებზე აღმოჩენილი ენეოლითის ხანის, ხელით დამზადებული თევზის საჭერი ჰარპუნები (ჩუბინიშვილი 1970: 135), საგვარჯილეს ენეოლითის ფენის თევზსაჭერი ბადის სანაფები, ძვლის და ლითონის ანკესები, ქვილთები. შუაბრინჯაოს ხანის დიხა-გუძუბას ზედა ფენებში მრავლადაა ნაპოვნი თევზის ძვლები და დელფინის ნაშთები (ჯაფარიძე 1970: 238).

უცხოური წყაროები უძველესი დროიდანვე მიუთითებდნენ ქართველ ტომებს შორის მეთევზეობის დანიშნულების შესახებ (ქსენოფონტე, სტრაბონი...). სტრაბონის ცნობით, „მეზღვურნი თავს ირჩენდნენ მებადურობით, განსაკუთრებით პელამიდები-სა და დელფინების ქერით“ (მელიქიშვილი 1970: 471) და ა. შ.

ანტიკური ხანის საქართველოში (კოლხეთში) მეთევზეოზა განსაკუთრებით დანიშნულ დარგად გვევლინება. ამ დროს შავიზღვისპირა ქალაქებს მჭიდრო კულტურულ-ეკონომიკური კავშირი აქვთ ბერძნულ სამყაროსთან და არსებობს ვარაუდი, რომ დამარილებული თევზი კოლხეთიდან სხვა ქვეყნებშიც გაჰქონდათ (ლორთქიფანიძე 1970: 71). საზღვაო ვაჭრობა-ნაოსნობა შავ ზღვაზე წარმატებით იყო ორგანიზებული შუა საუკუნეების საქართველოშიც (ბერაძე 1985).

თევზჭერის, მეთევზეობის აღმნიშვნელ უძველეს ტერმინად „მესათხეველი“-ობაა მიჩნეული. იგი „თხეველა“-დან მოდის, რაც თავდაპირველად თევზის ქერასთან ერთად, საერთოდ, ყოველგვარი ნადირობის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო: „თხევა — სათხეველის შეთხევეა, სროლა — სათხეველის სროლა“ (ორბელიანი 1991: 317). „ნადირი“ და „მონადირეობა“ ქართულ ენაში შედარებით გვიან ჩანს დამკვიდრებული. ამ ტერმინებმა თანდათან შეზღუდეს ტერმინი „თხეველა“ და მისი მნიშვნელობა დავიწროვდა, იგი მხოლოდ თევზის ქერას დაუკავშირდა. თუმცა ქართული ენის სვანურმა დიალექტებმა შემოინახეს ეს ძველქართული ტერმინი თავისი ზოგადი მნიშვნელობით და იგი, „ლითხევა“ — ნადირობას, ხოლო „მეთხეუარ“ დღესაც მონადირეს ნიშნავს. ამავ დროს, ნადირობა ერქვა თევზის ქერასაც. საბას განმარტებით, „მეთევზე — თევზის მონადირე“ (ორბელიანი 1991: 461).

როგორც ჩანს, ტერმინები „თევზის თხეველა“ და „თევზზე ნადირობა“ იმ დროიდან მომდინარეა, როდესაც ადამიანი თევზს ნადირივით იარაღით კლავდა. უძველეს ხანაში თევზზე ისრით და შუბით ნადირობდნენ და მეთევზესაც ჩვეულებრივი საბრძოლო მშვილდისარი ან შუბი ეპყრა ხელთ. დასავლეთ საქართველოში თევზზე სანადიროდ იყენებდნენ „ჭვილთს“ ანუ „მარცახს“ ხის ტარზე დაგებული სამწვერა რკინის იარაღს. ჩვეულებრივ, დიდ თევზს მიეპარებოდნენ და ჭვილთის დარტყმით კლავდნენ (ბერაძე 1981: 105—106). თევზს იჭერდნენ ბადითაც და ანკესითაც. ზღვაზე თევზის ქერა ძირითადად ბადით ხდებოდა. ბადის უძველესი სახელწოდებაა „სათხეველი“. „ბადე არს თევზთა შესაპყრობელი, სათხეველი, ხოლისი, ღრიპონი, ჩიჩქინური, მასე, ზელმა, ხალბადე და ეგვიტარნი“ (ორბელიანი 1991: 88—89). მტკვარზე, თევზაობდნენ ნავტიკის ბადით ანუ „სახვეტი“ ბადით, აგრეთვე, „ხორხილბადით“ (სონღულაშვილი 1964: 29—30). ტერმინ „ბადის“ გავრცელების შემდეგ „სათხეველი“ მხოლოდ ერთი სახის ბადეს შემორჩა სახელად, რომელსაც დღეს „სასროლ ბადეს“ უწოდებენ. „სასროლ ბადეს“ ბოლო შემოკეცილი აქვს და მას ზოგან „სალვინაკს“ ეძახიან. სალვინაკთან თოკში

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

გაყრილია ტყვიის ბურთულები სიმძიმისათვის. წყალში ნასროლი ბადე გადაიშლება და ფსკერამდე იძირება. მეთევზე ბადეს მოსწევს და თევზები „საღვინაკში“ ექცევიან (ბერაძე 1981: 107).

ბადის ნართი დასავლეთ საქართველოში დიდი რაოდენობით მზადდებოდა. XVI—XVII საუკუნეებში იგი ექსპორტის მნიშვნელოვან ნაწილს წარმოადგენდა. ბადეები ქსოვის მანერით და ფორმით ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა. დიდი თევზისათვის განკუთვნილი ბადე ფართო თვლებით იქსოვებოდა. წვრილისათვის — კი წვრილად. იყო ერთპირა ან რამდენიმე პირად ნაქსოვი ბადეები. ფორმის მიხედვით ბადე იყო წრიული („ხოლიხი“, მას წყალში დგამდნენ, უფრო დიდი იყო „ხელბადე“). ზოგი ბადე მხოლოდ მდინარეში გამოიყენებოდა, ზოგიც — ზღვაში და ტბებზე. ზღვის ბადეების ერთ ჯგუფის გასაშლელი ბადეები შეადგენდა, მაგალითად, „პეტიკი“. იგი ზღვაში შეჭქონდათ ნავებით და ნაპირიდან 30-40 მეტრზე შლიდნენ. იყო მოსასმელი ბადეებიც — მათ ზღვაში ნავის სვლის დროს შლიდნენ. ასეთი ბადეს „სათრეველა“, „მასე“/„მოსე“ ბადე ერქვა.

ანკესით თევზს ნაპირიდანაც იჭერდნენ და ნავიდანაც. ანკესი ძალიან ძველი გამოგონებაა. იგი გვიან პალეოლითშიც გვხვდება. განვითარების სხვადასხვა საფეხურზე ანკესი მზადდებოდა ქვისგან, ძვლისგან და ლითონისგან. იცვლებოდა არა მარტო საანკესე მასალა, არამედ ანკესიც უფრო რთული და მრავალფეროვანი ხდებოდა. საერთოდ ანკესი კავისებურად მოხრილი რკინაა, რომლის ერთი მხარე მოკლეა და მასზე ნემსია მიმაგრებული დაჭერილი თევზის დასამაგრებლად. მეორე მხარეზე უკეთდება ჩამოსაბმელი ძაფი, რაც თავის მხრივ დამაგრებულია ჯოხზე. ანკესი მას ჰქვია დასავლეთ საქართველოში, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოში ამ ხელსაწყოს ნემსკავს, ან ჩანგალს უწოდებენ. ნემსკავით იჭერენ წვრილ თევზებს: ლორჯოს, წვერას, კალმასს, ჩანგლებით კი - ღლაგს, ზუთხს, ორაგულს. ჩანგლები იყო ორ და სამ კაუჭიანებიც. ანკესი ჯოხზე მაგრდებოდა კანაფის ან აბრეშუმის ძაფით. სხვადასხვა ჯიშის თევზების დასაჭერად ანკესის სხვადასხვა სახე გამოიყენებოდა. ლაზები სარგანას იჭერდნენ „ჭინოს“ საშუალებით (მირიანაშვილი 1975: 100—103). აჭარასა და ჭანეთში ანკესის ზღვაში ჩაგდებაც სცოდნიათ. ამ მიზნით ზღვაში ნავით შედიოდნენ და 3—4 მ. სიღრმეზე რამდენიმე ამ სიგრძის თოკს გააბამდნენ, რომელთა ბოლოებში ბოძები იყო დასმული. თოკზე კი თითო მეტრის დაშორებით ანკესები იყო ჩამობმული. სატყუარად ასეთ ანკესებზე წვრილ თევზს იყენებდნენ. მეთევზე ბოძზე თავის დროშას ჰკიდებდა, გარკვეული დროის შემდეგ ჩამოუვლიდა ნავით და დაჭერილი თევზი ნავზე აჰქონდა (ბერაძე 1981: 107) ეს წესი მოწმდება გურიამიც, სადაც ანკესების მდინარეში „ჩაფენას“ - „ლარ“-ს ან „ერთი ყრა ანკეს“-ს ეძახდნენ (მირიანაშვილი 1975: 103—104).

საანკესე ძაფი მზადდებოდა კანაფისა და აბრეშუმისაგან. აბრეშუმის ჭიდან საანკესე ძაფის დამზადების საინტერესო წესები შემონახულია სამეგრელოსა და ლაზეთში.

არსებობდა საზუთხე ან სალლავე ანკესები, იგი გავრცელებული იყო ფოთიდან სამეგრელომდე. ანკესით თევზაობისას სცოდნიათ შეამხანაგება (მირიანაშვილი 1975: 106—107).

შავი ზღვა და საქართველოს მდინარეები განთქმული იყო თევზის მრავალფეროვნებით. აღსანიშნავია შავი ზღვის ზუთხი და ზუთხის ოჯახის სხვა წარმომადგენლები: ანჯაქია, ტარალანა, ფორეჯი, სვია, აგრეთვე. შავი ზღვის ორაგული, სამი სახეობის კეფალი, ქაფშია და სხვა მრავალი დიდი თუ პატარა ჯიშის თევზი.

ბადით ან ანკესით თევზაობის პარალელურად არსებობდა თევზჭერის სხვა სახეობებიც, რომელთაგან უმარტივეს ტიპად „ხელაობა“ — თევზის ხელით ჭერა ითვლება. განვითარების შემდეგი ეტაპი კი თევზჭერის ბუნებრივი ღრმულების გამოყენებაა. თევზაობის ამ სახეს აღწერს ვახუშტი ბატონიშვილი და მას „ლრუდოს“ უწოდებს. „არს ქვა-ციხეს მდინარის კიდურზედ წყარო გამომდინარე, რომელსა გაზაფხულს მიუდგამენ გოდორს და აღივსების წურილის თევზითა, ... სამ თთუე ოდენ ესრეთ, მერმე არღარა, და უწოდებენ ამას ლრუდოს“ (ქც 1973: 756). ტერმინი „ლრუდო“ იხსენიება მღვიმის

მონასტრის სიგელშიც (მირიანაშვილი 1981: 48). არსებობდა ხელოვნური „ღრუდოს“ შექმნის წესიც. ზამთრისათვის „ღრუდოს“ ქემოთ შემოზღუდავდნენ, შესასვლელად პატარა ღიობს დატოვებდნენ, წყლის გაცივებისთანავე თევზი თბილ ადგილს ეტანებოდა და ქვების ქვეშ იმალებოდა. კარებს მაშინვე დახურავდნენ, დამფრთხალი თევზი კი გოდორში ცვიოდა. ასეთ გუბურას სამცხე ჯავახეთში „ოჩხეს“ უწოდებენ (მირიანაშვილი 1981: 49). თევზჭერის მსგავსი წესი საქართველოს ყველა მდინარეზე დასტურდება. ოჩხეში თევზი ბუდობს ნოემბრიდან მარტამდე. ოჩხეები ძირითადად დიდი მდინარეების მდორე ადგილებზე ეწყობოდა. ეს იყო ზამთრობით ცოცხალი თევზის მარაგი და ცხადია, მეტად ფასობდა. იმერეთში ამ სახის თევზჭერის ადგილებს „ჯილეებს“ ეძახდნენ, აჭარაში — „მოყორვას“. მაგრამ აჭარაში ამ სახის თევზჭერას აპრილ-მაისში მისდევდნენ. ტერმინი „ოჩხე“ მეგრულ-ჭანურ „ჩხომს“ — თევზს უკავშირდება.

არსებობდა მდინარის გადაღობვისა და წყლის დანურვის წესით თევზაობაც: მოხერხებულ ადგილზე მდინარის ერთ ტოტს გააცალკევებენ და ქმნიან შედარებით მდორე დინებას. ტოტი 50—100 მეტრის შემდეგ კვლავ იმავე მდინარეს უერთდება. ტოტის სათავესთან და შესართავთან ქვებს ჩააწყობენ და გადაღობავენ; თევზს შესართავთან უტოვებენ შესასვლელ გზას. ქვირილობის დროს თევზი ამ მყუდრო ადგილს ირჩევს და შედის მასში. მეთევზეებიც შესაფერის მომენტში მდინარის მთავარი კალაპოტიდან ტოტისაკენ წყლის დინებას სრულიად შეწყვეტენ, შესართავთან თევზის გასასვლელს ჩაკეტავენ; წყალი შესართავთან დაინურება და თევზი მშრალზე რჩება (თანდილავა 1966: 90—91).

გადაღობვა-გადანურვის წესის ერთ-ერთი სახეა ფაცერით თევზაობა. ფაცერი თხილის ან ბაბშუკის წკნელებისაგან დამზადებული ბრტყელი წნულია, რომლის წინა ნაწილს 1,5—2 მეტრის სიგრძე აქვს და ბოლოსკენ ვიწროვდება. მისი კედელი ოდნავ ამოზნექილია და პეშვს მოგვაგონებს. ფაცერს ფართო მხრიდან მიუდგამენ მდინარის განცალკავებულ ტოტს ამაღლებულ ადგილზე. წყალი ფაცერზე ადის, იწურება. დინებას გაყოლილი და ფაცერზე ასული თევზი იქვე ფაცერზე რჩება. ფაცერი ფართოდ არის გამოყენებული აჭარაში, ლაზეთში, გურიაში, იმერეთში, სამეგრელოში, რაჭაში, სამცხეში, ჯავახეთში და ა. შ. ფაცერს მტკვრის ხეობაში „კონს“ ეძახიან. „კონს“ ზემო ქართლსა და ბორჯომის ხეობაში 5—7 კაცისაგან შემდგარი ჯგუფი აწყობდა. ბორჯომის ხეობაში სცოდნიათ ე. წ. „ნასაყარი ფაცერის“ ჩადგმაც. მტკვრის ხეობაში წესად ყოფილა თოვლით თევზის ქერაც, რომელსაც „წყლის დაჩულვა“ რქმევია. თევზს იჭერდნენ ყინულშიც (სონლულაშვილი 1964: 30—44). შემონახულია თევზსაჭერი „კოკოზაც“.

არსებობს მცენარეულის წვენიც გამოყენებით თევზჭერის წესიც: მცენარეებისაგან (წყავი, დუყი, ნიგვზის ნაჭა, ჭანჭყაპურა, წალიკა, ლაფანი, თხმელა...) ე. წ. „სანამლავს“ ამზადებენ, მდინარეში ჩაყრიან ან ჩანურავენ. მონამლულ არეში მოხვედრილი და გაბრუებული თევზი წყლის ზედაპირზე ამოდის.

არსებობდა დაჭერილი თევზის ცოცხლად „შენახვის“ წესებიც. დიდ თევზს ლაყურებზე ბანარს მოაბამდნენ და წყალში ჩააბამდნენ, ზოგჯერ კი საგანგებო აუზში უშვებდნენ. ასე ექცეოდნენ მაგალითად შავი ზღვის ზუთხს. ასეთ აუზებს „სალობეს“ უწოდებენ და მდინარეებთან ახლოს აწყობდნენ (ბერაძე 1981: 109).

საქართველოში არსებობდა დაჭერილი თევზის მოვლა-პატრონობისა და გამოყენების მრავალი წესი.

ცნობილია, რომ საკუთრივ თევზაობასთან ერთად, ქართველები ძველთაგანვე მისდევდნენ დელფინის რეწვასაც. ამის შესახებ უძველესი ცნობა ქსენოფონტესთან მოიპოვება. მან მოსინიკებთან დააფიქსირა თიხის ჭურჭლები, რომლებშიც ეწყობდნენ დელფინის ხორცი, ან კიდევ ესხა დელფინის ქონი. დელფინზე სანადიროდ ზღვაში ნავით გადიოდნენ. თავდაპირველად მას ბარჯით კლავდნენ, მოგვიანებით კი თოკს იყენებდნენ. დელფინზე ნადირობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოსა და აფხაზეთის სანაპიროებთან იყო გავრცელებული. აფხაზები თევზს საერთოდ არ ჭამდნენ

და მხოლოდ დელფინის რეწვას მისდევდნენ. დელფინის ქონს დიდი რაოდენობით ამზადებდნენ აჭარაში. თვით XX ს-ის შუა წლებამდე (ბერაძე 1981: 112).

ქართველები ზუთხის ოჯახის თევზების ქვირითიდან უძვირფასეს შავ ხიზილას ამზადებდნენ. მისი დამზადების წესი არაფრით განსხვავდებოდა უმაღლესი ხასიათის შავი მარცვლოვანი ხიზილალის დამზადების ქარხნული წესისაგან (ბერაძე 1981: 109-111).

დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირეთში ამზადებდნენ თევზის ქონს და მას სამკურნალო მიზნებისათვის იყენებდნენ. იცოდნენ თევზის გამოყვანაც. მეთევზეობის ტრადიციები დღემდე ცოცხლად შემოინახეს ლაზებმა. უძლიერეს მეზღვაურთა და მეთევზეთა სახელს ისინი ამჟამადაც ინარჩუნებენ. აღსანიშნავია ლაზეთა ყოფაში შემონახული თევზის ზეთისა და თევზის ნებოს (ჩხომ-ჭაბუ) დამზადების წესები. ზეთი დიდი რაოდენობით მიიღებოდა დელფინისაგან. ამჟამად ზეთს ლაზები ადამიანისა და შინაური ცხოველების სამკურნალოდ იყენებენ. ჩხომ-ჭაბუ საუკეთესო ნებოს წარმოადგენს და ფართოდ გამოიყენება სადურგლო საქმიანობაში (თანდილავა 1966: 84-85).

ფეოდალურ ხანაში თევზით მდიდარი ადგილები ფეოდალებს ეკუთვნოდათ (მეფე, მთავარი, თავადი, ეკლესია...), „საკალმახობები“ მდინარეებში, ან „ღრუდოები“ კერძო საკუთრების ობიექტები იყო. მდიანრის დინების ამა თუ იმ მონაკვეთზე თევზაობის უფლება მის მესაკუთრე ფეოდალს ეკუთვნოდა. ასეთივე ვითარება იყო ზღვაზეც. სამეგრელოს სამთავროში მთელი ზღვის სანაპირო მთავარს ეკუთვნოდა და ზღვაზე თევზის ჭერა მისი ნებართვითა და გადასახადის გადახდით შეიძლებოდა. საზღვაო ვაჭრობის კონტროლი საგანგებო პუნქტებში იყო ორგანიზებული, სადაც საზღვაო-სავაჭრო ნავების ტვირთის სპეციალურად ამონმებდნენ და შესაბამის ბაჟს ახდევინებდნენ. ქართული სამართლის წიგნებში ზღვაოსნობასთან დაკავშირებული მუხლები მხოლოდ ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნთა კრებულში გვხვდება. თუმცა შემონახულია სხვადასხვა სიგელ-გუჯრები, რომელშიც თევზის ჭერაც მოიხსენიება (ბერაძე 1985; ბერაძე 1981). თევზით მოვაჭრეები გვიან შუა საუკუნეებსა და XIX საუკუნეში გაერთიანებული იყვნენ ბაყლების ამქარში. ეთნოგრაფიული მასალით ირკვევა, რომ ახალ თევზს მეთევზეები ყიდდნენ ქუჩაში და ბაზრებში. თბილისში შემოჰქონდათ საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან „ოჩხის“, „ფაცხის“ „კონის“ თევზიც (სონლულაშვილი 1964: 50-52).

მეთევზეობასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენათა ქრონოლოგიურ ჭრილში მრავალი საინტერესო დანაშრევი თუ პლასტი იკვეთება. ცნობილია მატერიალური კულტურის ძეგლები, რომლებზედაც არქაული რწმენის გამოძახილი — თევზის კულტის ნივთიერი გამოსახულებები გვხვდება (ჩიტაია 1941; რობაქიძე 1948; ჩიქოვანი 1959 და სხვ.) მითოლოგიურ გადმოცემებში თევზს ნაყოფიერება-გამრავლების ფუნქცია ენიჭება. თევზი ქართული ეპოსის, ზღაპრების, ლეგენდა-გადმოცემების უძველესი პერსონაჟია. მეთევზე-მენავეთა შრომის პოეზიის ნიმუშადაა მიჩნეული ლაზეთში შემონახული სიმღერა „ჰელესა“. იგი იმღერება ზღვიდან ნავის ან ბადის გამორევისას, ასევე, ხმელეთზე მძიმე ტვირთის გადატანისას, ასევე ქორწილებშიც (თანდილავა 1966: 87—88).

ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ თევზის სიმბოლურ მნიშვნელობას ახალი დატვირთვა ენიჭება. იგი იესო ქრისტეს ერთ-ერთ სიმბოლოდ მიიჩნევა. ხალხურ რწმენა-წარმოდგენებში შემონახულია როგორც არქაული, ასევე ქრისტიანული პლასტები, რაც თვალსაჩინოდ იკვეთება შემდეგ გადმოცემებში: ერთი გადმოცემით, რომელშიც უძველესი რწმენის ანარეკლი შეინიშნება, „ყველა ცხოველს დაკვლა უნდა, თევზს კი არა. მთავარე უნდა მოეკლათ და თებზი დახვდა მის მაგიერ. ამიტომ არ უნდა თებზს დაკვლა“ (თანდილავა 1966: 97), მეორე გადმოცემაში კი ქრისტიანული სწავლების გახალხურებული ფორმაა წარმოდგენილი — „თებზის დაკვლა იმიტომ არ შეიძლება, რომ მას თავზე აქვს ქრისტეს მიერ გაკეთებული ჯვარი: ქრისტემ იგი დალოცა და ჯვარი გაუკეთა“ (თანდილავა 1968: 98).

საგულისხმოა თრიალეთური ლეგენდა სოფ. ოლღანქის ეკლესიის თევზების შესახებ. იქ მცხოვრებ ბერძენთა (ურუმთა) რწმენით, ეკლესიიდან გამომდინარე წყარო და აუზი წმინდაა, წმინდად ითვლება ამ აუზის კალმახიც. იკრძალება მათი არა მარტო დაჭერა თუ მოკვლა, არამედ ხელის ხლებაც კი. მკვდარ თევზებს ახვევენ სუფთა ნაჭერში, შეიტანენ ეკლესიაში, ასრულებენ ლოცვის რიტუალს და შემდეგ იქვე, იმავე წმინდა წყაროს დინებაში შერჩეულ ღორღიან ადგილზე მოზრდილ ქვასთან მარხავენ. თევზის სასაფლაოს ტერიტორიაც ტაბუირებულია. ურუმები ამ ადგილზე XIX საუკუნის პირველ ნახევარში დასახლდნენ, მათი თქმით, “წმინდა წყაროზე” დაშენებული ეკლესია აუზითა და კალმახებით ასევე დახვდათ. ოღონდ ეკლესია XX საუკუნის 20-იან წლებში განუახლებიათ, აუზი კი გაუდიდებიათ (თანდილავა 1977: 61—71). გარდა ამისა, ქართველ მეთევზეებსა და მეზღვაურებს სწამთ სხვადასხვა ნიშნებისა, რაც უნივერსალურია მსოფლიოს ყველა კუთხის ზღვაოსნისათვის, მაგალითად, მეთევზეებს სჯერათ, თევზთპატრონის, თევზთმფარველის არსებობა. მეთევზეები გარკვეულ შესაწირავს სწირავდნენ თევზთ ანუ ნადირთმფარველს. სჯერათ, რომ წარმატებული თევზაობა ნავზეა დამოკიდებული. ამიტომ, თუ რომელიმე ნავზე ბევრი თევზი იყო დაჭერილი. მის დაძველების შემდეგაც ინახავდნენ. მეთევზეებს „ავი თვალისაც“ ეშინოდათ და ნაძრახი თვალის მეთევზეს ზღვის ნაპირზე გასვლა იმ დროს, როდესაც სხვები თევზაობდნენ, ეკრძალებოდა (ბერაძე 1981: 111—112).

სათევზაო ბადებთან დაკავშირებულია საინტერესო რწმენა-წარმოდგენები. ცნობილია, რომ ბადე წრიული, მრგვალი ფორმისაა. სიმრგვალე და წრე თავისთავად აღიქმებოდა იმ საზღვრად, რომლის მიღმა ავი სული ვერ შეაღწევდა. ამავე დროს, სათევზაო ბადე თავისი დანიშნულებით დამჭერია, თანაც მრგვალი, წრიულად ნაქსოვი, რამაც განაპირობა ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში მისი დაკავშირება ავი თვალის საწინააღმდეგო ძალასთან (მირიანაშვილი 1987).

ამრიგად, არქეოლოგიური, წერილობითი და ეთნოგრაფიული წყაროებით ცნობილია, რომ მეთევზეობას საქართველოში ხანგრძლივი ისტორია აქვს. იგი უძველესი ტრადიციული დარგია, მეურნეობის დამხმარე ფორმაა. ქართველები მისდევდნენ როგორც საზღვაო, ასევე სამდინარო თევზჭერას. მრავალფეროვანია თევზჭერის მეთოდები და იარაღები. არსებობს საგულისხმო ნიუანსები საქართველოს სხვადასხვა ეთნოგრაფიულ მხარეში. მეთევზეობასთან დაკავშირებული ეპოსი, ლეგენდა-გადმოცემები და რწმენა-წარმოდგენები ისტორიული განვითარების სხვადასხვა ეტაპის დანაშრევებს შეიცავენ. იკვეთება როგორც არქაული, ასევე ქრისტიანული რწმენის პლასტიკები. მითოსური კუთხით კი მეთევზეობასთან დაკავშირებული გადმოცემები სამონადირეო მითოსის ერთ-ერთი განშტოებაა. რადგანაც მეთევზეობა იგივე ნადირობაა და აღნიშნული მსგავსებაც ბუნებრივია.

მეფუტკრეობა[©]

მეფუტკრეობა საქართველოში ოდითგანვე მეურნეობის დანიშნულებული ტრადიციული დამხმარე დარგია. საქართველოში მეფუტკრეობის განვითარებას აპირობებდა ხელსაყრელი ბუნებრივი გარემო, თაფლოვანი მცენარეებით მდიდარი ფლორა და ფუტკრის ენდემური ჯიმი — კავკასიური მთური ნაცრისფერი ფუტკარი (*Apis mellifera* var: *Caucasica*). მკვლევართაგან შენიშნულია, რომ კავკასიურ ფუტკარს ახასიათებს შედარებით უწყინარობა, ხორთუმის განსაკუთრებული სიგრძე, არაჩვეულებრივი ნაყოფიერება და გამძლეობა. ამ თვისებათა შორის უმნიშვნელოვანესად ითვლება ხორთუმის სიგრძე, რომლის მიხედვით კავკასიურ ფუტკარს და, პირველ ყოვლისა, მის სვანურ, მეგრულ და აფხაზურ პოპულაციებს, მსოფლიოში პირველი ადგილი უჭირავთ (რობაქიძე 1960: 67). კავკასიური ფუტკრის ამ თვისებების გამო მის მოშენებას მისდევნენ ევროპასა და ამერიკაში. მეფუტკრეობა საქართველოს ტერიტორიაზე გაჩნდა ადრეულ ხანაშივე და მას ჰქონდა როგორც საოჯახო, ასევე, სამრეწველო მნიშვნელობა, რაც დასტურდება არქეოლოგიური მონაცემებითა და წერილობითი წყაროებით. მრავალფეროვანი და საყურადღებო ეთნოგრაფიული მონაცემებით კი მეურნეობის ეს დარგი თვით ბოლო დრომდე მეფუტკრეობის სამივე ფორმით (ტყიური, ნახევრად შინაური, შინაურ-მეფუტკრეობა) დასტურდება საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში და საქართველოს საზღვრებს მიღმა დარჩენილ ეთნიკურ ქართველებში (საინგილო — აზერბაიჯანის რესპუბლიკა, ზედა მაჭახელი, იმერხევი, დევსქელის, ქლასკურისა და მურლულის ხეობები, პარხლისწყლის ხეობა — თურქეთის რესპუბლიკა)

ქსენოფონტეს „ანაბაზისის“ თანახმად, ძვ. წ. IV საუკუნის საქართველოში (კოლხეთში) შინაური მეფუტკრეობა უკვე არსებობდა და მეურნეობის განვითარებულ მასშტაბურ დარგს წარმოადგენდა (მიქელაძე 1967). ჩვენი სამშობლოს ამა თუ იმ ისტორიულ მხარეში მეფუტკრეობის შესახებ მოგვითხრობენ ბერძენ-რომაელი ავტორები: სტრაბონი, მენანდრე პროტიქტორი, აგრეთვე, შარდენი, ლამბერტი და სხვები. ასევე, ქართული წერილობითი წყაროები: მაგალითად, ნიკორწმინდის სიგელი შეიცავს უტყუარ ცნობებს XI საუკუნის საქართველოში შინაური მეფუტკრეობის არსებობის შესახებ... გვიანფოდალური ხანის მეფუტკრეობაზე მოგვითხრობს ვახუშტი ბატონიშვილი და ა. შ.

საქართველოში მეფუტკრეობის სამივე ფორმა (ტყიური, ნახევრად შინაური და შინაური) დასტურდება:

ტყიურ ფორმათაგან ცნობილია ე. წ. კლდის მეფუტკრეობა. იგი მეფუტკრეობის ერთ-ერთი უმარტივესი ფორმაა. ასეთ თაფლს თუშეთში „თაფლა-ბუზა“-ს, სვანეთში „მანკვალ“-ს და ა. შ. უწოდებდნენ. მაგალითად, კახეთში არსებობს „თაფლი კლდე“. სოფლის შაქრიანის მიდამოებში, რომელიც ძველად თაფლისა და ცვილის მოპოვების მუდმივ წყაროს წარმოადგენდა, შესაბამისად, ალჭურვილი „მონადირენი“ შემოდგომით დილით მიდიოდნენ „თაფლი კლდეში“, ფუტკარს ან ქვევიდან მიუდგებოდნენ (ხის კიბეებით — „ჩხა“) ან ზემოდან წამოუვლიდნენ და თოკის დახმარებით ჩადიოდნენ ფუტკართან, სარაჯს ქაფქირით ჭრიდნენ, გულებში ალაგებდნენ, იქვე „გაარჩევდნენ“ და თანაბრად იყოფდნენ. ხევსურეთში თაფლის ამ სახით მოპოვება დასტურდება ე. წ. შავარდნის კლდეში, შიდა ქართლში სოფელ მარალეთში, იმერეთში ცნობილია — სათაფლია ქვა, სათაფლია, ლეჩხუმში სათაფლო კლდე, აფხაზეთში — გუმისთის ხეობის სათაფეები და ა. შ. (რობაქიძე 1960: 69).

თაფლისა და ცვილის მოპოვების სხვა მნიშვნელოვან წყაროს „ხეფუტკარზე“ „ნადირობა“ წარმოადგენდა, რაც ტყიური ფუტკრისა და მისი ნაყოფის მომპოვებლობას გულისხმობს. ამგვარი ცნობები მოიპოვება თუშეთში, გურიაში, იმერეთში, სამეგრელოში, აჭარაში, განსაკუთრებით კი სვანეთსა და აფხაზეთში. აჭარული მასალით,

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

კინტრიშის ხეობაში „ადამიანს პირველად ფუტკარი ხის ღრუში უნახავს, ხე გამოუმორავს და თაფლიან-ფუტკრიანად სახლში მოუტანია. თაფლისთვის რომ ფუტკარი ვერ მოუშორებიათ „ფუტი უკრავთ“ (ფუტი დაუხრჩოლებიათ) და ასე დაუმონებიათ იგი. სახელი ფუტკარიც აქედან გაჩენილა“ (დავითაძე 1973: 67). აჭარაში ამ სახის თაფლს თებერვალში მოიპოვებდნენ: „ღრუიან ხეში“ ხშირად ბუდობს ფუტკარი. თებერვალში თოვლი რომ გაყინავს, ხის ძირში „გაჭრილი“ ფუტკარი ჩანს“, ამ დროს მიაკვლევენ ხე-ფუტკარს, ჭრიან და თაფლს გამოიღებენ. ხეფუტკარს მოიპოვებდნენ ჭვანის ხეობაში (დავითაძე 1973: 68).

ტყეურ და შინაურ მეფუტკრეობას შორის გარდამავალ ეტაპად ითვლება ე. წ. „ბუკების ხეებზე შემოლაგების“ წესი. ეს წესი გურიასა და აჭარაში ყოფილა გავრცელებული. დ. ბაქრაძე აჭარაში, უკაცრიელ ადგილებში აღწერს მალალ წიფლის ხეებზე შემოლაგებულ ბუკებს, რომლებზეც მხოლოდ გრძელი და ბოლოში მოკაუჭებული ჭოლოკებით შეიძლებოდა ასვლა (ბაქრაძე 1987: 83). ამ სკებიდან თაფლს იღებდნენ გაზაფხულობით. მალალ ხეებზე გადგმული სკები დასტურდება ლაზეთშიც და სამეგრელოშიც.

რაც შეეხება შინაურ მეფუტკრეობას, რომელიც გულისხმობს ხელოვნურ გეჯას და საგანგებოდ მოწყობილ საფუტკრეს, იგი საქართველოში გაბატონებულ ფორმას წარმოადგენს (რობაქიძე 1960: 75). ვახუშტის ცნობით, მეფუტკრეობა დანიშნაურებული დარგი იყო ბამბაკის ხეებში, ტაშირში, ქციის ხეობაში, კახეთში, სამცხეში, ჯავახეთში, ჭანეთში და განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში (ქართლის ცხოვრება 1973). საეკლესიო საბუთებით მოჩანს მრავალი სოფელი და მებეგრე, რომელთაც გადასახადი მეფუტკრეობის პროდუქტებით უნდა გადაეხადათ.

მკვლევართა დაკვირვებით, მეფუტკრეობის განვითარების სამი ძირითადი და თანამიმდევრული საფეხურის არსებობა ერთ კულტურულ-ეთნიკურ სამყაროში და მისი შინაური ფორმის წარმოქმნა უძველეს ხანაში, მიუთითებს მეურნეობის ამ დარგის ადგილობრივ, ლოკალურ ნიადაგზე აღმოცენებასა და განვითარებაზე (რობაქიძე 1960: 86).

საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში სასკეების მრავალგვარი ფორმები ფიქსირდება: გეჯა, კოკოზა, ხოკერა, კოდი... მათი კლასიფიკაცია შემდეგ სურათს იძლევა: 1. ერთი მხრიდან ასახდელი სასკე (კოდი, ხოკერა, კონუსური, კოკოზა), 2. ორი მხრიდან ასახდელი სასკე (ორტიფრიანი, ჰორიზონტალური კოკოზა), 3. მთლიანად ასახდელი სასკე (ორნაწილელი გეჯა). ხელოვნური ფიჭის გამოყენებამ და ჩარჩოიანი სკის შემოღებამ (XIX ს.) განაპირობა ინტენსიური მეფუტკრეობის დაწყება (რობაქიძე 1960: 91) ორნაწილელი გეჯა „კავკასიურ გეჯად“ იწოდება და იგი აქვეა წარმომოხილი, ასეთად ითვლება მონწილი კოკოზაც. გეჯა ძირითადად დასავლეთ საქართველოს ახასიათებდა, კოკოზა კი აღმოსავლეთ საქართველოს. საერთოდ კი, დასავლეთ საქართველო მეფუტკრეობის ინტენსიური განვითარების რაიონი იყო ძველთაგანვე, გეჯა მოგვიანებით გამოიყენებოდა აღმოსავლეთ საქართველოშიც. რაც შეეხება, კოდს, მისი შემოსვლა ჩრდილოეთიდან ივარაუდება (რობაქიძე 1960: 94-95).

ქართულ საფუტკრეებს გარკვეული ლოკალური (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით) თავისებურებებიც ახასიათებს. არსებული საფუტკრეები მრავალფორმიანია და ეს ტიპები განსაკუთრებით იმ პროცესის თანამიმდევრულ საფეხურებს ასახავენ, რომელიც გულისხმობდა ადამიანის საცხოვრებელთან ფუტკრის თანდათანობით მიახლოებას. ამ მხრივ აღსანიშნავია აგვართას საფუტკრე. მიჩნეულია, რომ იგი სამეურნეო ყოფის არქაული ფორმის ამსახველია. ტერმინი აგვართა გავრცელებულია გურია-სამეგრელოსა და აფხაზეთში. ასეთი საფუტკრეები სოფლიდან დაშორებით, ტყეებში ეწყობოდა. ბუკები, გეჯები დამაგრებული იყო ხეების ტოტებზე და ძირეულ ხეებზე, ხოლო მეურნეს, ვისაც სურდა ხეებზე „გასულიერებული“ ფუტკრის გამრავლება და დიდი საფუტკრის მოწყობა, შინ მიჰქონდა სკები, სახლთან ახლოს აწყობდა და შემორაგავადა (რობაქიძე 1960: 95-96). გარდა აგვართას ტიპისა, გურიაში დასტურდება საფუტკრის სხვა ოთხი სახეობაც. არსებობს, ასევე სკის ტიპი — ბუკი, რომელიც ქართული გეჯის ძირითადი ტიპის სრული ანალოგია. მეფუტკრეობა გავ-

რცელებული იყო მთელ გურიაში, რადგან გურიის დაბლობიც და მთიანეთიც ხელსაყრელი იყო მეურნეობის ამ დარგის განვითარებისათვის გურიაში არსებობდა მეფუტკრეობის სამივე ტიპი: ტყიური მეფუტკრეობა, გარდამავალი ტიპი (ავგართა) და შინაური მეფუტკრეობა. ტყიდან თაფლის მოპოვებას გურიაში „მონადირეობა“ რქმევია. გარდამავალი ფორმა გულისხმობდა ტყეში ყვავილოვან ხეებზე, „ბუკების განყოფას“. მარიამობის თვეში ჩამოუვლიდნენ უკვე ფუტკრით გავსებულ („გასულიერებულ“) ბუკებს და შინ წაიღებდნენ, საფუტკრეში დაალაგებდნენ. საბუკედ არჩევენ ნაბლს, ბზას, ცაცხვს, მუხას. საბუკე ხის მოჭრა-დამზადება გურიასა და სვანეთში ერთნაირი წესით სრულდებოდა: საჭირო ზომის მორს გააპობდნენ შუაზე და ამოუღებდნენ გულს, კედლის სისქე 2-3 სანტიმეტრი უნდა ყოფილიყო. გურიაში ჰქონიათ კოდი-ს საფუტკრეც. კოდი მთლიანი გაუპობელი მორისგან გამოთლილი ჭურჭელია. კოდებს ის მეფუტკრე იყენებდა ვისაც ბევრი ფუტკარი ჰყავდა და ვერ ასწრებდა საჭირო რაოდენობის ბუკების დამზადებას: ერთ დიდ კოდში ფუტკრის 2—3 ოჯახს ათავსებდნენ კოდებს შუა და გარდივარდმო ე. წ. პაპაჯვარს — ჯვარედინად დამაგრებულ ჯოხს უკეთებდნენ, რაც წარმოადგენდა ზევიდან დაშვერილი სარაჯის სამაგრს და იმ საზღვარს, სადამდეც დაიშვებოდა სარაჯის ამოღება. ა. რობაქიძის დაკვირვებით, გურული კოდის ეს ელემენტი მსგავსია სვანური ღებე-ისა (სკის) და წარმოადგენს გეჯის გაუმჯობესების ცდას. მკვლევრის აზრით, კოდის გავრცელება გურიის ორ სოფელში ზემო სურებსა და ნაბელავში, ლაზებთანაა დაკავშირებული.

გურიაში დამონმებულია ოთხი სხვადასხვა სახეობის საფუტკრე: 1) ბუკებზე შეწყობილი სკები შინ კი არ მოჰქონდათ, არამედ მეფუტკრე, იქვე „წველიდა“ ფუტკარს. ამას საფუტკრეების „ამოხილვას“-საც ეძახდნენ. 2) ბუკები სხვადასხვა სიმაღლის ბიჯებზე ან ქვებზე იყო შედგმული და მეჩხერ ტყეში განლაგებული. 3) ავგართის საფუტკრე: ძველად ლანჩხუთელ გლეხებს დაბლობებსა და უმთავრესად რიონის ჭალებში შერჩეული ჰქონიათ ტიალი ადგილები, რომლებშიც კარვებს დგამდნენ, ზაფხულ-შემოდგომობით ყანას ამუშავებდნენ, ზამთრობით საქონელს აბალახებდნენ. ამ ადგილს და მეურნეობას ავგართა ერქვა. იქვე ჰქონდათ საფუტკრეც. ბუკები მაღალ, ორპოტიკა ბიჯებზე იყო დალაგებული. ბიჯების სიმაღლე ერთნახევარ მეტრს აღწევდა. 4) გურულ მეფუტკრეთა ნაწილს ფუტკარი მხოლოდ ეზოში ჰყავდა.

დაბალ საფუტკრეებს წელიწადში სამჯერ ახდიდნენ ზედა „ყბას“. „გამარტებაზე“, „ნაყრობის დროს“ და ფუტკრის „მონველისას“ (მარიამობისთვის). ტყიდან თაფლის მოსაზიდად ხმარობდნენ ხოკერას, გუდას. ლაფერათი კვეთდნენ სარაჯს. თაფლის დასაწურად ინვებოდა ჩელტი, მასზე ალაგებდნენ სარაჯს, ქვეშ შეუდგამდნენ გობს. ასე დაწურულ თაფლს „პირველ თაფლს“ უწოდებდნენ. 2—3 დღის შემდეგ ჩელტზე დარჩენილ სარაჯს ხელით ამოსწურავდნენ და ამონანურს (ნაბუაი) გადაადნობდნენ, სანურ ტომარაში/ჩახვში გაატარებდნენ და ჩარჩენილ თაფლს გამოაცლიდნენ. ჩახვში დარჩენილ ცვილს და „ცუხს“ — უვარგის მასას გადაადულებდნენ და დააცალკევებდნენ. გურიის ზოგ სოფელში სარაჯს დაწურვის წინ შეათბობდნენ, შემდეგ ხელით ამოსწურავდნენ რამდენჯერმე. არსებობდა შანკოების საშუალებით სანთლის დაწურვის წესი: სარაჯისგან ამოსწურულ გორგოშებს ძლიერ ცეცხლზე აადულებდნენ და სითხეს კანაფისგან მოქსოვილ ჩახვში გაატარებდნენ. ჩახვი ან ჩამოკიდებული იყო ან ხელში ეჭირათ. ორი დამხმარე კაცი კი ორი ბოლოში გადაბმული კეტის — შანკოების დახმარებით სწურავდა სანთელს. გურული თაფლი და სანთელი გაჰქონდათ ახალციხეში, ფოთში, ბათუმში (რობაქიძე 1951: 5—31).

მეფუტკრეობა მეურნეობის განვითარებული დამხმარე დარგი იყო ზემო და ქვემო სვანეთში, ასევე, დალის ხეობის (დღევანდელი ზემო აფხაზეთი) სვანებშიც. სვანეთში მეფუტკრეობის სამივე ტიპი ფიქსირდება: ტყიური, გარდამავალი და შინაური. ტყიური ფუტკარს ზამთრობით, ძლიერი ყინვების ან ფუტკრის ყრის პერიოდში აგნებდნენ. ნაპოვნ ხეს ნიშანს დაადებდნენ („დაჯვარავდნენ“, ჯვარს ამოკვეთდნენ) და მას სხვა ვერავინ მიეკარებოდა. ხეს ფრთხილად მოჭრიდნენ, თოკის დახმარებით ძირს დაუმკვებდნენ, ბუდის კვალობაზე გადაჭრილ ხის ღია ბოლოებს ფიცრებს დააკრავდნენ და

შინ მარხილით მიიტანდნენ. ფუტკარს ახალ გეჯაში მოათავსებდნენ. გეჯას თელისა და თხმელისგან ამზადებდნენ. გეჯა სვანეთშიც ორნანილედია. მას ლეებ/ლებ ჰქვია (ლატალში ა. რობაქიძემ წახნაგოვანი ექვსკუთხა ლებიც აღწერა). გეჯა მრგვალია. ერთ-ერთ თემში — ლატალში დამონმდა გეჯის სხვა ფორმაც ე. წ. ბუყუინ-ი. მას ფუტკრის მოსაშენებლად იყენებდნენ. გეჯა ჰორიზონტალურ მდგომარეობაში ულაგიათ ფიცრებზე საფუტკრეებში (ლალობა) ან სახლის ერთ ნაწილში (დეფან). სვანეთში პირველ თაფლს მარიამობას იღებენ.

სკის საბოლოო გასინჯვა და ფუტკრის სახლში დასმა იცოდნენ გიორგობას (ნოემბერში). თაფლის დაწურვის ასეთი წესი ჰქონდათ: სარაჯს კარდალში ჩაყრიდნენ და ცეცხლზე წამოადულებდნენ, სანთელს ხელით მოხდიდნენ და მეორე ქვაბში გადაიტანდნენ. თაფლს „ძაბრში“ გაატარებდნენ, რომელსაც მთის ბალახი — ნერქვა ჰქონდა დაფენილი (რობაქიძე 1955: 86—129).

მეფუტკრეობას სვანეთში ძველთაგანვე მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა. მენანდრე პროტიქტორის ცნობით VI საუკუნის დასასრულს სვანები ფუტკრის ნაყოფს ლაზიკაში გზავნიდნენ. ბიზანტია-სპარსეთის საზავო მოლაპარაკებისას ბიზანტიის წარმომადგენელი ამბობდა: „სვანეთის სარდალი ემორჩილებოდა ლაზს და მასთანის აღრიცხული იყო სახარკო სიაში და ლაზი... იღებდა მისგან ფუტკრის ნაყოფს... ზოგ სხვა რამესაც“ (გეორგიკა 1936: 224). ეს ცნობა მიუთითებს, რომ ამ დროისათვის სვანეთში მეფუტკრეობა უკვე შინაური მეფუტკრეობის ორგანიზებულ დარგს წარმოადგენდა (რობაქიძე 1960: 80).

მეფუტკრეობას სვანეთის ყველა მხარეში მისდევდნენ. ზოგი ოჯახის სკების რაოდენობა 120-საც კი აღწევდა. სვანურ ფუტკარს გრძელი ხორთუმი გამოარჩევდა, რაც საშუალებას აძლევდა, ნებისმიერი ვარგისი ყვავილიდან ამოეღო ნექტარი. სვანებს თაფლი და ცვილი გაჰქონდათ საქართველოს ბარში, ასევე ჩრდილოეთ კავკასიაში (ქალდანი 1978: 43).

მეფუტკრეობა განვითარებული იყო აფხაზეთშიც. აფხაზეთში კარმიდამოს წინ გამართული იყო საფუტკრეები (გამოფულურული სკები). აფხაზები ეწოდნენ ტყის მეფუტკრეობასაც (თოფჩიშვილი 2007: 385—386).

მეფუტკრეობა ძველთაგან მომდინარე დარგია კახეთში. კახეთში სცოდნიათ „კლდის ფუტკარიც“, ცნობილია „თაფლაკლდეებიც“. ორიოდე ძირი ფუტკარი თითქმის ყველა ოჯახს ჰყოლია. ფუტკრის ბინა აქაც ორნანილედი გეჯაა, ხოკერა მხოლოდ აქა-იქ ჰქონიათ (უმთავრესად ფშაველებს). კარგი ნაყარის მისაღებად კი კოდს იყენებდნენ. გეჯას ცაცხვის, ვერხვის და მურყანისაგან ამზადებდნენ. საფუტკრე ორი ტიპისაა: ღია — მონყობილი ეზოში, ბოსტანში, ვენახის პირზე და დახურული — სპეციალური ნაგებობა — ერთკედლიანი (უკან) დაქანებული სახურავითა და კრამიტით გადახურული ფარდული. „ფუტკრის მონველას“ აგვისტოში იწყებდნენ, ახალ წელს ამთავრებდნენ. თაფლს ჩვეულებრივი წესით წურავდნენ.

მეფუტკრეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაშიც ყოფილა გავრცელებული. გამონაკლისს თუშეთი წარმოადგენდა, თუმცა XX ს-ის 20—30-იან წლებიდან ფუტკრის მოშენება თუშებსაც დაუწყიათ. ძველად კი თაფლი და ცვილი ხევსურეთიდან ან კახეთიდან შემოჰქონდათ. ფშავეში ფუტკარი გეჯაშიც ჰყავდათ და ხოკერაშიც. საერთოდ ფშავე-ხევსურეთში ხოკერა უფრო იყო გავრცელებული.

აჭარაში მეფუტკრეობა მეტად გავრცელებული დარგი ყოფილა. ტყის მეფუტკრეობის პარალელურად არსებობდა შინაური მეფუტკრეობა. აჭარის ზოგიერთ ხეობაში (კინტრიში, მართი), გამოყოფილი იყო ფუტკრის მოსაშენებელი ტყეები, რომელსაც „საბოგი“/„ბოგილი“ ერქვა. ბოგილები გვარების მიხედვით იყო განაწილებული. პატრონი იცავდა ტყეს. საზიარო უფლებები გადადიოდა შთამომავლებშიც. აჭარაში შემონახულია ორი და სამსართულიანი საფუტკრეები. საფუტკრე მონყობილია კარ-მიდამოში, ხეხილში, აგრეთვე საცხოვრებელი სახლების ქვეშ. აჭარის სუბტროპიკულ ზონაში ნაბლის ხისგან გამოთლილ როგოებს იყენებდნენ, ზღვის დონიდან 200—300 მეტრის სიმაღლეზე კი — ცაცხვის, თხმელის, თელის, სოჭისა და ბლის ხის როგოებს. გეჯები

ძირითადად ორნაწილად იყო. ჰქონდათ მთლიანი ხისგან დამზადებული კოდანა//ყავრანი//კარვანი. კარვანი უმეტესად ლაზეთს ახასიათებდა. ლაზეთში მრგვალი ხისგან დამზადებული კარვანები ზღვის ნაპირას იყო „განყოფილი“. აქ კარვანებს წამლის, ცაცხვისა და ურთხმელისაგან ამზადებდნენ. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ფიჭვნარის ნაქალაქარზე, ბათუმის ტერიტორიაზე მრავლად აღმოჩენილი პითოსები და ამფორები თავლის შესანახად იყო განკუთვნილი. თავლი გადაჰქონდათ გუდით. კინტრიში-სა და აჭარისწყლის ხეობიდან თავლი გუდებით, ცხენებით გადაჰქონდათ ბათუმში, ქობულეთში, ოზურგეთში (დავითაძე 1973: 70—73).

მეფუტკრეობა განვითარებული დარგი იყო ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში. მაჭახლის მეფუტკრეობის შესახებ ბევრი მასალაა შემონახული: „მთაველის ტყეებში სკები აქვთ შემოდგმული ხეებზე. არის ისეთი ხეები, რომელზეც ოცდაათი სკაა... თეთრი თავლი, კრიპუჭი და სანთელი ას ფუთობით იყიდება“ (ივერია 1902). ამჟამადაც მაჭახლის ხეობა განთქმულია მეფუტკრეობით. მეფუტკრეობას მისდევენ ზედა მაჭახელის (თურქეთის რესპუბლიკა) ექვსივე სოფელში. აქვთ როგორც თანამედროვე სკები, ასევე, ძველი ყოვან-ები. სკები გადგმულია ხეებზეც და განთავსებულია კარმიდამოების საფუტკრედ გამოყოფილ ნაწილშიც. ბოლო 8 წლის განმავლობაში ზედა მაჭახელში ე. წ. თავლის ფესტივალსაც აღნიშნავენ. მას სხვაგვარად „კავკასიური ფუტკრის ფესტივალსაც“ უწოდებენ. 2000 წლიდან ეს მხარე მსოფლიო ბიოსფეროს დაცვის ზონადაა გამოცხადებული, რაც, ცხადია, ხელს უწყობს ამ ხეობის ეთნიკურად ქართულ მოსახლეობაში მეურნეობის ტრადიციული დარგის შემდგომ განვითარებას. 2008 წლის თავლის ფესტივალის მიმდინარეობის დროს, „კავკასიური ფუტკრის სკის მაღალი ხეების ტოტებზე შემოდგმის დემონსტრირებამ დიდი ინტერესი გამოიწვია. მაჭახლელი მეფუტკრეები დიდი ოსტატობით აცოცდნენ ხეებზე, სადაც სკები აიტანეს და ადგილობრივი მეფუტკრეობის ტრადიციული იერსახე გააცოცხლეს“ (რუჰი 2008: 34). ქვედა მაჭახელში (საქართველო) არსებობდა სოფელი „საფუტკრეთი“, სადაც, ეთნოგრაფიული მასალის თანახმად, მზადდებოდა მთელ აჭარაში გამორჩეული თავლი. საფუტკრეთი, რამდენიმე სხვა საზღვრისპირა სოფელთან ერთად, საბჭოთა საოკუპაციო რეჟიმმა აყარა და ნასოფლარად აქცია.

მეფუტკრეობას მისდევენ იმერხევში, ისტორიულ ნიგალის ხევში და ტაოს პარხლისწყლის ხეობის ეთნიკურად ქართულ სოფლებში. განსაკუთრებით დანიშნურებულია მეფუტკრეობა მზიან „მზიგულ“ სოფლებში, მაგალითად, ტაოში, სადაც ბევრი ჰევაელი, განსაკუთრებით სოფელ იეთში, მისდევს მეფუტკრეობას. იქ არის როგორც ძველებური *ყოვანები*, ასევე, *სკებიც*.

მეფუტკრეობა განვითარებული იყო იმერეთსა და სამეგრელოში. ორივეგან თავლი და ცვილი ვაჭრობის საგანს წარმოადგენდა. იმერელი მეფუტკრეები თავლსა და ცვილს ქუთაისსა და ზესტაფონში ყიდდნენ. დიდ მეფუტკრეებთან კი ახალციხელი თათრები ჩადიოდნენ ან ცხენზე აკიდებული თუნგებით გაჰქონდათ ნავაჭრი თავლი. სამეგრელოში ბაზრობები იმართებოდა ჩხორონყუში, წალენჯიხაში, ჯვარში და სხვ.

არსებობს „მათრობელა“ თავლი. მის შესახებ ჯერ კიდევ ქსენოფონტე წერდა. კავკასიური თავლის მათრობელა თვისებებს იხსენიებენ სტრაბონი, პროკოპი კესარიელი, ა. ლამბერტი და სხვები. გამოკვლევულია, რომ კოლხეთში მათრობელა თავლის არსებობა პერიოდული და ლოკალური მოვლენა იყო. მათრობელა თავლის პარალელურად, საქართველოში ცნობილია მაღალი ხარისხის თავლი. თავლის სახეობათა შორის მკვლევარები ასახელებენ „ქვათაფლს“/„კრიპუჭ“-ს — ეს არის კრისტალიზებული თავლი. იგი ფიქსირდება შავი ზღვის სანაპიროებზე, ასევე იმერეთში, სამეგრელოში, გურიაში და სხვა. ვახუშტის თქმით, საქართველოში არსებობდა თავლი, რომელიც იყო „ვიეთთა ადგილთა სპეტაკი და შეყინული, სისქით ვითარცა შაქარი, რომელსაც უწოდებდნენ კიპრუჭსა“ (ქც 1973).

თავლის მიღების ორი წესი არსებობდა, რაც სარაჯის დანურვის ფორმებს ასახავდა: პირველი წესი („უცეცხლო“) იმ რეალიების მიხედვით, რომელიც მას ახლავს (რძის საწურის გამოყენება სვანეთში), მესაქონლეობას ასახავს და შორეულად უკავ-

შირდება ევროპულ არქეოლოგიურ მასალას, რომელიც გვიანი ბრინჯაოს და ადრე რკინის ხანით თარიღდება. მეორე წესი („ნაცვცხლური“ — თაფლის მიღება), რომელიც გულისხმობს შემთბარი სარაჯის დანურვას სპეციალური ჯოხების („მანკო“) საშუალებით, მინათომქმედების ბეჭედს ატარებს (რობაქიძე 1960: 203-204).

მეფუტკრეობის მეორე უმნიშვნელოვანეს პროდუქტს ცვილი წარმოადგენდა. ცვილი აუცილებელი პროდუქტი იყო სანთლის დასამზადებლად. მისგან მზადდებოდა არა მარტო სარიტუალო სანთელი, არამედ ჩვეულებრივი სანათი სანთელიც. გარდა ამისა, ცვილი განვითარებული მეღვინეობის ქვეყანაში — საქართველოში — ქვევრის ან ჭურის „მოკალვისათვის“ გამოიყენებოდა. მას ხმარობდნენ თიხის ჭურჭლის „შეკონინებისათვის“ („გახიზვა“). ცვილს იყენებდნენ ხეხილის მცნობის დროსაც. ასევე, ძაფის გასასანთლად, სათევზაო ბადის დამზადებისას: ძაფს წინასწარ ადუღებულ ცვილში ხარშავდნენ. გურიაში შემონახულია სანთლის ჭიქებისა და პატარა ყანწების დამზადების წესი. მათ სანთლის არყის ჩასასხმელად იყენებდნენ. ცვილი გამოიყენებოდა მეტალურგიაშიც ლითონის იმ წესით ჩამოსხმისას, რომელსაც „ცვილის მოდელის დაკარგვა“ ერქვა და ა. შ.

თაფლისაგან მზადდებოდა ტკბილეული: გოზინაყი, ალვახაზი, კახეთსა და გურიაში აცხობდნენ „თაფლიან ჭადს“, ქართლში — თაფლიან ნამცხვარს, გურიაში „თაფლხავინ“-ს, აფხაზეთში — „აცხარშიკ“-ს, იმერხევსა და ტაოში — თაფლიან ფაფას და სხვა. თაფლი თან მიჰქონდათ შორეულ მოგზაურობებშიც. თაფლისგან მზადდებოდა სასმელი: თაფლ-წყალი, შარბათი, რანგი, იხედებოდა სანთლის არაყი, თაფლის არაყი. სვანეთში მაგალითად, თაფლისგან ხუთი სხვადასხვა სახის სასმელი მზადდებოდა.

ფეოდალურ საქართველოში მეფუტკრეობის პროდუქტი ნატურალური გამოსაღების ერთ-ერთ მნიშვნელოვან სახეობას წარმოადგენდა. ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ ეკლესია გახდა ცვილის უმთავრესი მომხმარებელი. სამონასტრო მეურნეობაში მეფუტკრეობას დიდი ადგილი ეკავა. საეკლესიო ყმებს სანთლის გადასახადი ეკისრებოდათ. ამ ნიადაგზე აღმოცენდა ე. წ. მესანთლე გლეხთა ფენა, რომელთა მოვალეობას ეკლესია-მონასტრებისათვის გარკვეული რაოდენობის ცვილის ჩაბარება შეადგენდა. საქართველოს მთიანეთში ცალკეული გვარები და ოჯახები დღემდე ასრულებენ ამ „ბეგარას“ და სწირავენ ეკლესიას ცვილსა და სანთელს.

მეფუტკრეობის პროდუქტი ვაჭრობის საგანი იყო უძველეს ხანაში, ანტიკურ პერიოდსა და ფეოდალურ საქართველოში. ტრადიციულ ყოფაში დადგენილია ვაჭრობის ორგვარი ფორმა: საშინაო და საგარეო, ანუ თაფლი და ცვილი გამოჰქონდათ შიდა ბაზარზეც და ქვეყნის გარეთაც (მსხვილ ვაჭრებს). გვიან ფეოდალური ხანისთვის შავი ზღვის სანაპიროებზე არსებობდა სპეციალური პუნქტები, სადაც სისტემატურად იმართებოდა ბაზრობები. ამ ბაზრობებზე სხვა ნაწარმთან ერთად, დიდი რაოდენობით თაფლი და ცვილი იყიდებოდა. ამავე დროს, თაფლი და ცვილი გამოიყენებოდა შრომის ანაზღაურებისათვის, სათავნოდ, ჩვეულებითი სამართლის აღსრულების პროცესში (მას იხდიდნენ სისხლის საფასად) და ა. შ.

მეფუტკრეობის პროდუქტი სამკურნალო მიზნისთვისაც იყო განკუთვნილი მთელ საქართველოში. წამლები და მალამოები მზადდებოდა თაფლისგან, უცვცხლო თაფლისგან, ფიჭისგან, ცვილისგან, დინდგელისგან, სანთლისგან. ამ პროდუქტებს იყენებდნენ ჭრილობების, იარაღების, დამწვრობების, წითელი ქარის, მოყინვის, მუნუკების, „გულ-მუცლის“, თვალების, ხველების, ყელის, ყურის, კუჭის, კბილების და ა. შ. დაავადებებისას.

გარდა ჩვეულებრივი ყოფითი მოხმარებისა თაფლი დიდი რაოდენობით იხარჯებოდა რელიგიურ დღეობებზე. მისგან რიტუალურ, შესანიშნავ საკვებსა და სასმელს ამზადებდნენ.

ამავე დროს, ყოველი მეფუტკრე, გარკვეულ შესანიშნავ აძლევდა ღვთისმშობლისა და წმიდა გიორგის ეკლესიებს. მაგალითად, სვანეთში მეფუტკრე ერთ გეჯა თაფლს სწირავდა ღვთისმშობლის ეკლესიებს ყოველ მარიამობას. მეფუტკრისა და ფუტკრის მფარველად მთელ საქართველოში წმინდა გიორგი ითვლებოდა. სვანური მა-

სალით, ეს ფუნქცია ბალსზემო სვანეთში, ლენჩაშში აღმართულ წმ. გიორგის ეკლესიას ეკისრებოდა. ჯგირაგ ლენჩაშ-ი ყველა ლოცვასა და მიძღვნა-შენიშვნაში იხსენიებოდა. ქვემო სვანეთში ხშირად იხსენიებდნენ ბავარის წმ. გიორგის საყდარს. სამეგრელოში ჯგერაგუნას სახელზე დიდ დღეობას აღნიშნავდნენ ამაღლებას, აგუნას სახელზე ალავლენდნენ ლოცვას გურიაში. იქვე აღნიშნავდნენ „ფუტკობ“-ის დღეობას, დიდმარხვის შუა ოთხშაბათს სადღეობო სუფრაზე თაფლიან ჭადებსა და სანთლის არაყს ალაგებდნენ. სუფრაზე ჩამოალაგებდნენ ანთებულ სანთლებს. ოჯახის უფროსი წარმოთქვამდა ლოცვას — „ბატონო მეფუტე, გამიმრავლე ფუტკარი“-ო. თაფლიან ჭადს მეზობლებს და უპოვრებს ურიგებდნენ (რობაქიძე 1951: 26). კახეთში არსებობდა ხატის სახელზე შენიშული სკები, მათ ფუტკრის ზედაშე ეწოდებოდა. ამ გეჯიდან თაფლისა და ცვილის გაყიდვა ალკვეთილი იყო. თაფლს ნათესავ-მეგობრებს ურიგებდნენ. ს. შილდის მასალით, „ბარტყობის“ დროს მიღებულ ფუტკრის საუკეთესო ოჯახს ახალ გეჯაში ათავსებდნენ. ამ გეჯას ჯვარს დაასვამდნენ და მას „ფუტკრის ზვარას“ უწოდებდნენ. ამ გეჯის თაფლი და სანთელი მთლიანად ნეკრესში მიჰქონდათ და იქ მლოცველებს ურიგებდნენ (რობაქიძე 1953: 129—130). აფხაზეთის მოსახლეობის ერთ ნაწილში — ფუტკრის მფარველად ქალღვთაება **ანანაგუნდა** ითვლებოდა. ოსთა ყოფაში კი ქართული კულტურის გავლენით, მეფუტკრეთა და ფუტკრის მფარველად უასტირჯი - წმინდა გიორგი მიიჩნეოდა.

მეფუტკრეობის ლექსიკის ანალიზის შედეგად გამოვლენილია მეურნეობის ამ დარგთან დაკავშირებული მრავალი დიალექტური ფორმა. მაგალითად, მრავალფეროვანია ფუტკრის ბინის სახელები საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში: გეჯა (საინგილო, ქიზიყი, კახეთი, მთიულეთი, ხევი); ხოკერი (ქიზიყი, მთიულეთი, გუდამაყარი, ხევსურეთი); კოდი (ქიზიყი, ქართლი, კახეთი, გუდამაყარი); ორთუმელი (გურია); როგო (აჭარა, გურია); კოლა (მესხეთი); კოკოზა (კახეთი, ქართლი). ხოლო ტერმინ სკა-ს არ გააჩნია სემანტიკური ვარიანტები, რაც ამ სიტყვის გვიან დამკვიდრების მანიშნებელია (ლომთაძე, ფუტკარაძე 1996: 169—170).

ამრიგად, საქართველოში მეფუტკრეობა უძველესი დროიდანვე მეურნეობის განვითარებული ტრადიციული დამხმარე დარგია. შინაური მეფუტკრეობის გვერდით არსებობდა ტყიური და ნახევრად შინაური მეფუტკრეობაც. სკის გაბატონებული ფორმა ორნაწილადი გეჯაა. იგი ძირითადად დასავლეთ საქართველოში იყო გავრცელებული, საიდანაც გადმოიტანეს აღმოსავლეთ საქართველოშიც. აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში ძველად მონიშული **კოკოზა** გამოიყენებოდა, მთაში კი — **ხოკერა**. შემონახულია საფუტკრეების რამდენიმე სახეობაც. სარაჯის დაწურვის ორი ძირითადი წესი არსებობდა: უცეცხლო და „ნაცეცხლური“ თაფლის მიღება. საისტორიო წყაროებით **დასტურდება ფუტკრის ნაყოფის არა მხოლოდ ადგილობრივ მოხმარება, არამედ იგი გაჰქონდათ ქვეყნის ფარგლებს გარეთაც**. მეფუტკრეობის განვითარებას აპირობებდა ქრისტიანული ეკლესია, რომელიც თვით იყო სანთლის უმთავრესი მომხმარებელი. საქართველოს ყველა ეთნოგრაფიულ მხარეში მეფუტკრეობის დარგის მფარველად წმიდა გიორგია მიჩნეული. ტრადიციულ ყოფაში შემონახულია მეურნეობის ამ დარგთან დაკავშირებული უამრავი საგულისხმო რწმენა-წარმოდგენა, დღესასწაული და მთელი რიგი ალკვეთებისა.

ხალხური ეკოლოგია[©]

ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალასა და ზოგადად ეთნო-კულტურულ ტრადიციებში შემონახულია ეკოლოგიური ცოდნა-გამოცდილების დიდი მარაგი, თუმცა ჯერ-ჯერობით ამ მასალის სრული და ამომწურავი ანალიზი არ მოგვეპოვება. არსებობს მხოლოდ რამდენიმე გამოკვლევა, რომლებშიც ხალხური ეკოლოგიის ესა თუ ის მხარეა წარმოდგენილი. ასეთ ნაშრომთაგან განსაკუთრებული მნიშვნელობისაა მიხეილ გეგეშიძის მონოგრაფია „ეკოლოგიის კულტურულ-ისტორიული და სოციალური პრობლემები საქართველოში“ (გეგეშიძე 1982).

საერთოდ, ხალხური ეკოლოგიის მეცნიერულ შესწავლას ხანგრძლივი ისტორია არა აქვს. კვლევა ამ მიმართულებით აქტიურდება მეოცე საუკუნის მეორე ნახევრიდან, როდესაც იზრდება ეკოლოგიის როგორც დამოუკიდებელი მეცნიერების მნიშვნელობა: ამ დროისათვის უკვე იმდენადაა დარღვეული ტრადიციული ეკოსისტემები, რომ დღის წესრიგში დგება შემდგომი ეკოლოგიური კვლევების დაგეგმვა და გაფართოება; ცხადი ხდება ადამიანსა და გარემომცველ ბუნებას შორის არსებული დაძაბულობის პროგრესირების შენელების აუცილებლობა.

კაცობრიობისთვის ნათელი ხდება, რომ ბუნებათსარგებლობის მონესრიგება გადაუდებელი ამოცანაა. ტრადიციული ეკოლოგიური ბალანსისა და სტრუქტურების აღდგენისა და შენარჩუნების თვალსაზრისით კი ცოდნის დიდი მარაგი ტრადიციულ ყოფაშია შემონახული. ტრადიციულ ყოფას, მის ყველა ელემენტს, მათ შორის, ბუნებათსარგებლობის ტრადიციულ, ხალხურ კულტურას, ცნობილია, რომ ეთნოლოგიური მეცნიერება შეისწავლის.

დღეს კაცობრიობის წინაშე მრავალი პრობლემა დგას, მათ შორის უმწვავესი ეკოლოგიური პრობლემებია. ეკოლოგიური წონასწორობა და სტრუქტურები დარღვეულია ყველა სახელმწიფოში. მიუხედავად განსხვავებული გეოგრაფიული გარემოდან გამომდინარე ეკოლოგიური პრობლემების ნაირსახეობებისა, ერთიანია ბუნების დაცვისა და შენარჩუნების ბევრი პრობლემა. ამ პრობლემების მოგვარება მეტ-ნაკლებად შესაძლებელი გახდება თუკი შეჯერდება ეკოლოგთა, საბუნებისმეტყველო და საზოგადოებრივ მეცნიერებათა მონაპოვრები. გონივრული ბუნებათსარგებლობა და გარემოს დაცვა განუყოფელი ცნებებია. ამიტომ მეცნიერების წინაშე დასმულია რაციონალური ბუნებათსარგებლობის ორგანიზების საკითხები, რაც **შედარებით უკეთ იყო მონესრიგებული ტრადიციულ ყოფაში და ამ ხალხური გამოცდილების გაუთვალისწინებლობას ხშირად ამჟამადაც სავალალო შედეგებამდე მიჰყავს კაცობრიობა**: სადღეისოდ მთელ მსოფლიოში გამოვლენილია ეკოლოგიური წონასწორობის რღვევის კატასტროფული ნიშნები. გარემომცველი ბუნების მდგომარეობის გლობალური ხასიათის დარღვევები აღინიშნება როგორც კონტინუალურ არეში (ატმოსფერო და მსოფლიო ოკეანე), აგრეთვე დისკრეტიულშიც (ლანდშაფტის სტატიკური ელემენტები). აქედან გამომდინარე შეცვლილია ატმოსფეროს გაზური შემადგენლობა, გაჭუჭყიანებულია ატმოსფერო, ოკეანეები, ტბები, მდინარეები; დარღვეულია ზღვის, მდინარეებისა და ტბების ფლორისა და ფაუნის სახეობრივი შემადგენლობის რაოდენობრივი თანაფარდობა; შემცირებულია ნაყოფიერი მიწების საერთო ფართობი, გაჩეხილია ტყეები; შემცირებულია გარეული ცხოველების სულადობრივი და სახეობრივი შემადგენლობა; ხშირია ნიადაგების ეროზიის შემთხვევები; მრეწველობის, საყოფაცხოვრებო და ქიმიური ნარჩენების უკონტროლო ჩადინების შედეგად დაბინძურებულია ტბები, მდინარეები და წყალსატყეები; სახიფათოა რკინიგზებისა და საავტომობილო მაგისტრალების მშენებლობის, ნავთობისა და გაზსადენების და ა. შ. გაყვანის შედეგად წარმოქმნილი ეკოლოგიური პრობლემები; უკიდურესად გაუარესებულია სასმელი წყლის ხარისხი,

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

მკვეთრად გაზრდილია ეკოლოგიური კატასტროფების რიცხვი (მენყერები, ზვავები, სანაპირო ზოლის დატბორვები...) (გიგინეიშვილი 1988).

ტრადიციულ ყოფაში არ იდგა ბევრი იმ პრობლემათაგანი, XX—XXI საუკუნეებში რომ იჩინეს თავი. ამათგან განსაკუთრებით პრობლემატურია ბუნებათსარგებლობის ჰარმონიული წესების დარღვევის შედეგად წარმოქმნილი ეკოლოგიური დისბალანსი, რის შედეგადაც ჩნდება დამანგრეველი ძალის ხელოვნური ეროზიები, ნიადაგის სტრუქტურის დარღვევა, ჰიდროგრაფიული რეჟიმის გაუარესება, მიკროკლიმატის შეცვლა, ტყეების უკან დახევა, ნაკლებ სასარგებლო მცენარეულისაფარის გაჩენა და სხვა (გეგეშიძე 1981: 30).

ხალხური ეკოლოგიური ცოდნა საუკუნეებს მოითვლის. იგი ადამიანის გარემომცველ ბუნებაზე უშუალო დაკვირვების შედეგია. ხალხური ცოდნა ვლინდება დასახლების ტრადიციულ ტიპებში, საცხოვრებელი ადგილის შერჩევასა და დაგეგმვაში, სამშენებლო მასალისა და საცხოვრებლის სახეობაში, საცხოვრებლის ინტერიერსა თუ ექსტერიერში... ხალხურ ეკოლოგიურ გამოცდილებას ეყრდნობა მეურნეობის რეგიონალური სისტემები, ტრადიციული კვებითი კულტურა, ტანსაცმელი, ხალხური სამედიცინო ცოდნა... ბოლო ხანებში ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში გამოიკვეთა კვლევის ახალი მიმართულება, რომელსაც „ადამიანის ეკოლოგიას“ უწოდებენ (ნ. მინდაძე). იგი გულისხმობს ადამიანისა და გარემოს ურთიერთობას ტრადიციულ ყოფაში და ამ კვლევის შედეგები უთუოდ დიდ დახმარებას გაუწევს ეკოლოგებს უკვე არსებული ხალხური ცოდნის შეთვისებისა და გაანალიზების საქმეში.

ეთნოლოგთა დაკვირვებით, *გეოგრაფიულად რაც უფრო მრავალფეროვანია ეთნოსის განსახლების არეალი, მისი ეთნიკური ტერიტორია, მით უფრო დიდი ეკოლოგიური ცოდნა და გამოცდილება ამ ეთნოსში დაგროვილი* (გეგეშიძე 1981: 32). ამ მხრივ, საქართველოს გეოგრაფია მართლაც, მეტად მრავალფეროვანია, საქართველოს ალპური ზონაც აქვს, მთაც, მთისწინეთიც, ზეგანიც, ბარიც, ზღვისპირეთიც და ა. შ. საქართველოს, როგორც მთაგორიანი ქვეყნის, ბუნებრივ-ისტორიულ თავისებურებად გამოიყურება ცხოვრების მოწყობა ხეობებად. საქართველოსთვის დამახასიათებელი ბუნებრივ-სამეურნეო ვერტიკალური ზონალობას დამორჩილებულ ბუნებრივ ფაქტორთა კომპლექსი, ქცეული სანარმოო ძალეობად, იწვევს ბუნებრივ-სამეურნეო პირობების მრავალფეროვნებას თითოეული ხეობის შიგნით და გავლენას ახდენს მეურნეობის დარგების განვითარებასა და განლაგებაზე. ქართული წერილობითი დოკუმენტები ხეობის სწორედ ასეთ შინაგან ბუნებრივ-სამეურნეო შესაძლებლობებს გადმოსცემს, ამ მხრივ, ხეობა მინიატურაში ასახავს საერთოდ საქართველოსთვის დამახასიათებელ ბუნებრივ-სამეურნეო პირობების თავისებურებებსაც. მაგალითად, ზოგადი გაგებით საქართველოს დიდ ნაწილში გვაქვს ორი ცნება: მთისა და ბარისა: ერთი — მთა-ბარი ცალკეული ხეობის შიგნით, მეორე კი — საერთოდ საქართველოში (გეგეშიძე 1981: 7—8). შესაბამისად, საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ტერიტორიულ არეალში განსახლებულმა ქართველთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულმა ჯგუფებმა შემოგვინახეს როგორც ზოგადი ეკოლოგიური ცოდნა, ასევე, ლოკალური გამოცდილების ნაირსახეობებიც.

ტრადიციულ ქართულ გარემოში ხანგრძლივი დროის განმავლობაში გამოიმუშავებული ეკოლოგიური ცოდნა-გამოცდილება შესწავლილი და გამოყენებული უნდა იყოს კულტურულ-ისტორიული თვალთახედვით, რათა არ დაიკარგოს ეთნიკური სამეურნეო-კულტურული ფასეულობები.

ეკოლოგიური ასპექტი განსაკუთრებით არსებითია განსახლების ტიპოლოგიაში. ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს, რომ ტრადიციულ გარემოში დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ეკოლოგიურ გამოცდილებას: საცხოვრებლის დაგეგმვისას ითვალისწინებდნენ ნიადაგის სახეობას, მიკროკლიმატს, ეროზიულ პროცესებს, ბუნებრივ სტიქიებს, მზის ფაქტორს, წყლის სიმორე-სიახლოვეს და ა. შ. ანუ ყოველი ხალხის ეკოლოგიური ცოდნა უკავშირდებოდა ამ ქვეყნის გეოგრაფიული გარემოს კონკრეტულ ხასიათს.

საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში ახალი საცხოვრებლის აგების დროს ითვალსწინებდნენ ყველა ეკოლოგიურ ფაქტორს. ნიშნები, რომლებითაც ადგენდნენ სამოსახლოს ვარგისიანობას იყო შემდეგი: სასმელი, სამეურნეო, სამკურნალო (მინერალური თუ თერმული) წყლების არსებობა; ჰაერის ცირკულაცია, ქარების მიმართულება, ნალექების რაოდენობა და ხასიათი; მზე და ჩრდილი; ნიაღვრის, ზვავის, მენწყერის საშიშროება; სამოსახლოსთან მისასვლელები თავდაცვს თვალსაზრისით; სახლის ტერიტორიული მიმართულება სამეურნეო დანიშნულების მიწებთან — სახნავთან, სათიბთან, ბალ-ბოსტანთან, ვენახთან, საძოვართან, ტყესთან, და აგრეთვე, წყალთან და გზასთან; სახლის ორიენტაცია; ხედი; სხვადასხვა სარენაოების განვითარების შესაძლებლობა — მეთევზეობა, მეფუტკრეობა, მონადირეობა, ხე-ტყისა და სასარგებლო ნიაღვისეულის გადამამუშავება (რობაქიძე 1967: 17—18).

ცხადია, ეს დიდი გამოცდილებაა და იგი გაზიარებული და გამოყენებული უნდა იყოს თანამედროვე ყოფაშიც, რაც თავიდან აგვაცილებს თუნდაც ზვავსაშიშ, მენწყერსაშიშ და წყალდიდობასაშიშ ზონებში დასახლებას. ეთნოგრაფიული მასალით ცნობილია, რომ ასეთი საფრთხე ნაკლებად ემუქრებოდა ძველ, ტრადიციულ განსახლებებს, რადგან მოსახლეობა თაობიდან თაობაში ცხოვრობდა ერთსა და იმავე ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ თემში, ხანგრძლივი დროის მანძილზე გროვდებოდა გეოგრაფიული გარემოს სრული და ამომწურავი ცოდნა და ცხადია, ეს ცოდნა გამოყენებული იყო ყოფით ყოველდღიურობაშიც.

ტრადიციული სოფლები და ნაგებობები არ მოგვეპოვება იმ ადგილებში, სადაც მენწყერმაშიში და ზვავსაშიში მდგომარეობაა, სადამდეც, შესაძლოა, მიაღწიოს ადიდებულია ზღვამ ან მდინარემ... ამ მხრივ უაღრესად საინტერესო მოსაზრება თავის დროზე გამოთქვა ეთნოლოგმა მიხეილ გეგეშიძემ. მისი აზრით სვანურ კოშებს თავდაცვით ფუნქციასთან ერთად ზვავსაშიშ მოვლენასთან გამკლავების მნიშვნელობაც ჰქონდა. მან ყურადღება გაამახვილა კოშკების ასაშენებელ მასალაზე, ნაგებობების სიმტკიცეზე, კოშკების სეისმომდეგობაზე. მიუთითა, რომ სვანეთის იმ ადგილებში, სადაც მთისძირა, ქალისპირული დასახლებებია, ადამიანები ადრიდანვე მთის კალთის შეყოლებაზე უშუალოდ სოფლისა და სამეურნეო ნაკვეთების გასწვრივ სხვადასხვა სახის ნინალობებს აწყობდნენ ზვავისა თუ მენწყრის სიდიდისა და დარტყმის ძალის გასანეიტრალებლად. ამავე კონტექსტში განიხილავს მ. გეგეშიძე კოშკების სიმრავლის მიზეზს ბალსზემო სვანეთში. კოშკები, მისი აზრით, დიდთოვლიანობის, ზვავების, მენწყერებისა და ღვარცოფებისაგან მოსახლეობის დაცვის პროფილაქტიკით ნაკარნახევი უძველესი ტრადიციების, ეკოლოგიური ცოდნის გამოხატულებადაა მიჩნეული (გეგეშიძე 1981: 70—95). ეთნოლოგის ამ მოსაზრების მართებულობა, რომელსაც თანამედროვენი ერთგვარი სკეპტიციზმით შეხვდნენ, რამდენიმე წლის შემდეგ დატრიალებულმა სამწუხარო სტიქიურმა უბედურებამ დაადასტურა: 1987 წელს ზვავმა წალეკა მულახის თემის ერთი სოფელი, გადარჩა მხოლოდ კოშკი. ***ამ ტრაგიკულმა მოვლენამ გამოავლინა ეთნოლოგიის კიდევ ერთი შესაძლებლობა, მეცნიერების ეს დარგი, ფლობს რა ხალხური ეკოლოგიური ცოდნის დიდ მარაგს, შეძლებს, საპროგნოზო, პროფილაქტიკური დახმარება გაუწიოს თანამედროვე სოფელდაგვემარებას, მშენებლობასა.*** ფაქტია, ხალხურ ეკოლოგიურ კულტურულ-ისტორიულ გამოცდილებას აქვს შემეცნებითი და პრაქტიკული მნიშვნელობა და, ბუნებრივია, ეს ინფორმაცია საყურადღებოა არა მხოლოდ ეკოლოგებისთვის, არამედ სახელმწიფო სტრუქტურებისთვისაც.

ტრადიციული სამეურნეო კულტურის ბევრი მახასიათებელი საკმაოდ სიცოცხლისუნარიანია. ტრადიციულ ქართულ კულტურულ-სამეურნეო ტიპს მოსაპობის საფრთხე შეექმნა გარედან, ხელოვნურად — ბოლშევიკური რუსეთის მიერ საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ანექსია-ოკუპაციის შემდგომ. საბჭოთა ხელისუფლება ძალისმიერი გზით ებრძოდა ქართველი მეურნის ცხოვრების ტრადიციულ მდინარებას და იძულებით აბამდა მას კოლმეურნეობებსა თუ საბჭოთა მეურნეობებში, უსაპობდა ტრადიციული მეურნეობის განვითარებისა და შესაბამისად, მამა-პაპეული ეკოლოგიური ცოდნის გამოყენების საშუალებას. ***თანამედროვე პირობებშიც სრულიად გამო-***

უყენებელია ტრადიციული ეკოლოგიური გამოცდილება და იგი, ფაქტიურად, გაქრობის პირასაა.

პოსტსაბჭოთა პერიოდმა უამრავი ახალი პრობლემა წარმოქმნა ქართულ სინამდვილეში და სამწუხაროდ, არც ამ შემთხვევაში დაწყებულია ტრადიციული ქართული ბუნებათსარგებლობის წესების ცხოვრებაში დანერგვა და ტრადიციული სამეურნეო დარგების აღორძინება. ამ პრობლემასთან დაკავშირებით, ქართული ეთნოლოგიური სკოლის წარმომადგენლები ხშირად აფრთხილებდნენ ხელისუფლების წარმომადგენლებს: ა. ქალდანის აზრით, ვინაიდან საქართველოს გარემო ძველთაგანვე იყო ათვისებული ადამიანის მიერ, ამ გარემოში საუკუნეების განმავლობაში იქმნებოდა და ყალიბდებოდა ტრადიციული კულტურულ-სამეურნეო ღირებულებები, რომლებიც ერთმანეთისგან ლოკალური თავისებურებებით გამოირჩევიან და საქართველოს სამივე ზონის (ბარი, მთისსინეთი, მთა) ეკოსისტემები ფაქიზ, ერთმანეთისაგან განსხვავებულ მიდგომას მოითხოვენ. ტრადიციულ ქართულ გარემოში არსებობდა ადამიანისა და ბუნების ურთიერთობის მდგრადი და მყარი ნორმები, რომლებიც გათვალისწინებული უნდა იყოს ტრადიციულ ეკოსისტემაში გარედან უხეში ჩარევის (წყალსაცავების, კაშხლების, გრანდიოზული ნაგებობების აგებისა თუ მაგისტრალების გაყვანის დროს) თავიდან ასაცილებლად (ქალდანი 1992: 12).

თანამედროვე ცივილიზებული მსოფლიოს დაკვირვებით, ეთნოლოგზე უკეთ არავინ იცნობს ამა თუ იმ კულტურული ლანდშაფტის განვითარების შესაძლებლობებს. განვითარებული ქვეყნები უპირატესობას ტრადიციული დარგების აღდგენა-აღორძინებას ანიჭებენ, ვინაიდან ტრადიციული დარგები მრავალსაუკუნოვანი ემპირიული ცოდნის შედეგია და გარემო პირობებისადმი ყველაზე ადეკვატურიცაა. ცნობილია, ტრადიციულ ყოფაში ქართველი მშენებლის, საერთოდ, მეურნის მიერ სამყაროს გააზრების კოცეფციით, ანუ მისი ტრადიციული მენტალობით, ისეთი “განსხვავებული სემანტიკური დატვირთვის მატარებელი ბუნებრივი ობიექტები, როგორიცაა მთა, ბორცვი, კლდე, ფერდობი, ცვა, ტყე, წყარო და სხვა, ბუნების მომადლებული საჩუქარია, რომელსაც მოვლა და გაფრთხილება სჭირდება. ასე იქმნებოდა მითოლოგიური სიუჟეტები და გარემომცველი სივრცული სტრუქტურები, რომლებშიც თავისი ადგილი ეკავა წმინდა ხეებს, ქვაკაცებს, სალოცავებს, დასახლებებს... არქიტექტურისა და გარემომცველი გარემოს ორგანული კავშირი ჰარმონიის, წესრიგისა და მდგრადობის საწინდარია” (ქალდანი 1992: 17).

ეკოლოგიურ პრობლემებს თავის დროზე მიხეილ გეგეშიძე გამოეხმაურა: „ტრადიციული ემპირიული ცოდნა, რომელიც ამავე დროს წარსულის თავისებურ ხალხურ ექსპერიმენტს წარმოადგენს, სისტემატური შესწავლის წყალობით შესაძლებლობას იძლევა, წარმატებით დავნერგოთ სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების სადღეისო და სამომავლო პრაქტიკაში მიკრორეგიონალური მიდგომა, რაც საქართველოს სპეციფიკურ სასოფლო-სამეურნეო პირობებში განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს... ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ამოცანად ისახება ჩვენი ქვეყნის ბუნებრივი და საზოგადოებრივი სანარმოო ძალების ისტორიული განლაგებისა და განვითარების ტენდენციების სურათის აღდგენა, რამაც შესაძლოა, სპეციალური ისტორიულ-ეკონომიკური რუკების შედგენაც მოითხოვოს“ (გეგეშიძე 1981: 5-7).

ტრადიციულ სამეურნეო-კულტურულ გამოცდილებას ჩვენს დროშიც არ დაუკარგავს აქტუალობა. საზოგადოებისა და ბუნების ურთიერთქმედებას, ცხადია, მნიშვნელოვანი ფილოსოფიური ასპექტები გააჩნია, მაგრამ ადამიანისათვის აუცილებელია გარკვეული დოზით მაინც ტრადიციულ ცხოვრების წესთან თანაარსებობა. მაგალითად, ხშირად გვსმენია, რომ დასავლეთ საქართველოს დაბლობისათვის ბუნებრივი ხის სახლების ტიპის შეცვლამ რკინა-ბეტონის კონსტრუქციებით, უარყოფითად იმოქმედა მცხოვრებთა ჯანმრთელობაზე; ასევე, გვსმენია სამეურნეო ინვენტარის შეცვლასთან დაკავშირებული უარყოფითი დამოკიდებულების შესახებ, ვთქვათ, მჭადის ცხოებისას ან ლობიოს ხარშვისას უმეტესად უკვე გამოიყენებენ თუჯის ტაფას და ქვებს, მაგრამ საყოველთაოდ ცნობილია, სულ სხვა გემო, თვისებები და სურნელი აქვს

ტრადიციულ თიხის კეცებზე გამომცხვარ მჭადსა და თიხის ქოთანში მოხარშულ ლობიოს, რასაც იყო შეგუებული ქართველის ორგანიზმი საუკუნეთა განმავლობაში. ისიც სრულიად ბუნებრივია, რომ ტრადიციული კვებითი კულტურა იქმნებოდა და იხვეწებოდა დროთა განმავლობაში, მას საუკუნეთა მანძილზე აყალიბებდა სამეურნეო-კულტურული ტიპისა და რელიგიური პრაქტიკის ერთობლიობა. ტრადიციული საკვების დამზადების წესი შედარებით მდგრადი იყო და ნაკლებად განიცდიდა ცვალებადობას. ხოლო, როდესაც ტრადიციულ საკვებს ან კერძის რეცეპტს ემატება ახალი კომპონენტები, ეს ცვალებადობა ტრადიციულ საკვებს შეგუებული ორგანიზმისთვის უმტივიწეულო როდია. ცვალებადობა აისახება ადამიანზე როგორც ფიზიკურად, ასევე ფსიქოლოგიურად. ასეთი შედარებით წვრილმანი „გაუცხოებიდან“ იწყება ის დიდი პრობლემები, რასაც საერთოდ ადამიანისა და ბუნების გაუცხოება და შესაბამისად, ეკოლოგიური დისბალანსის წარმოქმნა ჰქვია. კაცობრიობა არა მხოლოდ ბუნებრივი კატაკლიზმების წინაშე დგას, არამედ აქტუალურია შინაგანი დისკომფორტული მდგომარეობაც, ბუნებისა და ბუნებრიობის მძაფრი ნოსტალგია. ეს პროცესები მჭიდროდ არის დაკავშირებული ადამიანის დაშორებასთან ეთნიკურ ტრადიციულ გარემოპირობებთან, რის შედეგადაც წარმოქმნილია ფიზიოლოგიური ეკოლოგიისა და ადაპტაციის პრობლემები, სოციალური ჰიგიენის მოუნესრიგებლობა, სულიერი დისკომფორტი და ა.შ. (ადამიანის ეკოლოგია 1988).

ხალხური ეკოლოგიური ცოდნის შედეგია უმდიდრესი და მრავალფეროვანი ქართული სამინათმოქმედო კულტურა, რომელიც დიფერენცირებულად უპასუხებდა მოცემული გარემოს სპეციფიკურ ბუნებრივ-სამეურნეო პირობებს, საქართველოს გეოგრაფიული გარემოს მრავალფეროვნებასა და კონტრასტებს.

საქართველოში ტრადიციულად, მინათმოქმედება მრავალდარგიანი იყო, ზონალური ხასიათის (დაბლობის, ბარის, მთისძირის, მთის და მაღალმთიანი ზონისა). სამინათმოქმედო კულტურებიც სიმაღლის მიხედვით იყო გავრცელებული. მრავალფეროვანი და გარემო პირობებთან შეხამებული იყო სამეურნეო ინვენტარიც. საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში არსებული სამეურნეო იარაღი ადგილობრივ ბუნებრივ-სამეურნეო პირობებთან — კონკრეტულ თავისებურებებთან, სამეურნეო ზონალობებთან იყო მისადაგებული (ჩიტაია 1928).

ხალხური ეკოლოგიური ცოდნა იკითხება ტოპონიმებშიც. ქართულ ტოპონიმიაში ხშირად მეორდება ორი ტოპონიმი მზვარე და ჩრდილი, სხვადასხვა დიალექტური ვარიაციებით. ცხადია, ერთი მზიან, ნათელ ადგილს აღნიშნავს, მეორე კი — ჩრდილიანს. ხალხური გამოცდილებით, მეურნეობაში გამოსაყენებლად საუკეთესოდ მიიჩნევენ მზიან ადგილას გაზრდილ ბალახს (გეგეშიძე 1981: 63).

მემინდგრეობასთან დაკავშირებული დიდი ეკოლოგიური ცოდნა ფიქსირდება ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში. მაგალითად მცირემინიან და მაღალმთიან ზემო აჭარას მოვიყვან. სადაც, მინის სიმცირის შედეგად მეურნეობისათვის ათვისებული იყო მინის ყოველი გოჯი: თესდნენ ვაკეზე, ფერდობზე, მდინარეთა ნაპირებზე, ტყის ზოლში, მდიდარს თუ ღარიბ ნიადაგებზე... აჭარელმა მეურნემ იცოდა, სად რა უნდა დაეთესა, ანუ, ხორბლის, ქერის, სიმინდის და ა. შ. სხვადასხვა ჯიშები გარემომცველი პირობების გათვალისწინებით ითესებოდა. ასე მაგალითად, მთის პირობებში, ქედისა და შუახევის მიდამოებში „პოპულარული იყო ნიქსარულა ანუ იგივე ტიტველი, უქუჩო, ქოსაა პური. ნიქსარულა ნითელმარცვლიანი პურია, თავთავი ღია ყვითელი ფერისა აქვს. მზიან მხარეს მაღალი იზრდებოდა და მოსავალი კარგი იცოდა. ხალხის გადმოცემით ნიქსარულა ძველი ჯიშია. მშრალი ადგილი უყვარს, მარცვალი ჩქარა ცვივა, ძარღვიანია, პური კარგი გამოდის“ (ჩიჯავაძე 1969: 28). შემოდგომისა („სართლო“) და გაზაფხულის („საზაფხულო“) პური მოჰყავდათ: სართლო ძველთესლია. საზაფხულო — ახალთესლი. გარდა ამისა მოჰყავდათ შემდეგი ჯიშის პური: შემოდგომის პურეული: დოლაა პური, ყირმიზი, ნიქსარულაი/ტიტველი/უქუჩო/ქოსაი, ტრედისფერაი; გაზაფხულისა: დიკა, იგი მთაში იყო გავრცელებული (თეთრიდიკაი, ყირმიზი დიკაი, შავთავაი/შავფხა). მას ქერაი პურსაც ეძახდნენ. იცოდნენ ქერის დოლის პურთან

და სხვა მარცვლეულთან შერევა (ქერსვილი, ქერჭრელი). საზაფხულო ხვნა-თესვას ნიშნავს “ქერობას” ეძახდნენ. თესავდნენ საშემოდგომო და საზაფხულო ოთხმწკრივა ქერს/კეჟერაი ქერს (ჩიჯავაძე 1969: 18—53); საერთოდ, მთაში ყველგან დიდი რაოდენობით ითესებოდა ქერი, რადგან ეს კულტურა სიმაღლისა და გვალვის ამტანია და შედარებით გარანტირებული მოსავალი სჩვევია (კეცხოველი 1960: 156); ასლს, რომელიც დღეს უკვე გადაშენებული კულტურაა და რომელიც ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში (ტაო-კლარჯეთში). ძველად თესავდნენ ფეტვს, ჭვავს.

სხვადასხვა დროს იწყებდნენ ხვნა-თესვას ზემო აჭარის სოფლებში: ქედის რაიონში უფრო ადრე ხნავდნენ (მარტიდან შუა აპრილამდე) და თესავდნენ (აპრილის ბოლოს), ხოლო მაღალმთიან ხულოში (ღორჯომის თემში) თესვა აპრილის ბოლო რიცხვებიდან უნდა დაეწყო და 15—20 მაისამდე დაემთავრებინათ. ხვნა-თესვის პერიოდი ამ ზოლში, გარემო პირობებიდან გამომდინარე, ძალზე შეზღუდული და რეგლამენტირებულია. ზემო აჭარაში ვაკე ადგილები გოგრებიანი ჯილდით იხვნებოდა, მასში 2—3 ულელ ხარს აბამდნენ. ფერდობები — უგოგრო ჯილდით. მიწა ორგზის იხვნებოდა. პირველი იყო ძირველი: გაშლილი ნაკელის მიწაში ჩახვნა. 7—10 დღის შემდეგ თესლს მოაბნევდნენ და მიწას მეორეგზის არვანით მოხნავდნენ. ბელტების დაშლა — დაგოროხვა//დაფეშვა. შემდეგ მიწას დაფარცხავდნენ. რბილი ნიადაგი მხოლოდ ერთხელ იხვნებოდა, შემდეგ კაბდოს გადაავლებდნენ (ჩიჯავაძე 1969).

მცირემიწიანობის გამო ზემო აჭარაში გამოყენებული იყო მიწის ყოველი გოჯი, მაგალითად, მაღლარი ვაზის უპირატესობას ამ მხარეში, სწორედ მცირემიწიანობით ხსნიან. ცნობილია, დაბლარ ვენახს დიდი ადგილი ესაჭიროება, მაღლარ ჯიშებს კი — ნაკლები: „ყანის კიდურებში თავისუფალ ხიებზე ვუშვებთ მიწას არ დუუწრდილოსო“. მაღლარის გასაშვებად საუკეთესო ლეკის (ნეკერჩხლის) ხეა, რადგან ტოტები შორიშორსა აქვს და ვაზს არ უწრდილებს (ჯოხია 1986: 46—47).

სიმიინდი საქართველოში შედარებით გვიანდელი კულტურაა, მაგარამ იგი შესანიშნავად მიესდაგა ადგილობრივ ბუნებრივ-სამეურნეო გარემოს. ითვლება, რომ ტერმინი დანარჩენ საქართველოში ლაზეთიდან გავრცელდა. სიმიინდი სახელი ანატოლიაშიც **ლაზუტი** იყო. ს. ჯიქია სიმიინდის ლაზეთში დამკვიდრების თარიღად XVI საუკუნეს თვლის და ლაზუტი ტერმინ **ლაზით**-იდან მომდინარედ, ხოლო ამ კულტურის მცირე აზიაში შემომტანებად ქართველები (ლაზები) მიაჩნია (ჯიქია 1947: 438; ჯიქია 1944: 228—229). გადმოცემით, *ლაზუთი ლაზოთია, ანუ ლაზური მცენარე, ბალახი*. ქართული ენის ლაზურ და მეგრულ დიალექტებზე სიმიინდს „ლაზუთი ჯარი“ (სიმიინდის პური), „სიმიინდი“, „ლაზუტი“, „ლაიტი“, „ლატი“ ჰქვია. ქართველი ხელოსნები (ლაზები) საკულტო ნაგებობებსა და საცხოვრებლებზე ხშირად გამოსახავდნენ ამ მცენარეს.

ტრადიციულ ყოფაში გათვალისწინებული იყო ბუნებრივი პირობების ყოველი ნიუანსი, მაგალითად განვიხილოთ, საგაზაფხულო სამუშაოთა პირველი რიგის საქმე — სახნავ-სათესი ნაკვეთის განოყიერება. ცნობილია, გაპატივების გარეშე დატოვებული ნაკვეთი მეტად მცირემოსავლიანია. ნაკელის შეტანის ორი წესი არსებობს: მშრალი და წყალნარევი (მონეხვნყლა). ნაკელი მარხილზე შედგმული ძარით თებერვალში შეაქვთ ყანებში და ალაგ-ალაგ ყრიან. მარხილით ტვირთის გადაზიდვა თოვლზე ბევრად იოლია, თან საქონლის ბაგურ კვებაზე გადაყვანიდან (სექტემბერ-ოქტომბერიდან თებერვლამდე) უკვე კარგა ხანია გასული და ნაკელის საკმაო მარაგია დაგროვილი. ამავე დროს, ნაკელის ზამთარში გატანას კიდევ სხვა უპრატესობაც აქვს: თოვლის დნობის დროს ნაკელი კარგად შეინოვება ნიადაგში და მეტ ეფექტს იძლევა (ჩიჯავაძე 1969: 32). რასაკვირველია, მსგავს, ადგილობრივი სპეციფიკურობით გამორცეულ ცოდნას ფლობდნენ საქართველოს სხვა მხარეებშიც. მიწის გაპატივების მხრივ გამორჩეულად საყურადღებოა ისტორიული საქართველოს ერთ ნაწილში — ლაზეთში არსებული წესი: აქ მესაქონლეობის შედარებით შეზღუდული განვითარების გამო, ახლომდებარე ყანებისა და ბალ-ბოსტნების გასანოყიერებლად ქაფშიას იყენებდნენ.

მოსავლიანობის ამაღლებას საქართველოში მიწის ხელოვნურ განოციერებასთან ერთად მიწის დასვენებითა და მარცვლეულ კულტურათა ციკლური თესვით აღწევდნენ, თუმცა საქართველოს ზოგ რეგიონში, მაგალითად, ქართლისა და იმერეთის დიდ ნაწილში კლიმატურ-გეოგრაფიული გარემო მემინდვრეობის ინტენსიფიკაციისათვის საუკეთესო პირობებს ქმნიდა (ჯალაბაძე 1990). აჭარაში კი მიწის დასვენების ხერხს იყენებდნენ. დასვენებულ მიწაზე პირველ წელს სიმინდს თესდნენ, მეორე წელს — პურს ან ქერს, მესამე წელს — ქერს ან ისევ სიმინდს, მეოთხე წლიდან ყანას სათიბად აქცევდნენ რამდენიმე წლით. რაჭაში პირველ წელიწადს ქერი ითესებოდა, შემდეგ — ფეტვი, მესამე წელს — სიმინდი, ბოლოს — პური (ჩიჯავაძე 1969: 33—35). ყოველ მესამე წელს ასვენებდნენ მიწას სამეგრელოშიც. ნიადაგის გასანოციერებლად იყენებდნენ როგორც ნაკელს, ასევე დატორფიანებულ მიწას (ქართული ენის მეგრულ დიალექტზე ამას ეწოდება „ტკილი“). ტკილმოყრილი ნიადაგები დიდხანს ინარჩუნებდნენ სინოციერეს. ასეთი ნიადაგი 15—20 წლის განმავლობაში მალალ მოსავალს იძლეოდა. სჩვეოდათ ნიადაგის მოშლამვა — მიწის ზედაპირზე შლამის მოშლა (ჯალაბაძე 1990: 70). სვანეთში მიწას არ ასვენებდნენ. იქ ნიადაგის ნაყოფიერებას აღწევდნენ ნაკვეთების ორგანული სასუქით (ნაკელი) განოციერებით. ნაკელი, მსგავსად აჭარისა, ზამთარშივე გაჰქონდათ ყანებში, ხვნის დაწყებამდე კი თანაბრად მიმოაბნევდნენ. ნაკელმოყრილ ნაკვეთში ითესებოდა ხორბალი, სვანეთში თხუთმეტამდე ჯიშის პური მოჰყავდათ. ყველაზე მაღალმთიან უმგულსა და კალაში მხოლოდ საზაფხულო ხორბალი მოდიოდა (კეცხოველი 1943: 86). თუ მიწა კარგად იყო განოციერებული, მეორე წელსაც შეიძლებოდა ხორბლის დათესვა ან ხორბლის შეცვლა ქერით ან ფეტვით. მესამე წელს კი სიმინდი, კარტოფილი, ცერცივი, მუხუდო, ლობიო, კანაფი და სხვა ითესებოდა. თესვებზე მოსავლიანობის გაუმჯობესების აუცილებელ პირობად მიაჩნდათ. სათესლედ ადგილობრივი ჯიშის მარცვლეული გამოიყენებოდა. საერთოდ, სვანეთი მიწათმოქმედების მაღალი კულტურით გამოირჩევა. სახნავ-სათესი მიწები აქ ძირითადად მდინარეთა ხეობებში ვაკე ადგილებს და მთის ფერდობებზეა შეფენილი. ზემო სვანეთის ნიადაგი დიდი რაოდენობით შეიცავს ნაყარ ქვას, რის გამოც მოსახლეობა ყოველ წელს წმენდს ნაკვეთებს, შეგროვილი ქვით ყორეებს აგებდნენ, ან სამშენებლოდ იყენებდნენ. დიდი ყურადღება ექცეოდა მიწის ვარგისიანობას. ტრადიციულმა მეურნემ დღესაც იცის, სვანეთის რომელ თემში როგორი მიწაა. ლენჯერის მიწა „მსუბუქად“ მიაჩნიათ, ეცერისა — „მძიმედ“. მიწის ნაყოფიერება მასზე აღმოცენებული მცენარეული საფარით იცნობაო: კარგ, ვარგის მიწად ითვლება ისეთი ადგილი, სადაც წიფელი, რცხილა და მუხა თავისით აღმოცენდებაო, ნაძვის და სოჭის აღმოცენების მიდამოები კი ნაკლებად ვარგისად მიაჩნიათ; თხმელას სველ მიწაზე ხარობს, ვერხვი — ქვიან ადგილასო, და ა. შ. მიწის ყიდვისას ჯერ მიწის ხარისხიანობას შეისწავლიან გულმოდგინედ, აკვირდებიან ფერს, სიმშრალე/სისველეს, სიმძიმეს. „მიწაც ადამიანით იღლება და ადამიანსავით სწყურიაო“ — გაიგონებთ სვანი მხვენელ-მთესველისაგან. განიცდიან, როდესაც თოვლს შეაგვიანდება, „თოვლით დაბურული მიწა უფრო ტკბილად ისვენებსო“.

გარემო პირობების დიდი ცოდნა იკვეთება მევენახეობა-მეღვინეობასთან მიმართებითაც. ცნობილია, სამარნე ადგილის შერჩევა უამრავ გარე ფაქტორზე იყო დამოკიდებული: დასავლეთ საქართველოში, სადაც ნიადაგი ტენიანია, მარანს შედარებით მშრალ, წყლისგან მოშორებულადგილას ასენებდნენ, „მშუბლით“ აღმოსავლეთით — მზის ამოსვლის მხარეს, რადგან, ხალხის დაკვირვებით, როდესაც მზე ამოდის, მას ძალა არა აქვს, ღვინოს ვერაფერს ავენებს, „შემოტრიალებული“ მზე კი, მართლაც ძლიერია, მაგარამ მარანს ვერ მოხვდება, მას ხეები უჩრდილებს. აღმოსავლეთ საქართველოში კი მარანის ასაგებად ქვიშნარს ირჩევდნენ, რადგან ქვიშნარი სინესტეს ინახავდა და ღვინოც სიგრილეში უკეთ ინახებოდა. მარანის მშენებლობისას, აქაც მას აღმოსავლეთით ან ნაგებობათა შორის აგებდნენ (თოფურია 1984: 6—7).

გარემო ბუნებრივი პირობების ცოდნა ქართული ტრადიციული ყოფის ყოველ ნიუანსში გამოსჭვივის, მაგალითად, სვანეთში ამბობენ, წყაროს თუ კარგი გემო აქვს,

კარგი დარი იქნება, თუ ცუდი — უთუოდ გაავდრდება; ან, გაავდრების წინ, როდესაც გარეული ჩიტები საკმაოდ დაბლა ფრენენ, ამბობენ, ზღვა გაბინძურდა, ამიტომ ალელ-და და ფრინველი გამორეკაო. ტბებისა და მდინარეების დაბინძურება ტრადიციულ სვანს დიდ ცოდვად მიაჩნდა. ენგურის პირად განსახლებული სოფლების მოსახლეობა უფრთხილდებოდა მდინარის სისუფთავის დაცვას.

საქართველოს ზოგიერთ მხარეში XIX—XX საუკუნეებში გაშენდა საქართველოსთვის არატრადიციული კულტურები: ჩაი, ციტრუსი, იაპონური ხურმა. ეს კულტურები ბუნებრივად განთავსდა ქართულ ლანდშაფტსა და ყოფაში, რადგან სუბტროპიკული მეურნეობების განვითარებისათვის აქ ხელსაყრელი პირობები (რბილი ჰავა, სითბო, ტენი, ბუნებრივად შეზავებული კლიმატი) არსებობდა. მეურნეობა, დროთა განმავლობაში აითვისა ამ ახალი კულტურების მოვლა-პატრონობის წესები და ზემოთჩამოთვლილი კულტურები სადღეისოდ ქართული სამეურნეო ყოფისა თუ კულტურულ-გეოგრაფიული ლანდშაფტის აუცილებელდა ბუნებრივ კომპონენტებად გვევლინება. მაგალითად, არატრადიციულია საქართველოსთვის კარტოფილის კულტურაც, მაგრამ იგი იმდენად შეეთვისა ქართულ სამეურნეო ყოფას, რომ ზოგიერთი მხარეში მეურნეობის მთავარ დარგადაც ჩამოყალიბდა. თანდათანობით, ქართველმა მეურნემ, კარტოფილის ადგილობრივი, ქართული ჯიშებიც გამოიყვანა. მაგალითად, ასეთია სვანეთში გამოყვანილი კარტოფილის ახალი ჯიში, რომელსაც „სვანური ღრმათვალა“ ჰქვია (ჯალაბაძე 1990: 26).

ემპირიული ეკოლოგიური ცოდნის შედეგია *ნიადაგების არახელსაყრელი ბუნებრივი პირობების გაუმჯობესებისაკენ მიმართული ღონისძიებების რთულ სამეურნეო-ტექნიკურ სისტემათა კომპლექსები — მელიორაცია* (ნიადაგების მორწყვა, ხანგრძლივი ნვიმებისას ნყლის ხელოვნურად დაშრობა, ნიადაგების გაპატივება...).

ამ მიმართულებითაც, როგორცაა ტრადიციულ მინათმოქმედების კულტურაში შემონახული ეკოლოგიური თავისებურებების ცოდნა, ვლინდება ეთნოლოგიის პრაქტიკული საჭიროება.

ტრადიციულმა მეურნე იცნობდა რელიეფსა და კლიმატს, ნიადაგებისა და ჰიდროგრაფიული რეჟიმის ადგილობრივ თავისებურებებს, რასაც უფარდებდა ხალხურ აგროტექნიკურ ცოდნასა და ხერხებს. საქართველოში დიდად იყო განვითარებული პრაქტიკული მელიორაცია (ნიადაგების გაუმჯობესებისაკენ მიმართულ სამეურნეო-ტექნიკურ ღონისძიებათა კომპლექსი). ნიადაგების ნყლით მომარაგების რეგულირება საქართველოს ბევრ მხარეში შესანიშნავად იყო მონესრიგებული. საქართველოს ტრადიციული ყოფისთვის ცნობილი იყო მორწყვითი და ამოშრობითი მელიორაციის საკმაოდ რაციონალური მეთოდები (გეგეშიძე 1981: 38-67).

მცირემინიანობასთან ერთად, ეკოლოგიური წონასწორობის დაცვას ემსახურება საქართველოს ზოგიერთ მხარეში შემონახული ტერასული მეურნეობის კულტურა. ცნობილია, ფერდობების დატერასება ეროზიის სანინალმდეგო ეფექტური საშუალებაა, ამავე დროს, ტერასები მიწის მცირე ნაკვეთებისა და მთის ფერდობების ინტენსიურად გამოყენების მიზნითაცაა შექმნილი. ტერასული მეურნეობა დღემდე დამახასიათებელია საქართველოს საზღვრებს მიღმა დარჩენილი ტაოსა და კლარჯეთისათვის. ცნობილია, ტერასული მეურნეობის კულტურა არსებობდა ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოშიც: ტაო-კლარჯეთში. ჭოროხის ხეობის ეთნიკურად ქართული მოსახლეობა დღესაც იყენებს მამა-პაპულ ტერასებს, რომელთა სართულების რაოდენობა ხშირად 15—20-მდე აღწევს (თოფჩიშვილი 2008: 202). ტერასებს პარხლის-ნყლის ხეობის ეთნიკურად ქართულ სოფლებში „ოროკებს“/„ოროკებს“ უწოდებენ და დღესაც აქტიურად იყენებენ.

ცნობილია, ზემო აჭარის სოფლები ბუნებრივ ტერასებზეა გაშენებული. რომლებსაც თავში გარკვეული სიდიდის ტყის ზოლი აკრავს. ეს არის „საფარი“//„საცავი“//„ყორი ტყე“//„ყორი“. მისი დაცვა სავალდებულო იყო მთელი სოფლისათვის. იქ არა თუხ ის მოჭრა, საშემედ ხმელი ხის გამოტანაც აღკვეთილი და სძრახად მიჩნეული იყო (ჩიჯავაძე 1966: 105). საფარის გაშენებას, როგორც ნიადაგის დაცვის მარტივ, მაგ-

რამ საკმაოდ რაციონალურ საშუალებას, მიმართავდნენ ყანის ზემო ნაწილშიც განივი მიმართულებით. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობოდა საცხოვრებელი სახლისა და კარმიდამოს დაცვას, ამიტომ კარმიდამოს, მეტნილად, ზემო მხრიდან ხშირად მცირე სიდიდის საფარი ტყე ეკრა, ხოლო ეზო კულტურული მცენარეულით (კაკალი, მსხალი, თელა, ნაძვი, ვაშლი, თუთა, თხმელა, რცხილა) იყო შემორავული (ჩიჯავაძე 1966: 105—106).

ნიდაგასაცავი ნაგებობებად გამოიყენებოდა: ქვა, ძელი, „ძიმე მინა“. არსებობდა: 1. ხით შემოსილი, ანუ ძელური ტერასები; 2. ქვით შემოსილი ტერასები; 3. შეუმოსავი ტერასები. არსებობს ე. წ. კადონებით (კადონს ლაზეთში ჰქვია ონკალაშე, იმერეთში — ბოგი, გურიამი — ბეკი) დაკბურების ტრადიცია: ახოს ალებისას, ფართობის ორგზის მონვის შემდეგ, თუ ის დიდქანობიანი იყო, ხელოვნურ დაცვასაც მოითხოვდა. კაფვის დროს მომზადებული სარებით მწკრივად „დაპასლავდნენ“, ამათზე საგანგებოდ შერჩეულ საკადონე ძელებს მიანყობდნენ, რის შემდეგ ყანას მოფოცხავდნენ და ნაფოცხ მასალას „მონაგერას“ კადონის ძელებს მიაყრიდნენ. ეს იყო ყანის დაკადონება. თუ ძლიერი ქანობი იყო, იქ მაღალ კადონს აკეთებდნენ, ისე რომ ის 2—3 მასიური ძელით გამართულ მცირე ბაქანს ქმნიდა (ჩიჯავაძე 1966: 109-110).

ქართულ სამინათმოქმედო ყოფაში (აჭარა, მესხეთი, სვანეთი) ცნობილია, რომ ქანობის მიმართულებით წყლის დაშვებას ერიდებოდნენ მიწის დარეცხვის შიშით. სადაც აუცილებელი იყო, რუს კალაპოტში ქვებს აწყობდნენ ან ლარებით გადაატარებდნენ წყალს. აჭარაში ცოდნით რუს დაკბურება კადონებით, რათა წყლის ვარდნა ყოველ საფეხურზე შემცირებულიყო (ჩიჯავაძე 1966: 113). არსებობს ჭერიანი კადონები: ტერასის გასწვრივ ყოველ 2—3 მეტრზე ბაქნის კედლისაკენ ოდნავ დახრილ მიწაში ჩასობდნენ ორკაპა „ღჯეფს“, რომლებზეც მოანყობდნენ ლატნებს. ერთს, შედარებით მაგარ ლატანს ზემოდან ორკაპებში ჩასვამდნენ. მასზე ყოველ 30—40 სანტიმეტრზე ჭდობის გარეშე დაანყობდნენ „ჭერს“ ის, რომ ჭერის ძელები ერთი ბოლოთი თუ ლატანს ეყრდნობოდა, მეორე ბოლოთი და მთელი ტანით ტერასის გამჭოლი მიმართულებით მიწაში ჰორიზონტალურად იყო შესული. ჭერის ზემოდან, ტერასის კედლის გასწვრივ გადებდნენ მეორე ლატანს, რომელიც, თავის მხრივ, ბოლოებით ორკაპებში ჯდებოდა და ჭერს ამაგრებდა. იგი საკმაოდ დიდ დატვირთვას უძლებდა (ჩიჯავაძე 1966: 115—116). გარემო პირობებიდან გამომდინარე, ზემო აჭარაში ტერასები დიდი ზომისა იცოდნენ და იგი ხანგრძლივი ხმარებისათვის იყო გათვლილი. აშენებდნენ დიდი ზომის ბაქნებს, ტყის სიუხვის შედეგად შეეძლოთ გამძლე ჯიშების (ფიჭვი-კატარი, ნაბლი) შერჩევა, იყენებდნენ, აგრეთვე, კაკალს, მსხალს, თელას, ნაძვს, ვაშლს, თუთას, თხმელას, რცხილას.

არსებობს ძელური ტერასის რთული სახეობა — „ბორკილი“ (ზოგჯერ „ბორკილს“ „ტოლმას“ ეძახიან): რამდენიმე ადგილას „ბინის“ ჩასაგებად მიწას გამოთხრიდნენ, ერთი მეორიდან 4—5 მეტრის დაშორებით ჩადებდნენ „ბინაქუებს“, რომლებსაც ზემოდან დაადებდნენ ბურჯის ძელს/ხებალიშს. ხებალიშს თავებში „ლრამებს“ უკეთებდნენ, რომ ბინაქვებზე დადგმული ძელი მჭიდროდ ჩამჯდარიყო. ამასთანავე, ბინის ქვებიდან ტერასის დასწვრივ ხებალიშის დონემდე მიწას ჩაჭრიდნენ. აქ ჩადებდნენ განივ ძელს/ლემსს, რომლის ერთი ბოლო ხებალიშს ედგმებოდა. ანუ ხებალიშისა და ნემსისთავების ბოყვური ჭდობის წესით იყო შეკრული. ნემსებს ზემოდან ხებალიშის მომდევნო ძელი ეყრდნობოდა, ამას კი თავისი ნემსები ამაგრებდა და ასე მეორდებოდა სასურველ სიმაღლემდე. ასე რომ, მთელი ბაქანი რამდენიმე ბორკილის წყობას წარმოადგენდა, რომლებიც ერთიმეორის მიყოლებით მთელ სიგრძეზე განივრცობოდა. ტერასის წინა მხარეს ტირიფის ხეებს რგავდნენ. ტირიფს 2—3 მეტრამდე გაზრდის შემდეგ სხლავდნენ და მას განივ ძელებსაც მიაშველებდნენ (ჩიჯავაძე 1966: 118—120).

არსებობს ქვით ნაგები ტერასებიც: იგი რიყის ქვისაგან მშრალი წყობის წესით (ყორის//კედლები) იგებოდა. ცნობილია, რომ ზემო აჭარის ბევრი სოფელი (ღორჯომი, დიოკნისი, შუბანი, ვერნები...) მთლიანად ტერასული ტიპის დასახლებაა. ქვის ტერასები გვხვდება კარმიდამოებსა და მათ მახლობელ ნაკვეთებში. ქვალოდოვან გვერდზე

ერთი ნაპირიდან შეუდგებოდნენ ლოდების მიწიდან ამოყრას. დიდრონ ქვეს ადგილზე ტოვებდნენ და კედლის შენების დროს საძირკველად იყენებდნენ. ასე ათავისუფლებდნენ ლოდებისაგან ჯერ 3—4 მეტრი სიგანის ზოლს ნაკვეთის გასწვრივ. შემდეგ საძირკვლის მოსაწყობად იმავე მიმართულებით გაჭრიდნენ 70—80 სანტიმეტრი სიგანისა და 30—40 სანტიმეტრი სიღრმის მიწას/საქვე ბუდეს. ძირის ქვებად იყენებდნენ ლოდებს, რომლებსაც შემდეგ მიწიდან გამოღებული ქვებით უხსნარო ნყოფით აჰყავდათ საჭირო ზომის ყორე. ნყოფათა შორის სიცარიელეს მცირე ზომის ქვებით ან ან ნამტვრევებით შეავსებდნენ. შემდეგ გვერდად გადმოთხრიდნენ და თაროსავით მოასწორებდნენ ტყის მიწასაც მოაყრიდნენ. (ეს იყო სექვი, თახთი, თარო) (ჩიჯავაძე 1966: 122).

ტერასული მეურნეობის დიდი კულტურა არსებობდა მესხეთში. მესხეთის ტერიტორია დაფარული იყო სარწყავი ქსელით, ხოლო მთის კალთებზე და ფერდობებზე ქვის კედლებით ნაგები ხელოვნური ტერასები იყო მოწყობილი. ტერასებზე/ბაქნებზე გაშენებული ჰქონდათ ვენახები (ვაზის ძველი ქართული ჯიშები: სამარიობო, ხარისთვალა, ცხენის ძუძუ, საფარულა...). ფერდობის ტერასულად ათვისების პრაქტიკა მემინდვრობაშიც იყო გამოყენებული (ლარები) (ბერიაშვილი 1973; ბერიაშვილი 1989).

რასაკვირველია, მართებულია ეთნოლოგის დაკვირვება, რომ მესხეთში აგრარული პოლიტიკის დროს გათვალისწინებული უნდა იყოს ადგილობრივი სამინათმოქმედო ტრადიცია, აღორძინდეს მემინდვრობა და მევენახეობა და ეს უნდა დაიწყოს ნიადაგების დაცვისა და ათვისების ხალხური გამოცდილების გამოყენებით (ბერიაშვილი 1973; ბერიაშვილი 1989). ბუნებრივია, ტრადიციულ ეკოსისტემას არღვევს მეურნეობის ტრადიციული დარგების შეცვლა, ვაზის უნიკალური ჯიშების გაქრობა, ვენახების გაჩეხვა, ხორბლის უძვირფასესი ჯიშების გადაშენება, ტრადიციული კვებითი რეჟიმის მოშლა და ა. შ.

კონკრეტულ ბუნებრივ-გეოგრაფიულ გარემოში ქართველ მეურნეებს გამოუშავებული ჰქონდათ ამ გარემოსთან შესამებული შრომითი ტრადიციები. მ. გეგეშიძემ დაასაბუთა, ცხვრის საგაზაფხულო საძოვრებზე გადადენის ტრადიციული მარშრუტების უპირატესობა სხვა, ახალ გზებთან შედარებით (გეგეშიძე 1981: 106—112). ასევე, ცნობილია, რომ მაგალითად, აჭარაში მესაქონლეები განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენდნენ სუსტი და ბებერი საქონლის მიმართ. „საკვების მიღების დროს ბაგაზე სხვა საქონელს რომ არ დაეჩაგრა, ასეთ საქონელსაც ცალკე კუთხე ჰქონდა მიჩენილი. საერთოდ, აჭარაში ცნობილი საქონლის ბაგაზე დაბმის წესი ახორში საქონლის გამოცალკევების გარდა, საკვების რაციონალურად გამოყენების საშუალებასაც იძლეოდა. საკვების მიწოდების ეს რაციონალური წესი დანერგული იყო იქ, სადაც საკვები შედარებით მცირე ჰქონდათ და დანაკარგს უფრთხილდებოდნენ. ეს წესი სასარგებლოა იმდენად, რამდენად ყოველი პირუტყვი იღებს საკვების გარკვეულ დოზას, ჭამს აუჩქარებლად, არ აფუჭებს საკვებს, ხელს არ უშლის სხვა პირუტყვს და საშუალებას იძლევა პირუტყვისადმი სწორ თვალყურს საკვების მიღების დროს“ (შამილაძე 1969: 10).

აჭარელი მესაქონლე საუკუნეთა განმავლობაში რძის პროდუქტების დამზადების მხრივ დიდად დახელოვნდა. გამოცდილი მეურნე ქალი რძის ცხიმთანობას უზრალოდ, შეხედითაც ცნობდა. ცხიმთანობის გასაზრდელად კი ძროხას აძლევდნენ სუფთა თივას, ახალ ბალახს, იონჯას, ასმევდნენ ფეტვისა და სხვა მცენარეულ ნახარშს, ჩალა და ნეკერი ძროხას უცხიმო რძეს აძლევდა (სამსონია 1986).

ტრადიციულ ყოფაში იკვეთება ეკოლოგიური ცოდნის კიდევ ერთი კონკრეტული პლასტი, რომელიც ვლინდება რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებში. ტრადიციული მეურნის აზრით, ადამიანისა და ბუნების ჰარმონიული თანაარსებობისათვის აუცილებელია რელიგიური წეს-ჩვეულებებისა და აღკვეთების საგულდაგულო დაცვა. სვანეთში, მაგალითად, კარგ დარსა და მოსავლის ავი დარისაგან დაცვას „მაღალ ღმერთს“ და ელია წინასწარმეტყველს ავედრებდნენ, ასევე, კონკრეტულად კაიშის მთავარანგელოზის ეკლესიას. გარდა ამისა, ხშირად მართავდნენ სათემო, ან სასოფლო ლოცვებს, რომლებიც დარის გამოთხოვისკენ იყო მიმართული. ამ დროს მლოცველი ღმერთს შეს-

თხოვდა: „წმიდაო ღმერთო, შენ შეგვეწიე, მოარიდე ჩვენს ყანებს სეტყვა და ავი ჰავა“. წინასწარ იყო დათქმული უქმე დღეების დაურღვევლობაც. განსაკუთრებით მასშტაბურად დღემდე აღინიშნება „კაიშობა“, დღეობა კაიშის მთავარანგელოზების ეკლესიას ეძღვნება. ეს საყდარი ითვლება დარ-ავდრის „მარეგულირებლად“ ასეთივე შინაარსის მქონეა ქაშატობის დღეობა ზემო აჭარაში. იგი მინდვრის მუშაობის აღკვეთის დღეა. აპრილის პირველ შაბათს მოდის. ამ დღეს აკრძალულია რაიმე სახის მიწის სამუშაო. აღკვეთის დარღვევა კი მოუსავლიაობას, სეტყვას, ნიაღვარს მოსწავებდა. მოსავლის ავდრისა და ავი თვალისგან დაცვის მიზნით ქართლსა და სვანეთში წესად ჰქონიათ „მამულების დასარყვა“: სარყი (ქართული ენის სვანურ დიალექტზე „ცაყი“) ასკლილი ეკლიანი ჯოხია, რომელსაც ჯვრის ფორმას აძლევდნენ და ყანებში ასობდნენ (ჯალაბაძე 1990: 40) და ა. შ.

განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ტრადიციულ ყოფაში სახატო მამულების, ტყეებისა და ტბების დაცვას ანიჭებდნენ (ცაგარეიშვილი 2000; გუჯეჯიანი 2008).

საქართველოს მთაში ბოლო დრომდე ზრუნავდნენ ეკოლოგიური წონასწორობის შენარჩუნებისთვის: აკონტროლებდნენ ტყეებში გამომხირობით ჭრას. აკრძალულია ტყეების მასიურად გაჩეხვა*. ეწინააღმდეგებოდნენ მდინარეებისა და ტბების დაბინძურებას. არსებობდა ნადირობისა და თევზჭერის ისეთი ტრადიციული წესები, რომლებიც ეკოლოგიური წონასწორობის დაცვას უწყობდა ხელს. მაგალითად, სვანეთის სოფლებში ადგილობრივი მოსახლეობა თავისით არეგულირებდა მდინარეებში თევზჭერის ზომიერების ბალანსს. კალმახის რაოდენობის შემცირებისთანავე სოფელი იკრიბებოდა ეკლესიასთან და იღებდა თევზაობის გარკვეული დროით შეწყვეტის გადაწყვეტილებას, თევზის ხელახალი გამრავლების შემდეგ კი აკრძალვას აუქმებდნენ. მრავალფეროვანი იყო ნადირობასთან დაკავშირებული აკრძალვების ჩამონათვალიც. მაგალითად, ცნობილია, თემის ტრადიციული წესრიგი, ჩვეულებრივი ცხოვრების მდინარეება ირღვეოდა თუკი ხდებოდა: ადამიანისა და ბუნების ტრადიციულად არსებული ურთიერთობების დარღვევა, მაგალითად, ჯიხვების გადამეტებული ხოცვა (თოფჩიშვილი 2005: 246—247) და ა. შ.

დღეს, ფაქტიურად, ქრება ტრადიციული ქართული სამეურნეო-კულტურული გამოცდილება, მეურნეობის ტრადიციული დარგები, სამეურნეო ქცევის ნორმები, მრომითი ჩვევები. იკარგება მრავალსაუკუნოვანი ეკოლოგიური ცოდნა — ადამიანისა და გარემომცველი ბუნების მშვიდობიანი/ჰარმონიული ურთიერთქმედების ხალხური ტრადიციები.

* ტყეების უცხოელ ინვესტორთთვის მიყიდვის შედეგად უკვე წარმოქმნილია მრავალი პრობლემა ადგილობრივ მოსახლეობასა და ინვესტორებს შორის, ინვესტორთა მხრიდან კატეგორიული ფორმით ირღვევა ადგილობრივთა უფლებები, ტრადიციული კულტურულ-სამეურნეო ცხოვრების მდინარეება, რაც მოსალოდნელი კონფლიქტების კერებს ქმნის. ცხადია, ამ შემთხვევაში უთუოდ გათვალისწინებული უნდა ყოფილიყო ადგილობრივი ეთნოგრაფიული თავისებურებები და ყოველი ახალი კონტრაქტი, კვალიფიციური ეთნოლოგის კონსულტაციით და ლოკალური სპეციფიკის გათვალისწინებით უნდა შემდგარიყო.

ხელოსნობა[®]

ოდითგანვე ქართველები ცნობილი ხელოსნები იყვნენ. მას საქართველოს ყველა კუთხეში ჩატარებული არქეოლოგიური განათხარი მასალაც ადასტურებს. XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ტრადიციული ხელოსნობის დარგები კვლავ ფუნქციონირებდნენ. საქართველოში დღემდე აღმოჩენილ ქსოვილთა ნაშთებიდან ცნობილია სელის ქსოვილების ფრაგმენტები ნავთლულიდან (ძვ. წ. XII—XI სს), კოლხურ ფულთან ერთად (ძვ. წ. IV საუკუნე), ბამბის და შალის ქსოვილების ნაშთები დმანისიდან (ძვ. წ. IX საუკუნე). განსაკუთრებით მაღალ დონეზე იდგა კოლხეთში სელის ქსოვილების დამზადება, რომელსაც ჰორიზონტალურ დაზგაზე ქსოვდნენ. კოლხური სელი ცნობილი იყო მაშინდელ მსოფლიოში თავის მაღალი ღირსებით და უცხო ქვეყნებშიც ბლომად გაჰქონდათ. ქსენოფონტეს სიტყვით, მეთევზეთა ბადეების საქსოვად, საუკეთესო ნართად, კოლხური სელის ნართი იყო მიჩნეული. ბოლო ხანებში სამეგრელოსა და ლაზეთში ბადეთა საქსოვად სწორედ სელის ნართს იყენებდნენ. იმავე ავტორთა ცნობით, ქართველთა წინაპრები სულის ქსოვილისაგან დამზადებულ კვართებს ატარებდნენ. ამავე თვალსაზრისით, საინტერესოა, რომ სამეგრელოს გლეხები XIX საუკუნის მეორე ნახევარშიც კი სელის ტილოსაგან დამზადებულ პერანგებს იცვამდნენ — „სელის პერანგი გრილია და ყანაში სამუშაოდ კარგი“.

ხალხის ყოფაში უახლოეს წარსულში შემონახული იყო შალის, ბამბის, სელის, აბრეშუმის, კანაფის და სხვა ქსოვილების დამზადების ტრადიცია. გამოირჩეული იყო ფარდაგებისა და ხალიჩების ქსოვა. ისინი ყურადღებას იპყრობდნენ შესრულების მაღალი დონით, რთული და დამახასიათებელი ორნამენტებით. ქართველებს საქსოვი დაზგების ორი ძირითადი ტიპი ჰქონდათ: დგამ-სავარცხლიანი (ჰორიზონტალური) და ბეჭ-საშევრიანი (ვერტიკალური). ვერტიკალურ დაზგაზე ძირითადად ხალიჩები იქსოვებოდა.

განსაკუთრებული სიმდიდრით, ფერების სინაზით და შესრულების მრავალფეროვანი ტექნიკური ხერხებით გამოირჩეოდა ქართული ნაქარგობა — აბრეშუმის, შალის, ბამბის ნაირსახოვანი ძაფებითა და ოქრომკედით. გეომეტრიული ორნამენტები საქართველოს მთიანი ნაწილისათვის იყო დამახასიათებელი, ბარისათვის — მცენარეული და ცხოველური სახის ორნამენტი. ოქროსა და ვერცხლის ძაფებს ადგილობრივი ოქრომჭედლები ამზადებდნენ.

ხითხურობა და ქვითხურობა საქართველოში უძველესი ხანიდანვე ცნობილი. ხის ძვირფას ჯიშებს ოდითგანვე იყენებდნენ ნაგებობათა და საყოფაცხოვრებო მიზნებისათვის. განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა საყოფაცხოვრებო დანიშნულების ავეჯებს, ხის ჯამ-ჭურჭელსა და ნაგებობათა ძირითადი ელემენტების მოჩუქურთმებას. საქართველოში ხის ჩუქურთმის ორი ძირითადი ტიპი იყო შემუშავებული — მთური (გეომეტრიული) და ბარული (რელიეფური კვეთილობა, გრეხილური, წნული და მცენარეული და ცხოველური ელემენტებით). ქართველთა შორის ხის მუშაობის მაღალი ოსტატობით განსაკუთრებით ლაზი ხელოსნები გამოირჩეოდნენ. ისინი ისტორიულადაც განთქმული იყვნენ ხის დამუშავების ოსტატობით. ლაზების შესახებ ვახუშტი ბაგრატიონი წერდა: „კაცნი არიან კვლოვანი ხის მუშაკობითა და შენებითა ნავთათა“. მეცნიერებს შენიშნული აქვთ, რომ ლაზურ ორნამენტში ასახულია ქართველი ხალხის ერთ-ერთი უძველესი წარმოდგენა სიცოცხლის ხის შესახებ. ქართველებმა იცოდნენ აგრეთვე სახლის კარების, დედაბოძის, ფრიზების, აივნის სვეტების მოჩუქურთმება. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ სასაწინებლე ხეები სპეციალური დაბალი ურმით (გოგრაჭა) გამოჰქონდათ. ამ დროს სცოდნიათ ნადის მოწვევაც (20—25 კაცი). გურიაში შრომის ამ კოლექტიურ პროცესთან იყო დაკავშირებული სპეციალური სიმღერა „ელესაი“.

[®] როლანდ თოფჩიშვილი

საქართველოს ტერიტორია ძველი დროიდანვე განთქმული იყო სამშენებლო და მოსაჩუქურთმებელი ქვების საუკეთესო ხარისხის საბადოებით, რამაც დიდად შეუწყო ხელი, როგორც ხუროთმოძღვრული კულტურის ძეგლების ასევე საოჯახო და საყოფაცხოვრებო ნამზადის შექმნას. მონუმენტური ძეგლები, სამეურნეო დანიშნულების ნაგებობები ქვის გამოყენების ტრადიციებზე მიუთითებენ. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ ქართველმა ხალხმა შექმნა კლდეში გამოკვეთილი ისეთი კომპლექსები, როგორებიცაა უფლისციხე, ვარძია, ხვამლი... ფეოდალური პერიოდის მონუმენტურმა საკულტო ნაგებობებმა, რომლებიც დეკორატიული ჩუქურთმებითაა შემკული, შეუძლიათ მეტოქეობა გაუწიონ იმავე პერიოდის დასავლურ-რომაულ არქიტექტურას. ჩვენამდე მოაღწია ქართველ ქვითხუროთა მიერ შესრულებულმა ქვაჯვარებმა, საფლავის ქვებმა, რომლებიც მრავალფეროვნებით ხასიათდებიან. განთქმული იყვნენ სამცხე-ჯავახელი ქვითხუროები. ისინი არა მარტო საქართველოს, არამედ კავკასიის მასშტაბითაც მოძრაობდნენ. 1919 წლამდე ქვის დამამუშავებელი საწარმო არზრუმშიც ჰქონდათ. ცალკე იყვნენ ქვისმტეხლები, ქვისმჭრელები, მეჩუქურთმეები, მხეხავები... ცალკე იყვნენ ხელის საფქვავეებისა და წყლის წისქვილის ქვების დამამზადებლები. დასავლეთ საქართველოში სახელგანთქმული იყვნენ იმერელი ქვითხუროები.

ხელოსნობის მნიშვნელოვან დარგს საქართველოში *მეთუნეობა* წარმოადგენდა. ქართული ხალხური კერამიკა გვიჩვენებს, ერთი მხრივ, ტიპოლოგიურ მთლიანობას ქვეყნის შიგნით, ხოლო მეორე მხრივ, ძველ ქართულ კერამიკასთან უმჭიდროესს კავშირს. მეცნიერები ამჩნევენ ქართული კერამიკის ანალოგიურობას ჩრდილოეთ კავკასიისა და წინა აზიის კერამიკასთან. ქართველი მეთუნეები ამზადებდნენ სხვადასხვა ფორმისა და ზომის ჭურჭლებს, ღვინის ქვევრებს, თორნებს, აგურს, კრამიტს... ქართული სამეთუნეო წარმოების ერთ-ერთი დამახასიათებელი თავისებურება იყო ღვინის დიდი ქვევრებისა და ჭურჭლის დამზადება. ეს ქვევრები ჩვეულებრივ, 50-დან 200 ვედრომდე მოცულობის იყო, ზოგჯერ გიგანტურ 450—500 ვედროიანსაც აკეთებდნენ. ქვევრების დამზადებით იმერელი ოსტატები გამოირჩეოდნენ. თავიანთი ნაკეთობა მათ გასაყიდად საქართველოს სხვა კუთხეებშიც გაჰქონდათ. XI საუკუნის ნიკორწმინდის დაწერილში საუბარია რაჭაში ნავარძული (ნავარძეთი, ზემო იმერეთის სოფელია — რ. თ.) ჭურის დაფლვის შესახებ. დიდი ქვევრების გამოწვის შემდეგ ქვევრებს ადგილზე ყიდდნენ. მყიდველებს მიჰქონდათ ურმებით ანდა *სათრიელით*. ხმარების წინ ქვევრს გარედან კირხსნარს უსვამდნენ, შიგნით კი მის კედლებს საგულდაგულოდ შეაზელდნენ დუმის ქონს. აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველოში გავრცელებული იყო პურის ვერტიკალური საცხობი თორნე (თონედან // თორნედან უნდა იყოს მიღებული ტერმინი *მეთუნე*). თონეს ძირითადად ეზოს კუთხეში ათავსებდნენ. მას მინაში ან მთლიანად დგამდნენ, ან ნაწილობრივ. თორნის გამოყენების სიძველეზე მიუთითებენ როგორც წერილობითი წყაროები, ისე არქეოლოგიური მონაცემები. სამეთუნეო წარმოების დასაფარავად ხმარობდნენ ჭიქურს. საქართველოში მოჭიქული ჭურჭელი ცნობილია ადრე რკინის ეპოქიდან. XI—XVII-ის ქართული ჭიქური გამოირჩეოდა შემადგენელი მასალის სიმდიდრით და მხატვრულ-დეკორატიული ფორმის მრავალფეროვნებით. წარმტაცი სანახავია მოჭიქული კრამიტით გადახურული ქართული ეკლესია-მონასტრები. გვიანობამდე მზადდებოდა საოჯახო და სამზარეულო მოჭიქული ჭურჭელი, კახეთის, ქართლის, იმერეთის კერამიკულ ცენტრებში. იმერეთში ხალხური კერამიკის წარმოების უმნიშვნელოვანესი ცენტრი სოფელი შროშა იყო. მეთუნეობა ამ სოფლის მთელი მოსახლეობის ერთ-ერთ უმთავრეს საქმიანობას წარმოადგენდა. ჭურჭელს გლეხები მიწათმოქმედებისაგან მოუნყვეტლივ მთელი წლის განმავლობაში აკეთებდნენ. საყურადღებოა, რომ შროშაში მოჭიქული ჭურჭლის კეთების ხელოვნებას მხოლოდ ერთი გვარი — მოდებაძეების გვარი ფლობს. ბორჩხა (ჭოროხის ხეობა) სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს კერამიკული წარმოების ერთ-ერთი წამყვანი ცენტრი იყო. საუკეთესო კერამიკული ჭურჭელი ქართლში — ქსნის ხეობის სოფელ ცხავატში მზადდებოდა.

ძველი ბერძენი ავტორების მოწმობით, *ქართველი ტომები ლითონის დამუშავების საიდუმლო ხერხებს ფლობდნენ*. ეს საიდუმლოება იმაში გამოიხატებოდა, რომ ხალიბები და მოსინიკები რკინისა და სპილენძის მადანს გამოდნობის დროს ურევდნენ „ერთგვარ მინას“, „ცეცხლგამძლე ქვას“, რაც ლითონს მალალ ღირსებას ანიჭებდა. მადნის დამზადების ეს წესი ახლო წარსულამდე ცოცხლობდა ქართულ ხალხურ მეტალურგიაში. ეთნოგრაფიული შესწავლით გაირკვა, რომ წედისური ფოლადის მისაღებად რაჭაში „რკინის კაცები“ რკინის გამოდნობის პროცესში ურევდნენ „ფაშას“ — შავი ქვის მადანს. ლითონის დამამუშავებელი ხელოსნობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან დარგს იარაღებისა და საყოფაცხოვრებო ნივთების დამზადება შეადგენდა (კაჟიანი თოფები და დამბაჩები, ვერცხლით, ოქროზარნაშით, სევადითა და ძვლით განწყობილი საპირისწამლეები, ხმლები, სატევარები, ქარქაშები). მაჭახელში (ჭოროხის ხეობა) დამზადებული „მაჭახელად“ წოდებული თოფები და დამბაჩები საქართველოს და კავკასიის სხვადასხვა კუთხეში იყიდებოდა. აქვე, ჭოროხის ხეობაში და ლაზეთში, ფართოდ მისდევდნენ მესპილენძეობასაც. საქართველოში კეთდებოდა მუზარადები, ფარები. რკინის ფართან ერთად იცოდნენ ტყავის ფარის გაკეთებაც. ხევსურეთში ბოლო დრომდე შემონახული იყო ქართული აბჯარი. სპილენძისაგან საყოფაცხოვრებო ჭურჭელი, სხვადასხვა ზომის და მოყვანილობის ლანგრები და დამბაჩები, ორნამენტირებული სასმისები, ჯამფილები, საღვინე და საწყლე თუნგები, კუტალები, ხელალები, კარდლები, ორყურები, საჩურჩხელე ქვაბები მზადდებოდა. აღსანიშნავია სპილენძის ჭურჭლის დამზადების ტექნიკა დაკერვისა და მიჩრჩილვის წესით, რაც უძველესია მეტალურგიაში. საქართველოში დამზადებული ჭურჭელი მნიშვნელოვანი რაოდენობით საზღვარგარეთაც გადიოდა გასაყიდად. სპილენძისაგან მზადდებოდა საკულტო და ნიშნულების ნივთებიც. სპილენძის ჭურჭელი მზითვის აუცილებელი შემადგენელი ელემენტი იყო. ძველი მეტალურგიის კვალი ღრმადაა აღბეჭდილი გადმოცემებში. სამჭედლო წმინდა ადგილად ითვლებოდა, მჭედელს კი ზებუნებრივი ძალის არსებად თვლიდნენ. ქართველ ხალხში მხატვრული და ტექნიკური განვითარების მალალ დონეს მიაღწია საიუველირო ხელოვნებამ. ოქრომჭედლობის ძველმა ტრადიციამ განსაკუთრებით განვითარება პოვა ფეოდალურ ხანაში. XI საუკუნეში ჩამოყალიბდა რიგი სკოლები და მიმართულებები. ამ თვალსაზრისით ოპიზის სკოლის შესანიშნავი წარმომადგენლები ბექა და ბექენ ოპიზარების (XII საუკუნე) დასახელებაც იკმარებს. ზოგიერთ რაიონში ოქრომჭედლობა გარკვეულ გვართა უპირატეს საქმიანობას შეადგენდა, ხოლო სვანეთში ოქრომჭედლობას ქალებიც მისდევდნენ. სვანეთს გარდა საოქრომჭედლო ცენტრები იყო ლეჩხუმში, ხევსურეთში, თბილისში, თელავში, გორში, ახალციხეში, ქუთაისში, ზუგდიდში და სხვ. ძველი, მამა-პაპური წესით ოქროს მოპოვება სვანეთში დღესაც გრძელდება. ოქროს მოსაპოვებლად ცხვრის ტყავს გამოიყენებდნენ, რომელსაც ძირითადად ფიცარზე ჭიმავდნენ და მდინარეში ამაგრებდნენ. გარკვეული დროის შემდეგ ტყავს წყლიდან იღებდნენ. მას გასაშრობად მინაზე შლიდნენ. შემდეგ კი ტყავიდან ოქროს მარცვლებს ამოკრებდნენ. ქალაქელი ოქრომჭედლების მფარველად წმინდა გიორგი ითვლებოდა.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ფრიად საინტერესოა სააღებშიცემო ცენტრების არსებობა, სადაც მუდმივმოქმედ ბაზრებთან, ქარვასლებთან და სხვა სავაჭრო დაწესებულებებთან ერთად პერიოდულად ეწყობოდა ხოლმე დიდი ბაზრობა. XIX—XX საუკუნეების მიჯნაზე საქართველოში ძირითადად სამი სახის ბაზარი არსებობდა: მუდმივმოქმედი ბაზრები დიდ ქალაქებში, ბაზრობა კვირა დღეებში ან პარასკეობით — ქალაქური ტიპის მცირე დასახლებულ პუნქტებში და სხვადასხვა დღეობებთან დაკავშირებული ბაზრობა (მცხეთაში, ალავერდში, ატოცში, მარტვილში, ხონში, ონში და აშ.). საექსპორტოდ გადიოდა ხე-ტყის ძვირფასი ჯიშები (ბზა, კაკალი), აბრეშუმის პარკი, მატყლი, მარგანეცი, ქათმის კვერცხი...

ხალხური კვების სისტემა[©]

ყოველი ეთნოსის ცხოვრებაში ტრადიციული საკვები, მისი ეროვნული, კულტურული მემკვიდრეობის ერთ-ერთი მახასიათებელია, ხასიათისა და მენტალობის მაჩვენებელი. სწორად გააზრებული, რაციონალური კვება კი არა მხოლოდ ყოველდღიური, ვიტალური მოთხოვნების საფუძველია, არამედ ცნობიერებისა და აზროვნების უცილობელი პირობა, რომელიც უძველესი დროიდან ადამიანთა მუდმივ საზრუნავ პრობლემას ქმნიდა (ჩიტაია 1971). „საკვებწარმოება მეურნეობრივი ყოფის ის სფეროა, რომელშიაც ნათლად იკვეთება ეროვნული კულტურის განვითარების დონე და ბუნებრივ სიმდიდრეთა გამოყენების ხალხური უნარი (ჯავახიშვილი 1927: 3).

ისტორიული გამოცდილება ცხადყოფს, რომ ტრადიციული კვების კულტურა განსაკუთრებული კონსერვატიული ბუნებით გამოირჩევა. მატერიალური კულტურის არცერთ ელემენტს არ ახასიათებს დროისა და სივრცის მიმართ ისეთი მდგრადობა, როგორც კვებას, თუმცა ერთგვარი დინამიზმი და ცვალებადობა წმინდა ტექნოლოგიური თვალსაზრისით აქაც აშკარაა და კანონზომიერი.

კვების ქართული ხალხური სისტემა სტრუქტურულად ძალიან რთული, მრავალნახნაგოვანი მექანიზმია. მისი რაციონალური მნიშვნელობა სამი ძირითადი ასპექტით განისაზღვრება: წმინდა ბიოლოგიური, ნუტრიციონისტული და სოციალურ-რელიგიური. მთლიანობაში ეს არის ყოფითი კულტურის ის ორგანული ნაწილი, რომლის ნახნაგებიც დროსა და სივრცეში ვითარდება და მჭიდროდ არის დაკავშირებული ქვეყნის სოციალურ-ეკონომიკურ პირობებთან, ეკოლოგიურ გარემოსთან, სამეურნეო ცხოვრების წესთან, ზნეობრივ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ღირებულებებთან, რელიგიურ მსოფლმხედველობასთან. სისტემის გამორჩეული, ეთნიკური სპეციფიკა ვლინდება როგორც მატერიალური კულტურის ელემენტებში, ისე სოციალურ და რელიგიურ ასპექტებში. მატერიალური კულტურის მხრივ, ეს სისტემა ისე როგორც წინა აზიისა და ევროპის რიგ ხალხთა ანოლოგიური სისტემა ემყარება ტრადიციულ კულტურულ-სამეურნეო ტიპს, რომელიც მიწათმოქმედების (მემინდვრეობის, მევენახეობ-მელვინეობის) და მესაქონლეობის პროდუქტების სიმბიოზური (შერწყმული) წარმოების საფუძველზეა შექმნილი. შესაბამისად გამოიკვეთება საკვებთა შემადგენლობის ანუ ინგრედიენტული ბაზის კონოტაციური ფორმულაც — *სამარცვლე, საღვინე, სარძევე, სახორციე* წარმოებისა, რასაც ემატება *მეხოსტნეობის, მეხილეობის, მეთევზეობის, მეფუტკრეობის* და სხვა პროდუქტები, რომელთა ხვედრითი წილი ყოველდღიურ კვებაში საკმაოდ მაღალია. მევენახეობა-მელვინეობის პროდუქტების ინტენსიური წარმოებისა და მოხმარების გამო, ქართული ხალხური კვების სისტემის მოდელი, უნიკალურია და გამორჩეული არა მხოლოდ ზოგადად კავკასიის ხალხთა, არამედ უფრო ფართოდ ევრაზიული სივრცის ქვეყნების კვების ხალხური სისტემისაგან. ამ მოდელის ეთნიკური სპეციფიკა ზოგად კულტურულ ღირებულებებთან ერთად მკვეთრ ზონალურ (რეგიონალურ) და კუთხურ, ლოკალურ თავისებურებებს ავლენს, როგორც ჰორიზონტალურ, ისე ვერტიკალურ ძრილში (ესაა მთის, მთისწინეთის, ბარის, აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ურთიერთგანსხვავებული ვარიანტები), რაც მას კიდევ უფრო რთულს, მრავალფეროვანსა და ორიგინალურს ხდის (გოცირიძე 2007).

რაც შეეხება სისტემის შინაგან-სტრუქტურულ თავისებურებებს, იგი სამი კულტურული შრისაგან შედგება. 1. სუბსტრატული ანუ ქრონოლოგიურად უფრო ძველი ფენა, 2. ძირითადი ანუ მწარმოებლურ მეურნეობაზე დამყარებული და 3. ადსტრატო-სუპერსტრატული ანუ უმაღლესი, სინთეზური წარმოების ფენა. ყველა ფენაში ჩანს, როგორც მცენარეული, ასევე ცხოველური საკვების მოხმარების ხალხური ტექნოლოგიური თავისებურებები. ამ თავისებურებებში აისახება ეთნიკური სპეციფიკის ფარგლებში მოქცეული აკრძალვები და შეზღუდვები, ქცევის მოტივაციური წესები, სხვა-

[©] გიორგი გოცირიძე

დასხვა გრადაციული ნორმები და სხვა, რომლებიც განსაზღვრავენ ამა თუ იმ საკვების მიღება არ მიღების ანუ ტაბუირების ემპირიულ ხასიათს. იგი ძველი ქართული მითოსური კულტურის ფუძეებიდანაა ნასაზრდოები. მასში ასევე თავს იჩენს ხალხური ჰიგიენისა და მედიცინის რაციონალური სანყისები, ხალხური დიეტოლოგიის ნიშნები (გოცირიძე 1999), ცალკე განიხილება კვების რეჟიმი, ყოველდღიური და წლიური, რომელიც, ერთის მხრივ, მარხვის დოგმებითაა შემაგრებული და მეორეს მხრივ მეურნეობის პრაგმატული ხასიათით განპირობებული.

მკვეთრად გამორჩეული ეთნიკური თავისებურებებით ხასიათდება ქართული სუფრის კულტურული მოზაიკაც. თამადობის ინსტიტუტი, სადღეგრძელოები, ღვინის სმის წესები, რიტუალური სატრაპეზო ურთიერთობები და სხვ., რომელთა ერთობლიობაც ქმნის ეროვნული თვითშეგნების და კულტურული მემკვიდრეობის მძლავრ ფენომენს. მისი საფუძვლები უძველესი კოლექტიური და ქრისტიანული ლიტურგიკული ტრაპეზების სანესო ქმედებებშია საძიებელი. დღეს ეს ფენომენი, ისე როგორც ეროვნული მემკვიდრეობის მრავალი სხვა საგანძური, მკვეთრ ტრანსფორმაციას განიცდის, გლობალიზაციის პროცესი აშკარად უპირისპირდება ძველს, ტრადიციულს. აქტიურდება ბრძოლა როგორც სულიერი, ისე მატერიალური კულტურის ძეგლთა გადარჩენისათვის. შექმნილ რთულ ვითარებას თავის მხრივ ეხმაურება ქართული ეკლესიაც. სრულიად საქართველოს პატრიარქის, მის უწმინდესობისა და უნეტარესობის, ილია II 2007 წლის სამობაო ეპისტოლეში ვლითხულობთ: „ქრისტიანული სუფრა არის ადამიანთა ერთობისა და თანადგომის, ჭირისა და ღვინის გაზიარების ადგილი, სადაც უფალი მყოფობს, ამიტომაც პურობა იწყება და მთავრდება ღოცვით. ქართული სუფრა არის ქრისტიანული სიყვარულისა და ურთიერთპატივისცემის გამოხატვის უნიკალური ინსტიტუტი“ (ეპისტოლე 2007).

ტყისა და ველის მცენარეული საკვები. სამხრეთ კავკასიის ქვეყნებიდან საქართველო მცენარეულ კულტურათა ერთ-ერთ უმდიდრეს, უნიკალურ ცენტრს წარმოადგენს. გამორჩეულია მისი გეოგრაფიული მდებარეობა, ეკოლოგიური ბალანსი, ზომიერი ჰავა, წყალუხვი მდინარეები, მრავალფეროვანი ფლორა და ფაუნა, რომლის ათვისებაც და საკვები რესურსების ძიებაც უძველესი დროიდან იწყება. ტყის მეურნეობისა და ტყის ნობათის მოპოვების ემპირიული, ნაცადი გზა შემგროვებლობა იყო. შემგროვებლობა უზრუნველყოფდა ადამიანს ძირითადი საარსებო საშუალებებით. შემგროვებლობის გვერდით ძლიერდებოდა ცხოველთა და მცენარეთა მოშინაურების, სელექციურობის ტრადიციები. შემგროვებლობა როგორც სიცოცხლით უზრუნველყოფის კულტურის ერთ-ერთი დამოუკიდებელი დარგი, დღესაც სიცოცხლისუნარიანია, მაგრამ არა როგორც წარსულის რუდიმენტული სახე, არამედ როგორც დამხმარე მეურნეობის ფორმა.

იმ მცენარეულ კულტურათა შესახებ, რომლებიც საქართველოში ტრადიციულ შემგროვებლობის გზით მიიღებოდა, მხოლოდ რამდენიმეს შევხებით (ვემყარებით ივ.ჯავახიშვილის კლასიფიკაციას):

მხალი. მხალი მცენარეულის ის სახეობაა, რომელიც დღეს ნაწილობრივ ტყის მეურნეობის და ნაწილობრივ მებოსტნეობის გზით შემოდის ყოველდღიურ კვებაში. ძირითადად ეს არის სეზონური მოხმარების საკვები, რომელიც საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეშია გავრცელებული და დიდი მრავალფეროვნებით ხასიათდება. ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში მას „საზრდელი გლახაკთაი“ ჰქვია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მხალს ხალხში მხოლოდ ღარიბთა საკვებად თვლიდნენ და სტუმარს არ მართმევდნენ (ჯავახიშვილი 1935).

ტრადიციის თანახმად მხალს, ანუ როგორც მას ხშირად უწოდებენ „ბალახეულს“, ჭამენ ნედლად (მხოლოდ მის ზოგიერთ სახეობას), გადაუმუშავებლად ან გადაუმუშავებულს, „მგარს“ (მოხარშულს); ამზადებენ მისგან კერძს – „შეჭამადს“, ურთავენ პურში (ან ჭადში) გულად, აცხობენ მსლოვანებად. ზამთრისთვის ახმობენ, გალუბად დანწულს და სხვ. იგი როგორც ნახშირწყლებით და ვიტამინებით მდიდარი საკვები უაღრესად სასარგებლო და რაციონალურია მთელი რიგი დაავადებების პროფილაქტი-

კისა და მკურნალობისათვის. მხალის გამოყენების ყველაზე დიდი ხვედრითი წილი მარხვის პერიოდზე მოდიოდა, იგი ძირითადი საკვები იყო მწყემსთათვის, მეუდაბნოე ბერებისა და შიშიანობისა და სტიქიური უბედურებების დროს ტყეს შეხიზნებული მოსახლეობისათვის. ისტორიულ წყაროებზე დაყრდნობით ივ.ჯავახიშვილი მხალეულთა 90-მდე სახეობას ასახელებს. დღევანდელ ყოფას კი იგი მკვეთრად შემცირებული შემორჩა. მათ შორისაა ჭინჭარი, ღვალო (ანუ ლოლო), ჯიჯილაყა, ბალბა, ისპანახი, სვინტრი, სატაცური, არჯაკელი, კომბოსტო, ნაცარქათამა, თეთრი ფხალი და სხვა, დაახლოებით 44-მდე სახეობა, მათი ველური და გარდამავალი ფორმებით (ჯიქია 1867). მრავალფეროვნებით და მოხმარების დიაპაზონით ძალიან მდიდარია დასავლეთ საქართველო, იმერეთი, გურია, სამეგრელო, რაჭა, ზონალურად უფრო მთისწინეთისა და ბარის რეგიონები. მისი მომზადების ტექნოლოგიაც მთელი რიგი კუთხური ვარიანტებით ხასიათდება, მაგალითად, რაჭა-ლეჩხუმსა და იმერეთში, მხალს ნიგვზითა და ძმრით ამზადებენ, „აგემებენ“ მარილით, ნივრით, ხახვითა და სხვადასხვა მწვანილით და სანელებლებით (ქინძი, ოხრახუში, პიტნა, წინაკა). კეპავენ გობზე ხის საკეპავით. გობს კი ზოგჯერ პატარა ტუჩი, წვეწვანრეტი „ნიკარტი“ აქვს დატოვებული, ზედმეტი სითხის გადმოსაღვრელად. სისველისა და ჭარბი ცილის გამო აქ ასეთ შეჭამადს (მხლის შეჭამადს) „მოსრიალებულს“ უწოდებენ. ჭამენ მას ჭადთან ერთად.

სხვადასხვა სახეობებისაგან შერეული მხალი გურიაშიც იციან, მაგრამ მინდვრის ფხალთან ერთად ისინი ხშირად ბოსტნეულის ფხალსაც ამზადებენ, უპირატესობას ანიჭებენ თავჩაუხვეველ ე.წ. კეჟერას მხალს, რომელსაც ასევე ნიგვზითა და ძმრით „კმაზავენ“. იციან კეჟერა მხლის ბოლქვების დამუშავებაც და მხალს მისგანაც ამზადებენ. რაც შეეხება მხლის პურის გულად ჩართვის ტრადიციას, ე. წ. „სართვიანთა“ ამ სახეობას, იგი უფრო მთის მოსახლეობისთვის იყო დამახასიათებელი, თუმცა გვხვდება ბარშიც, როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. უფრო სპეციფიკური იყო რაჭველებისთვის, რომლებიც საამისოდ იყენებდნენ ჭინჭარს, ნაცარქათამას, თეთრ ფხალს, ასევე ჭარხლის ფოჩს; მათ იცოდნენ აგრეთვე ღორის ქონიანი ფხლოვანი ჭადების გამოცხობაც.

როგორც ისტორიული გამოცდილება ცხადყოფს, მხლოვანების ტრადიცია ზოგად კავკასიური მოვლენაა. იგი ქართველების მსგავსად დამახასიათებელია ჩაჩნების, ინგუშების, დაღესტნელების და სხვა ჩრდილოკავკასიელი ეთნოსებისათვის, წინა და შუა აზიის ხალხებისთვის, რაც საკვების ამ სახეობის არქაულობასა და უნივერსალურობაზე მიგვანიშნებს (გოცირიძე 2007: 56). ქართულ სიტყვიერებაში დღეს ტერმინი მხალი (ფხალი) ნიშნავს თვით მცენარეულ (კულტურასაც) და მისგან მომზადებულ შეჭამადსაც.

მწვანილი და სანელებლები. ქართული სუფრა მწვანილისა და სანელებლების გარეშე წარმოუდგენელია. განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში, სადაც ეს ტრადიცია იმდენად ძლიერია, რომ ხშირად აქაური გლეხიკაცი დღიურ იჯრას პურითა და მწვანილით იკმაყოფილებდა. მწვანილი აუცილებელი იყო ყოველგვარი სანესო სუფრისთვის, რასაც XI საუკუნის ძეგლი ნაბახტევის ტაძრის ფრესკაც ადასტურებს. მასზე პურ-ღვინოსთან ერთად ბოლოკი და სხვადასხვა მწვანილეულია დახატული (ჯავახიშვილი 1935: 271). ისტორიული წყაროების მიხედვით ადრეულ-შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული მწვანილეულზე სახელმწიფო გამოსაღები იყო დაწესებული (ჯავახიშვილი 1935: 110). ხალში ასეთი გამოთქმაა შემონახული „თუ მაქვს ხახვი და წინმატი, ქინძი, ბოლოკი, „მაკიდო“, მობრძანდი შენი ჭირიმე კარში არ გამომაკიდო“.

ითვალისწინებდა რა მწვანილეულის ბოტანიკურ სახეობათა მრავალფეროვნებას ივ.ჯავახიშვილი მათ ორ ჯგუფად ყოფდა: 1 საკუთრივ მწვანილი, რომელიც საკვებად უმი სახით გამოიყენება და 2. მწვანილ-სანელებელი, რომელიც მზადი საკვებიც არის და იმავდროულად საკმაზ-სანელებელიც (ჯავახიშვილი 1935: 170).

სხვადასხვა ტრადიციული მწვანილეული კულტურებიდან ჩვენში ყველაზე მეტად გავრცელებული იყო ქინძი (მისი ველური სახეობაა „ქინძარა“), ყრდელი ანუ მწვანე სალათი, ნიორი, ხახვი, ქონდარი, ოხრახუში ანუ „მაკიდო“ (გურია), პიტნა (ბალის),

ომბალო (პიტნის ველური სახეობა), ტარხუნა და სხვ. ყოველ ოჯახს (განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოში), ცალკე ჰქონდა შენახული ხის პატარა სანაყელა („ქვიჯა“//„როდინი“//„ფილი“), სანელბელი მწვანისა და ნივრის ჩასანაყად. რაც შეეხება საერთოდ სანელბლებს, ამ სურნელოვან ნივთიერებათა ეს სახეობები ძირითადად წინა ანიის ქვეყნიდანაა მთელს მსოფლიოში გავრცელებული. საქართველოში მათი შემოტანა აბრეშუმის გზის მეოხებით უნდა მომხდარიყო, მაგრამ ეს სატრანზიტო მარკირება ყველა სახეობას როდი ეხება, ის არ ვრცელდება მწვანისებულ სანელბლებზე. ზოგადად კი სანელბლებს ყოფენ კლასიკურ და ადგილობრივი წარმოშობის სანელბლებად. კლასიკურს მიეკუთვნება „მიხაკი“, „დარიჩინი“, კორეული წინაყა — „კარიცა“, „მუსკატი“ და სხვა, ხოლო ადგილობრივს მწვანისებულ-სანელბლები, რომლებიც მალფუჭადია და ხანგრძლივ ტრანსპორტირებას ვერ უძლებს. ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, რომ სურნელოვანი სანელბლები ყოფაში მარილზე ადრე იქნა მიღებული და გამოყენებული და რომ მარილი არა მხოლოდ სანელბელია, არამედ მინერალი, მყარი ნივთიერება.

საქართველოში ადგილობრივთან ერთად კლასიკური (აზიური) სანელბლებიც არის გავრცელებული; ადგილობრივი წარმოშობისად ითვლება ქინძი, კამა, ძირა ანუ „კვლიავი“, გარეული პიტნა — „ომბალო“, სვანური სანელბელი „გიცრული“, „წინაყა“, ნიორი, „დაფნა“, ყვითელი ყვავილი — „ზაფრანა“, უცხო სუნელი და სხვ.

ყურადღებას იქცევს ტერმინი „უცხო სუნელი“. ივ.ჯავახიშვილი თვლიდა, რომ კონკრეტულ შემთხვევაში „უცხო“ არა იმდენად სხვას, უცხოეთიდან შემოტანილს ნიშნავს და არამედ საუცხოოს, საუკეთესოს, არაჩვეულებრივი განსხვავებული სურნელების მქონეს (ჯავახიშვილი 1935). უცხო სუნელი (სადაურიც არ უნდა იყოს იგი) ქართული სამზარეულოს სამკაულია და რომ არა ეს სანელბელი, არ გვექნებოდა ისეთი ეროვნული კერძები, როგორცაა „საცივი“, „ბაჟე“, „ხარჩო“ და სხვა მისთანანი. ასევე არაჩვეულებრივ, განსაკუთრებულ ქართულ ფენომენად უნდა ჩაითვალოს კომბინირებული სანელბლის ისეთი სახეობა, როგორცაა „სვანური მარილი“, იგი „გიცრულის“ (ველური ქინძის), უცხო სუნელის და მარილის შენარევი მასაა, რომელსაც საკმაოდ იყენებენ როგორც მცენარეულ, ისე ხორციან საკვებში. სვანური მარილის მსგავსად კომბინირებული სანელბლის რიცხვს მიეკუთვნება „მეგრული სანელბელი“ (ყვითელ ყვავილთან, წინაკასთან და ნიგოზთან ერთად შენაყილი მასა) და „აჯიკის“ ნაირსახეობანი. განსაკუთრებული სურნელებით და სიცხარით გამოირჩევა აფხაზური აჯიკა. ტერმინი „აჯიკა“ ნაწარმოები უნდა იყოს სიტყვიდან — „წინაყა“ აწინაყ/აჯიჯაკ, ისიც რუსულის გავლენით, რადგან ისინი ვერ გამოთქვამენ „წ“-ს და ცვლიან მას „ც“-თი ან „ჯ“-თი, „ა“-კი აფხაზური თავსართია.

ძირხვენეულები, ხმილი და ბალჩეული კულტურები. ქართული ხალხური აგროკულტურული გამოცდილება კარგად ჩანს ძირხვენეულთა და ბალჩეულთა საკვებად გამოყენების ტრადიციებში. ძირხვენეულთა შესახებ საინტერესო ცნობებს ვხვდებით ძველ ქართულ ხელნაწერებში, ლიტერატურულ ძეგლებში, სამკურნალო წიგნებსა და კარაბადინებში. აბორიგენულ ძირხვენეულ კულტურებად ჩვენში მიჩნეულია სტაფილო, ბოლოკი, ჭარხალი და თალგამი (კომბოსტო) (ჯავახიშვილი 1935: 28). ძირხვენეულთა რიცხვს განეკუთვნება აგრეთვე მინისვაშლიც, რომელიც ბოსტნისპირებში იზრდება. შედარებით ახალ, დაახლოებით XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან შემოსულ ძირხვენეულ კულტურად კი თვლიან კარტოფილს, რომელიც რუსეთიდან ჩრდილო კავკასიის გზით იქნა შემოტანილი. კარტოფილი უფრო მთის პირობებისთვისაა მისადაგებული (სჭირდება ურწყავი ტანიანი ნიადაგი). ლოკალური გავრცელების მიხედვით გამოირჩევენ ლების (რაჭა), ხულოს (აჭარა), თიანეთის, წალკის, ახალციხე-ახალქალაქის, ასევე სვანური, წითელი კარტოფილის ჯიშებს, რომლებიც საუკეთესო საგემოვნო თვისებებით ხასიათდება. მოხარშვის შემდეგ მშრალი რჩება, იფქვება და იშლება, გემრიელია, შეიცავს სახამებლის დიდ რაოდენობას.

ხმილისა და ბალჩეული კულტურების სხვა სახეობებიდან აღსანიშნავია კიტრი, ნესვი, საზამთრო, გოგრა (კვახი), ბადრიჯანი, პომიდორი, რომელთა კულტივირებაც

ჩვენთან უშუალოდაა დაკავშირებული მებოსტნეობის დარგის განვითარებასთან. იგი განსაკუთრებულ აღმავლობას ასევე XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან აღწევს, რაც კაპიტალიზმის განვითარების პირობებში საბაზრო მოთხოვნილებების გაზრდასთან იყო დაკავშირებული. ასე შეიქმნა დანიინაურებული მებოსტნეობის ლოკალური ცენტრები თბილისის შემოგარენში, ქართლისა და კახეთის რიგ სოფლებში, უფრო დასავლეთ საქართველოში, წყალტუბოსა და ქუთაისის მიდამოებში. მანამდე კი მებოსტნეობა-მემტილეობა, საოჯახო მეურნეობის მხოლოდ მცირე მოთხოვნებს აკმაყოფილებდა და შიდა ბაზრებზე ნატურალური გაცვლის პროდუქტი იყო.

რაც შეეხება აბორიგენულ ძირხვენიულ და ბალჩეულ კულტურებს, ამ მხრივ მრავალფეროვანი ასორტიმენტი გაგვაჩნია. არჩევნ კუთხურ, გამორჩეული ჯიშის კულტურებს. მაგალითად ცნობილია კახური საზამთრო (მას შიდა კახეთში „ყარფუზს“ ეძახიან, რუს. „არბუზის“ გავლენით). განთქმულია მუხრანული კიტრი, ჭოპორტული პომიდორი (იგი გვიან შემოდგომაზე შემოდის, „ხორცსავსეა“ და ტკბილი).

გოგრის ანუ კვახის ჯიშებიდან აღსანიშნავია გურული „თათრულა“ და ჩვეულებრივი ქართული — „იმერული კვახი“ (იგივეა რაჭაშიც). გურულები არჩევენ გოგრის ორ სახეობას კანიანს („ხაპს“) და უკანოს („ხაპერა“), რაც მათი საგემოვნო თვისებების განსხვავებითაა განპირობებული. უკანო თათრულა კვახი, თეთრი ფერისაა, იზრდება დიდი ზომის, გული ყვითელი აქვს და მოხარშვის შემდეგ მშრალი და ტკბილი რჩება. გოგრის ეს სახეობა ბაზარზე სხვა სახეობასთან შედარებით ძვირია და პრესტიჟულ, საუკეთესო პროდუქტად ითვლება.

ქართლსა და კახეთში გოგრას თონეში შემწვარს ამჯობინებენ, რაჭაში კი მისგან კერძს ამზადებენ, ზამთრისთვის შესანახად არჩეულ კვახს კანს გაათლიან, მოგრძო ნაჭრებად დაჭრიან და მზუზე გაახმობენ, მერე მოხარშავენ. ნივრით, მარილით, ნიგვზითა და ძმრით შეაზავებენ. ამ კერძს „კვახინელას“ შეჭამადს ეძახიან. ისინი კვახის კაკლისგან (კანგაცლილს ძაფზე აასხამენ) ჩურჩხელებსაც ამზადებენ. დაფქვილი გოგრის თესლს პარაზიტოლოგიური დაავადებების სამკურნალოდაც იყენებენ, ძირითადად ბავშვებში.

ხილკენკროვანები, მეხილეობის (მებალეობის) პროდუქტები. ხილკენკროვანების საკვებად გამოყენების პრაქტიკა ისე როგორც ყველგან, საქართველოშიც შორეული წარსულიდან იღებს სათავეს, რასაც ბუნებრივია ეკოლოგიური, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურულ სამეურნეო ფაქტორები განაპირობებდნენ (კეცხოველი 1957: 121). ჩვენი ქვეყანა დღესაც მეხილეობისა და მებალეობის განვითარების ერთ-ერთ დანიინაურებულ ცენტრად ითვლება. ფასდაუდებელია ის ხალხური ემპირიული ცოდნა, რაც მეხილეობის პროდუქტების წარმოებაზეა გამოვლენილი, რადგან მეხილეობა კულტურულ ფორმებს ველური ხილკენკროვანების ათვისებისა და შეგროვების მდიდარი გამოცდილება ედო საფუძვლად. ველური ხილკენკროვანებიდან ჩვენში უხვად მოიპოვებოდა მაყალო, პანტა, ასკილი, შინდი, მაცვალი და ჟოლო, მოცვი და მოცხარი, კუნელი. მათი დიდი ნაწილი დღეს გაკულტურებულია, მიღებულია უნიკალურ სელექციონებული ჯიშები, მაგრამ მათ გვერდით საკუთრივ შემგროვებლობის გზით მოპოვებული ტყის ხილის მოხმარების დიაპაზონი მაინც დიდია. ეს ისტორიული ტრადიციაა და მის დავინყებას ხალხი არ აპირებს; წარსულში კი ხშირი მოუსავლიანობის და სხვ. სტიქიური უბედურებების დროს, როგორც ზემოთ ითქვა, ადამიანები მხოლოდ ბალახეულით და ხილკენკროვანებით ირჩენდნენ თავს (ჯავახიშვილი 1935: 128). დღეს ველური ხილის გამოყენება ბალის ხილის დაზოგვასა და მისი რაციონალური მოხმარების გაზრდის ტენდენციას უწყობს ხელს (პავლიაშვილი 1971). არსებობს ასეთი ხალხური ანდაზა: „თურაშაულის პატრონი ტყეში ეძებდა პანტასა“.

ტრადიციულად ტყის ხილს მოიხმარდნენ, როგორც მზადი ფორმით (ჭამდნენ უმად), ასევე მიმართავდნენ მის მშრალ კონსერვაციას, ინახავდნენ ზამთრისათვის, ახმობდნენ ჩირად, კერკად, მისგან ხდიდნენ არაყს, აყენებდნენ ნაყენს (ძირითადად სამკურნალო დანიშნულებით), ასხამდნენ ტყლაპად, ხარშავდნენ მურაბებს და სხვ., რასაც გარკვეული გამორჩეული კუთხური ვარიანტები ახასიათებს. მაგ., ქართლსა და კახეთ-

ში ტრადიციულია თონეში გამოყვანილი „ლელვის ჩირი“, ჯავახეთში თუთის ტყლაპი და სხვ.

ძველად სამარხვო რეჟიმის დროს ხილკენკროვანებისაგან სხვადასხვა სახის შეჭამადებს ამზადებდნენ. ეს იყო „ჩირხალი“ (მსხლის ჩირისა და მსხლის ნახარში. საფანელით, მარილით, ნივრით, ძმრით შეზავებული), შინდის ანუ კურკის შეჭამადი, ძმრის შეჭამადი და სხვ.

ფართოდ იყო გავრცელებული ხილისაგან არყის გამოხდის ტრადიცია. ამ მხრივ საუკეთესო ანტისეპტიკური თვისებებით გამოირჩეოდა შინდის, ჭანჭურის, თუთის, ანწლის არაყი (თითქმის ყოველნაირი ხილი), რომელიც სიმაგრით დიდად არ ჩამოუვარდებოდა ხორბლისა და ჭაჭის არაყს. ამ მხრივ შეინიშნებოდა ერთგვარი კუთხური სპეციალიზაცია, მაგალითად, სამცხეში თუთის არაყი იყო ტრადიციული, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში კი იქ სადაც მევენახეობა არ იყო განვითარებული, ხორბლის არაყს („ჟიპიტაურს“) ხდიდნენ. იმერეთში სამკურნალო დანიშნულება ჰქონდა ანწლის არაყს, ქართლში ჭანჭურისას და სხვ.

ბარში არყის მოხმარება ისე ინტენსიური არ იყო, როგორც მთაში, ბარში იგი დილის სასმელია. ასევე სახელდახელო სუფრაზე მისატანი, სტუმრისთვის მისართმეველი; მთაში კი ადგილობრივი კლიმატური და სამეურნეო პირობებიდან გამომდინარე, ყოველდღიური, მთის საკვებთან კარგად მისადაგებული, მაგალითად, ხინკალთან, უფრო ლუდსა და არაყს სვამდნენ. არაყი ასევე მოსახერხებელი იყო მწყემსებისთვის, მოგზაურობის დროს საგზლად ნასაღებად და სხვა.

ამდენად ტყისა და ველის მცენარეული საკვების გამოყენების ტრადიციებს თუ შევაჯერებთ, ხაზგასმით შეიძლება იმის თქმა, რომ კვების სისტემის ეს ფენა საკმაოდ დატვირთული იყო და ინტენსიურად უზრუნველყოფდა მოსახლეობას ნახშირწყლებითა და ვიტამინებით მდიდარი ნივთიერებებით.

ძირითადი საკვები. პური და ფაფისებრი საკვები. ტრადიციული კულტურულ-სამეურნეო ტიპის შესაბამისად ქართველთა ძირითად საკვებს პური და ღვინო წარმოადგენს. პური როგორც სახამებლის უზრუნველყოფის მთავარი წყარო, ღვინო კი როგორც ნახშირწყლოვანი კომპონენტი, სავსებით აკმაყოფილებდა ყოველდღიურ საარსებო სასიცოცხლო მოთხოვნილებებს და მესაქონლეობის პროდუქტებთან ერთად, ცხოველური და მცენარეული საკვების ურთიერთმეჯერებით, კომპლექსური კვების მყარ ნიადაგს ქმნიდა.

ქართულ ენაში (და შესაბამისად ეთნიკურ თვითშეგნებაშიც) პური და ღვინო (კომპოზიტი პურ-ღვინო), როგორც პურ-წყალის სინონიმი (რომელიც ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებში დასტურდება), რუსული „პურ-მარილის“ მსგავსად, სტუმართმოყვარეობის ეროვნულ სიმბოლოდაა ქცეული და სიუხვე-ბარაქიანობის, დოვლათისა და კეთილდღეობის შექმნის საკრალურ შინაარსს გამოხატავს. ძველი ჩვეულების თანახმად, თუ უცხო პირი, მგზავრი ან უბრალოდ მწყურვალი ვინმე ოჯახის ჭიშკარს მიადგებოდა და წყალს მოითხოვდა, მას წყლის ნაცვლად ღვინოს მიანვდიდნენ; სათონესა და მარანში (ჭურის თავზე) სახელდახელო სუფრის გაშლაც სტუმრისადმი განეული უდიდესი პატივისცემის ნიშანი იყო. პურ-ღვინო არა მხოლოდ ყოველდღიური სანიადაგო საკვები იყო (ღვინოს, ჩვეულებრივ, სადილობის დროს სვამდნენ), არამედ რიტუალურიც და სამკურნალოც (ღვინოში ჩაბმალ პურს „ბოლინოს“ აჭმევდნენ ბავშვებს და ღონემიხდილ ავადმყოფებს ენერჯის გასაძლიერებლად). პურ-ღვინოს, როგორც წმინდა საკვებს, საწირველის სახით, სახატო და სხვა რელიგიური დღესასწაულების დროს, სწირავდნენ თავიანთ სალოცავებს, მფარველ ღვთაებებს, გარდაცვლილთა სულებს, წინაპართა კულტებს, რადგან სწამდათ, რომ ამით მათ მფარველობასა და კეთილდღეობას მოიპოვებდნენ.

ტერმინი „პური“, ლექსიკოლოგიურად აღნიშნავს, როგორც ხორბალს (მარცვლეულ კულტურას), ასევე გამომცხვარ პურსაც, ხოლო „პურის ჭამა“, ზოგადად პურობას, სადილობას//სერობას. ყოფაში შემორჩენილია პურის (ხორბლის) საკვებად გამოყენების ყველა საფეხური (ეტაპი), დანყებული მისი ადრინდელი არქაული, მარტივი ფორ-

მებიდან, დამთავრებული რთული, მაღალგანვითარებული ტექნოლოგიური ფორმებით. შესაბამისად დასტურდება მარცვლის მექანიკური დამუშავების ხალხური იარაღების (ხელსაფქვავეები, სანაყ-სასრესები, საცეხველები), ასევე ცომის მოსაზეღი იარაღ-ჭურჭულის და პურის საცხობი საშუალებების არსებობა.

ხორბლის საკვებად გამოყენების ყველაზე ადრეული ფორმად მიჩნეულია მექანიკური და თერმიული დამუშავების გზით მიღებული ფაფისებრი საკვები. ესაა კანგა-უცლელი ან კანგაცლილი (დაღერლილი ან დაუღერდავი) „მგბარი“ (მოხარშული) ხორბალი, ნანდილი, კორკოტი, ხალიფაფა, ქუმელი. საკვების ეს სახეობები (ნანდილი და კორკოტი) დღემდე რიტუალური დანიშნულებით მოიხმარება, როგორც მიცვალებულის სახელობაზე მომზადებული წმინდა საკვები და რელიგიური რწმენა წარმოდგენების თანახმად, მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებების იდეათა ზეგავლენითაა შექმნილი (რუხაძე 1983).

ნანდილი კანგაუცლელი მოხარშული ხორბალია, რომელსაც აზავებენ შაქრით ან თაფლით, ნიგოზითა და ქიშიშით. იგი დაკრძალვის ანუ „თავის ხარჯის“ სუფრაზე იდგმება ჭიქებით ან პატარა ჯამებით. მიაჩნიათ, რომ ის გარდაცვლილის სულისათვის მისაგებებელი აუცილებელი რიტუალური საკვებია.

კორკოტი როდინში ანუ ფილში დანაყილი, კანგაცლილი, შემდეგ კი ხელსაფქვავეში გატარებული, დაღერლილი მასის ანუ ბურდულის ფაფაა, რომელსაც ხარშავენ წყალში და სახსნილო და სამარხვო დღეების მიხედვით აზავებენ მარილით, ერბოთი ან ნიგვზის ზეთით (იშვიათად ქონით) შობას, ყველიერის კვირის დასაწყისში, კორკოტობას, მიცვალებულის მოსახსენიებელ დღეებში, საკურთხობას. ამ მიზნით ხალხში შემონახულია ქვის ან ხის დიდი სანაყები საბეგავები, რომელსაც მკვდრის ფილს ან მკვდრის როდინს უწოდებენ (რუხაძე 1983). საკორკოტედ საუკეთესო ჯიშის ხორბალს არჩევენ და მომზადების საგანგებო წესს იცავენ. ნახარშის თავზე მომდგარი ქაფის სიჭარბეს უხვმოსავლიანი წლის დადგომას უკავშირებენ. სუფრასთან კორკოტი მიაქვთ ცხლად (შუაგულს კოვზით ჩააღრმავებენ და შიგ ერბოს ან ნიგვზის ზეთს ჩაასხამენ). იციან მიცვალებულის სახელობაზე მომზადებული კორკოტის ნათესავებში ან ახლო მეზობლებში გატანაც, როგორც ნაკურთხი ზიარი საკვებისა, ძირითადად იმ ოჯახებში, სადაც ავადმყოფი ან შეჭირვებული მოხუცი ეგულებათ.

ხალიფაფა იგივე კორკოტისებრი საკვებია, მხოლოდ წინასწარ მოხალული და შემდეგ დაღერლილი ხორბლის ფქვილისაგან მომზადებული. ფაფისებრთა ეს სახეობა უფრო ხშირად ჩვეულებრივ სადავ დღეებში მოიხმარება. იციან კორკოტის რძეში მოხარშვა, რასაც „რძის კორკოტს“ ეძახიან.

ხალი ანუ ქუმელი არის მარცვლეული კულტურების მექანიკური დამუშავების (სრესვის) გზით მიღებული საკვების ყველაზე ადრეული მარტივი ფორმა, რომელიც ქართულ მთიელებში (ძირითადად მეცხვარეებში) იყო გავრცელებული, როგორც ტრადიციული სამწყემსო საკვები (ჯიქია 1988). მას ამზადებდნენ სელის, ქერის ან ხორბლის ფქვილისაგან (ღერლილისაგან). პროცედურა მარტივია: წინასწარ გასუფთავებულ და დაღერლილ მარცვალს სრესდნენ ხელით, მანამ, სანამ კარგად შეკრულ, ცხიმით გამჯდარ მასას არ მიიღებდნენ, მას შეაგუნდავებდნენ და ჭამდნენ სატანთან (ყველთან) ან სატანის გარეშე; ქუმელის ცხიმოვანობა (კალორიულობა) სრულიად საკმარისი იყო ველზე ორჯერადი კვების პირობებში. სელის კულტურის გაქრობის შემდეგ, ქუმელს ქერისა და ხორბლის ფქვილისაგანაც ამზადებდნენ (წყლის დამატებით), მაგრამ მათი ყუათიანობა შედარებით დაბალი იყო.

პურის ფორმები და მათი სახელწოდებანი. პური ხორბლეული (პურეული) კულტურების საკვებად გამოყენების ყველაზე მაღალი ტექნოლოგიური საფეხურია. დაბადების ქართულ თარგმანებსა და რედაქციებში (ტექსტებში) ეს სიტყვა ხშირადაა მოხსენიებული როგორც გამომცხვარი პურის სახელწოდება. ივ. ჯავახიშვილი კი თვლიდა, რომ პური თავდაპირველად ეწოდებოდა ფქვილისაგან გამომცხვარ პროდუქტს, შემდეგ კი ხორბლის სახელწოდება გახდა. ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ეს იყო პირიქით. იგი ჯერ ხორბალს (თვით მარცვალს) უნდა რქმეოდა და შემდეგ მის-

გან გადამუშავებულ პროდუქტს (ბრეგაძე 1982: 112). ქრონოლოგიურად ეს უნდა მომხდარიყო მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ხორბლის ფაფა, როგორც ძირითადი საკვები, შეიცვალა გამომცხვარი პურით ანუ ძირითადი საკვები ჯერ ფაფისებრი კერძი იყო, შემდეგ კი ეს ფუნქცია პურმა იტვირთა. თავის მხრივ ეს პერიოდი საფუფრიალი პურის ტექნოლოგიის გაჩენასა და საცხობი საშუალებების (თონისა და ფურნის) შემოღებასაც უკავშირდება.*

უხვი და მრავალფეროვანია ქართული პურის ტრადიციული ფორმები და სახეები, მათი ძველ ქართული სახელწოდებანი (შინამრეწველობა 1986). ტიპოლოგიური თვალსაზრისით, პურის ეროვნული ფორმები შეიძლება სამ ჯგუფად დაიყოს - ყოველდღიური, სადღესასწაულო და რიტუალური. ტექნოლოგიურად კი საფუძვრიან და უსაფუფრო პურის სახეებად. საფუფრიან პურს, რომელიც პურის ცხობის ტექნოლოგიაში შედარებით გვიანდელი, განვითარებული ფორმაა, აცხობენ თონეში ან ფურნეში, ხოლო უსაფუფრო ე.წ. „ხმიადებს“ (ქრონოლოგიურად რომ ნინ უსწრებს საფუფრიან პურს) ქვის ან თიხის კეცებში, სიპზე ან კერიაში, პირდაპირ ლადაზე. ხალხური ტრადიციული საცხობი საშუალებები სავსებით შეესაბამებიან ქვეყნის ზონალურ-ეკოლოგიურ პირობებს და აქედან გამომდინარე, კულტურულ-სამეურნეო გამოცდილებას. ამის მიხედვით, მთაში, იქ სადაც ნაკლებნებოვნების მქონე ხორბლეული კულტურებია, უფრო ხმიადებს აცხობენ, ხოლო საფუფრიანი პურისთვის ჰორიზონტალური ტიპის ლუმელი (ფურნეა) გამოყენებული; იგი თავისთავად განვითარებული სახეა მარტივი სახის, ღია ტიპის ლუმელებისა („ლომელი“, „ჩიქროა“). ბარში კი სადაც უფრო მაღალნებოვნების მქონე ჯიშები მოჰყავთ („დოლის პური“, „თავთუხი“), ვერტიკალური ტიპის ლუმელი — თორნეა გავრცელებული. ეს იმ გარემოებითაც აიხსნება, რომ თონის კედელზე დაბალი ნებოვნების შემცველი პურის ცომი ვერ ჩერდება (არ ეკვრის) და „კუტად“ (მონყვეტილ გუნდად) ვარდება, რითაც მცხობელი ზარალდება; ამას გარდა თონის გავრცელების არეებს (სიხშირეს), სანვავის არსებობაც განსაზღვრავს. იგი ძირითადად იმ ზოლში გვხვდება, სადაც ტყის საფარი ახლოა და სანვავი („ფიჩხი“) უხვად მოიპოვება (ქართლი, კახეთი, ზემო იმერეთი). რაც შეეხება მთისა და ბარის გარდამავალ ზოლს, მთისწინეთს, აქ ხშირად ორივე ტიპის ლუმელი, თონეც და ფურნეც პარალელურად, ერთიმეორის გვერდით არსებობს. ყოფაში დამონმებულია 3 ტიპის თონე. მთლიანად მინაში ჩადგმული (დაბალი), ნახევრად მინის ზემოთ მდგარი (საშუალო სიმაღლის) და მთლიანად მინის ზემოთ აშენებული (მაღალი) თონეები. მასალის მიხედვით არის მონწილი და ფიცრული. ტევადობის მიხედვით კი მცირე (პატარა, რომელშიც ერთ ჯერზე 7 ან 9 პური ჩაიკვრის), საშუალო (10—12 ან 14) და დიდი (21). ეს უკანასკნელი დამოკიდებული იყო ოჯახის სიდიდეზე. დიდ ოჯახს მეტი ხარჯი ჰქონდა, ხოლო პატარას პატარა. დიდი გაუყოფელი ოჯახების დამლის შემდეგ თონე მაინც ძირითად ოჯახში რჩებოდა.

თონეში გამომცხვარი ტრადიციული, ეროვნული პურის მრავალი ფორმებიდან, დღეს შემორჩენილია მხოლოდ რამდენიმე, მათ შორის უმთავრესია „მრგვალი“ ანუ „გურგვალი“ „მოთი“ და „ლავაში“, თავიანთი ქვესახეობებით.

ლ ა ვ ა შ ი. ლავაში თხელი, დაახლოებით 2,3 სმ სისქის პურია, რითაც იგი განსხვავდება ძალიან თხელი სომხური და აზერბაიჯანული ლავაშისაგან. ლავაშს თონეში სპეციალური ბალიშით „ლაფათით“ აკრავენ. გვხვდება მისი ადგილობრივი, კუთხური ვარიანტები, ძირითადად ორი სახეობისა. მრგვალი და ოვალური (შესაბამისი ფორმისაა „ლაფათაც“). პურის ეს სახეობა ძველად სამგლოვიარო — სანესო სუფრისათვის იყო აუცილებელი. იცოდნენ მისი მკვდრის გულზე გადატეხვა, ნატეხებს ღვინოში ჩაყრიდნენ და სანესო პურობის დასაწყისში ამ ლუკმით („ბოლოლონოთი“) მიცვალებულს შენდობას ეტყოდნენ. რელიგიის ისტორიკოსთა მიერ ეს რიტუალი (ღვინოში პურის

* რაც შეეხება თვით „პურის“ ეტიმოლოგიას, ამის შესახებ ენათმეცნიერებაში ორი აზრია დამკვიდრებული, ნაწილი მას ბერძნულიდან შემოსულად მიიჩნევს (ი. ჯავახიშვილი, თ. გამყრელიძე, ო. კახიძე), ნაწილი კი (ა. როგავა) საკუთრივ ქართულად.

ჩაღობა, ან პირიქით, პურზე ღვინის გადმოღვრა) გააზრებულია როგორც მაცხოვარის (ქრისტეს) სისხლითა და ხორციტ ზიარების (ევქარისტიის) იმიტაცია, რაც თავისთავად ადრექრისტიანული ხანის ელემენტადაა მიჩნეული (აბაკელია 1977).

შოთი. ეს არის მოგრძო, წელში ოდნავ მოხრილი (მოზნეკილი), ნახევრად მთვარის ფორმის მსგავსი პური, რომელსაც სადღესასწაულოდ (ქორწილი, ხატობა-დღეობები, ძეობა, რთველი და სხვ.) აცხობენ და რომელსაც ასევე სანესო-რიტუალური ფუნქცია აქვს. იციან მისი სანირველის სახით სალოცავში წაღება. შოთის სახესხვაობებიდან გამოარჩევენ კახურს (ხმალივით გრძელს, დაახლოებით 45 სანტიმეტრისას) და „ქართლურს“ (პატარა შოთს, სიგრძით 20—25 სანტიმეტრი) ბორჯომის ხეობაში გვცვდება ასევე შოთის ადგილობრივი სახესხვაობა — „ლიკანი“, რომელიც ჩვეულებრივზე უფრო პატარა ზომისაა.

მ რ გ ვ ა ლ ი // „გ უ რ გ ვ ა ლ ი“. პურის ეს სახეობა ყველაზე მეტადაა გავრცელებული და საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში გვხვდება. ცხვება როგორც თონეში, ასევე ფურნეში ყალიბით. ქართლში მრგვალ პურს, რომელსაც თონეში ხელით აკრავენ და ამის გამო ერთი ნაწილი („ყუა“) აქვს შესრულებული, „დედას პურს“ ეძახიან, რამეთუ დედის ხელით არის გამოცხვარი. ძველად იგი „მახობლიანი“ ხორბლის ფქვილისაგან ცხვებოდა, ამის გამო ოდნავ მოლურჯო ფერი დაკრავდა, მაგრამ ძალიან გემრიელი იყო. სამცხეში შუაზე გახვრეტილ მრგვალი პურს „სომინს“ უწოდებენ (იველაშვილი 1991).

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ საქართველოში, ისე როგორც საერთოდ კავკასიაში, პური ყოველთვის წმინდად გაცრილი, განმტკიცული ფქვილისაგან როდი ცხვებოდა, იგი მხოლოდ სადღესასწაულო იყო; ჩვეულებრივზე სადავ დღეებში კი ხშირად მსხვილად გაცრილი, ქერისა და ხორბლის ფქვილისაგან გამოცხვარ პურს ჭამდნენ. საამისოდ ორნაირ საცერს ხმარობდნენ, მსხვილთვლიანს და წმინდას ე. წ. „მერდინს“. პურისადმი დამოკიდებულებაც განსაკუთრებული და მოკრძალებული იყო, ჩვეულებრივ მას არ აძველებდნენ, აცხობდნენ კვირაში ერთხელ და ხის კიდობნებში ან „მანეულისაგან“ მოწულ დასტებზე დაწყობილს ინახავდნენ, იცოდნენ ვარცლში ჩანყობაც და მაინც თუ პური გაუხმებოდათ (განსაკუთრებით ზაფხულში), მისგან შეჭამადს „პურის ხარშოს“ მოამზადებდნენ (ხახვს დადალავდნენ, აადულებდნენ, შიგ პურის ნატეხებს ჩაყრიდნენ და ნივრით, მარილითა და მწვანილით შეაგემებდნენ)*.

* თვით პურის ცხობა ერთგვარი რიტუალი იყო. გამოცხობის წინ გახურებულ თონეს მარილ-წყალს მიაპკურებდნენ (მარილს აჭმევდნენ), სიმზურვალის გასანელებლად „ნაცართუთქს“ (ნაცრისა და წყლის ნარევეს ჩაყრიდნენ), ჭიქით ცოტა ღვინოს ჩაანვეთებდნენ, „აკურთხებდნენ“, ნასულთა სულელების მოსაგონებლად. პირველ წრეში (რიგზე) „ლავაშს“ ჩააკრავდნენ, შემდეგ სხვა პურებს მიაყოლებდნენ. პირველ ამოხდელი პურს კი აუცილებლად შინ შეიტანდნენ და სახლთანგელოზის კუთხეში დადებდნენ, ოჯახის ბარაქიანობისა და სიმრთელის შენარჩუნებისათვის. პურის ცხობას თუ ვინმე მეზობელი ან სტუმარი შეესწრებოდა, მის საპატივცემოდ „პურს გატეხდნენ“, სახელდახელო სუფრას გაშლიდნენ, ღვინოს მოიტანდნენ და დაილოცებოდნენ; სტუმარს ახლად გამოცხვარ პურს გაატანდნენ. თუ ოჯახს თონე არ ჰქონდა და დასახლისი პურს მეზობლის თონეში გამოაცხობდა ერთ პურს აუცილებლად დაუტოვებდა. იცოდნენ პურის გასესხებაც. მაგიდასთან პურს ხელით ჭამდნენ (ტეხდნენ), თუ ძირს დაუვარდებოდათ, აიღებდნენ და აკოცებდნენ. ჭამის წინ ყოველთვის ღმერთს ახსენებდნენ და პურის მაღლს დალოცავდნენ.

ხევსურეთში ხატში შესანიერ ქადაგს სხვადასხვა სახელწოდებები აქვთ. ესაა „სანინაოები“, „საკვირაოები“, „სანათოები“; თითოეული მათგანი გარკვეულ რიტუალურ ქმედებაში მონაწილეობს, ძირითადად მიცვალებულის რიგებზე ან სხვა მკვდრის მოსახსენიებელ დღეებში. აქ ამგვარი „კუბადების“ და სხვა, სხვადასხვა ფორმის კვერებს შორის, გამორჩეული ადგილი ეჭირა ხორცისგულიან ქადაგს, რომელსაც თავისებური წესით მიირთმევდნენ: ქადაგს პურობის მონაწილეთა შორის შუაზე ადგილზე ჩადგამდნენ, ისე რომ ყველასათვის მისანვდომი ყოფილიყო. თითოეული მათგანი მას ხელით ნაპირს — ლუკმას ჩამოატეხდა და შუაგულში მოთავსებულ ერბოში - შიგთავსში ჩაანებდა. კოლექტიური ტრაპეზის ეს ფორმა ძველ ქართულ ფოლკლორულ ძეგლში, ამირანის თქმულებაშიცაა აღწერილი, ამდენად ტრადიციულია და კოლექტიური ტრაპეზის თავისებურ გადმონამოთურ ფორმას წარმოადგენს.

ქადა-ნამცხვრები, სართვიანები, რიტუალური პურები და კვერები. პურის ზემოთდასახელებული ფორმების გარდა, კვებაში წამყვანი ადგილი ეჭირა აგრეთვე ქადა-ნამცხვრებს, სართვიანებსა და რიტუალურ პურებს (კვერებს), რომელთა გამოყენებაც უმეტესად სადღესასწაულო და რელიგიურ დღეებში ხდებოდა. ეს იყო ძირითადი საკვების ნაირსახეობანი, გამიზნული რიტუალური პურობისათვის.

ქ ა დ ა საქართველოს ყველა კუთხეში ფართოდ გავრცელებული ნამცხვარია, რომელსაც რამდენიმე ტექნოლოგიური ვარიანტი გააჩნია. ეს არის ფურცლოვანი (ფენოვანი), ხვეული ანუ „დახვეული“ (რაჭა), „გულიანი“, „შიგათავსიანი“, ხავინით ან ხავინის გარეშე (ქართლი), ტკბილი, რძითა და თაფლში მოხელილი ცომით, ე. წ. „თაფლაკვერი“ (კახეთი) და სხვა.

ქადები ქართლში დღეობებზე, როცა სახატო დღესასწაული იყო, სალოცავში უნდა წაეღოთ, ამისთვის ოჯახის დიასახლისი თავუფელ (პირველ ნახად) ერბოს თიხის ქილებით ინახავდა, ღვინისა და ხორბლის ზედაშის მსგავსად და დღეობის მოსვლამდე არ გახსნიდა. დღეობაზე კი სწორედ ამ ერბოთი შემზადებულ ქადებს აცხობდნენ. ამგვარი ქადა-ნამცხვრების გამოცხობის ტრადიცია საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში იყო გავრცელებული. იგი აღიქმებოდა როგორც ნაყოფიერებისა და სიუხვე-ბარაქიანობის სიმბოლო, მაგალითად, დასავლეთ საქართველოში (გურია, იმერეთი, რაჭა) ქადების გარდა ტრადიციული იყო ყველისგულიანი „ხაჭაპურები“, „ლობიანები“, „მზლოვანები“, კვერცხისა და ხორცის „ღვეზელები“ და სხვა, რომელთა ვარიანტები მრავალგვარია. მაგ. ხაჭაპურის ძირითადი სახეობებიდან აღსანიშნავია რაჭული ოთხკუთხა, კონვერტისებრი ფორმის „ბაჭულები“, ჩვეულებრივ კეცზე ან საჯზე გამომცხვარი „იმერული“, ზემოდან კვერცხის გულნასმული „გურული“ და ყველმოყრილი „მეგრული“ ან შუაში გულგახსნილი, კვერცხ-ჩახალბეული მოგრძო, ოვალური ფორმის აჭარული ხაჭაპურები. რაჭველებისათვის დამახასიათებელია „სართვიანების“ მთელი რიგი; ესაა ღორის ქონით შეზავებული „ლობიანები“, „ფხლოვანები“, „ცულისპირიანები“, ნიგვზის გულიანი „განატეხები“; სვანებისათვის ტრადიციულია სიმინდის ფქვილში აზეული ყველისაგან მომზადებული „ჭვიშტარი“, ხორცისგულიანი „კუბდარი“, ფეტვის გულიანი „ფეტვიდარი“ (რომელსაც ველური მცენარის — „გიცრულის“ თესლს უმატებენ) და სხვა. საინტერესოა თითოეული მათგანის რიტუალური ფუნქცია. გურიაში სოიოს გულიან ნამცხვარს „იაფოფხს“ და კვერცხის გულიან „ღვეზელს“ საგანგებოდ ბავშვებისათვის აცხობდნენ, მას მუცელზე ადებდნენ და მუხლის ტკივილების მოსახსნელ და ავი თვალის ასარიდებელ ლოცვებს უკითხავდნენ.

მაგიური შეხედულებების ფონზე, სანესო ქმედებებში ამა თუ იმ ფორმით ძირითადი საკვების — პურის მონაწილეობა (ხორბლის თუ გამომცხვარი პურის სახით) შემთხვევითი არ არის, რადგან მორწმუნეთა აზრით, ბუნებრივ ძალებს უნდა მიეგოს იმ სახის ძღვენი, რომელსაც თითონ ჭამენ, ამავე დროს იგი მიმართულია ბარაქიანი მოსავლის დაბეჭებისათვის, ადამიანის ჯანმრთელობისა და დღეგრველობისათვის, მათი მფარველობის მოპოვებისათვის (ბარდაველიძე 1953). სწორედ ამ ნიშნითაა შემოსული რელიგიურ პრაქტიკაში ხშიადი რიტუალური პურები და კვერები, რომლებშიც სხვა და სხვა ფორმის საკრალური ნიშნებით არიან აღბეჭდილი. სვანეთში ასეთ ხშიად პურებს „ლემზირებს“ უწოდებენ. მას აცხობენ კერიის (ფუძის ანგელოზის), მეზირის კულტის, მინის, კალოს, ღვთიშობელ ლამარიას, გარდაცვლილთა სულების სახელობაზე და სხვ. მათ შორის არის ყველაზე დიდი ლემზირი „ფუსვნი მეღვ“, რომელიც დიდი ლმერთის სახელობაზეა გამომცხვარი. მასზე აწყობენ პატარა ლემზირებს, იმისდა მიხედვით, თუ რომელი დღისთვის (დღეობისთვის) რომელია განკუთვნილი, ხოლო თავად „ფუსვნი მეღვ“ კი ყოველთვის უცვლელი რჩება (თაბაგარი 1991).

დანიშნულების მიხედვით ტრადიციული ქართული რიტუალური პურები და კვერები შემდეგნაირად ჯგუფდება: საშობაო-საახალწლო, საქორწილო, საჯვარხატო და მიცვალებულისადმი მიძღვნილი — სასაკურთხო.

სახალწლო რიტუალურ პურებს, ოჯახის დიასახლისი ახალი წლის წინა ღამეს კეცზე აცხობს, მათ ტკბილეულთან, ხილთან და სხვა ნამზადდთან ერთად (მოხარშული

ლორის თავი, ქათამი, ხაჭაპურები, ჩურჩხელები, გოზინაყი, ხელადით ღვინო და სხვ.) სამეკვლეო ტაბლაზე, საკვლევარზე//აბრამიანზე აწყობს და ოჯახის უფროსს აძლევს სამეკვლეო რიტუალის შესასრულებლად.

ახალი წლის დადგომამდე, რამდენიმე ხნით ადრე, ოჯახის უფროსი ამ ხონჩით ხელში ჯერ „ბოსელს“ — საქონელსა და ვენახს შემოივლის, იქ ხორბალს მიმოაბნევს, ღვინოს დაღვრის და შემდეგ ოჯახში შემოდის, ახალი წლის მოსალოცი მაგიური სიტყვებით: „შემოვდგი ფეხი, გწყალობდე ღმერთი, ფეხი ჩემი, კვალი ანგელოზისაო“.

ამ რიტუალის შესრულებით ოჯახის უფროსი ახალი წლის მაუწყებელ მაგიურ პერსონაჟად „მეკვლედ“ გვევლინება, თვით საკვლევარი//ხონჩა კი — საახალწლო ტაბლად//სუფრად, რომლის მთავარი კომპონენტი პურია, წმინდა საკვები.

საახალწლო სამეკვლეო პურია „ბასილაც“ — ადამიანის გამოსახულების მქონე ფალოსის ნიშნით აღბეჭდილი ნამცხვარი, რომელსაც დიასახლისი ბელელში ინახავს, როგორც ბუნების ძალების აღორძინებისადმი მიძღვნილ საკრალურ საგანს, ნაყოფიერების სიმბოლოს. ამდენად გამართლებულია მისი ახალი წლის, როგორც აგრარული ციკლის დასაწყისის რიტუალში მონაწილეობა.

საახალწლო რიტუალური პურების რიცხვში შედის აგრეთვე ოჯახის წევრების სახელობაზე გამომცხვარი ბედის კვერებიც, ფრინველის, ხარის რქის, სამეურნეო იარაღების, მარცვლეულის სათავსების, ასტრალურ ღვთაებათა (მნათობთა) სიმბოლური გამოსახულებებით (ბარდაველიძე 1953).

გარკვეული მაგიური სანესო ქმედებების მიზნითაა შექმნილი საქორწილო რიტუალური პურები. მათ შორის ყველაზე მთავარი ჯვრის პურია, რომელიც ნეფე-პატარძლისათვის არის განკუთვნილი (მაჩაბელი 1978). მას ნეფის მაგიდაზე დგამენ და გარდა იმისა, რომ ნაყოფიერების გამომხატველი სიმბოლოა, ახლადმეუღლეებულთა ავი თვალისაგან დაცვის მიზანსაც ემსახურება (გოცირიძე 1987).

საჯვარხატო რიტუალური პურების ზუსტი აღნუსხვა ეთნოგრაფიული მასალით თითქმის შეუძლებელია. ეს ტრადიცია ძალიან ძლიერია, როგორც მთაში, ისევე ბარში. მრავალფეროვანია ასეთი პურების ფორმებიც, დანიშნულება კი ერთი და გამოკვეთილი — მიაგებონ მიცვალებულის სულებს და მფარველ ჯვარ ხატებს ძირითადი საკვების ის სახეობები, რასაც თავად მოიხმარენ და საბეჭდავზე გამოხატავენ იმ რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების სახით, რაც ნაყოფიერების, ასტრალური რწმენა-წარმოდგენებისა თუ სხვა ნიშნით არის მათ რწმენაში ჩაბეჭდილი.

პურისადმი დამოკიდებულება და მისი შენახვის ხალხური წესები. საქართველოში პურისადმი, როგორც ძირითადი და წმინდა საკვებისადმი დამოკიდებულება განსაკუთრებულია. მას მონივნებით ეპყრობიან და პატივს სცემენ. სუფრაზე პირველად პური და ღვინო მიაქვთ. პურს ხელით ტეხენ და დანით არ ჭრიან, ჩანგლით არ ჭამენ, თუ შემთხვევით ძირს დაუფარდათ აიღებენ და კოცნიან. პურის ჭამის დაწყების წინ პირ-ჯვარს ისახავენ და ღმერთს მისი მოყვანისათვის მადლობას სწირავენ. „პური ჩვენი არსობისა“, ეს წმინდათანწმინდა ქრისტიანული სენტენცია დღესაც მოქმედებს, მაგრამ, სამწუხაროდ, თანამედროვე ეკოლოგიური და ეკონომიკური კატაკლიზმების ხანაში, როცა საკვებისა და, უწინარეს ყოვლისა პურის, რაოდენობრივი დეფიციტი, ხარისხობრივად დეფიციტმა შეცვალა, მომჭირნეობისა და უნარჩენო - მაქსიმალური გამოყენების ტენდენციამ იკლო. ხალხური პრაქტიკული ჩვევებიც, რომლებიც რაციონალური ელემენტების შემცველი რწმენა-წარმოდგენებით იყო გაჯერებული, დავიწყებას მიეცა. ამ მხრივ მხოლოდ მცირეოდენი რამ თუა ძველიდან შემორჩენილი.

ტრადიციულად პურის ცხობა ქართლსა და კახეთში საოჯახო რიტუალს წარმოადგენდა. ადგილს კი, სადაც პური უნდა გამოეცხობოთ — სათონეს (რომელიც ბელლის ან მარნის გვერდით იყო განთავსებული) წმინდა ადგილად მიიჩნევდნენ. ეს იგივე პურის სახლია, რომლის დირეზე ავი თვალისაგან დაცვის მიზნით ავგაროზს — ლორის ეშვს კიდებდნენ. სათონეში „თვისბეგრიანი“ ქალი ვერ შევიდოდა (მას პურის ცომის მოხელა და ცხობაც ეკრძალებოდა); აქ მიუღებელი იყო აუგი — უწმინდური სიტყვის თქმაც, რადგან სწამდათ, რომ ცხობის დროს მიცვალებულთა (წმინდანთა) სულებიც იქვე

ტრიალებდნენ, ამიტომაც „თონის კურთხევისას“ მათ აუცილებლად ახსენებდნენ*. ჩვეულების თანახმად, პირველ ამოხდილ პურს სახლში შეიტანდნენ (ბარაქა არ დაეკარგოსო) და სახლთანგელოზის კუთხეში დებდნენ, ხოლო თუ პურს მიცვალებულისთვის აცხობდნენ, მაშინ ლავაშს იქვე გატეხდნენ და ერთ ნატეხს ხელუკულმა ძაღლს გადაუგდებდნენ, საიქიოში მკვდარს დარაჯობს და ერთი ლუკმა მასაც ეკუთვნისო. თუ ცხობას ვინმე უცხო სტუმარი შემოესწრებოდა, მას იქვე სათონეზე გაუშლიდნენ სახელდახელო სუფრას და ეს მისთვის ისეთივე საპატიო და პრესტიჟული იყო, როგორც ეზოში, ჭურის თავზე (იმერეთი) ან მარანში (კახეთი) გამართული პურობა.

ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ცხელი, ახალგამომცხვარი პურის ჭამა, საყოველთაოდ მიღებული არ ყოფილა (ეს მხოლოდ იშვიათად, - ცალკეულ შემთხვევაში ხდებოდა). ჩვეულებრივ თონიდან „ამოხდილ“ ცხელ პურებს „ორომზე“ დებდნენ გასაგრილებლად, შემდეგ კი მარანში ან საკუჭნაოში („კარაპანში“ — ჯავახეთი) შეჰქონდათ და იქ წინასწარ მომზადებულ (სახლის ძელებს შუა ჩამოკიდებულ) მანულისაგან მოწნულ ლასტებზე აწყობდნენ**. ზემოდან სუფთა ტილოს გადააფარებდნენ და ამგვარ მდგომარეობაში თითქმის ერთი კვირა ტოვებდნენ. ამ წესს თავისი გამართლება აქვს. იგი რაციონალურია და ერთობ პრაქტიკული. იმის გამო, რომ მჭიდროდ შეკრული წნული, ჰაერს ზომიერად ატარებს, პურს სინოტივისაგან იცავს და მშრალად ინახავს; ამასთან მაღლა ჩამოკიდებულ ლასტს თავი ვერ წვდება და მწერებიც არ აბინძურებენ. ასეთი გზით შენახული პური სირბილეს ინარჩუნებდა, მაგრამ თუ მაინც გახმობას მოასწრებდა (უფრო ზაფხულობით), მაშინ ცეცხლზე „გახუხავდნენ“ და მისგან კერძს „პურის ხარჩოს“ მოამზადებდნენ.

ლასტებზე დანყობის გარდა პურის შენახვის რაციონალური წესებიდან უნდა დავასახელოთ ვარცლში შენახვის წესიც (ქართლი), რომელიც, ჩვენი აზრით, ასევე საკმაოდ ძველი და ტრადიციული უნდა იყოს და შესაძლოა უფრო პრაქტიკულიც, რადგან ეს წესი გამორიცხავდა პურის შესანახ სხვა საგანგებო ჭურლის საჭიროებას. ამასთან, როგორც ზემოთ ითქვა, ვარცლი პურის მოსაზელ სხვა ხის ჭურჭელთან შედარებით (გობი, ტომპტი, კასრი, გეჯა და სხვ) ყველაზე უფრო დახვეწილი-დანინაურებული, კომბინირებული ფუნქციის მქონე ჭურჭელია. მასში ხდება როგორც ცომის მოზელა-„მოხაშება“, ასევე აფუება (ამოსვლა) და პურის გუნდების ამოყვანა. ამას ემატება გამომცხვარი პურის შენახვაც, რაც ძალზე მოსახერხებელია დიასახლისისათვის. უნდა გავითვალისწინოთ ვარცლის სხვა სასიკეთო თვისებებიც. კერძოდ: როგორც ხალხური დაკვირვება გვიჩვენებს დიდ ვარცლში საშუალოდ 20—30 ცალი პური ეწყობა, რაც ერთი კვირის მანძილზე ოჯახის ყოველდღიურ მოთხოვნილებას სავსებით აკმაყოფილებს. ამასთან სქელი კედლებისა და ღრმა გულის გამო, იგი პურს მშრალად, სუფთად და რბილად ინახავს.

საკითხის ეთნოგრაფიულმა შესწავლამ ცხადყო, რომ პურის ვარცლში შენახვის ტრადიციული წესი, დროთა განმავლობაში, თანდათან გაქრა და დავინყებებს მიეცა, რასაც სხვადასხვა მიზეზებთან ერთად საამისო, საგანგებო ჭურჭლის შემოღებამაც შეუწყო ხელი. ამასთან ეს გარემოება თავის მხრით საზოგადოების განვითარების სო-

* საერთოდ პურს კვირაში ერთხელ აცხობდნენ, იმ ოდენობისას რაც ამ ხნის მანძილზე ეყოფოდათ, მაგრამ თუ რაიმე მიზეზის გამო შემოაკლდებოდათ, მეზობლებში ისესხებდნენ. ცხობის ამგვარი წესი ქალის შრომის რაციონალური განაწილებისა და სანჯავის დაზოგვის მიზნით იყო განპირობებული.

** .. ლასტი სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით არის „ილეკრო“ „ნკეპლა“, იგივე „ჩელტი“. ამ ფორმისა და სახელწოდების წნული ჭურჭელი ქვეყნის თითქმის ყველა კუთხეში გვხვდება. ქართლში მას მანუელის გარდა სვიის წნელისაგან ამზადებდნენ. იყენებენ ე.წ. ცოცხალი ღობებისათვის, საცხოვრებლის სხვენზე ხილის ან სხვა პროდუქტების დასაწყობად, აბრეშუმის ჭიის საფენად, ხაჭოს ანუ „კალტის“ გასაშრობი „ძობანებისათვის“. მანულისაგან წნავდნენ აგრეთვე გოდრებს, დიდ ზომის საზიდებს და სხვ. წნულის ამ სახეობის ფართოდ გავრცელებას მკვლევრები იმ გარემოებით ხსნიან, რომ მისი დამზადების ტექნიკა მარტივია და მოსახერხებელი.

ციალურ-ეკონომიკურ პირობებით იყო გამოწვეული: ხის დამუშავების ტექნოლოგიისა და განვითარების მაღალ საფეხურზე, როცა ავეჯისა და დგამ-ჭურჭლის წარმოება გაფართოვდა, მოხდა მათი ფუნქციური დიფერენცირება და ხელოსნებმა (ოსტატებმა) პურის შესანახი საგანგებო დანიშნულების ჭურჭელის „კიდობანის“ დამზადება დაიწყეს, რომლის შექმნაც ყველას როდი შეეძლო.

წერილობითი წყაროებითა და ეთნოგრაფიული მასალით, ყოფაში სხვადასხვა სახის კიდობნებია დამონმებული. ესაა ტანსაცმლის, სურსათ-სანოვანის, საბრძოლო იარაღების შესანახი და სხვა. პურის კიდობანი, რომელიც არსებულ კიდობანთა შორის გამორჩეულია (იგი ზომით პატარაა), მათი განვითარების შემდგომ ფორმას წარმოადგენს. შესაძლოა, იგი საკუთრივ ფეხზე მდგარი თავსახურიანი (სარქველიანი) ვარცლის ფორმიდან უნდა წარმოქმნილიყო, რადგანაც ასეთი ვარცლები ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში მრავლადაა დამონმებული. უფრო მეტიც, რაჭაში დასტურდება კედელში დატანებული ვარცლი, რომელსაც კარადის შეხედულება აქვს და სამი თაროსაგან შედგება (ბედუკაძე 1971).

ქართლ-კახეთში დღესაც გვხვდება ერთი და ორთვლიანი (განყოფილებიანი) კარადა-კიდობნები. ისინი მხოლოდ პურის შესანახადაა გამოყენებული და გარეგნულად ლამაზად დამუშავებული, მხატვრული ორნამენტებით შემკული დგამ-ჭურჭელია. ზოგჯერ მისი ზედაპირი „ბორჯღალითა“ და სხვა ძველი ქართული ორნამენტებითაა შემკული. ასეთი კიდობნები, რომლებიც ძველად როგორც წესი, დედაბოძთან ახლო ან სხვაგან, სახლთანგელოზის კუთხეში იდგა, წმინდა თაყვანისცემის საგანს წარმოადგენდა. ის, ისე როგორც ვარცლი და ამბარი, დიასახლისის კუთვნილება იყო და მისი მოვლა-პატრონობაც მას ევალებოდა.

პურის კარგად შენახვის მიზნით კიდობანი სხვა ჭურჭელთან შედარებით გარკვეული უპირატესობით ხასიათდება. ეს უპირატესობა უწინარეს ყოვლისა იმაში მდგომარეობს, რომ კიდობანი ანუ მჭიდროდ შეკრული ყუთი, ჭუჭყისაგან დაცული, მშრალი და სუფთა ჭურჭელია. მას ისეთი ხის მასალისაგან ამზადებდნენ (თხილი, ცაცხვი, ნიფელი), რომელიც სიმაგრესა და გამძლეობასთან ერთად შიდა სივრცეში (სათავსში) ზომიერი ტემპერატურის შენარჩუნებას უწყობდა ხელს. პურს კი სინოტივისაგან იცავდა. ამას გარდა კარგად გათლილ, გლუვ ზედაპირიან ფიცარზე მღრღნელი კბილს ვერ იკიდებდა და კიდობანიც დაუზიანებელი რჩებოდა. ყველაზე მთავარი კი მაინც ის იყო, რომ ასეთი სახის ჭურჭელში შენახული პური თითქმის ერთი კვირა საგემოვნო თვისებებს უცვლელად ინახავდა, მასში პურმჟავა ფერმენტები გაღვივებას ვერ ასწრებდნენ და პური არა თუ მჟავდებოდა, არამედ სიმშრალეს, არომატსა და სურნელებას ინარჩუნებდა. ყოველივე ეს თანამედროვე ტექნოლოგიური თვალსაზრისით უაღრესად რაციონალური და მისაღებია.

პარკოსნები. უძველესი პერიოდიდან მოყოლებული ქართული ხალხური მემინდვრეობის სისტემაში და შესაბამისად კვებაშიც ხორბლეული (პურეული) კულტურების შემდეგ წამყვანი ადგილი პარკოსან მარცვლეულს ეკავა. ეს სრულიად კანონზომიერი მოვლენა იყო, რადგან, როგორც ივ.ჯავახიშვილი წერდა კვებითი ღირებულების მხრივ პურეულს პარკოსნები არაფრით ჩამოუვარდებოდნენ. პირიქით, თუ პურეულში ნახშირწყლები (სახამებელი, შაქარი და დექსევინი ერთად) 78,64% აღწევდა, ხოლო აზოტოვანი (ცილოვანი) ნივთიერება 17% არ აღემატებოდა, ცერცოვანი, მარცვლეულ კულტურებში ეს უკანასკნელი 22%-ზე ნაკლები არ იყო, ზოგიერთში კი (მაგალითად, ხანჭკოლაში) 35%-ზე მეტიც; შესაბამისად მაღალი იყო ცხიმოვანი კომპონენტების დონეც. ამდენად, ძველად, მაშინ, როცა ყოველდღიურ კვებაში, ხორცეულის მიღებას ბევრად ჭარბობდა მცენარეული, ხორბლეული — ცილოვანი ნივთიერების დეფიციტს პარკოსანი — აზოტოვანი ნივთიერება ავსებდა. აქედან გამომდინარე სრულიად ბუნებრივია, რომ მეურნეობის ამ დარგს ეხლანდელთან შედარებით გაცილებით მეტი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ხანგრძლივი გამოცდილებით მეურნემ კარგად იცოდა თუ რა რაციონალური თვისებებით იყო დაჯილდოებული პარკოსანი და რაოდენ დიდი სარგებელი მოჰქონდა ჯანმრთელობისათვის.

ბოტანიკური კლასიფიკაციის თანახმად პარკოსნები ორ ძირითად ჯგუფად იყოფიან: პირველ ჯგუფში შედიან ბალახოვანი მარცვლეული მცენარეები, ხოლო მეორეში ბუჩქებად, ზოგჯერ ხეებად გაზრდილი (მაყაშვილი 1961). ისინი მინდორში მოჰყავდათ და ამით თესლობრუნვასაც უწყობდნენ ხელს. ამ ჯგუფში შემავალი უამრავი დასახელების პარკოსნებიდან, რომელთა უმეტესობაც დღეს თითქმის გადაშენებულია და მკვდარ კულტურებად ითვლება, სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით ჩვენში ყველაზე მეტად გავრცელებული ყოფილა ცერცენაირები: ოსპი, ცერცვი, ხნდური, ღორის ხნდური, სამარხვო, მუხუდო, ხანჭკოლა, ლოპინარი, თერმუზი (ან თერმია), ერევიანი, ლობიო, მაშა, ცეცქა, ბაკლა, საკადრისა, უკადრისა, ცულისპირა, ძაძა, ცერცველა ანუ ცუდცერცვა, უგრეხელი ანუ ქვიშნა. სულ 22 სახეობა (ჯავახიშვილი 1971).

ივ. ჯავახიშვილი იმასაც შენიშნავს, რომ ეს ჩამონათვალი მცირეა და იმ პერიოდის რეალურ სინამდვილეს არ შეესაბამება. რადგან სულხან-საბას გამორჩენილი აქვს გიორგი მთაწმინდელის თხზულებაში მოხსენიებული „სანვნე“ („სანუნე“). სრულიად შესაძლებელია, რომ ეს სახელი ძველად ცერცენაირთა რომელიმე სახეობას ერქვა, რაც შემდეგ სხვადასხვა მიზეზთა გამო დაიკარგა. როგორც ჩანს, ძველად მისგან ამზადებდნენ თხიერ საჭმელს — წვნიანს. წვნიანი თითქმის ყველა პარკოსნებისგან (და სხვა მცენარეული კულტურისაგანაც) მზადდებოდა. ამდენად ცხადია თვით ტერმინმა შეიცვალა თავდაპირველი მნიშვნელობა. დღეს სანვნე, წვნიანს ამოსაღები ჭურჭლის — ხის ან სპილენძის კოვზს ეწოდება (იგივე „ჩამჩა“). ასე რომ, საქმე გვაქვს სიტყვის სემანტიკურ ტრანსფორმაციასთან, დაახლოებით იგივე ვითარებასთან, როგორც იყო „ლომის“, „პურის“, „მხალის“ და სხვა შემთხვევაში. ეს საკითხის ერთი ასპექტია. მეორე მნიშვნელოვანი ისტორიული ასპექტი, კი რაც პარკოსნებთან მიმართებაში შეინიშნება, არის მათი გამოკვეთილი, სამარხვო დანიშნულება. ძველ წერილობით წყაროებში, საეკლესიო ჩანაწერების და სააქიმო წიგნებში — კარაბადინებში, სადაც კი პარკოსნებია ნახსენები, ყველგან მითითებულია რომ, ეს არის სამარხვო საკვები, სამარხვოდ მომზადებული შეჭამადი. ყოფაში ახლაც ასე ჩანს; მთხრობელი ასახელებს სხვადასხვა სახის შეჭამადს, მათ შორის, ოსპს, ლობიოს, მუხუდოს და დასძენს რომ ისინი უფრო მარხვაში გამოიყენებოდა, ჭამდნენ პურთან ან ჭადთან ერთად. პარკოსნებიდან ასევე ამზადებდნენ სართვიანებსაც: მაგ. რაჭაში ლობიანებთან ერთად იცოდნენ „ცულისპირიანები“; გურიაში აცხობდნენ სოიოს გულიან ღვეზელს - „იაფოფხს“ და სხვა, რაზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი.

ლ. ბერიაშვილის დაკვირვებით ზოგიერთ წერილობით წყაროში, როცა სამარხვო გამოსაღებზეა საუბარი, დასახელებულია საბოსტნე პარკოსანი სახელწოდებით „სამარხო“, რაც იმ ფაქტზე მიგვანიშნებს, რომ ეს ზოგადი სახელი იყო პარკოსნებისა, რომლებიც ხანგრძლივად შენახვას ექვემდებარებოდნენ. მარხვასთან მიმართებაში კი მხოლოდ ტერმინთა დამთხვევას აქვს ადგილი, მითუმეტეს, რომ სჯულის წესში ეს სიტყვა შენახვის გაგებით, ანუ მეორადი მნიშვნელობით არის შესული.

რაც შეეხება პარკოსანთა ევოლუციას, უნიფიცირებას და მათ დღევანდლამდე შემონახულობის საკითხს, უნდა ითქვას, რომ ამ მხრივ უფრო დასავლეთ საქართველოა გამორჩეული. აქა არა მხოლოდ ლობიოს სახეობათა სიმრავლე შეინიშნება (რომელმაც გადაფარა სხვა პარკოსნები), არამედ ზოგიერთი ძველიდან მომდინარე კულტურის არსებობაც. ასეთია, მაგალითად, მუხუდო, მაშა, საკადრისა. საკადრისა შემდგომზე ითვლება და მაის-ივნისში ყვავის, მოგრძო და განიერ პარკს იკეთებს. ერთ ლებანში 10-მდე მარცვალა ჩალაგებული. ჭამენ ნედლად - მწვანეს, პარკიანად მოხარშულს. აზავებენ ძმრით, ნიგვზითა და მწვანილით. ნაწილს კი ახმობენ ზამთრისათვის და სათესლედ. იმერეთში ახლად „მოკვილი“ (მომზადებულ) საკადრისაზე იტყვიან „ისეთი გემრიელია, ბატონსაც ეკადრებაო“. გამოდის, რომ ადრე გაზაფხულზე, ყველაზე პირველად შემოსული ეს ცერცვოვანი კვებითი ღირსების გამორჩეულ ნიშანს ატარებდა, პრესტიჟულს, განსხვავებით მისი პროტოტიპის - „უკადრისასაგან“. უკადრისა ყოფაში აღარაა შემორჩენილი, სხვა მრავალთან ერთად ის ისტორიის კუთვნილებად იქცა. ასევე, მხოლოდ ისტორიის ფურცლებს თუ შემორჩა ცილოვანი კომპონენტებით

ყველაზე მდიდარი ხანჭკოლა და ძაძა. საქართველოში ამ კულტურების გაქრობა ლობიოს შემოსვლას და მეურნეობაში მის გაბატონებას უკავშირდება. ძველად მათ უდიდესი სამეურნეო, საკვები და სამკურნალო დანიშნულება ჰქონდათ. ყოველივე ეს ხალხურ პრაქტიკაში ხანგრძლივი გამოცდილების საფუძველზე იყო გაცნობიერებული. ამიტომაც თუ ისევ ივ.ჯავახიშვილის სიტყვებს მოვიშველიებთ „ადამიანის სალი მომწივლებელი ორგანოები საკუთარი ქიმიკოსის მოვალეობას წინათაც პირნათლად ასრულებდნენ და მათ პატრონს მიღებული საჭმლის შედარებითს ღირსებას საუცხოოდ აგრძნობინებდნენ ხოლმე“ (ჯავახიშვილი 1935: 5). ამის შედეგი იყო, რომ პურეულის შემდგომ, მემინდვრეობაში პარკოსან მარცვლეულ კულტურას მთავარი ადგილი ჰქონდა დათმობილი. ნაწილობრივ ამ მარცვლეულის მოყვანა მებოსტნეობა-მებაღეობის დარგშიც კი იყო შეჭრილი. იქნებ ეს გამოცდილება დღევანდელი სტაგნაციური ეკონომიკის პირობებში მეტი ყურადღებისა და ზრუნვის საგანი გახდეს, მეტადრე მაშინ, როცა სხვა მრავალი ქვეყნის პრაქტიკა ამაზე მიგვანიშნებს.

ცხოველური საკვები: ა) რძე და რძის ნაწარმი. ერთიანი მახასიათებელი ნიშანი, რაც საქართველოში მესაქონლეობის განვითარების მხრივ ყველა კუთხის საკვებ წარმოების ტრადიციებში შეინიშნება, ეს არის სარძევე მეურნეობის უპირატესობა საკვლა-სახორცე მეურნეობასთან შედარებით, რის გამოც კვების ყოველდღიურ რაციონში, წელიწადის დროთა შესატყვისად (სეზონური ციკლის გათვალისწინებით), რძის ნაწარმის გამოყენებას, აშკარად ჩამორჩებოდა ხორცისა და ხორცის პროდუქტების მოხმარება. მეცხოველეობაში ეს გარემოება ნამატის შენარჩუნებისა და ცხოველური და მცენარეული საკვების მიღებაში, თანმიმდევრული რეჟიმის დაცვის აუცილებლობით არის განპირობებული.

რძესა და რძის ნაწარმს ხალხში „ნაწველს“ (ფშავ-ხევსურეთი) ან „თეთრეულს“ (ქართლი) უწოდებდნენ. ეს უკანასკნელი მის ფერთან (სითეთრესთან) და სინმინდესთან იყო გაიგივებული. ნაწველის მომზადება, მოვლა და შენახვა ოჯახის დიასახლისის, უფროსი ქალის მოვალეობას შეადგენდა, თუ არ ჩავთვლით მთის პირობებში საძოვრებზე მწყემსების (მამაკაცების) მიერ ამ საქმიანობის (ყველის დამზადების) ნაცად პრაქტიკას.

ტრადიციულად ოჯახში რძისა და რძის პროდუქტების დასამზადებლად ადგილი საგანგებოდ იყო შერჩეული. აქ ინახებოდა სარძევე ჯამ-ჭურჭული, „საწურები“, „კასრები“, „სადედე ქილები“ და სხვა საშუალებები. ეს ადგილი გრილიც უნდა ყოფილიყო და უცხო თვალისაგან მოსარიდებელიც. ასეთ ადგილს ხევსურეთში „სენეს“ უწოდებდნენ, აჭარაში კი „სარძიეს“ (ჩიტაია 1947). რძის ნაწარმის სახეობები, მათი პროცენტული შემადგენლობა ხალხურ ტექნოლოგიაში რამოდენიმე საფეხურს მოიცავს. საქართველოს მაგალითზე იგი ასე გამოიყურება: I ვარიანტი: *რძე, მანონი, ყველი, კარაქი, დო, ხაჭო, სველი* (აღმოსავლეთი საქართველო); II ვარიანტი: *რძე, მანონი, ყველი, ნადული, შრატის/წურუქი* (დასავლეთ საქართველო).

რძე პირველადი პროდუქტია. რძესა და რძის თავს (ნალებს) ძირითადად იყენებდნენ ბავშვთა კვებაში და სამკურნალოდ (ამ მხრივ საუკეთესოდ ითვლებოდა თხის რძე). რაჭაში საპატიოდ თვლიდნენ რძის თავში ჩაფშვნილ ჭადის შეჭამადს, იმერეთში კი საუზმედ და სამხრად რძის ფაფას — „რძიფაფას“ ამზადებდნენ. ქართლში მას „რძიკორკოტი“ ცვლიდა“. აქ ასევე ხშირი იყო მანვნისა და დოს შეჭამადი, რომელსაც უფრო ზაფხულში ამზადებდნენ და სასიამოვნო „საგრილო“ საკვებად ითვლებოდა. დასავლეთ საქართველოში პრესტიჟულად ითვლებოდა კამეჩის მანონი, იგი სქელი და ძალიან ცხიმინია, აქედან გამოთქმაც: „მანონი ისეთი უნდა იყოს, რომ დანით გაიჭრასო“. რაც შეეხება სველს//შრატს//წურუქს, მისგანაც ფაფა მზადდებოდა. შრატის ფაფა ღარიბთა საკვები იყო; გურიაში მას „ქაქიას“ ეძახდნენ. სილატაკეში ნაცხოვრებ კაცზე კი იტყობდნენ: „ქაქიაზე გაზრდილიაო“.

რძის ნაწარმიდან უმთავრესი პროდუქტი მაინც ყველი და კარაქია (ერბო). ამ მხრივ ქვეყნის ცალკეულ კუთხეებს შორის გარკვეული ტექნოლოგიური თავისებურებები შეინიშნება, რაც ერთგვარ სპეციალიზაციაშიც არის გამოხატული. მაგალითად,

თუშეთში, იქ სადაც წვრილფეხა მესაქონლეობა — მეცხვარეობა განვითარებული მზადდება ცხვრის ყველი, ცნობილი „გუდის ყველი“, რომელიც გამოირჩევა მაღალი ცხიმოვანობით (დაახლოებით 40%), გამძლეობით (გრძელვადიანი შენახვის უნარით), საუკეთესო საგემოვნო თვისებებით, მოხერხებულია მისი ტრანსპორტირებაც.

გუდის ყველს ზაფხულობით იალაღებზე ყოფნის დროს ამზადებდნენ მეცხვარეები, ჭარბი წველადობის პერიოდში, როცა ბალახიც ყუათიანი იყო და გამოსავლიანი. საერთოდ, ყველის დამზადების ასეთი ტექნოლოგია (გუდაში მარილით შენახვის წესი) კავკასიის სხვა ხალხებშიც იყო გავრცელებული (სომხებში, აზერბაიჯანელებში), მაგრამ თუშური ყველი მაინც გამორჩეული იყო თავისი ხარისხით, საუკეთესო საგემოვნო თვისებებით. იგი XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან საბაზრო დანიშნულების აღიარებულ პროდუქტად იქცა და შიდა ბაზარზეც კი მისი ფასი სხვა ყველთან შედარებით ძვირი იყო (თოფურია 1979). ტრადიციულად თუშებს ყველი და ერბო მთიდან ბარში ჩამოჰქონდათ და პურსა (ხორბალსა) და ღვინოზე ცვლიდნენ. სწორედ მთისა და ბარის ასეთი სიცოცხლისუნარიანი კავშირის საფუძველზე შეიქმნა გამოთქმა: „პური ქართლისა, ღვინო კახისა, ყველი თუშისა და ერბო ფშავისაო“. ამ გამოთქმიდანაც ჩანს, რომ ერბოს მარტო თუშები როდი ამზადებდნენ. ქართლ-კახეთის ბაზრებზე და თბილისშიც კი, ერბო თიანეთის და დუშეთის რაიონებიდან ფშავ-ხევსურებს ჩამოჰქონდათ. ხევსურული დაცვარული ერბო განსაკუთრებული ხარისხისა იყო და დიდი მოწონებით სარგებლობდა; იგი ასევე ძვირადღირებულ პროდუქტს წარმოადგენდა.

ერბოს გარეშე წარმოუდგენელია მთიელთა კვება. ცივი კლიმატური პირობების გამო და იმის გამო, რომ მთური ცხოვრების წესი არაჩვეულებრივად მძიმე შრომას და დიდი ენერჯიის ხარჯვას მოითხოვს, ყოველდღიურ რაციონში კალორიულობის ბალანსის შესანარჩუნებლად მთიელებში უფრო მეტად იხარჯება ერბო და საერთოდ ცხიმოვანი კომპონენტები. ქართველი მთიელისათვის ყველაზე ნიშანდობლივი კი მაინც ის არის, რომ მათ ეს ცხოველური პროდუქტები შეთავსებული აქვთ მემინდვრეობის პროდუქტებთან (პურთან, ხაღთან და ა. შ.). ამის ნიადაგზე შექმნეს მათ სინთეზური საკვების მთელი რიგი სახეობები, რომლებიც დღემდე ტრადიციულია.

ასე რომ, თუ გუდის ყველი, ხაჭო, ერბო, დო, მანონი, აღმოსავლეთ საქართველოსთვისაა ტრადიციული და ხშირი მოხმარების პროდუქტს წარმოადგენს, დასავლეთ საქართველოში ასეთ ფენომენს რძის ნაწარმიდან ქმნის მეგრულ-სვანური სულგუნი, იმერული მოუხდელი ყველი („ხელეური“), პიტნით შეზავებული ნადული და სხვ. რაც შეეხება კარაქს და ერბოს, კარაქს აქ ნაკლებად, მხოლოდ მცირე საოჯახო მოთხოვნილებისათვის ამზადებენ, შესაბამისად „დოც“ ნაკლებად მოიხმარება; რძის ცხიმოვანობა ძირითადად ყველს ხმარდებოდა და ამდენად ხაჭოს ნაცვლად (რაც აქ ძალზე იშვიათი იყო) „ნადულს“ (ყველის ამოყვანის შემდეგ დარჩენილი სითხის - შრატის დადულების გზით მიღებულ პროდუქტს) იყენებდნენ.

ს უ ლ გ უ ნ ი. სულგუნი გუდის ყველის მსგავსად ჭარბად შეიცავს ცხიმს (40—45%), ამდენად მაღალკალორიული, გამძლე და განსაკუთრებული საგემოვნო თვისებების მქონე პროდუქტია. მას მხოლოდ ძროხის ან კამეჩის რძისაგან ამზადებენ. ამისთვის ახლადამოყვანილ ჭყინტ ყველს, რძეში ან ცხელ წყალში ჩაჭრიან და ხელით ზელენ მანამ, ვიდრე არ ამოინელება და ამოიგრიხება (თოფურია 1979). ამონეულილ მასას მრგვალ თავებად „ახვევენ“ და ცივ წყალში დებენ, შესამაგრებლად. მერე მარილ წყალში გადაიტანენ და ასე ინახავენ დერგებით. იცოდნენ სულგუნის ბოლში გამოყვანაც. შებოლილი ყველი მკვრივია, მაგრამ ძალზე სასიამოვნო, სპეციფიკური სუნისა და გემოსი, ცხიმოვანობა შენარჩუნებული აქვს.

განსაკუთრებით გემრიელია ღომი შებოლილი სულგუნით, რომელიც როგორც ყოველდღიურ, ასე სადღესასწაულო საკვებს წარმოადგენს. პრესტიჟულია ასევე მეგრული ელარჯი (სიმინდის ფქვილისაგან მომზადებულ ფაფაში, ახლად ამოყვანილი, ჭყინტი ყველია ჩაზეილი). მისი მსგავსია სვანური „თაშმუჯაბი“ (შინამრეწველობა 1986).

მიიჩნევენ, რომ სულგუნის დამზადების ტექნოლოგია მეგრული მეჯოგეებისაგან იმერლებმაც ისწავლეს. მის ერთ-ერთ მაღალმთიან რეგიონში — ხანში, არა მხოლოდ ჩვეულებრივ მრგვალი ფორმის სულგუნს ამზადებდნენ, არამედ „დაპნნილი“ ფორმის კვერებსაც. ეს იყო ჩიტის, ხარის უღლის, ურმის თვლის, ირმის რქის და სხვა ფორმის პნნილები, რომლებიც საახალწლო რიტუალური კვერების მსგავსად ძველი აგრარული რწმენა-წარმოდგენების კვალობაზეა შექმნილი, ისინი სამეურნეო საქმიანობასთანაა დაკავშირებული და ოჯახის დოვლათის ზრდა-მატების საქმეს ემსახურება (რუხაძე 1989).

„დაპნნილი (დანული)“ სულგუნის მსგავსი ყველის ტექნოლოგია სამცხე-ჯავახეთშიც ყოფილა გავრცელებული. აქ მას „ჩეჩილი“ ჰქვია. ჩეჩილი ყველი ნაკლებ მოხდილი და დამწიფებული (ამოსული) ყველისაგან მზადდება. სულგუნთან სხვაობა იმაშია, რომ მისი ცივ წყალში (ან რძეში) ჩაზელვა კი არ ხდება, არამედ აწელება, აგრეხვა, რის გამოც დაერქვა მას ეს სახელი „ჩეჩილი“ (აჩეჩილი ვითარცა მატყელი), იგივე გრეხილი, დაპნნილი ყველი (თოფურია 1979). ქვემო ქართლის მოსახლეობაში ტრადიციულია მოხდილი ყველის სახეობები „მოთალი“ და „შორა“ (ცაგარეიშვილი 1979).

2. *ხორციანი კერძები.* საქართველოში მესაქონლეობა სარძევე მეურნეობის უპირატესობით ვითარდებოდა და სახორცე წარმოებას ანუ მეჯოგეობის ამ ფორმას არ მისდევენ. ამდენად, ყოველდღიურ კვებაშიც ხორცის გამოყენება მკვეთრად იყო შეზღუდული და საქონლის დაკვლაც გარკვეულ რეგლამენტირებული იყო და თუ მაინც კლავდნენ, ისიც განსაკუთრებულ შემთხვევაში (საქონლის დაზიანების), ან სახატო, საშობაო, საახალწლო და სხვა დღესასწაულებზე, სათანადო რიტუალების დაცვით, რაც, თავის მხრივ, იმ შორეული წარსულის ანარეკლად უნდა მივიჩნიოთ, როცა ყოველგვარი საკლავი წმინდა სანიწველის ფუნქციას ასრულებდა და იმ სანესო შინაარსის გამომხატველი იყო, რისთვისაც ეს რიტუალი იმართებოდა.

ქართველები ჭამდნენ ხარის, ძროხის, ღორის, ცხვრის, თხის ხორცს (აქედან ყველა მათგანი ძროხის გარდა შესანიშნავი იყო); ფრინველებიდან ტრადიციული იყო ქათამი, იხვი, ბატი, ინდაური. გარეული ცხოველებიდან ისინი ჭამდნენ ჯიხვის, ირმის, შვლის, ტახის, კურდღლის, ხოხბის, მწყერის და სხვა ხორცს. თუმცა ტექნოლოგიურად რაიმე არსებითი განსხვავება შინაური და გარეული (ნანადირევი) ხორცის საკვებად მომზადების წესებში თითქმის არ არსებობდა, გარდა იმ აკრძალვებისა, რომელიც ამა თუ იმ ნაწილის მიმართ არსებობდა და პრაგმატულ მხარეებთან ერთად გარკვეულ რელიგიურ შეხედულებებს ექვემდებარებოდა. ზაფხულში ერიდებოდნენ ღორის ხორცს, იგი უფრო ზამთრის პერიოდში მოიხმარებოდა; ხევსურები არ ჭამდნენ ქათამს, ღორს და ა.შ., რაც, უწინარეს ყოვლისა, მხარის ეკოლოგიური თავისებურებებით და რწმენა-წარმოდგენებით იყო განპირობებული (გოცირიძე 1999).

ქართლსა და კახეთში ტრადიციული ხორციეული კერძებად ითვლება „ხაშლამა“ (მშრალად მოხარშული ხორცი), რომელიც სადღესასწაულო და რიტუალური დანიშნულებისაა, მწვადი (შამფურზე აგებული, რომელიც ნალამზე — ვაზის ლერწზე იწვება), „ყაურმა“ (უფრო მთიელებისათვის დამახასიათებელი), „ბოზბამი“ (წვნიანი ხორციით ან გუფით), „ჩიხირთმა“ (ქათმის ნახარში, კვერცხის გულით, ფქვილისა და ძმრით გაზავებული).

აღნიშნული კერძებიდან ყველაზე არქაული და ზოგადად კავკასიის ხალხებისთვისაა დამახასიათებელი ყაურმა. მას მწყემსები ამზადებენ. ახლადდაკლული ბატკნის ხორცს თავისსავე ტყავში ხარშავენ ორმოში ჩაყრილ გაცხელებულ ქვებზე. იცოდნენ ყაურმის ზამთრისათვის შენახვაც (ქილებში ჩაასხამდნენ და მინაში ფლავდნენ).

ყაურმა იცოდნენ არა მხოლოდ ხორცისაგან, არამედ შიგნეულისაგან - გულ-ღვიძლისაგან, რასაც „ჯიგრის ყაურმას“ უწოდებენ. „ჯიგარი“ თურქული ტერმინია, მისი ძველი ქართული შესატყვისი „გუჯაბია“, რომელიც ხევსურეთში ძეხვეულის სახელწოდებად შემორჩა.

ჩაყურების გარდა ხორცის გრძელვადიანი შენახვის (კონსერვაციის) სხვა წესებიც არსებობდა. მათ შორის ტრადიციული იყო დამარილება, შებოღვა, თონეში გამოყვანა. დამარილების ორი წესი არსებობდა, სველი და მშრალი. სველი გულისხმობდა კასრებით მარილწყალში ხორცის შენახვას, ხოლო მშრალი წესი, ჰაერზე გამოშრობას, ან შებოღვას. შებოღვის თავისებური, გამორჩეული ტრადიცია აქვს რაჭას. აქ დამარილებულ ღორის ხორცს, რომელსაც სამზადში, შუა ცეცხლთან ბოლავდნენ, საუკეთესო საგემოვნო თვისებები გააჩნია. ამდენად რაჭული ღორი ეროვნული ფენომენია. ფშავ-ხევსურეთში მშრალად შენახულ დამარილებულ ხორცს „კახაჯს“ უწოდებენ, თუმეითში — „ყალს“, სამცხე-ჯავახეთში კი „აპოხტს“ (შინამრეწველობა 1986).

რაც შეეხება ხორცის პურეულთან შეთავსების პრაქტიკას და ამ მხრივ მიღებულ სინთეზურ სახეობებს, ამ მხრივ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისთვის ტრადიციულია ხინკალი. ის მესაქონლეობისა და მინათმოქმედების პროდუქტების შერწყმული ხასიათის მაჩვენებელია. წრიული და დანაოჭებული ფორმა ასტრალური წარმოდგენების (მზის კულტის) ზეგავლენით უნდა იყოს შექმნილი, რითაც იგი ამკარად იმეორებს ქართული რიტუალური პურების ფორმათა ტრადიციას (გოცირიძე 2007).

შესაბამისი ეკოლოგიური გარემოსა და კულტურულ-სამეურნეო გამოცდილების საფუძველზე ჩამოყალიბდა ხორციანი კერძების ტრადიციული სახეობები დასავლეთ საქართველოშიც. საქონლის დაკვლა აქაც მკვეთრად შეზღუდული და რეგლამენტირებული იყო. სამსხვერპლო შესანიშნავი ცხოველად ხარი, უშობელი (ხბო), ცხვარი, თხა და ღორი ითვლებოდა (განსხვავებით აღმოსავლეთ საქართველოსაგან, სადაც ღორი არ ეწირება ხატს, გარდა ნეკრესისა). ფრინველიდან სწირავდნენ მამალს (ყვერულს), როგორც ნაყოფიერებისა და ცისკრის ღვთაების სიმბოლოს (ბარდაველიძე 1953; რუხაძე, 1976). რაც შეეხება ცხოველური ცხიმების გამოყენების პრაქტიკას, აქ კარაქსა და ერბოს ძალიან მცირე ოდენობით ამზადებდნენ, ამიტომ უფრო ხშირად იყენებდნენ ღორის ქონს და ფრინველის ცხიმს (იხვის, ბატის), ასევე ნიგვზის ზეთს (საერთოდ ამ მხარეში იგრძნობა ნიგვზიანი კერძების სიჭარბე). ღორის ქონს (ცრიმლს — მუცლის ქონს), ინახავდნენ ქილებით, მას სამკურნალო საშუალებადაც იყენებდნენ, ფართოდ მოიხმარებოდა აგრეთვე ღორის//შაშხის ცხიმი. რაჭაში ტრადიციული იყო ზამთრისათვის ფრინველის შაშხის (ქათმის, იხვის, ბატის, ინდაურის) შენახვა, რომლისგანაც გემრიელ წვნიანს ამზადებდნენ. გურიაში „კალანდობას“ — საახალწლოდ, ფრინველს საგანგებოდ ასუქებდნენ, მას „ხაროში“ (მონწულში — „გოდორში“) ამწყვედებდნენ და სიმინდით კვებავდნენ, დაახლოებით ორი-სამი კვირის განმავლობაში. აქ საკალანდო სუფრაზე ღორის თავთან და ფრინველის ხორცთან ერთად, ნანადირევიც უნდა ყოფილიყო, რისთვისაც ახალი წლის წინა დღეს ოჯახის უფროსი შაშხებზე სანადიროდ გადიოდა (რუხაძე 1976). იმერეთში და რაჭა-ლეჩხუმში სტუმარს ისე არ გაუშვებდნენ, კეცში შემწვარი ვარიითა და ხაჭაპურით რომ არ გამასპინძლებოდნენ (კეცზე შემწვარი ვარია კავკასიაში „ტაბაკას“ სახელწოდებით არის ცნობილი). ზემო იმერეთში შემწვარ ქათამს მაყვლის წვენში აწყობენ, რაჭველებს კი უფრო ნიორ-წყალი უყვარდათ (ქართლში მას „წენწენას“ ეძახიან). ტრადიციულია ასევე ძველკოლხური კერძი „ჩახოხბილი“ (წვნიანი), რომელსაც ძველად გარეული ფრინველის — „ხოხბისაგან“ ამზადებდნენ, ამჟამად კი იგი ჩვეულებრივ ქათმისაგან მზადდება.

დასავლურ ქართული სამზარეულოს ფენომენი საცივია. ტრადიციამ შემოგვინახა ინდაურის საცივის მეგრული, გურული, იმერული და რაჭული („ტაბუცუნი“) ვარიანტები. ეს არის ნიგვზიანი კერძებიდან ყველაზე გამორჩეული საკვები: სანელებლებით შეზავებული ადუღებული ნიგვზის წვენში ჩანყობილი მოხარშული და შემდეგ შემწვარი („შენითლებული“) ინდაურის ხორცი, რომელსაც ცივად ჭამენ, აქედანაა სახელწოდება „საცივიც“. იგი საახალწლო და, საერთოდ, სადღესასწაულო სუფრის აუცილებელი კომპონენტია. მას ჭამენ ღომთან ან ჭადთან ერთად, არის მალალკალორიული და საუკეთესო საგემოვნო თვისებების კერძი.

მესაქონლეობისა და მემინდვრეობის საკვებ-პროდუქტთა შერწყმულ-სინთეზურ ვარიანტს წარმოადგენს სევანური კუბდარიც. იგი სადღესასწაულო და განსაკუთრებუ-

ლი დანიშნულების საკვებია, ტექნოლოგიურად თითქმის ისეთივეა, როგორც ხევსურული ხორციანი „ქადის კვერი“ ან ფშაური „ხორცის ქადა“; კუბდარისთვის არჩევენ როგორც საქონლის, ასევე ღორის ცხიმთან საუკეთესო ნაჭრებს, კეპავენ მას წვრილად და აზავებენ სანელებლებით. სვანებისათვის ასევე ტრადიციულია ახლად დაკლული ღორის სისხლის ძხვები „ზისხორა“, რომელსაც ასევე საგანგებო წესით ამზადებენ. ძხვგულის სხვა კუთხური ვარიანტებიდან აღსანიშნავია დასავლურქართული კუპატი (იგი ღორის შიგნეულისაგან მზადდება) და სწორი ნაწლავის „ბადურაში“ გახვეული „აფხაზურა“ (შინამრეწველობა 1986).

გაფართოებული პოლიეთნიკური სივრცის პირობებში ქართულმა სამზარეულომ თანდათან აითვისა სხვადასხვა ხალხთა, აზიური და ევროპული სამზარეულოს კერძები, მაგრამ მათ ვერ შეძლეს ადგილობრივი, ძირძველი ტრადიციის გადაფარვა, ამდენად ეროვნული სამზარეულო მაინც მდგრად, კონსერვატიულ, კულტურულ ფენომენად დარჩა.

კვების რეჟიმი. კვების ხალხური სისტემის ერთ-ერთ არსებით, უმნიშვნელოვანეს ნაწილს საკვების თანამიმდევრული მიღების წესი ანუ რეჟიმი წარმოადგენს. იგი ხალხში „ჯერის“ ანუ „სერის“ სახელწოდებით არის ცნობილი. აქედან წარმოსდგება ტერმინები „საჯერო“ ანუ საოჯახო, საჯალაბო კვება და „სერობა“ ანუ პურობა.

სრულფასოვანი კომპლექსური კვების რეჟიმი, უწინარეს ყოვლისა, ადამიანის ძირითად ბიოლოგიურ-სასიცოცხლო მოთხოვნებს რომ ემყარება, ოდითგანვე ოჯახის ეკონომიკურ შესაძლებლობებსა და სამეურნეო-ყოფით ტრადიციებზე იყო დამოკიდებული, იმ აუცილებელი ფაქტორების გათვალისწინებით, რომ სწორი, ჯანსაღი, რაციონალური კვება არა მხოლოდ ორგანიზმისათვის საჭირო კალორიულობის ბალანსს ქმნის, არამედ ნივთიერებათა ცვლის პროცესის რეგულირებასაც უწყობს ხელს.

ეთნოგრაფიული სინამდვილე ცხადხყოფს, რომ ჩვენში კვება-დასვენების რეჟიმი სამეურნეო პრომიტი საქმიანობის სეზონური ციკლის მიხედვით (ალოთა და სხვა სამუშაოთა შესაბამისად) ადგილობრივი გეოგრაფიული და ბუნებრივი პირობების მიხედვით იყო შემუშავებული. იგი ძირითადად ორ ტიპს მოიცავდა — ყოველდღიურსა და წლიურს. *ყოველდღიური კვების რეჟიმი* დღის გარკვეულ მონაკვეთში ერთჯერადი ულუფის ანუ „იჯრის“/„ინჯრის“ მიღების წესს განსაზღვრავდა (საკვების შერჩევა, მათი რაოდენობა და განაწილება), ხოლო *წლიური რეჟიმი* წელიწადის დროთა შესატყვისად ცხოველური და მცენარეული საკვების ურთიერთჩანაცვლების პრაგმატულ და რელიგიურ დოგმებს ემყარებოდა. ეს უკანასკნელი ხალხში სამარხვო რეჟიმის სახელით არის ცნობილი და თავისთავად მეტად რთულ კონსტრუქციულ სისტემას წარმოადგენს. წარსულში მასზე ბევრად იყო დამოკიდებული არა მხოლოდ ჯანსაღი, რაციონალური კვება, ამა თუ იმ საკვების შეზღუდვით ან დათმობით, არამედ ყოფა საერთოდ, ადამიანის სულიერი და მორალური ცხოვრების წესი.

ცნობილია, რომ ყოველდღიური კვების რეჟიმი სხვადასხვა ხალხში სხვადასხვანაირად არის შემუშავებული, რაც, როგორც ზემოთ ითქვა, უწინარეს ყოვლისა, ქვეყნის (მხარის) ეკოლოგიური გარემოს თავისებურებებით არის განპირობებული.

საქართველო, იმის გამო, რომ ვერტიკალურ ჭრილში სამგანზომილებიან გეოგრაფიულ ზონალობას ემყარება (მთა—მთისწინეთი—ბარი), ტრადიციული კვების რეჟიმიც, კულტურულ-სამეურნეო ტიპის შესაბამისად, მკვეთრად განსხვავებულია. მთას თავისი რეჟიმი აქვს, ბარს — თავისი, გარდამავალ ზოლს კი — შერწყმული. მთაში, სადაც ძირითადი სამეურნეო დარგი მესაქონლეობაა, კვების სამჯერადი რეჟიმი მოქმედებს, მაშინ როცა ბარში, მემინდვრეობის ინტენსიური განვითარების გამო, ოთხჯერადია, მეტადრე ზაფხულობით, როცა ალოობის დროს (მკათათვე, თიბათვე) სამუშაო დღის ხანგრძლივობა დიდია და გლეხსაც მეტი ჯაფა უწევს (გავისხენოთ ღამის მეხრე, რომელსაც თავისი ჯერი აქვს). ჯერთა თანამიმდევრულობა დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით ასეთია: „პირველი მიღება საჭმლისა არის *საუზმე*, მეორე *სადილი*, მესამე *სამზარი*, მეოთხე *ზარმელი*, მეხუთე *სერის კული*“. ყურადღებას იქცევს ტერმინი *ზარმელი*, რომელიც სულხან-საბას განმარტებით, იგივე ვახშამია, ხოლო *სერის კული* ვახშმის შემ-

დეგ გამართული პურობაა. როგორც ეთნოგრაფიული მონაცემებით ირკვევა, ეს უკანასკნელი ძველად ზაფხულობით ან სხვა დროს, განსაკუთრებულ შემთხვევაში იმართებოდა.

საუზმე უზმოზე ანუ როგორც საბა განმარტავს, დილაზედ, გამოღვიძების შემდეგ „პურის ჭამაა“. ჯერის ეს ნორმა აუცილებელი იყო მშრომელი კაცისათვის, რადგან, როგორც მთიულები ამბობენ, უსაუზმოდ დარჩენილი კაცი უნაწილოაო, „ნაწილი არ უნახავს, პურს რო შეჭამს ნაწილში გაერევაო“.

რაც შეეხება საუზმის შემადგენლობას (მენიუს), მისი რაციონი, „მცირე რამ საკვებისაგან“ შედგებოდა და ზომიერად კალორიული გახლდათ. ეს იყო ხაჭო (აღმოსავლეთი საქართველო) ან ნადული (დასავლეთი საქართველო), კვერცხი, რძე ან მანონი, რძის თავი, პური და ყველი, იშვიათად — ხორცი (ვახშმიდან დარჩენილი კერძი). სიმბნევისათვის იცოდნენ ერთი ჭიქა („ჩარექა“) არყის „გადაკვრაც“, „ჯანზე მოგვიყვანსო“, „ზოგჯერ საუზმის გარეშეც დარჩომილან“, მეტადრე თუ „უთენია“ სანადიროდ ან სამუშაოდ (შემის მოსაჭრელად) მიდიოდნენ, მაშინ „აბგით“ ან „ხურჯინით“ საგზალს ნაიღებდნენ.

სადილი სიტყვასიტყვით დილით მისაღებ ჯერს ანუ სადილაოს ნიშნავს. როგორც ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, იგი ტრადიციულად „მზის საშუბლებზე“ გადმონევის შემდეგ („მზე რომ მხარს შეიქცევსო“) იმართებოდა. ხევსურეთში მას „ნაყრს“ ეძახდნენ. იცოდნენ თქმა „უნაყროზე გუგულმა სძლიაო“ — ე. ი. უსადილოდ დარჩა და გუგულმა დაასწროო. სწამდათ, რომ გუგულის ძლევა კარგის ნიშანი არ იყო: „უბარაქო დღე დაურჩებაო“.

საუზმესთან შედარებით, სადილი უფრო ყუათიანი (კალორიული) იყო. ფშაგ-ხევსურები და, საერთოდ, მთიელები სადილობდნენ ხინკლით, ხაჭო-ერბოთი, ყველითა და პურით, თანაც ერთ-ორ ჭიქა არაყსაც (ჟიპიტაურს) მიაყოლებდნენ, რადგან წინ დიდი დღე რჩებოდათ და სამუშაო უნდა მოესწროთ. ქართლ-კახეთში სადილს „გათრეულაზე“, ერთ კაბდოს (ოთხი-ხუთი ხნულის) შემოვლის შემდეგ იწყებდნენ, როცა საქონელსაც დაასვენებდნენ. სადილი *გუთნის დედას* მოჰქონდა, რადგან ხარჯი იმისი იყო, ვისი მიწაც იხვნებოდა. სადილში შედიოდა ერთი თავი ცხელი კერძი, ლობიოს ან დოს შეჭამანდი, კარტოფილი, ყველი, პური, სასმელი, ის, რისი შესაძლებლობაც ჰქონდა ოჯახს. დასავლეთ საქართველოში (იმერეთი, გურია, რაჭა) სადილობა მჭადით, ყველით, ლობიოთი, მწნილითა და მწვანილით იცოდნენ. „ძლომაზე“ ჭამა და თრობა აქაც მიუღებლად ითვლებოდა.

სამხარი სადილობის შემდეგ მოდიოდა. ზაფხულობით იგი მზის „დასამხრების“ ანუ „საჩრდილოზე გადასვლის“ შემდეგ იმართებოდა. სულხან-საბას მიხედვით, „შუა დღე ჭამად არს სამხარი“. ამ დროს ქართლსა და კახეთში, სადაც დიდი ალოობა იცოდნენ, მეგუთნეები ისვენებდნენ, შინიდან ამოტანილ საკვებს შეექცეოდნენ, სიცხის გამო უფრო საგრილო, მსუბუქ საჭმელს ამჯობინებდნენ. ეს იყო მანვნის, დოს ან მხლის შეჭამანდი, უკეთეს შემთხვევაში, მრგვლად მოხარშული ქათამი. ამ დროს დღის მეხრეები საქონელს საძოვრად მიერეკებოდნენ და სამხარში არ ერეოდნენ. ისინი მხოლოდ პურითა და „სატანით“ (ყველით) კმაყოფილდებოდნენ. ამასთან, თუ ვინმე გაბედავდა და ზომაზე მეტს დალევა, გუთნეულიდან გააძევებდნენ, „გამოლაღავდნენ“.

სამხრის კუდის გამართვა სამხრის შემდეგ იცოდნენ. ამ დროს საქონელი უღელში რჩებოდა, მუშაკაცი კი ჭამდა და ისვენებდა, ვიდრე საქონელი არ „დაოჩდებოდა“, ზაქები არ „დაილექებოდნენ“. მაგრამ ეს მხოლოდ ზაფხულში ხდებოდა, ზაფხულის შემდეგ კი, როცა წეროები საზამთრო სამყოფში გაფრინდებოდნენ, ხალხს სამხარი აღარ უნდოდა. *სამხრის კუდი* კი იგივე ვახშმის (ზარმელის) გაგრძელება იყო. ისიც შრომითი შეამხანაგების დროს (მოდგამი/ოჩხარი), როცა ქალები მატყლს ჩეჩავდნენ და ნენავდნენ, ბუმბულს და სიმინდს არჩევდნენ. კოლექტიური ტრაპეზის ეს ფორმა, რომელსაც კახეთში „საძილისკუდოს“, ხოლო ხევსურეთში „საპირბენვოს“ უწოდებდნენ, ყოფაში თითქმის დღემდეა შემორჩენილი.

ამრიგად, ქართველთა ტრადიციული კვების რეჟიმი ძირითადად სამჯერადი იყო, მაგრამ ზაფხულობით მას მეოთხე ჯერიც ემატებოდა, რაც სრულიად შეესაბამებოდა კვების სისტემის ეკონომიკურ, სოციალურ და ბიოლოგიურ მოთხოვნებს. კვების ხალხური სისტემის რაციონალურობა, უზინარეს ყოვლისა, იმაში მდგომარეობდა, რომ მოციონის უმეტესი ნაწილი დღის პირველ ნახევარზე მოდიოდა, როცა შრომა ყველაზე ინტენსიურია, ხოლო მეორე ნახევარში (თავისთავად დასვენების დროსაც რომ მოიცავდა) — მცირდებოდა. რაციონალური იყო აგრეთვე ისიც, რომ ღამის ჯერს თავისი შესაბამისი ნორმა ჰქონდა, მაგრამ კვების რაციონის მთავარი მსაზღვრელი პირობა მაინც შრომის ხასიათთან ერთად, სეზონურობაა. ამის დასტურია ის, რომ ზაფხულში არ ჭამდნენ ღორის ხორცს, საერთოდ ცხოველურ პროდუქტებს ერიდებოდნენ და კვების ბალანსი ძირითადად მცენარეული ცილებისა, ცხიმებისა და ნახშირწყლების ხარჯზე ივსებოდა, ზამთარში კი ცხოველურ ცხიმს მეტად იყენებდნენ, მაგრამ ზომიერება აქაც დაცული იყო.

დროთა განმავლობაში, განსაკუთრებით XX საუკუნის 30—40-იანი წლების შემდეგ, კვების ხალხური ტრადიციული რეჟიმი დაირღვა. ეს რღვევა ეკოლოგიური კატაკლიზმებისა და სამეურნეო ყოფის სოციალურ-ეკონომიკური საფუძვლების შეცვლითაა გამოწვეული. ყოველდღიურ კვებაში იმატა ცხოველური საკვების გამოყენებამ. დაირღვა მცენარეული და ცხოველური კომპონენტების მანმადე არსებული პროპორცია. ყველაფერმა ამან კი ჯერადოვან კვებაში შემდეგნაირი სურათი მოგვცა: 1. საუზმემ, მცირე ტრაპეზეს ნაცვლად, სადილის ფორმა მიიღო. ახლა ის გაცილებით მეტი კომპონენტისაგან შედგება, ვიდრე ახლო წარსულში იყო; 2. სადილმა დაკარგა რა თავისი ადრინდელი დანიშნულება დღეს „სადილაო“ ჯერი კი აღარ არის, არამედ — სამხართან დაახლოებული პურობა; 3. ყველა ჯერთან შედარებით დატვირთული გახდა მწუხრის ანუ ვახშმის ჯერი. ეს უკანასკნელი ნადიმების (სადღესასწაულო) და სხვა კოლექტიური ტრაპეზეს ფორმად გადაიქცა, რამაც უარყოფითი გავლენა მოახდინა არა მხოლოდ ჯეროვანი, ეტაპობრივი კვების სისტემაზე, არამედ ნივთიერებათა ცვლის პროცესზე. გახშირდა მთელი რიგი სეკრეციული დაავადებები, რომელთა წინააღმდეგ ბრძოლაც ჩვენი საზოგადოების ერთ-ერთ ურთულეს პრობლემას წარმოადგენს, მეტადრე თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ, საერთოდ, მკვეთრად დაეცა ყოველგვარი საკვების და, მათ შორის, ნატურალური პროდუქტების ხარისხი.

სუფრის ტრადიციები[©]

სუფრის სახეები, კლასიფიკაცია და სხდომის წესები. ტრადიციული ქართული სუფრის სილამაზეზე, მის განსაკუთრებულ, ორიგინალურ თავისებურებებზე, სანეს-ჩვეულებო ხასიათზე, ბევრს წერდნენ ადრე და წერენ ახლაც. ამ მხრივ უაღრესად საინტერესო ცნობებია დაცული, როგორც საკუთრივ ქართულ წყაროებში, ნარატულ თხზულებებსა და ფოლკლორულ ძეგლებში, ასევე უცხოელ ავტორთა, მოგზაურთა და მისიონერთა ჩანაწერებში. თუმცა უცხოელ ავტორებს ცალსახა აზრი როდი გააჩნიათ. ზოგიერთი მათგანი (შარდენი, ჰაქსტჰაუზენი, გულდენშტედტი და სხვ.) მოხიბლულია ქართული სუფრით, სტუმართმოყვარეობით, ეტიკეტით, ზოგიერთი კი (მაგ. არქანჯელო ლამბერტი) ზედმინვნით კრიტიკულია და ტენდენციური. ტენდენციურია ასევე ქართული წეს-ჩვეულებების მიმართ XIX საუკუნის რუსული პერიოდიკაც (გაზ. „კავკაზი“), რომელიც იმდროინდელი კოლონიური პოლიტიკის ამკარა გამოხატულებას წარმოადგენს (ჩიქოვანი 1969). ქართულ სუფრას, საერთოდ, კვების ტრადიციებს გარკვეული ხარვეზებიც ახასიათებდა, მაგრამ წარსულში ის მეტი ზომიერებით, თავშეკავებითა და მაღალზნებრივობით გამოირჩეოდა. ეს იყო გულკეთილობის, სიუხვის, სილალის, ხელგაშლილობის ასპარეზი. რაც რუსთაველის უკვდავ სენტენციაშიც ჩანს — „რასაცა გასცემ“ — გადაჭარბებული მომჭირნეობისა და რეგლამენტური პურობის ნაცვლად, ესოდენ დამახასიათებელი რომაა ევროპელთათვის.

პრობლემის შესწავლამ ცხადყო, რომ ტრადიციული სუფრის სახეებში, სხდომის წესებში, პურობის რიგსა და თანმიმდევრულობაში, სოციალურ, ასაკობრივ და სქესობრივ სეგრეგაციებში, სანახაობრივ მხარეებში, თამაძობის ინსტიტუტსა და სადღეგრძელოებში, მომსახურე პირთა უფლება-მოვალეობაში, ტერმინოლოგიაში, იკვეთება უძველესი კოლექტიური ტრადიციისა და სანესო სუფრის რეალიები, სამყაროს სივრცობრივი სემიოტიკური აღქმის, სეგმენტური დანაწილებისა და სიმბოლიკის ნიშნები, მდიდარი სანესჩვეულებო გამით, რომელიც მთლიანობაში გარკვეული ეტიკეტის ფარგლებშია მოქცეული. ეს არის ქართული სუფრის თავისებური კულტურული მოზაიკა, რომლის შექმნა-ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში უდიდესი როლი შეასრულა არა მხოლოდ ქვეყნის გეოგრაფიულ გარემოსთან შეგუებულმა კულტურულ-სამეურნეო და ეკონომიკურმა მოცდილებამ, არამედ დადგენილმა სოციალურმა და რელიგიურმა ნორმებმა, რომლებიც დინამიური ცვლილებების მიუხედავად, ერთგვარი კონსერვატიზმითა და მდგრადობით გამოირჩევიან.

რაც შეეხება სუფრის სახეებს და მათ კლასიფიკაციას, გამომდინარე იმ კანონზომიერებიდან, რომ სუფრა უწინარეს ყოვლისა საოჯახო და საზოგადოებრივი ურთიერთობების ამსახველი სოციალური ასპარეზია, დანაწილების პირველი ნიშანიც ამ სეგმენტზე მოდის, ოჯახზე და საზოგადოებაზე. საოჯახო სუფრებიდან გამოყოფენ ყოველდღიურ სანადაგოს, წლის კალენდარულ ციკლთან დაკავშირებულ სადღესასწაულოს და რიტუალურს (საშობაო, საახალწლო, სააღდგომო). საზოგადოებრივ ტრადიციებს მიეკუთვნება უფრო გაფართოებული მასშტაბის სუფრები: საქორწილო, სახატო-სათემო დღეობები, რთვლის დღესასწაული და სხვ. გარდა ამისა, მიღებულია ტრადიციების კლასიფიკაცია სხვა სემანტიკური ნიშნითაც, მაგალითად, ფუნქციის ანუ დანიშნულების მიხედვით (ნიშნობა, ახალსახლობა, იგივე ქორწილი ან ქელები), სიტუაციის ანუ საგანგებოდ შექმნილი ვითარების მიხედვით (სახელდახელო, სასტუმრო) და სხვ. ამგვარი კლასიფიკაცია პირობითია. მთავარი მასში ის არის, რომ ყველა შემთხვევაში მომქმედებს სუფრის სახეობათა ურთიერთგამიჯვნის ანუ დეფინიციის ბინარული მახასიათებელი. ამის მიხედვით საკრალური უპირისპირდება პროფანულს, სადღესასწაულო — სამგლოვიაროს, საზოგადოებრივი — საოჯახოს, ყოველდღიური — სადღესასწაულოს და ა. შ. ამასთან ერთად მნიშვნელოვანია პრესტიჟირების ფაქტორიც, რაც

[©] გიორგი გოცირიძე

ჩვეულებრივთან შედარებით განსაკუთრებულის, განსხვავებულის მაგალითზე მიგვანიშნებს (მაგალითად, ჭურის თავზე, მარანში ან სათონეში გამართული სუფრა, სტუმრისათვის საუკეთესო ნაწილის მირთმევა და სხვ.). ყოველივე ეს ზოგადკულტურული მოვლენაა.

ხალხური რწმენით სტუმართან პურის გატეხა (პურობა) ღმერთთან ზიარებასა და მისი მფარველობის მოპოვებას ნიშნავს.

სტუმარი ხდება ოჯახის ახლობელი, ნათესავი, იმ საკრალური სევმენტიური წრის წევრი, რომელშიც შევიდა. შესრულდა თავისებური ინკოპორაციის წესი, რაც განსაკუთრებით კარგად ჩანს სახელდახელო სუფრის მაგალითზე (გოციირიძე 1979).

საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში (ქართლი, კახეთი, იმერეთი, გურია, რაჭა) გავრცელებულია ჩვეულება სუფრასთან შემოსწრებულის სადღეგრძელოს დაღვევისა. სუფრის წევრები სვამენ ახლად შემოსული პირის სადღეგრძელოს. ეს იმას ნიშნავს, რომ დაწყებული პურობის დროს, თუ ვინმე სტუმართაგანი შემოემატათ, წყდება სადღეგრძელოების თანმიმდევრობის რიგი და ისმება ამ ახლად შემოსულის სადღეგრძელო. სტუმარიც ვალდებულია მიიღოს შემოთავაზებული სასმელი, შესვას სადღეგრძელო, შემდეგ ადღეგრძელოს ოჯახი, დალოცოს ყველა იქ დამსწრენი და მხოლოდ ამის შემდეგ უერთდება დამხვდურთ წრეს — ხდება მათი სრულუფლებიანი წევრი, შეუძლია გააგრძელოს ლხინი მასპინძელთან ერთად. ჩვენ არ ვიცით საიდან და როდიდან მომდინარეობს ეს საინტერესო ჩვეულება (მისი ახსნა ლიტერატურაში არ გვხვდება), მაგრამ ყოფაში კარგახანია დამკვიდრებულია, როგორც აუცილებელი, ეტიკეტური ნორმა. თუ გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ პურობა თავისთავად საკრალური, სანესო აქტია, ღვინის სმის წესი კი თავისებური რიტუალი, რომელშიაც ჩანს ბახუსის ანუ ღვინის კულტისადმი მიძღვნილი მისტიური მსახურების ელემენტები, მაშინ სრულიად დასაშვებად ჩანს ზემოთ მოტანილი წესის არქაულობა.

სუფრის შიდა და გარე სამყაროსთან დაკავშირებისა და მისი სივრცობრივ-სევმენტიური დანაწილების პრინციპი არა მხოლოდ საოჯახო ტრაპეზის, „სახლი-შინას“ შემთხვევაში ვლინდება, არამედ იგი გარკვეულ წილად ვრცელდება გაფართოებული საზოგადოებრივი ტრაპეზის დროსაც, თუ ეს უკანასკნელი მენადიმეთა ნათესაური წრის, ერთი სოციალური ფარგლებშია მოქცეული. ამის ნათელი დადასტურებაა ქორწილი, ქელები, ძეობა და სხვა შემთხვევები.

ტრადიციულად საქორწილო სუფრა (როცა ის შედარებით ფართო მასშტაბით ტარდება) იმართება არა სახლში („დარბაზში“), არამედ ეზოში — „საკარმიდამოში“. მას დასავლეთ საქართველოში „სეფას“ უწოდებენ. სეფა ეს არის საგანგებოდ მოწყობილი ადგილი, მაგიდებით, გადახურვით, რომელიც თავისი ფორმით გარკვეულ შემოსაზღვრულ წრეს — მიკროსამყაროს ქმნის. მასში გარე სამყაროდან შემოსასვლელი აღმოსავლეთის მხრიდან არის დატოვებული. სეფაში მაგიდები ერთმანეთის პარალელურადაა გაშლილი, შუაზე მოსამსახურე პერსონალის თავისუფალი გასასვლელით, („ფეხზე მატრიალებლების“, მერიქიფეებისა და ცეკვა-თამაშისათვის). მაგიდების თავში, ოდნავ შემალღებულ ადგილას, ნეფე-პატარძლის სუფრაა განწყობილი. ეს ადგილი საგანგებოდაა მორთულ-მოკაზმული, მხატვრულად გაფორმებული (ბალიშებით, ხალიჩებით, ყვავილებით), მას სამცხე-ჯავახეთში „აჯილაკს“ უწოდებენ. თვით ნეფე-პატარძალი მაგიდის შუა ნაწილში ჯდება აქეთ-იქით მეჯვარიტა და ხელისმომკიდით, ისე რომ წყვილი ყოველი მხრიდან კარგად გამოჩნდეს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ნეფე-პატარძალი, იგივე ნეფე-დედოფალი ანუ მეფე-დედოფალი, ღვთაებრივი პერსონაჟებია: მეფე — მეფე, დედოფალი — დედა-უფალი (ბრეგაძე 1986), ხოლო ჯვრისწერა ნაყოფიერების გამომხატველი უძველესი საკრალური რიტუალია, მათი გვირგვინები კი — მზისა და მთვარის სხივისნობის სიმბოლოები. ასე რომ, საკრალურ პირთა მიმართ ქორწილში იქმნება ისეთი სემიოტიკური წრე, რომელიც ოთხმხრივ საკრალური ძალითაა შემოსაზღვრული. გავიხსენოთ ხალხური საქორწილო სიმღერის ერთი სტროფი „მეფეო შენსა გვირგვინსა, ორთხკუთხივ ჯვარი სწერია“.

ამრიგად, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ სივრცის ის სემანტიკური დატვირთვა, რომელიც თავდაპირველად სახლიშინას შემთხვევაში, კერასთან გამართული სუფრის დროს გვექონდა, მოგვიანებით ეზოში მონყობილი საქორწილო სუფრის მიმართაც იქნა გადმოტანილი, რაც, ალბათ, შემთხვევითი მოვლენა არ არის. ეს გარემოება, პირველ რიგში, იმ მიზეზით უნდა აიხსნას, რომ ხალხური რწმენით ეზო საცხოვრებელი კომპლექსის ორგანულ, განუყოფელ ნაწილადაა მიჩნეული და იგივე სამყაროს ეკუთვნის, რომელშიაც ისინი ცხოვრობენ. ამასთან მხარეთა ორიენტაცია, დასავლეთიდან აღმოსავლეთისაკენ, მარჯვნიდან მარცხნივ, აქაც ისევეა გააზრებული, როგორც სახლიშინას შემთხვევაში.

მართალია, ეზო ტერიტორიულად მეტ სივრცეს მოიცავს, მაგრამ ეს ხელს არ უშლის სხდომის წესებში ტრადიციული სემანტიკური ნორმების დაცვას. ხალხში ახლაც ასე თვლიან, რომ ეზოში გასვლა სახლიდან გასვლას არ გულისხმობს, ეზოში შემოსვლა კი იგივე სახლში მოსვლა, დაბრუნებაა.

ძველად სუფრასთან, პირველ რიგში, მოწვეულ საპატიო სტუმრებს დასვამდნენ, შემდეგ ნათესავებს, ახლობლებს, მოკეთებებს. შინაურები და ახლო მეზობლები სუფრას ემსახურებოდნენ და მხოლოდ იმ შემთხვევაში დასხდებოდნენ, თუ საამისო საშუალება დარჩებოდა ან ბოლოს, მაყრიონის გასტუმრების შემდეგ. ყველა შემთხვევაში სუფრასთან სხდომის დროს დაცული იყო უფროს-უმცროსობის რიგი, წინა მხარეს ნეფე-პატარძლისაკენ ჯერ ასაკით უფროსები სხდებოდნენ, მერე — შუახნისანები (მათი მომდევნო თაობა), ქვედა მხარეს კი (შემოსასვლელისაკენ) — ახალგაზრდები; ამასთან, დაუქორწინებელ. უცოლშვილო ახალგაზრდებს საუფროსო სუფრასთან არ მიესვლებოდათ და თუ მაინც დასხდებოდნენ, მხოლოდ მათი ნებართვით. ბავშვებისა და ქალებისათვის მაგიდები ცალ-ცალკე იყო გაშლილი. თამადა საუფროსო მაგიდის თავში იჯდა, გამორჩეულ საპატიო ადგილზე.

ასაკობრივი, გრადაციული ნორმების დაცვაზე როცაა საუბარი, უპირველეს ყოვლისა, გასათვალისწინებელია მისი უნივერსალური ხასიათი, რადგან ამგვარი ჩვეულება თითქმის მთელ მსოფლიოში იყო გავრცელებული, როგორც წარმართული პერიოდიდან მომდინარე. რიგ შემთხვევაში ახალგაზრდებს მხოლოდ გარკვეული ასაკის მიღწევის შემდეგ, სათანადო „გამოცდის“ გავლით ეძლეოდა უფლება უფროსების გვერდით დგომისა და მათგან სრულუფლებიან წევრად აღიარებისა. ჩვენში ეს წესები კავკასიის სხვა ხალხებთან შედარებით უფრო სუსტადაა შემორჩენილი.

რაც შეეხება სქესობრივ სეგრეგაციას, წარსულში ქართულ სუფრას ეს ნიშანთვისებაც მკვეთრად ახასიათებდა. ქალი და კაცი არა თუ საჯარო, საზოგადოებრივ სუფრასთან, არამედ შინ — საოჯახო სუფრასთანაც არ ისხდნენ ერთად. უფრო მეტიც, ისინი ცალ-ცალკე ჭამდნენ პურს. ამის დასტურია მეხუთე საუკუნის აგიოგრაფიული ძეგლი „შუშანიკის წამება“, რომელშიაც მთავარი გმირი შუშანიკი ასე მიმართავს მამას — ჯოჯიკს: „ოდეს ყოფილ არს აქამომდე თუცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამათ პური“. თეიმურაზ I თავის „დღისა და ღამის გაბაასებაში“ წერს: „დედოფალს დარჩენ ქალები, კაცნი სულ ახლდნეს მეფესა, ცალკე სხდეს ქალნი და კაცნი, მას მესამეს ღამესა (თეიმურაზ I). ტექსტიდან ჩანს, რომ ქორწილი სამი დღე მიმდინარეობდა და ამ ხნის მანძილზე „ქალნი და კაცნი“ ცალ-ცალკე შეექცეოდნენ ღვინოს. ნიშანდობლივია, რომ ეს ეპიზოდი განვითარებული ფეოდალიზმის ხანას ეკუთვნის. ფეოდალთა (თავადაზნაურთა) წრეში აღნიშნული წესი შემდეგშიც მოქმედებდა: „დასხდიან ქორწილში ჩინებულნი კაციცა პირდაპირ თვისთა ცოლთა ანუ მახლობელთა, ნათესავთა ესრეთ, რომელთაც მუნმსხდომარეთა ქალთა მიზეზით რაიმე არ ყვით ქმარი, მაშინ დაუსვიან მას პირდაპირ მამა, ან ძმა ახლობელი ნათესავი. უცხო კაცთა და ქალთა პირდაპირ სხდომა არ იყო რიგი“ (ვახტანგ ბატონიშვილი 1945: 6).

ასე რომ, XVIII საუკუნის საქართველოში, სუფრასთან სხდომის წესებში თითქმის იგივე ვითარებაა, როგორც ადრე იყო, მაგრამ ოდნავ შეცვლილი ფორმით. ქალნი და კაცნი სრულიად განცალკევებით კი არა, არამედ ერთმანეთის მოპირდაპირედ სხდებიან, ისიც მხოლოდ ახლო ნათესავები, არა უცხონი, რაც უთუოდ ზნეობრივი მოტივებით

უნდა აიხსნას, ვიდრე გადმონაშთების არსებობით. უნდა ითქვას, რომ სხდომის ამგვარი ეტიკეტი დღესაცაა ჩვენში დაცული, უფრო მეტად სამგლოვიარო სუფრის („თავის ხარჯის“ ანუ „ქელენის“) დროს. ქორწილზე კი იგი თითქმის დარღვეულია.

სახელდახელო სუფრა. ყოველდღიური, რიტუალური, საქორწილო, სადღესასწაულო-სალხინო თუ სამგლოვიარო სუფრებისაგან განსაკუთრებული ორიგინალური თავისებურებებით გამოირჩევა სახელდახელო სუფრა, რომელსაც საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში „თათარიანის“ სახელწოდებით ვხვდებით.

ტერმინი „თათარიანის“ თურქულ განმარტებით ლექსიკონებში ახსნილია როგორც შიკრიკისათვის მომზადებული ხორციანი-წვნიანი საკვები (თურქულად „თათარ“ შიკრიკს ნიშნავს, ხოლო „იანის“ მოხრაკულ ხორცს). ქართულში ეს ტერმინი დღემდე შემორჩა, ვითარცა სასწრაფოდ მოხარშული ამა თუ იმ კერძისა და ნაუცბათევად განყოფილი სუფრის აღმნიშვნელი სიტყვა.

ოჯახში სახელდახელოდ გაშლილი სუფრა თითქმის ყოველთვის იმპროვიზირებულ ხასიათს ატარებდა. ეს იყო ძირითადად მოულოდნელად მოსული სტუმრისათვის გამართული პურობა, რომელიც ყოველდღიური, რიტუალური ან სხვა საგანგებო დანიშნულების სუფრებისაგან განსხვავდებოდა, უპირველეს ყოვლისა, იმით, რომ მისთვის წინასწარ არ ემზადებოდნენ, მასში მონაწილეთა რიცხვის შედარებით მცირე იყო. ადგილის მიხედვით ეს იყო ზაფხულობით ან ადრე შემოდგომაზე მარანში, ქურის თავზე, ზამთრობით კი დარბაზში — კერასთან ახლოს, სადაც მეტი სითბო და სიყვარულია, სადაც მოსული უცხო კაცი უხერხულად არ იგრძნობდა თავს და დამხვდურიც მას ახლო ნათესავივით, შინაურულად მიიღებდა.

ძველად ქართლში ამგვარი სახელდახელო, იმპროვიზირებული სუფრებისათვის საგანგებო, მცირე ზომის სამფეხა ტაბლა-მაგიდების გამოყენება სცოდნიათ. იგი, როგორც წესი, ყოველთვის კერასთან ახლოს, კედელზე ჰქონდათ ჩამოკიდებული და საჭიროების შემთხვევაში იქვე გადმოშლიდნენ ისე, რომ ოჯახის უფროსი სუფრის თავში, კერის მარჯვენა მხარეს პურობისათვის მოქცეულიყო, სტუმარი კი მის გვერდით (მისგან მარცხენა მხარეს) დამჯდარიყო. იმ შემთხვევაში, როცა სტუმარი ასაკით ოჯახის უფროსის თანატოლი ან მასზე უფროსი აღმოჩნდებოდა, მასპინძელი მას თავის ადგილს დაუთმობდა.

პირველი საკვები, რითაც სტუმარს ასეთ შემთხვევაში გაუმასპინძლებოდნენ, პურ-ღვინო იყო და ვიდრე ოჯახის წევრთა სადღეგრძელო შეისმებოდა, თათარიანიც მომზადდებოდა. თუ მოსული დარჩენას გადაწყვეტდა (ან როგორც ხალხში ამბობდნენ: „ცოტას კიდევ შეიცდიდა“), დიასახლისი სუფრას გადაახალისებდა და ახალ კერძს შემოიტანდა, ხოლო თუ წასვლას არ დაიშლიდა და წინ შორი გზა ედო, მაშინ ოჯახს დაალოცვინებდნენ და საგზალსაც გაატანდნენ.

ირკვევა, რომ მასპინძლის მიერ სტუმრისადმი განეული ასეთი პატივისცემა, მისთვის სატრაპეზო ადგილის სააგნგებოდ შერჩევა იქ, სადაც ურთიერთობის სასურველი გარემო იქნებოდა, ქართველი ხალხის ყოფაში საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული ტრადიციული ეტიკეტის შემადგენელი ნაწილი იყო. „დარბაზში ცხოვრობს, სადილობს და სტუმარს იღებს მთელი ჯალაბობა. ზაფხულობით სტუმრის მიღება ხდებოდა საკუჭნაოშიც, რომელიც „კარაპანის“ გვერდითა ოთახის ნაწილს წარმოადგენდა“ (ჩიტაია 1962: 51).

ქართლში ახლაც განსაკუთრებულ პატივსაცემად ითვლება სტუმრის მიღება ზამთრობით კერასთან ახლოს, ხოლო ზაფხულობით — მარანში, სადაც დღეს ღვინის გარდა ერბოს, ჭირნახულსა და მთელი წლის სარჩოს ინახავენ. აქ ყოველ კარგ მევენახე-მეურნეს ცალკე აქვს გამოყოფილი სასტუმრო ქვევრი სასტუმრო ღვინით.

თუ ზემოთ აღნიშნულ ჩვეულებას რეტროსპექტივაში განვიხილავთ, დავინახათ, რომ შემადგენლობის მიხედვით მასში მატერიალური კულტურის სამი ელემენტი წარმოდგენილი. ესაა სატრაპეზო ადგილი (კერა), სატრაპეზო სუფრა (ტაბლა) და სასწრაფოდ მომზადებული კერძი (თათარიანის), რომელთა კავშირიც იმპროვიზირებულ სიტუაციაში ისეთ ლოკალურ წრეს ქმნის, რომლის ყველა ელემენტი ერთი საერთო ფუნ-

ქციის მატარებელია. იმისათვის, რომ უფრო ნათლად წარმოვიდგინოთ თითოეული მათგანის როლი ამ წრეში, განვიხილოთ ისინი ცალ-ცალკე. საქართველოს თითოეული კუთხის ეთნოგრაფიულ ყოფაში დამონმებულია ძველი ტაბლა-მაგიდების მრავალი სახეობა მათი შესატყვისი ტერმინებით. ესაა აჭარაში, სამცხესა და ჯავახეთში სუფრა, ფეშხუმი, გურიაში — ხონჩა, ტაბლა, იმერეთში — სუფრა, ხონჩა, სამგრელოში — ხონჩა, ტაბაკი, ტაბლა, სვანეთში — ტაბაგ, ფიჩ, რაჭაში — სუფრა, აღმოსავლეთ საქართველოს სახელმწიფო საზღვრებში მოქცეულ ქოროხისპირა რაიონებში — სუფრა, თეფური, საინგილოში — ტაბაკ და სხვ.

ამ ნაირგვარი სატრაპეზო მაგიდების რიცხვში სრულიად განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს დაბალ, სამფეხა, ძირითადად წრიული ფორმის მაგიდებს (ზომით 1,5 მ. დიამეტრისა), რომლებიც 2—3 კაცისთვისაა გამიზნული და რომლებსაც ყოველდღიურად და საგანგებო შემთხვევაში იყენებდნენ.

დასახელებული ტაბლა-მაგიდების ერთ-ერთი თავისებურება ისიც არის, რომ ისინი წრიული (იშვიათად სამკუთხა) ფორმისანი არიან, რაც გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, მნათობთა (მზის და მთვარის) თაყვანისცემის საკრალურ წარმოდგენებს უკავშირდება წრიული ფორმები აქედან იღებენ სათავეს (ბედუქაძე 1961: 17).

ტაბლა-მაგიდების წრიული ფორმა, უპირველეს ყოვლისა, თვით ტრაპეზის ხასიათით უნდა იყოს განპირობებული. მისი უშუალო პრაქტიკული დანიშნულებაა შექმნას თანამოსუფრეთა შორის ისეთი ლოკალური წრე, რომელიც მათ ერთმანეთთან დაახლოებს და რომელიც, ხალხური რწმენა-წარმოდგენების თანახმად, სივრცით განზომილებაში არ უნდა დაირღვეს, მეტადრე, თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ ხის წრიული ფორმის ტაბლა-მაგიდები წარმოშობით გობს უკავშირდება და მის განვითარებულ ფორმას წარმოადგენს, მაშინ გობის ფუნქცია საკვებით დაეკმაყოფილებინა ახლომყოფთა წრე (რაც თავისთავად ქმნიდა მეგობართა ლოკალურ კავშირს), ტაბლა-მაგიდებზეც შეიძლება გავავრცელოთ. წრის გადაკვეთა ხომ ხალხურ შეგნებაში ავის მომასწავებლად ითვლებოდა. გავიხსენოთ ჩვეულება, რომლის თანახმად მაგიდასთან კუთხეში ჯდომა ცუდის, უბედობის, უსიამოვნების მომტანია. ან იქნებ შესაძლებელია აქ ის ფაქტიც ვიგულისხმოთ, რომ სატრაპეზო ლოკალური წრის შექმნით კერის ირგვლივ სხდომის იმიტაცია იმართება, მეტადრე აღნიშნულ ვითარებაში. კერას ერთ-ერთი განსაკუთრებული ადგილი ენიჭება. ინტერიერში მის ირგვლივ აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში (და არა მარტო აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში) სრულდებოდა პატარძლის შემოტარების რიტუალი, რომელშიც ოჯახში შემოყვანილი ახალი წევრის საოჯახო კულტთან ზიარების აქტი — ინკორპორაცია იგულისხმებოდა. წარსულში კერა ოჯახისათვის ყველაზე წმინდა და საპატიო ადგილად იყო მიჩნეული. იგი განიხილება როგორც დარბაზის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი შემადგენელი ნაწილი, ოჯახის წევრთა გამაერთიანებელი და დამაკავშირებელი სიმბოლო (ჩართოლანი 1961).

საქართველოს მთიანეთში, ჩვეულებისამებრ, სტუმარი სწორედ სამამაკაცო ნაწილში შემოყავდათ და, როგორც ზემოთ ითქვა, მას იმ ადგილზე სვამდნენ, სადაც ოჯახის უფროსი იჯდა (კერასთან ახლოს). ეს იმას ნიშნავდა, რომ მისთვის თითქმის ისეთივე პატივი უნდა ეცათ, როგორც უფროსისათვის, უფრო მეტიც, ს.ჯანაშიას დაკვირვებით, ოჯახის უფროსს ბატონის საკადრისს პატივს მიაგებდნენ. გამოდის, რომ სტუმარსაც „ბატონივით“ ეპყრობოდნენ, ისე ექცეოდნენ, როგორც ღვთის კაცს („სტუმარი ღვისა“). მეტადრე საყურადღებოა ეს ფაქტი იმპროვიზირებულ ვითარებაში, როცა არავითარი ხელოვნური, წინასწარ მოფიქრებული და საგანგებოდ გამიზნული არ შეიძლება იყოს.

თუ შევაჯამებთ ზემოთ მოტანილ მასალას და მას ხალხური აზროვნების, რწმენა-წარმოდგენებისა და სოციალური ურთიერთობის ჩრილში განვიხილავთ, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ კერა ოჯახის წევრთა გაერთიანებისა და საცხოვრებლის მიკროსამყაროს კომპოზიციური ცენტრია, აქ უცხო ადამიანის შემოყვანა და მისთვის საპატიო ადგილის მიჩენა ოჯახის კოლექტივთან ზიარების, ამ კოლექტივის წევრად გახდომის ქვეცნობიერ ქმედებას ასახავს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თავისთავად ფაქტი, სტუმ-

რისადმი სატრაპეზო ადგილის მიჩენისა იქ, სადაც ოჯახის ყველაზე წმინდა და საპატიო თაყვანისცემის ობიექტებია (კერა იქნება ეს, მარანი, კარაპანი, სათონე თუ სხვ.), მოსული პირისადმი უდიდესი ნდობის, უდიდესი პატივისცემის მაჩვენებელია. ეს სოციალური ზიარების ეთიკური ნორმის გამომხატველია.

მატერიალური კულტურის შემდეგი მნიშვნელოვანი ელემენტი, რომელიც იმპროვიზებული სხდომისათვის საგანგებოდ იყო შერჩეული, არის თვით კერძი — თათარიანნი, რომელიც თავის მხრივ ნათლად ავლენს კვების სისტემაში მიღწეული ემპირიული ცოდნა-გამოცდილების შედეგებს. ეს კერძი მაშინვე მოსახმარი, სწრაფი თერმული დამუშავების გზით მიღებულ წვნიანი კერძების რიცხვს განეკუთვნება. იგი არ მოითხოვს რთულ ტექნოლოგიას, სინთეზურ შენაზავებს, რაც სრულიად მოსახერხებელია სტუმრის მოსვლის დროს მისი სწრაფად მომზადებისათვის.

დღეს თათარიანნი, როგორც კერძი ყოფაში თითქმის აღარსად გვხვდება თავდაპირველი სახით (ამ მხრივ გამოჩინების მხოლოდ სამცხე-ჯავახეთი წარმოადგენს). ახლა მას უწოდებენ სახელდახლოდ მომზადებულ რომელიმე კერძს (თუნდაც ერბოკვერცხს), ნაუხცბათევად გაშლილ სუფრას და ადამიანის მოქმედებასაც კი (გურიაში „გახაზირება“ რომ ჰქვია), — რაც კულტურის ელემენტების დროსა და სივრცეში განვითარების, ტრანსფორმაციისა და სახეცვლილების შედეგი უნდა იყოს.

თამადობის ინსტიტუტი. ქართული სუფრა თამადისა და სადღეგრძელოების გარეშე წარმოუდგენელია. არ არსებობს მსოფლიოში ხალხი (განსაკუთრებით სამინათმოქმედო ტრადიციების მქონე), რომელთაც სუფრის და საერთოდ კოლექტიური ტრაპეზის ორგანიზაციისა და ჩატარების თავისებური წესები რომ არ გააჩნდეს. ჩვენში ეს ფენომენი განსაკუთრებულია და შეიძლება თამამად ითქვას, რომ მას ფორმით, შინაარსით და დანიშნულებით ანალოგი არ მოეძებნება. თამადა არის ქართული სუფრის მთავარი ფიგურა, ხელმძღვანელი, თავკაცი, რომელსაც ევალება არა მხოლოდ სადღეგრძელოების თქმა, არამედ პურობის წესის თანმიმდევრული დაცვა და წარმართვა, მასზეა დამოკიდებული ოჯახის, გვარის, თემის, ნათესაური წრის სათანადოდ წარმოჩენა, გარდაცვლილთა მოგონება და გახსენება, დამსწრეთა პატივისცემა და დაფასება, მათ ღირსების, სოციალური, ასაკობრივი თუ სქესობრივი ტრადიციული ნორმების გათვალისწინებით. თამადა თავად უნდა იყოს ღირსეული, გამორჩეული, ფიზიკურად შემძლე ღვინის სმის ამტანი, ავტორიტეტული პიროვნება, კაცი რომელმაც იცის სუფრის წესი და რიგი, არის კარგი მოსაუბრე, მჭერმეტყველი, იცნობს ოჯახს და იმ სოციალურ წრეს, რომელშიც იმყოფება. ამიტომ მას ტრადიციულ სუფრაზე კი არ ირჩევენ, არამედ ნიშნავენ ნათესავთა და ახლობელთა წრიდან, მაგალითად, სვანეთში, საქორწილო სუფრა იქნებოდა, თუ სამგლოვიარო, ასეთი კაცი „სამხუში“ (საძმომი) უნდა მოეძებნათ. ცალკეულ შემთხვევაში სამხუშის წარმომადგენლის გარდა თამადად შეიძლება დაენიშნათ ბადიში, დედის ძმა, ან ოჯახის ძმა, ახლობლად მიჩნეული პირი, და თუ მაინც ნათესავებში ასეთი არავინ იყო, მაშინ მას მეზობლების წრიდან შეარჩევდნენ, მაგრამ ეს ოჯახისათვის სირცხვილად ითვლებოდა. იტყოდნენ: „რა მოხდა საძმომი სათამადო კაცი არ მოიძებნაო?“ ჩვეულებრივ შემთხვევაში კი როცა საოჯახო სუფრა იმართებოდა, ნათესავ-მოკეთებელებიც რომ ესწრებოდნენ, თამადობა თავად ოჯახის უფროსს უნდა გაენია. ამ წესს საქართველოს ყველა კუთხეში იცავდნენ. გამოჩინების წარმოადგენდა არასაოჯახო (სხვადასხვა ვითარების დროს გამართული სუფრები), რომელსაც თამადის თანამეინახენი ზემოთჩამოთვლილი პიროვნული ღირსებების მიხედვით ირჩევდნენ. ასე რომ, თამადის გარეშე არანაირი სუფრა არ გაიშლებოდა. და მაინც ვინ არის თამადა? საიდან მოდის ეს ინსტიტუტი ჩვენში? სამწუხაროდ, ეს თემა საგანგებო კვლევის საგანი არ გამხდარა. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გასული საუკუნის საზოგადო მოღვაწეების ალ. ორბელიანისა და ზ. ჭიჭინაძის წერილებს (ორბელიანი 1999). შესაბამისად მწირ ცნობებს გვანდთან ისტორიული წყაროები („ხელმწიფის კარის გარიგება“, „დასტურლამალი“). ამასთან ერთად, არ მოგვეპოვება არც ერთი ნარატიული თხზულება, ეს ინსტიტუტი სრული სახით რომ იყოს წარმოდგენილი; ძველი ქართული მწერლობა (იაკობ ცურტაველი, გიორგი მერჩულე, გრიგოლ ხანძთელი,

გიორგი მთაწმინდელი, აგრეთვე თეიმურაზ I, არჩილი, გრიგოლ ორბელიანი...), რომლებშიც ქართული ნადიმის შესახებ არის საუბარი, ამ თვალსაზრისით არასრულყოფილია; მასალა ფრაგმენტულია და კრიტიკულ მიდგომას მოითხოვს. ასევე არასრულია და ხშირად არც თუ სარწმუნო უცხოელ მოგზაურთა და მისიონერთა ჩანაწერები (მხედველობაში მაქვს არქანჯელო ლამბერტი, ჟან შარდენი, გიულდენშტედტი, ჰაქსტჰაუზენი და სხვები). ამდენად, ამ ხარვეზის შევსება ეთნოგრაფიული მასალით უნდა მოხერხდეს. ეთნოგრაფიული მასალა არის ის პირველწყარო, რომელიც ნათლად გვიჩვენებს ამ ინსტიტუტის ძველ დროში არსებობას, მის ტრანსფორმაციას. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება აგრეთვე „ბიბლიის“ ქართულ თარგმანებს და ძველ ხელნაწერებს, ფოლკლორულ ტექსტებს, ტერმინოლოგიურ და ლექსიკურ მონაცემებს.

გარკვეულია, რომ ტერმინი „თამადა“, რომელიც აშკარად არაქართულია, გვიანაა ჩვენში შემოსული და დამკვიდრებული, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ თავად „თამადობის“ ინსტიტუტი ჩვენში არ არსებობდა. ამიტომაც, ვიდრე საკუთრივ ტერმინის შესახებ ვიტყვოდეთ რამეს, მოვიხმოთ ის ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც საკითხის გარკვევაში და, შესაძლოა, ტერმინის დადგენაშიც დაგვეხმაროს.

მიიჩნევენ, რომ თამადობა ძველად საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში იცოდნენ, გარდა აჭარისა, ფშავისა და ხევსურეთისა (იველაშვილი 1987). აჭარის შემთხვევაში ამ მოსაზრების ავტორს ისლამის გავლენა აქვს მხედველობაში. ფშავ-ხევსურეთის მიმართ კი ემყარება ვაჟა-ფშაველას, რომელსაც მოცემული აქვს საქორწინო ლხინის აღწერილობა: „არავითარი წესი ამ სმა-ჭამის დროს არ სუფევდა, ვისაც რა სადღეგრძელო სურდა, იმას სვამდა, რაც ესიამოვნებოდა იმას ამბობდა, ყველას თავისუფლება ეძლეოდა. ვფიქრობთ აქ იგულისხმება პოეტის მიერ ფშავური სუფრის წესების გამიჯვნა იმ დროს უკვე არსებული შედარებით მოდერნიზირებული სისტემისადმი და არა წესისა და რიგის უარყოფა, რაშიც სანესო სუფრების განხილვა დაგვარწმუნებს. ალ.ოჩიაურის ცნობით ხევსურები ქორწილში საერთო ღრეობის დანყების წინ ნეფიონთ ტაბლას დგამდნენ, მას ხუცესი „ამწყალობებდა“ (აკურთხებდა), შემდეგ კი ყველა იქ მყოფი ნეფე-პატარძალს და მათ პატრონებს ადღეგრძელებდ, დალოცავდა. გამოდის, რომ საქორწინო სუფრის მთავარ ნაწილს — მეფიონთ ტაბლას ხუცესი ხსნიდა, პირველ სათავეკაცო სიტყვას ის ამბობდა. ძველად ხევშიაც ანალოგიური წესი სრულდებოდა. აქ თამადის მოვალეობას ხევისბერი ან ჯვარ-ხატის რომელიმე მსახური ასრულებდა, საოჯახო პურობის დროს კი თავად ოჯახის უფროსი (ჯანაშია 1961). „თუ ხევში ჯვრისწერის წესი ხალხში სრულდებოდა და არა ეკლესიაში, მაშინ გვირგვინთკურთხევა ხევისბერს ან დეკანოზს უწევდა და სუფრის ხელმძღვანელობაც მას ეკისრებოდა (ითონიშვილი 1969: 97). მთიულეთ-გუდამაყარსა და თუშეთშიც ყოველგვარ სამხიარულო და სახატო-სანესო სუფრაზე „წინამძღოლი“ (ანუ იგივე თამადა) ხელოსანი ანუ ხატის მსახური უნდა ყოფილიყო.

ამრიგად, ასეთი ტრადიცია იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, რაც შეეხება ბარს — ქართლსა და კახეთს, აქაც საოჯახო სუფრას ყოველთვის ოჯახის უფროსი უძღვებოდა. ქორწილსა და დღეობებში კი ხშირად დეკანოზი მოჰყავდათ სუფრის წინამძღოლად. სამცხე-ჯავახეთში თუ ნადიმს მღვდელი ესწრებოდა სუფრის წინამძღოლობაც მას ეკისრებოდა. დაახლოებით ასეთი ვითარება იყო დასავლეთ საქართველოშიც. იმ განსხვავებით, რომ თამადას აქ „ტოლუმბაშს“ უწოდებენ, იგი თურქულად „ტიკის თავს“ ნიშნავს. სიტყვა „თამადა“ მხოლოდ სვანეთში დასტურდება, მაგრამ არა როგორც სუფრის ხელმძღვანელის, არამედ თიბვის მეთაურის — „მესვეურის“ აღსანიშნავად. სვანეთში ტრადიციულ საოჯახო სუფრას ოჯახის თავი „ქორა მახვში“ ხელმძღვანელობდა, საჯარო სერობას კი — „ტაბგა თხვიმ“. „ტაბგვა თხვიმ“ არის „ლიქურომის“ დღეობის მონაწილე, ყველაზე უფროსი კაცი, იგივე „მემზირი“, სუფრის გამძღოლელი (ბარდაველიძე 1939: 89). სვანურ ლექსიკონში იგი განმარტებულია როგორც სუფრის თავი. რაც შეეხება სამეგრელოს, აქ ამ ტერმინის ნახვლად იხმარება „დუღ მახვენჯი“, რომელიც სიტყვა-სიტყვით „თავში მჯდომს“ ნიშნავს. ყველა ამ მასალის განხილვის საფუძველზე ლოგიკურია დასკვნა, რომ ეს ტერმინები ძველია და „თამადის“ შემოსვლამ-

დე არსებული, რომ უცხო ტერმინმა განდევნა ისინი ენიდან. ამ მართებულ მოსაზრებას ძველი ქართული ხელნაწერები და ბიბლიის თარგმანებიც ადასტურებს. კერძოდ, ზირაქის წინასწარმეტყველებაში წერია: „ნადირთა შინა წინამძღვარი თუ დაადგინეს შენ ნუ ამაღლდები, არამედ აქამედ იქმენ თანამეინახეთა შორის ვითარცა ერთი მათგანი“ ... ნადიმსა წინა წინამძღვარი სხვა წყაროში აღარ შეგვხვებდრია, მაგრამ ქართულ ოთხთავში გვხვდება ტერმინი „პურის უფალი“: „ჰრქუა მათ აღმოავსეთ ან და მიართვით პურის უფალსა“; „ამოიღე და მიართვით პურის უფალსა და მთავარს, ამისა ტაძრისასა“.

აღსანიშნავია, რომ სიტყვა *ტაძრობა* ძველ ქართულში პურობას ნიშნავდა. პურის უფალის გარდა ხელნაწერებში გვხვდება ტერმინი „მხნის თავი“: „უყვარიან მხნით თაობა ტაძრობისაი ... ეძიებენ მხნის თაობასა ტაძრობისასა“ და ა.შ.

„პურის უფალს“ განმარტავენ, როგორც „ვითარცა მასპინძელს“ (აბულაძე 1979). ეს კი იმის რწმუნების საშუალებას გვაძლევს, რომ მასპინძელი იგივე ოჯახის უფროსია, იგივე სულიერი მოძღვარია, წინამძღოლია, უფალია. უფლის ძირის სიტყვები კი ქართულ ენაში მრავლადაა შემონახული. „ჭირისუფალი“, „ხელისუფალი“, „სახლისუფალი“, „დედაუფალი“ (დედოფალი), მამაუფალი — მამფალი//მეფე//მეუფე და ა.შ.

სარწმუნოა, რომ სწორედ სოციალური და ამავე დროს საკრალური ფუნქცია განსაზღვრავდა სახლის უფალის სტატუსს. ოჯახის უფროსიც ხომ ერთდროულად ოჯახის თავკაციცაა და სულიერი მოძღვარიც, ამიტომაც სუფრის წინამძღოლობაც მის საკრალურ ფუნქციაში შედის. პურობა კი თავისთავად არის საკრალური ქმედება, „პური არსობისა ჩვენისა“, რომელშიაც სინკრეტულადაა შერწყმული წარმართული და ადრექრისტიანული ხანის რელიგიური, იდეოლოგიური ელემენტები.

ამრიგად, სრულიად ნათელია, რომ ქართული სუფრა თავისი წარმომავლობით სანესოა. იგი შორეული ფესვებიდანაა ნასაზრდოები, ხოლო ტერმინები „პურის უფალი“, „მზრალი“, „ტაბგა თხვიმ“, „მხნის თავი“, „ღუდ მახვენჯი“, „წინამძღოლი“, „წინამძღვარი“ იმ შორეული წარსულის გამოძახილია, რომელიც შემდეგ დროსა და ვითარებაში შეიცვალა და შეიცვალა არა მხოლოდ ფორმით, შინაარსით, არამედ ტერმინოლოგიურადაც და რადგანაც ამ ტერმინოლოგიური ცვლილების ნათელი დადასტურებაა „თამადა“.

ტერმინი *თამადა* უფრო აღმოსავლეთ საქართველოშია გავრცელებული, დასავლეთ საქართველოში კი მას *ტოლუმბაში* ცვლის. სიტყვა „თამადას“ სპარსული წარმოშობისად მიიჩნევენ (სპარსულად „დამად“ ნიშნავს სიძეს). კავკასიელთა ტრადიციაში სიძე ხშირად სუფრის ხელმძღვანელი და მისი თადარიგის დამჭერია. იმასაც აღნიშნავენ, რომ ეს სპარსული სიტყვა ადიღურის გზით შემოვიდა საქართველოში. სხვათა აზრით, ეს სიტყვა ადიღურში „თჰამათა“ რთული შედგენილობისაა და ნიშნავს მამალმერთს თჰა — ღმერთი, ადა — მამა. (ლოპატინსკი 1979).

ტერმინი *თამადა* ქართულ სიტყვიერებაში შედარებით გვიან, XVII—XVIII გაჩნდა, როცა თავადაზნაურთა წრეში სუფრამ დაკარგა ადრინდელი სანესო ქმედების შინაარსი და მან ხალხმრავალი ნადიმების, დარბაზობის სახე მიიღო და უფრო საერო ხასიათი შეიძინა. ასევე, დროთა განმავლობაში, სუფრის ხელმძღვანელის, წინამძღოლის, წინამძღვარის, იგივე პურის უფალის როლი, რომელსაც ადრე ხევისბერი, ხუცესი ან დეკანოზი ასრულებდა, საერო პირმა შეცვალა, რომელსაც საგანგებოდ ირჩევდნენ ნათესავთა და ახლობელთა წრიდან. მან სალხინო სუფრაზე პოეტების, მელექსეების, მეშიარეების და „მეტრიბების“ (მომღერალ-მოცეკვავეების) გვერდით, გამორჩეული ადგილი დაიჭირა, ხოლო მის მიერ წარმოთქმული სიტყვა დალოცვის, ვედრების, იმავდროულად ხოტბის სიმბოლოდ იქცა, რაზედაც ქვემოთ საგანგებოდ შევჩერდებით.

სადლეგრძელოი. სადლეგრძელო გარკვეული სემანტიკური ნიშნით დატვირთული, სანესო ქმედების გამომხატველი კაზმული სიტყვაა. იგი ქართული სუფრის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენს და სიტყვასთან ერთად სასმელის მიღების სიმბოლურ აზრსაც მოიცავს. სწორედ სადლეგრძელოთა წარმოთქმისა და განვითარების თავისებური წესი გამოარჩევს ქართული პურობის ტრადიციას, კავკასიისა და, საერთოდ,

მსოფლიოს სხვა ხალხთა სუფრის წესებისაგან. უფრო მეტიც, სადღეგრძელო ქართული მჭერმეტყველებისა და ორატორული ხელოვნების იმ ორიგინალურ, თვითმყოფად ფენომენად უნდა მივიჩნიოთ, რომლის ფესვები გენეტიკურად, საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურებს უკავშირდება და რომლის არსიც მოცემული სოციალური წრის, საკრალურ-საწესო ქმედებათა ფართო სპექტრს მოიცავს.

სადღეგრძელო ჟანრობრივად, მაგიური სიტყვიერების ერთ-ერთი ჟანრის — დალოცვის სპეციფიკური, განვითარებული და დახვეწილი ფორმაა (ბანძელაძე 1999). გერმანელი მკვლევარი ჰელგა ქოთჰოფი კი, რომელმაც საგანგებოდ შეისწავლა ქართული სუფრის წესები, მიიჩნევს, რომ სადღეგრძელოების გამო ქართული სუფრა, სახელდახელოც კი (თუნდაც ორკაციანი) რელიგიურ რიტუალს ემსგავსება და რომ ამ რიტუალს უძველესი საფუძველი გააჩნია, მაგრამ სადღეგრძელოებისადმი და, საერთოდ, ქართული სუფრის ტრადიციებისადმი ამგვარი დამოკიდებულება ცალსახად როდია გაზიარებული, მაგალითად, აღნიშნავენ, რომ ეს ფენომენი (სადღეგრძელო) ქართულ სინამდვილეში გვიანაა გაჩენილი, კერძოდ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში, რომანტიზმის ხანაში, როცა ქართულმა სუფრამ ქვეყნის დამოუკიდებლობის დაკარგვის შემდეგ, ერთგვარი ფსიქოლოგიური კომპენსატორის როლი იტვირთა, შეუსრულებელ მოვალეობათა რეაბილიტაციის მიზნით (ბრეგაძე 1999). პატრიოტული, ნოსტალგიის გრძნობის გაძლიერებით ხსნიან გრიგოლ ორბელიანის ცნობილი ლექსის „სადღეგრძელო ანუ ომის შემდგომ ლხინი ერევნის სიახლოვეს“ დანერის ფაქტსაც. ლექსში პირველად არის აღწერილი ლხინი იმ სახით, რა სახითაც ჩვენ მას დღეს ვიცნობთ და რასაც ტრადიციულ ქართულ სუფრას ვეძახით. ასე რომ, ამ ტრადიციას სულ ორი საუკუნის მოვლენად თვლიან. საამისოდ აკაკი წერეთლის სიტყვებსაც იშველიებენ: „სუფრაზე ღვინოს არავის აძალებენ, მხოლოდ მერიქიფეხებს უჭირავთ ხელში ღვინით სავსე დოქები და დაიცვლებოდა თუ არა ვისმე ჭიქა, მაშინვე უვსებდნენ, სათითაო სადღეგრძელოები არ იცოდნენ, პირველ ჭიქას რომ აიღებდნენ, მაშინ პირჯვარს გამოსახავდნენ და იტყოდნენ: „დიდება ღმერთსა, მონყალე ერთსა, ღმერთო გაუმარჯვე ბატონსა და ყმასა, აქა ბრძანებულთა“. სადღეგრძელოების არატრადიციულობის დასადასტურებლად პოემიდან „თორნიკე ერისთავი“ ნაწყვეტიც მოაქვთ: „მთვრალობა და სადღეგრძელო სათითაოდ არ იცოდნენ, ჩვენ ლხინი რომ ენახათ სირცხვილითაც დაინვოდნენ“.

მართალია ტერმინი „სადღეგრძელო“ ძველად არ იხმარებოდა, მაგრამ ეს როდნიშნავს იმას, რომ ეს ფენომენი (სუფრასთან სიტყვის წარმოთქმისა) საერთოდ არ არსებობდა, იქნებ სადღეგრძელოს მაგიერად სხვა რომელიმე ძველი ქართული სიტყვა იყო და შემდეგ შეიცვალა? შეიცვალა ისე, როგორც ეს ტერმინის „თამადას“ შემთხვევაში მოხდა? „თამადამ“ შეიცვალა ტერმინი „პურის უფალი“, სუფრის წინამძღოლი, წინამძღვარი.

ეთნოგრაფიული სინამდვილე ცხადყოფს, რომ არც ერთი სუფრა ჩვენში (არც სამწუხრო, არც სალხინო) ისე არ გაიშლებოდა, სადღეგრძელო რომ არ ეთქვათ. ორი კაციც რო დამსხდარიყო პურის საჭმელად, სადღეგრძელოს იტყოდნენ, ღმერთს ახსენებდნენ, წინაპრებს მოიგონებდნენ, ქვეყანას (სამშობლოს), ერს დალოცავდნენ. სადღეგრძელოების რაოდენობა დამოკიდებული იყო იმაზე, თუ რა სახის სუფრა გაიშლებოდა (ყოველდღიური-საოჯახო, სადღესასწაულო, სახატო თუ სხვ.). ამ სადღეგრძელოთა ტექსტები ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით, სუფრის ეტიკეტთან მიმართებაში ნაწილობრივ გამოქვეყნებულია კიდეც. მაგრამ, სამწუხაროდ, მათში ნაკლებად ჩანს სემანტიკური ანალიზი, რაც ქართული ეთნიკური კულტურის სპეციფიკის გამომხატველ ერთ-ერთ თავისებურ ნიშნად მიგვაჩნია.

პირველი მკვლევარი, რომელმაც საგანგებოდ გაამახვილა ყურადღება სადღეგრძელოებისა და მათი წარმოთქმის თანამიმდევრული წესების შესახებ იყო ალექსანდრე ჯამბაკურ-ორბელიანი. მან ეს ფენომენი თამადაობის, ტოლუმბაშობის, მაგალითზე განიხილა და საინტერესო დაკვირვებები შემოგვთავაზა (ორბელიანი 1999).

სხვათა შორის, თავის დროზე (1827 წელს), როცა გრ. ორბელიანი თავის ცნობილ ლექსს - „სადღეგრძელოს“ წერდა, საკონსულტაციოდ ბიძისათვის (ალ. ორბელიანი-სათვის) მიუმართავს და შემდეგ გაუთვალისწინებია კიდევ მისი რჩევები და შენიშვნები (მეფარიშვილი 1999). ალ. ორბელიანის მიხედვით, საქართველოში პირველ სადღეგრძელოდ ღმერთის სადიდებელს — სავედრებელს ამბობდნენ: „როდესაც პირველად ღვინოს დაღვედნენ, დაღვევამდე ხელში სასმისს აიღებდნენ და ამგვარად დაილოცებოდნენ: „დიდება ღმერთსა, ღმერთო გაუმარჯვეო“ (ჯავახიშვილი 1999). აღსანიშნავია, რომ ეს წესი ჩვენში, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში შემონახული ხალხური ლოცვებისა და სადიდებლების თანახმადაც ასეა: „პირველი ღმერთი ვახსენოთ ის უფრო დიდებულაო“. „პირიმზის“ სადიდებელი შემდეგი სიტყვებით იწყება: „ღმერთო შენა ხარ სახსენებელი და შენა ხარ სავედრებელი, რადგან ცანი დაგვხურე და ქვეყნირება შემოჰქმედე“. მესხურ სადიდებელშიც პირველად ღმერთია ნახსენები, შემდეგ კი სხვა ქრისტიანული ღვთაებები: „დიდება ღმერთსა მოწყალესა // დიდება ჰქონდეს სამებას ერთ არსებას // დიდება ჰქონდეს ბეთლემის ყოვლანმინდას // დიდება ჰქონდეს ყორენის წმინდა გიორგის“. ამ სადიდებელ-სავედრებლებში ღმერთის შემდეგ სხვადასხვა სალოცავებია მოხსენიებული. ასე რომ, აქ საქმე უნდა გვქონდეს ადრექრისტიანული ხანის ანარეკლთან, რომელიც, თავის მხრივ, უფრო ძველ ელემენტებსაც ინახავს.

მეორე სადღეგრძელო (ამჯერად გრ. ორბელიანის პოემის მიხედვით) მეფის სადღეგრძელოა. „ვინც პირველი გვამი იქნებოდა, ჯერ იმისას იტყოდნენ, ხოლო შემდეგ სამშობლოს (ქვეყნის) სადღეგრძელო მოდიოდა.

საინტერესო შეხედულებებია გამოთქმული ბოლო სადღეგრძელოს შესახებ. თავად ალ. ორბელიანს ნადიმობის ბოლო სადღეგრძელოდ „ყოვლანმინდას“ სადღეგრძელო მიაჩნია: „ავილე ღვინით სავსე კათხა და საყოვლანმინდაო ვთქვი, უკანასკნელი ეს იქნება მეთქი“. ამ სადღეგრძელოს გაჩენას ნინონმინდელს უკავშირებენ. ერეკლე თავისი სახლუღოთი ნინონმინდელს სწვევია. საუცხოო პურობა გადაუხდიათ და კარგად მოუღებინათ. ბევრი სიტყვა თქმულა „თვინიერ გალობისა და საუცხოო წარსათქმელისაი“. ნინონმინდელს თასი მოუთხოვია, უტვირთავს (შეუსვია) და რამოდენიმე სიტყვა უთქვამს: „რადგან ჩემი ქვეყანა ნილხდომილია ღვთისმშობლისა და რადგან ჩვენი ქრისტიანობის მიზეზი ის არის და იმის საუფლისწულონი ვართ, ამისათვის იმისი მადლი, იმისი მოწყალეობა იყოს ჩვენს სახელზეო“. აქედან არის შემოღებული ჩვენში ყოვლანმინდას სადღეგრძელო“ (ორბელიანი 1981).

შეიძლება დავასკვნათ: 1. სადღეგრძელო, სადიდებლის, სავედრებლის ჟანრშია აყვანილი. ეს არის მაგიური სიტყვა, ღვთისადმი აღვლენილი, რომლითაც მთქმელი უფალს შესთხოვს მფარველობასა და მოწყალებას; 2. ტერმინ „სადღეგრძელო“ გვერდით ნახმარია სიტყვა „წარსათქმელი“ ე. ი. წინ სათქმელი, რომელიც სრულიად შეესატყვისება სადღეგრძელოს არსს. იგი ხომ პირველი სათქმელი სიტყვაა. სუფრაზე, რომელსაც ჯერ თამადა//სუფრის წინამძღოლი//წინამძღვარი//პურის უფალი ამბობს და მერე სხვები იმეორებენ, განავითარებენ. სიტყვა „წარსათქმელი“ ძველ ქართულ ძეგლებშიც გვხვდება: „ძალი საშინებელთაი შენათ წართქუან“. ასე რომ, ტერმინ სადღეგრძელოს (რომელიც გვიან გაჩენილია) წინ უსწრებდა ტერმინი „წარსათქმელი“; 3. ყოველგვარი სუფრა, განურჩევლად იმისა, სამგლოვიარო იყო, თუ საღვინო, მთავრდებოდა ერთი ტრადიციული, საკრალური სადღეგრძელოთი — ყველანმინდათი (კონკრეტულ შემთხვევაშიც კი წმ. ნინო იგულისხმება). მიაჩნიათ, რომ „ყოვლანმინდა“ ღვთისმშობლის შემოკლებული და სახეცვლილი ვარიანტია, დროთა განმავლობაში მას ყველა წმინდას (ყველა სალოცავის თუ ყველა წმინდანის) კონოტაციაც შეემატა. ეთნოგრაფიული მასალით კი პირიქით უნდა იყოს: ყველანმინდამ შეითვისა ყოვლად წმინდას არსი. მაგალითად, რაჭაში ამბობენ „ყველა წმინდანს“ და არა „ყოვლად წმინდას“, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც ყველა წმინდაა ყველა სალოცავის, ყველა წმინდანის კრებითი სიმბოლო. ასე რომ, არქაულ წარმართულ იდეოლოგიას, შემდეგში დაემატა ქრისტიანული კონოტაცია და ყოფაში ასეთი სინკრეტული სახით იქნა შემორჩენილი.

ტექსტის მიხედვით ყოველ წარსათქმელს ანუ სადღეგრძელოს თან ახლავს გალობა, მღერა, „სხვა სიმღერა არა ყოფილა თვინიერ გალობისა“. ასე რომ, ჰარმონია ჩანს სიტყვისა და სიმღერისა (გალობისა), რაც სრულიად შეესაბამებოდა წარსულში სანესო სუფრის ხასიათსა და დანიშნულებას. ამ მხრივ საინტერესო მასალაა დამოწმებული ხატობა-დღესასწაულებზე (დღეობებზე) სადიდებელ-სავედრებლებით შესრულებულ წესებში. ამ წესების მიხედვით დღეობაზე, სადაც შეყრილი იყო სოფლის ჯარი (მამაკაცები), სუფრასთან ლხინის (ღრეობის) რამოდენიმე მომენტი იკვეთებოდა. ჯარის დალოცვა, მიცვალებულთა „შანდობა“, ფანდურის „გატენა“ და წმინდა ლუდის სმა. ასეთი წესი რამდენიმე იყო და მათი სახელების უმეტესობა უკავშირდებოდა ფანდურის დაკვრას და სიმღერას, რომლებიც სმას თან სდევდა. ესაა „თაობა“ და „ნამუსი“, ანუ ფეხზე მღერა, მეთასეთე წესები ანუ თასებში მოგონება, სახელის რამდენიმე კაცი-სა, თითობით მღერა, პატივის მიტანა, სიტყვის თქმა და სასამელად გაგზავნილი თასი. მოვიტანთ ნაწყვეტს ერთ-ერთი მათგანიდან:

„სახელის ჩამდენი კაცის თასებში მოგონების დროს, სოფლის ჯარი წარსულ დღეთა და საქმეთ გაიხსენებდა. ამა თუ იმ გვარის წარმომადგენელთა გმირობაზე ბაასობდა და ნელ-ნელა სვამდა. ამ დროს ერთი უფროსთაგანი წარმოდგებოდა. ფანდურს აიღებდა და სუფრის ბოლოში ცალ მუხლს მოიყრიდა, დაუკრავდა და ღრეობაში დამსწრე რომელიმე გვარეულობის გმირ წინაპარზე ძველ სიმღერას დაამღერებდა. შუა სიმღერაში სუფრიდან სხვა მეთასე ადგებოდა, მუხლმოყრილს სიმღერას ჩამოართმევდა და მისკენ გაემართებოდა, იგი, თავის მხრივ, სიმღერას შესწყვეტდა, მაგრამ ფანდურს კვლავ ააჟღერებდა, მასთან მოახლოებული მეთასის ხმას ააყოლებდა. მეთასე მასთან პირდაპირ მიდიოდა და თავისი თასით წმინდა სასმელს შესვამდა. როცა მუხლმოყრილი ფანდურის დაკვრით თასს გამოცლიდა მასთან მისული მეთასე უკან დაბრუნდებოდა. მაშინ მეფანდურე წარმოდგებოდა, თავის თასს ლუდით აავსებდა, მეთასეს მართმევდა და ეტყოდა „ჯვარ დაგიწერას ღმერთმაო“, ხოლო შემდეგ კვლავ სუფრის ბოლოში დაიჩოქებოდა და დაკვრასა და სიმღერას განაგრძობდა. ზემოთ თქმული სადიდებელი ტექსტები სამი ნაწილადა იყო დაყოფილი: 1. ღვთისშვილთ მოხსენიება. 2. სალოცავ სავედრებლები და 3. კურთხევანი. მთლიანობაში მათ „ხუცობანი“ ჰქვია. ხუცობას, თავის მხრივ, სამი ჟანრი აქვს: 1. მოხსენიებით ხუცობა, 2. „პირის ქარით“ ხუცობა და 3. კურთხევანით ხუცობა. ამ უკანასკნელში შედის სუფრაზე დალოცვის ტექსტებიც წარმოთქმული დეკანოზის ან ხუცესის მიერ.

კიდევ ერთი ფაქტი: სვანეთსა და სამეგრელოში ქორწილსა და დღეობებზე პირველ სადღეგრძელოდ „სამეულს“ სვამენ, სვანურად მას „სახსაგელ“ ან „ლახვამიად“, ხოლო მეგრულად „საოხვამე“ ჰქვია. სვანურ სამეულში შედის „ხოშღერბეთ“ (უფალი დიდი ღმერთის) „მქემ თარინგზელ“ (მიქელ მთავარანგელოზის) და „ჯგგრაგ“ (წმ. გიორგის) სადღეგრძელოები. სვამენ არყით ან ღვინით ფეხზე ამდგარნი და წარმოთქვამენ როგორც ლოცვა-ვედრებას. გამოდის, რომ საერთო პურობა, ლხინი ამ ლოცვით იწყება და ასევე ლოცვით (ყველანაშინდათი) მთავრდება, რაზეც ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი. ამ სადღეგრძელოს და საერთოდ, ჩვეულების არსი ორი გარემოების გამოა საინტერესო. 1. სუფრას ხსნის, იწყებს ლოცვის, რიტუალის შემსრულებელი პირი, რომელიც, ამავე დროს, თამადის ფუნქციას ასრულებს და 2. სადღეგრძელოში წმ. სამების სახით ადრექრისტიანული ხანის სინკრეტული იდეოლოგიის კვალი შეინიშნება, რაც ასევე საწესო სუფრის არქაულ საწყისებზე მიგვანიშნებს.

უფრო არქაულ, მაგრამ დღეს მხოლოდ აქა იქ შემორჩენილ სადღეგრძელოთა შორის უნდა დავასახელოთ სვანური „სარუამ საყიანიც“, რომელშიც თითქოსდა ორი სადღეგრძელოა გაერთიანებული „სარუამ“ და „საყიანი“. „სარუამი“ სვანურად მისატევებელს ნიშნავს, ე. ი. მსმელი ითხოვს ღვთისგან მიტევებას-შენწყნარებას. „საყიანი“ კი წყვილად კათხების შესმის წესია. „ორი კაცი გამოდის ერთად, ხელში აძლევენ თითოეულს ორ ცალ კათხას. ამბობენ სადღეგრძელოს „კახანს შენდობა, ღმერთის დიდება, მსმელის მშვიდობა“, შემდეგ ხელებს გადააჭდობენ და გამოცლიან ჯერ ერთ კათ-

ხას, მერე მეორეს, რის შემდეგაც გადაკოცნიან ერთმანეთს*. ქორწილში კი საყანი შემდეგნაირად სრულდებოდა: ერთი წყვილი ადგებოდა შევსებული კათხებით ხელში და იტყოდა „მადლით დალოცვილი ყოფილიყოს ეს ოჯახი და ამ ოჯახის მიერ მოპატიჟებული ხალხი. დაწესებულიყოს იმასა და ღმერთს შორის ვისაც საყნობა ყველაზე უკეთესად გამარჯვებოდეს და გაგმარჯვებოდეთ თქვენც“, დალევდნენ და კათხებს სხვა წყვილს გადაულოცავდნენ. ზოგიერთი კუთხეში საყანთან ერთად სვამდნენ „საყიანოსაც“. ამ სადღეგრძელოს სტუმარს სახლიდან გამოსვლის დროს ზღურბლთან ასმევდნენ, რათა მას ნასვლისის კიდევ ერთხელ დაელოცა ოჯახი (იოსელიანი 2006). ანალოგიური რამ რაჭასა და იმერეთში ახლაც იცინან; სტუმარს ისე არ გაუშვებენ ჭიშკართან რომ გამოსამშვიდობებელი „სამშვიდობო“ არ დააღვიწონ. ქართლში კი მას „სატალახოს“ ეძახიან.

რაც შეეხება „სარიოშს“, რაჭა-ლეჩხუმში, ლხინის დროს, დგამდნენ ერთ საერთო ვეებერთელა ღვინის ჭურჭელს „კათხასარიოშს“, რომლის გვერდზე გრძელტარიანი ხის სასმისი „ქვიშა“ („კვატუმი“), ან აზარფეშა, ან სამი „კვანჩხა“ იდო. მერიქიფეები სარიოშს ავსებდნენ. თამადა სარიოშთან ქმნიდა მსმენელთა ჯგუფს, რომლებიც ღვინოს „კვანჩხებით“ სვამდნენ, ხანდახან კი სალალობოდ ყანებს და „კულას“ ურევდნენ. იწყებოდა სმაში შეჯიბრი. გამარჯვებულს ჯილდოთ „სარიოში“ რჩებოდა. ღვინის სმის ეს წესი დადასტურებული აქვს გიულდენშტედტსაც. მკვლევარები *საყანსა* და *საყიანს* ერთმანეთისაგან მიჯნავენ. ვ. ბარდაველიძის მიხედვით, *საყანი* დღეობებზე პურობის დასასრულს წარმოსათქმელი სადღეგრძელო იყო, ხოლო *საყიანი* მიცვალებულის ხარჯის დროს უნდა შეესვათ. ეს სადღეგრძელო თეიმურაზ I შეტანილი აქვს „დლისა და ღამის გაბაასებაში“: „მას უკან მოინდომებენ ადგომას ფეხზე საყაენესო“ ან „საქართველოში ვით არის წესად დალევენ საყანსო“... ე. ი. ეს სადღეგრძელოც, სხვა სავედრებლების მსგავსად, ფეხზე ადგომით უნდა შეესვათ.

საყენის/საყინოს დადგმის წესი ზემოთ მოტანილ *სარიოშის დადგმის* წესს მოგვაგონებს. საყინოს ბერიკაობა-ყეენობის მთავარ პერსონაჟთან ყეენთან ანუ ყაენთანაც აკავშირებენ (ოჩიაური 1991): „მორთამენ ერთ კაცს, რომელსაც ხალხი გაყვება სოფლებში და რაც შემოსავალი მოუგროვდებათ იმით იქეიფებენ“... ყაენი მბრძანებლობდა და ხალხს ახსენდებოდა თავის წარსულს ყაენის ხელში“.

ამრიგად, სურათი ნათელია, საყენი, საყენი, საყენი ერთი და იგივე ძირის სიტყვებია და ერთი და იგივე სადღეგრძელოს ვარიანტები. მათ საერთო მითოლოგიური საფუძველი გააჩნიათ, რომელიც დროთა განმავლობაში, სხვადასხვა ინტერპრეტაციით იქნა განვითარებული და ჩვენამდე მოღწეული. აქ ერთმანეთს გადაეჯაჭვა ღვთაებების, მიცვალებულის კულტის, კაი ყმის და ხელმწიფის (ყაენის) გროტესკულად გარდასახული პერსონაჟის სახეები. ყველა შემთხვევაში ერთი რამ არის უეჭველი. ქართული სუფრა თავისი წარმოშობით, სადღეგრძელოებითა და რიტუალებით, დანიშნულებით, საწესოა, საკულტოა. ამ საწესოში იგულისხმება არა მხოლოდ წარმართული, არამედ ქრისტიანული ხანის სარწმუნოების ელემენტები, ისინი სინკრეტული სახით იქნა შემონახული.

* ეს წესი ვახტანგურს წააგავს. ვახტანგური კი რომელიც გერმანული „ბრუდერშაფტის“ თავისებური გამოვლინებაა, ჩვენი ვარაუდით, ვახტანგ VI სახელს უნდა უკავშირდებოდეს, რადგან ვახტანგ VI იყო პირველი, ვისაც რუსეთში იმპერატორის კარზე (XVIII ს.) დიდი „ასამბლეა“ („მეჯლისი“) გაუმართეს. იქ კი იმ დროს ჰერცოგ ბირონის მიერ გერმანული ეტიკეტი იყო გამეფებული, თუმცა ამ ვარაუდის დასამტკიცებლად ჩვენ არავითარი წერილობითი საბუთი არ გავაჩნია.

დასახლების ფორმები[©]

დასახლების სტრუქტურა საქართველოში, უმთავრესად გეოგრაფიულ პირობებთან იყო შეხამებული და ცხადია, კუთხეების მიხედვით განსხვავდებოდა, თუმცა დასახლების ფორმები, ისევე როგორც საცხოვრებელი ნაგებობების სახეობები, საქართველოში, ძირითადად, სამ სამეურნეო-კულტურულ ზონად იყოფა: საქართველოს მთიანეთი, აღმოსავლეთ საქართველოს ბარი და დასავლეთ საქართველოს დაბლობი (რობაქიძე 1986: 13).

თვითოეული ზონა აერთიანებს მეტ-ნაკლებად მსგავს დასახლების ფორმებს, საცხოვრებელ თუ თავდაცვით ნაგებობებს და სამეურნეო ყოფის ძირითად მახასიათებლებს.

დასახლების ფორმა, როგორც აღინიშნა, ძირითადად გეოგრაფიულ გარემოზე იყო დამოკიდებული, ამავე დროს გათვალისწინებული იყო სოციალურ-ეკონომიკური ვითარება, რაც ერთობლიობაში ქმნიდა ჩამოყალიბებულ სტრუქტურას.

ტრადიციულად, დასახლებისთვის ირჩევდნენ ადგილს, რომელიც დაცული იქნებოდა, როგორც ბუნებრივი-სტიქიური მოვლენებისგან, ასევე შეძლებისდაგვარად, უსაფრთხო იქნებოდა ყველა თვალსაზრისით. დასახლების ფორმას განაპირობებდა აგრეთვე წყლისა და სამეურნეო თვალსაზრისით ვარგისი მიწების სიახლოვე; გათვალისწინებული იყო აგრეთვე მზიანობა, ჰაერის სიავეკარგე. როგორც წესი, სახლებს აშენებდნენ სახნავ-სათესად შედარებით გამოუყენებელ მიწაზე, უკეთესს კი საყანედ ან სავენახედ ტოვებდნენ.

ამ მხრივ განსხვავებები შეინიშნება ზემოთ დასახელებულ სამივე ზონაში, მაგალითად, დასავლეთ საქართველოს დაბლობზე დასახლებანი ძირითადად წარმოდგენილია მთის ფერდობებსა და ზეგნებზე უგეგმოდ განლაგებული სოფლების სახით (ბაგრატიონ-დავითაშვილი 2005: 11). აქაურობისთვის დამახასიათებელია აგრეთვე ძლიერ გაფანტული, უპირატესად გზისპირული დასახლება (რობაქიძე 1986: 13).

დასავლეთ საქართველოს ბარისთვის ასევე დამახასიათებელია სამოსახლოს, რომელსაც აქ „კარმიდამოს“ ეძახიან, შედარებით დიდი ფართობი; აქ ყველა დამხმარე ნაგებობა ეზოშია მოქცეული, თუ წყალი ახლოს არაა, ამოთხრილია ჭა. კარმიდამოშივეა გამართული ბოსტანი. კარმიდამოს უმეტესად ცოცხალი ღობე აქვს შემორტყმული. ასეთი სახის კარმიდამოები ძირითადად იმერეთსა და სამეგრელოშია გავრცელებული (კახიანი 1964: 114—125). კარმიდამოს ხშირად ორიდან ექვს ჰექტრამდე ადგილი ეკავა, ასეთი სამოსახლოები დასახლების გაშლილ ტიპს ქმნიდა (თოფჩიშვილი 2008: 219).

აღმოსავლეთ საქართველოს ბარი, ძირითადად წარმოდგენილია ძლიერ შეჯგუფებული, უმთავრესად გზისპირული დასახლებით (რობაქიძე 1986: 13).

რაც შეეხება საქართველოს მთიანეთს, რომელიც დასახლების ფორმათა კლასიფიკაციაში ერთ მთლიანობადაა გამოყოფილი, ლოკალური განსხვავებებით ხასიათდება. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დასახლების ფორმის წამყვან ტიპს მჭიდრო და ხევისპირა დასახლება წარმოადგენდა (რობაქიძე 1986: 13). თუმცა, ამავე რეგიონისთვის იყო დამახასიათებელი ხევისპირიდან მოშორებით, მეტ სიმაღლეზე საცხოვრებლის მონყობა, რაც გეოგრაფიული პირობებით იყო გამოწვეული. აღმოსავლეთ საქართველოს მთისთვის დამახასიათებელია ვიწრო ხეობებში ცხოვრება, საცხოვრებლად მაღალი ადგილების დაკავება; ხოლო დასავლეთ საქართველოს მთაში, სადაც შედარებით ფართო ხეობებია წარმოდგენილი, შესაძლებელი იყო არა მაღლობებზე, არამედ შედარებით დაბლა — ხევისპირა განსახლებები.

დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში, დამახასიათებელი იყო შედარებით დაბალ ადგილებზე დასახლება, საცხოვრებლები ერთიმეორისგან გარკვეული მანძილით იყო დაშორებული, ვინაიდან ყოველ საცხოვრებელ კომპლექსს თავისი ეზო-გარემო გააჩნ-

[©] ხათუნა იოსელიანი

ნდა, რაც მეზობლისგან გამიჯნული იყო. ასეთი ტიპის დასახლება, ჩვეულებრივ, რამდენიმე კილომეტრზე იყო გადაჭიმული. იმერული და მეგრული საკარმიდამო ნაკვეთი შედგებოდა სახლის, სამზარეულოს, სათხის, ბოსლის (გომურის), საძაღლის, საქათმის, სალორის, მარნის, ბელის, ხულას, ნალისაგან. დასავლეთ და აღმოსავლეთ საქართველოში კარმიდამო ხშირად ცოცხალი ღობით იყო შემოსაზღვრული. დასავლეთ საქართველოს მთისთვის არ იყო დამახასიათებელი აღმოსავლეთი მთიანეთის ე. წ. მჭიდრო დასახლება, სადაც ერთი საცხოვრებლის ბანი შეიძლება მეორის სახურავი ყოფილიყო. მთის ფერდობებზე განლაგებულ დასახლებებს ზემოთ და ქვემოთ ჰქონდა პატარა საზამთრო და საზაფხულო სადგომები. ასეთი დასახლება გადარეკვით მესაქონლეობის მეურნეობისათვის იყო დამახასიათებელი. სოფელთა უმეტესობა ჩვეულებრივ მთის სამხრეთ კალთებზე იყო გაშენებული. ყველა მეთემის თავშეყრის ადგილი — სალოცავი (ხატი) კი დასახლებული პუნქტიდან გარკვეულად დაშორებული იყო, ხოლო ქრისტიანული ნაგებობები სოფლებში იყო განლაგებული.

დასახლების ფორმებს ტრადიციულად, ეკონომიკურ-გეოგრაფიულ ვითარებასთან ერთად, სოციალური პირობებიც განსაზღვრავდა. დამახასიათებელი იყო დასახლების მონოგენური ფორმები, სადაც სოფლების ან უბნების მცხოვრებლები, მხოლოდ ერთი (ან ორი) გვარისგან შედგებოდა. თუმცა დღეს იშვიათად გვხვდება მხოლოდ ერთი გვარით დასახლებული სოფელი, ასეთი ვითარება უფრო მეტად უბნურ დასახლებაშია შემორჩენილი და ისიც უფრო მეტად საქართველოს მთაში. მონოგენური დასახლების ფორმების შესახებ ინფორმაცია ძირითადად ტოპონიმებშია შემონახული. ერთი გვარით დასახლებული სოფლები ბევრი გვქონდა როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში. ასეთი ტოპონიმები შემორჩენილია სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში; მაგალითად, შეიძლება იმერხევის სოფლები *თურმანიძე* და *ნიოლეითი* დავასახელოთ. რამდენიმე გვარით დასახლებულ სოფლებში კი უბნები ატარებდა გვარების სახელებს.

ზოგადი აღწერილობით ქართული სოფელი ასე გამოიყურება: ძირითადად სოფლის ცენტრში გამართულია მოსახლეობის (მამაკაცების) თავშეყრისა და სჯა-ბაასის ადგილი (საფიხნო, სვიფი...), გარშემო მოწყობილია საცხოვრებელი სახლები, თავისი ეზოებით. სოფლის ცენტრში ასევე გამართულია სალოცავი, ზოგან სოფლის გარეთაც, ვინაიდან საქართველოში ვერ იპოვით სოფელს, რომელსაც მხოლოდ ერთი ეკლესია ჰქონდეს. ტრადიციულად, ეკლესიებთან იყო გამართული სასაფლაოც, ხშირად სოფლის გარეთ მდებარესთან, ვინაიდან სასაფლაოს სოფელში გაკეთებას ერიდებოდნენ. ქართლში მინდვრები, ბაღები, ვენახები, ბაღჩები, ბოსტნები სოფლის გარეთ იყო. სოფლები ერთმანეთთან საურმე გზებით იყო დაკავშირებული. ხევებზე და მდინარეებზე სხვადასხვა ტიპის ხიდები (ძელური, თალოვანი, კიდული ხიდი) იყო გადებული. ძველად ხიდების ასაშენებლად ვაზსაც იყენებდნენ (მაგალითად, ლეჩხუმში).

სოფელი ხშირად ისე იყო განლაგებული, რომ მის ცენტრში წყარო უნდა ყოფილიყო (აღმოსავლეთი საქართველოს ბარი), სადაც ქალების თავშეყრის ადგილი იყო (აქ გაყავდათ ახალი პატარძალიც).

საცხოვრებლის შერჩევის შემდეგ, სახლის აშენების დამთავრების ჩათვლით, ქართველებმა უამრავი რიტუალის ჩატარება იცოდნენ, რათა ბედნიერი გამოსულიყო ახალი ფუძე.

დასახლების ფორმა ითვალისწინებდა თავდაცვით ფუნქციებსაც. თავდაცვით სისტემაში განსაკუთრებულ როლს თამაშობდა უსწორმასწორო რელიეფი და ტყე. ტყით დაბურვილობა ქართველებს მტერთან ბრძოლას უადვილებდა. ამას გარდა, სამოსახლო ადგილებშიც, ტყეების მახლობლად, ხეები მრავლად ირგვებოდა. თუ მტერი სოფელს გაანადგურებდა, აყრილი მოსახლეობა ტყის სიღრმეში აფარებდა თავს.

ამრიგად, დასახლების ფორმების კლასიფიკაცია საქართველოში, ძირითადად რეგიონალურ პრინციპზეა დამყარებული და სამ მთავარ სახეობად იყოფა, რომელსაც გააჩნია უამრავი ქვესახეობა, სოციალურ-ეკონომიკური თვალსაზრისიდან გამომდინარე.

საცხოვრებელი ნაგებობები[©]

საქართველო მდიდარია საცხოვრებელი ნაგებობების ნაირსახეობით, რასაც ძირითადად ბიოგეოგრაფიული გარემო და სოციალური ვითარება განაპირობებს – საცხოვრებელი ნაგებობა (მისი სახე, სტილი, სამშენებლო მასალა, მშენებლობის ტექნიკა) უპირველესად გეოგრაფიული პირობების შესაბამისი უნდა ყოფილიყო, სხვანაირი საცხოვრებელი შენდებოდა დაბლობ და ნესტიან ადგილში, განსხვავებული მთასა და შედარებით ცხელ ბარში. ამასთანავე, საცხოვრებლის მოწყობა, მისი შიდა განლაგება ასახავდა ოჯახის (და შესაბამისად, საზოგადოების) სოციალურ სახეს.

საცხოვრებელ კომპლექსს უნდა დაეკმაყოფილებინა და უზრუნველყოს ოჯახის საცხოვრებელი, სამეურნეო და თავდაცვითი პირობები, ამიტომაც კლასიკური ტიპის კომპლექსი ნაგებობათა რთულ ნაერთს წარმოადგენდა, სადაც განლაგებული იყო თავდაცვითი, საცხოვრებელი და სხვადასხვა დამხმარე შენობები, თუმცა მოსახლეობის ძირითადი ნაწილისთვის, საცხოვრებლის ასეთი სახე მიუწევდომელი იყო, რის გამოც იქმნებოდა ისეთი ტიპები, რომლებიც ერთ ნაგებობაშივე აერთიანებდა სამივე ფუნქციას, ასეთი სახლები, ძირითადად საქართველოს მთისთვის იყო დამახასიათებელი.

სახლის შიდა ნაწილის დაგეგმარებაში კარგად იყო ასახული ოჯახის სოციალური სტრუქტურა, სქესთაშორისი ურთიერთობები, მათი ადგილი და უფლება-მოვლევები ოჯახში. სახლი დაყოფილი იყო საკაცებო და საქალბო ნაწილებად, სადაც თითოეული მათგანის სამუშაო პირობები იყო მოწყობილი.

გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი ფუნქციებისა, საცხოვრებელი სახლის რომელიმე კუთხეს სარიტუალო-სალოცავი ფუნქციაც ეკისრებოდა. დასტურდება, რომ უძველესი დროიდან კერას საკრალური ფუნქციაც ჰქონდა და მასთან მთელი რიგი საოჯახო რიტუალები სრულდებოდა. აღმოსავლეთის მხარეს განთავსებული სარკმელი ასევე სალოცავად გამოიყენებოდა. საკრალური მნიშვნელობა გააჩნდა აგრეთვე დედაბოძს, რომელიც სიცოცხლის ხეს განასახიერებდა, და სამყაროს სამ სკნელს აერთიანებდა.

მშენებლობის მაღალი კულტურით საქართველო უძველესი დროიდან გამოირჩეოდა, რასაც ადასტურებს როგორც ძველი წერილობითი წყაროების მონაცემები, ისე არქეოლოგიური მასალა.

ძველი კოლხური საცხოვრებლების და დასახლების ტიპის შესახებ მრავალი საინტერესო ცნობა გვხვდება ძველ ბერძენ და რომაელ ავტორთა შრომებში. ისინი მთელი ათი საუკუნის განმავლობაში გვანვდიან ცნობებს ამიერკავკასიის ტერიტორიაზე გავრცელებული საცხოვრებლებისა და სასიმაგრო ნაგებობების შესახებ. კოლხურ დასახლებებსა და ნაგებობებს აღწერდნენ ჰეკატე მილეტელი, ქსენოფონტი, პომპონიუს მელა, აპოლონიოს როდოსელი, ვიტრუვიუსი და სხვ. მათ მიერ დაფიქსირებულ ინფორმაციებზე დაყრდნობით უძველესი კოლხური ნაგებობების რეკონსტრუქციები შექმნეს ჯოკონდომ, ჩეზარო ჩეზარიანომ, მარინიმ, პერომ, კარლო ამატიმ და სხვებმა. ასეთი დაინტერესება კოლხური საცხოვრებელი თუ თავდაცვითი ნაგებობებით მათი უძველესი და ორიგინალური სახით იყო განპირობებული.

ძველი ბერძენი და რომაელი ავტორების აღწერილობების გარდა, კოლხური საცხოვრებელი და სასიმაგრო ნაგებობების შესახებ ფასდაუდებელ ინფორმაციას იძლევა მდიდარი არქეოლოგიური მასალა. ძვ. წ. II ათასწლეულით დათარიღებული არქეოლოგიური მონაპოვარი სამშენებლო-საინჟინრო საქმის მაღალ დონეზე განვითარების უტყუარ დოკუმენტაციას წარმოადგენს. უძველესი კოლხური ნაგებობები არქეოლოგების მიერ მოპოვებული და შესწავლილი იქნა ნოსირის (ძვ. წ. II ათასწლეული), ჩოლოქის (ძვ. წ. X საუკუნე), ეცერის (ძვ. წ. XV—X საუკუნეები), ბრილის (ძვ. წ. XV—XI საუკუნეები),

[©] ხათუნა იოსელიანი

ვანის (ძვ. წ. VIII—I საუკუნეები), სიმაგრის (ძვ. წ. აღ. V-IV ს.ს.) არქეოლოგიური გათხრების შედეგად.

კოლხურ საცხოვრებელ ნაგებობებზე ძვირფას ინფორმაციას იძლევა არქეოლოგების მიერ სვანეთში აღმოჩენილი, ძვ. წ. III საუკუნით დათარიღებული, სასახლის ოქროს მოდელი, რომელზეც დანვრილებით და დიდი რუდუნებით არის გამოყვანილი კომპურა აივნიანი სახლის თითოეული დეტალი.

აპოლონიოს როდოსელი აღფრთოვანებული გვიხატავს კოლხეთის მეფის, ძლევა მოსილი აიეტის „მზიურ სასახლეს“, რომელშიც ერთმანეთთან ჰარმონიულადაა შერწყმული ნაგებობის სილამაზე, სიდიადე და მტკიცე თავდაცვისუნარიანობა. ციხე, გალავანი, ფართო კარიბჭე, სვეტების სარტყელი აიეტის სასახლეს იცავს მტრისგან. ხოლო გალავნის შიგნით, ვაზის ლერწებით დამშვენებული ურიცხვოთახიანი რამდენიმე სასახლეა, სადაც ცხოვრობს აიეტი თავისი ოჯახით. ეზოში კი უშრეტო ოთხი წყარო მოედინება — რძის, ღვინის, სურნელოვანი ზეთისა და წყაროს წყლისა.

ცნობილი რომაელი არქიტექტორის ვიტრუვიუსის (ძვ. წ. I საუკუნე) ტრაქტატში „10 წიგნი არქიტექტურის შესახებ“, განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს „კოლხური სახლის“ დეტალურ აღწერას. ვიტრუვიუსის მიერ „კოლხური სახლი“ ფრიგიულთან ერთად კაცობრიობის ისტორიაში საცხოვრებლის უძველეს ფორმად არის მიჩნეული.

ზემოთ ჩამოთვლილი მონაცემების შესწავლისა და ურთიერთშეჯერების შედეგად, მეცნიერებმა მოგვცეს უძველესი კოლხური საცხოვრებლებისა და სასიმაგრო ნაგებობების სურათი. როგორც გამოირკვა, ძველ კოლხიდაში სამშენებლო-საინჟინრო საქმე მაღალ დონეზე ყოფილა განვითარებული, რის შესახებაც, უპირველესად ყოვლისა, მეტყველებს ის ფაქტი, რომ აქ საცხოვრებელი და სასიმაგრო ნაგებობები შენდებოდა ბიოგეოგარემო პირობებთან შეხამებით, რაც გარკვეული სირთულეებით ხასიათდებოდა — დაბალი რელიეფი, ნიადაგის ხშირი დანევა, გრუნტის წყლები, ჭაობი, ხშირი ნალექიანობა — ყოველივე ეს კი რთულ პირობებს უქმნიდა სამშენებლო საქმის განვითარებას (გ. გამყრელიძე).

ამ პირობებმა გამოიწვია ის, რომ კოლხიდაში უძველესი დროიდანვე სამოსახლოს გორებსა და ბორცვებზე მართავდნენ. ხშირად კი გორებსა და ბორცვებს ხელოვნურადაც ქმნიდნენ, მოზინული მიწის საშუალებით, გარშემო შემოავლებდნენ თხრილებს, რასაც როგორც თავდაცვითი, ასევე წყლის სანრეტი და სამიმოსვლო დანიშნულება ჰქონდა. თხრილებით გარშემორტყმული ბორცვები და თიხაზვინულები კოლხეთის მთელ ტერიტორიაზე იყო გავრცელებული და დასახლების ერთ-ერთ ძირითად ტიპს წარმოადგენდა.

უძველესი კოლხური არქიტექტურის საწყისი პერიოდის ქრონოლოგიური სურათი შემდეგნაირად გამოიყურება: ადრებრინჯაოს ხანაში (ძვ. წ. IV—III ათასწლეულთა მიჯნა) მოსახლეობა ბუნებრივ შემალღებებსა და გორაკ-ბორცვებზე სახლდება, რითაც საფუძველი ეყრება კლასიკური კოლხური დასახლების ძირითად ტიპს. ამ პერიოდიდან ჩნდება ე. წ. ხუტორული დასახლებები, სადაც ფიქსირდება ხის ძელური ნაგებობანი, რომელიც ძვ. წ. III ათასწლეულიდან ადგილობრივი არქიტექტურის ძირითად სახეობად იქცევა და მრავალი საუკუნის მანძილზე აგრძელებს არსებობას. ადრებრინჯაოს ხანის უძველესი ხის ძელური, ფაცხის ტიპის ნაგებობანი აღმოჩენილია ისპანში, ანაკლიასა და ფიჩორში (ლორთქიფანიძე 2000: 126).

არქეოლოგიური მასალის საფუძველზე შესაძლებელი ხდება საცხოვრებლის იმ ტიპების რეკონსტრუქცია, რომელიც უძველესი პერიოდიდან გავრცელებული იყო აღმოსავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე. ნასახლარები გვხვდება ენეოლითური პერიოდიდან. ამ ხანაში აქ ვითარდება ადრესამინათმოქმედო კულტურა, რომელიც შულავერ-შომუთიეფეს სახელითაა ცნობილი. ამ კულტურის კერას ისტორიული ქვემო ქართლი — მარნეულის ველი, ხრამის, დებედას, შულავერის წყლის და მაშავერას ხეობები წარმოადგენს.

შულავერის კულტურის ნამოსახლარების შესწავლამ ცხადყო, რომ ამ რეგიონში ასეული წლების მანძილზე, ხალხი ბინადარ ცხოვრებას ეწეოდა. სამოსახლოები მდინა-

რეების სიახლოვესაა გამართული და თავდაცვითი თხრილებითაა შემოზღუდული. შულავერის კულტურა წრიული და გუმბათოვანი სახლებითაა წარმოდგენილი (ლორთქიფანიძე 2000: 61), რომელიც საცხოვრებელ და დამხმარე სათავსოებს მოიცავდა. კვერცხისებური მოყვანილობის კერა კედელთან იყო განთავსებული. ამ სამოსახლოების მიხედვით ნათლად ჩანს, რომ შულავერის კულტურაში ღრმა სოციალური პროცესები მიმდინარეობდა — სახეზეა სოფლიდან ცალკე უჯრედის — ოჯახის გამოყოფის ფაქტი (ლორთქიფანიძე 2000: 66).

შულავერის კულტურის შემქმნელი საზოგადოება უკვე იწყებს საკულტო წესჩვეულებების შესრულებას. რიტუალების ჩასატარებლად ისინი ცალკე აგებენ შენობებს — პრიმიტიულ ტაძარ-სამლოცველოებს. ბოლოდროინდელმა მონაცემებმა საკმარისი საფუძველი გააჩინა იმისთვის, რომ შულავერის კულტურის ყველა ნამოსახლარი ძვ. წ. VI ათასწლეულით დათარიღდეს, ხოლო მისი საწყისი ეტაპი — ძვ.წ. VIII ათასწლეულის დასასრულით განისაზღვროს (ლორთქიფანიძე 2000: 67).

საცხოვრებელი ტიპი გარკვეულ ცვლილებებს განიცდის შემდგომი – მტკვარ-არაქსის კულტურის ხანაში. მტკვარ-არაქსის კულტურა მეცნიერთა მიერ დათარიღებულია ძვ. წ. V ათასწლეულის დასასრულითა და III ათასწლეულის II ნახევრით (ქავთარაძე 1983: 59). ეს კულტურა ვრცელ ტერიტორიაზე იყო გავრცელებული, ერთ-ერთ კერად კი ქვემო ქართლია მიჩნეული.

განსაკუთრებით საინტერესოა მტკვარ-არაქსის კულტურის არქიტექტურა და დასახლების ტიპი. საცხოვრებელი სახლი ძირითადად მომრგვალებულკედლიან სწორკუთხა ნაგებობას წარმოადგენს, რომელიც ორი ნაწილისაგან შედგება — საცხოვრებელი ოთახისა და სამეურნეო დანიშნულების დერეფნისაგან (ლორთქიფანიძე 2000: 73). იატაკი თიხატკეპნილია, საცხოვრებელი ოთახის ცენტრში აღმართულია დედაბოძი (რომელიც დღემდე საკრალურ მნიშვნელობას ინარჩუნებს ქართველებში), რომლის წინაც გამართულია მრგვალი ფორმის კერა. სახლი გადახურულია ძელოური, თიხატკეპნილი ბანით, რომელშიც საკვამლე და სანათი ხვრელებია დატანებული. იცვლება სამშენებლო მასალა — ფართოდ ხდება ხის გამოყენება, რაც ხითხურობის მაღალ დონეზე განვითარებას იწვევს. აღსანიშნავია, რომ სამშენებლო საქმიანობაში შეიმჩნევა ძველი ტრადიციების შენარჩუნება და მისი მოხდენილი შეხამება ახალ სამშენებლო წესებთან, რის გამოც შენობები ნაწილობრივ მომრგვალებულია და ნაწილობრივ — სწორკუთხა, რაც წინამორბედი — შულავერის კულტურის სამშენებლო ტრადიციების გათვალისწინების უტყუარი საბუთია.

მტკვარ-არაქსის კულტურის შემქმნელი მოსახლეობა საკულტო რიტუალებს ასრულებდა როგორც ცალკე აშენებულ, ოვალური მოყვანილობის ნაგებობებში (როგორი ნიშანდობლივია, რომ საკულტო შენობის ფორმა ფაქტობრივად იმეორებს წინაპარი კულტურის მშენებლობის ძირითად ნიშანს — წრიულ ფორმას), ისე საცხოვრებელ სახლებში — კერასთან.

არქეოლოგიური და წერილობითი მონაცემების მიხედვით ჩანს, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე სამშენებლო მასალად უძველესი პერიოდიდანვე გამოიყენებოდა ხე, ქვა, თიხა, რაც ხითხურობის და ქვითხურობის განვითარების მაჩვენებელია.

რკინის იარაღის და კირწყალის გაჩენამ სერიოზული გარდატეხა შეიტანა სამშენებლო ხელოვნებაში, რაც საცხოვრებელი ნაგებობების სწრაფ განვითარებში აისახა. ყოველი ეპოქა თავისებურად ცვლიდა საცხოვრებლის ტიპს, ხდებოდა ძველი ფორმების ნაწილობრივი შენარჩუნება და ახლის დამატება, რაც განვითარების ერთიან და უწყვეტ ჯაჭვს ქმნიდა.

საბოლოოდ, საქართველოს ყველა კუთხეში ჩამოყალიბდა საცხოვრებელი სახლების გარკვეულწილად განსხვავებული ტიპები, რასაც ძირითადად გეოგრაფიული გარემო განაპირობებდა.

საცხოვრებელი სახლის აშენების დროს უმთავრესი ყურადღება ექცეოდა ადგილის შერჩევას, რომლის დროსაც გათვალისწინებული უნდა ყოფილიყო შემდეგი გარემოებები: სიახლოვეს უნდა ყოფილიყო სასმელი წყალი (შედლებისდაგვარად); საცხოვ-

რებელი უსაფრთხო უნდა ყოფილიყო, რისთვისაც გამოიყენებოდა ბუნებრივი პირობები (რელიეფი და ა.შ.); საცხოვრებლად განკუთვნილი ადგილი დაზღვეული უნდა ყოფილიყო მენყრისგან, ქარისგან, ზვავისგან და ადიდებული წყლებისაგან, არჩევდნენ სემურად უსაფრთხო ადგილებსაც. როგორც ჩანს, ტრადიციულად ქართველებს ყველა კომპონენტი სათანადოდ ჰქონდათ გათვალისწინებული, რაზეც მეტყველებს ბოლოდროინდელი მოვლენებიც – სახლების აგებისას არ ხდებოდა უსაფრთხოების გათვალისწინება, რამაც გამოიწვია სტიქიური მოვლენებისგან მოსახლეობის ხშირი დაზარალება.

მცირემიწიან ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში სახლს აშენებდნენ სახნავ-სათესად გამოუყენებელ მიწაზე, ხოლო კარგ ადგილას საყანედ ტოვებდნენ.

საქართველოს მთაში განსხვავებულია სოფლების განლაგების პრინციპი. აღმოსავლეთ საქართველოს მთის ხეობებში საცხოვრებელი შენდებოდა შემალღებულ ადგილზე – გორებზე, მთის ფერდობებზე, ხოლო დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის სოფლები ძირითადად გაშენებული იყო ხეობათა ძირებში და არა შემალღებულ ადგილებზე.

საცხოვრებელი ნაგებობის კლასიფიკაცია, ყველა კრიტერიუმის გათვალისწინებით, მეტად რთულია, ამიტომაც ეს კლასიფიკაცია ხდებოდა სხვადასხვა საფუძველზე – საცხოვრებლის ტიპი, სამშენებლო მასალა, გადახურვის წესი და ა.შ. ყველაზე სრულყოფილი კი გეოგრაფიულ პრინციპზე დაფუძნებული კლასიფიკაციაა, რომელშიც მეტნაკლებად შეჯერებულია ყველა კომპონენტი, მას „სამეურნეო-კულტურული ზონები“ ეწოდება და ამ პრინციპით საქართველო სამ ძირითად ზონად არის დაყოფილი: **1. აღმოსავლეთ საქართველოს ბარი:** დარბაზული სახლი და ძლიერ შეჯგუფული, უმთავრესად გზისპირული დასახლება; **2. დასავლეთ საქართველოს დაბლობი:** ოდა სახლი და ძლიერ გაფანტული, უპირატესად გზისპირული დასახლება; **3. საქართველოს მთიანეთი:** კოშკურა სახლი და მჭიდრო, უპირატესად ხევისპირული დასახლება (რობაქიძე 1986: 13).

თითოეული ზონისთვის დამახასიათებელი საცხოვრებლის სახეობა მრავალ ქვეჯგუფს შეიცავს, როგორც უკვე აღინიშნა, ამ ქვეჯგუფების გამოყოფა სხვადასხვა თავისებურებების საფუძველზე ხდება, მაგალითად, ქართული დარბაზი სამი ქვესახეობით არის წარმოდგენილი – ქართლური, მესხურ-ჯავახური და წალკური ერდოიანი-გვირგვინიანი, მრავალი ქვესახეობისგან შედგება საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ციხე-სახლი, ასევეა ოდა სახლიც — განასხვავებენ იმერულ, გურულ და მეგრულ ოდა სახლებს.

ციხე-სახლი ერთნაირად იყო დამახასიათებელი როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეებისათვის.

ციხე-სახლის უმთავრეს ნიშანს წარმოადგენდა საცხოვრებელი, სამეურნეო და თავდაცვითი ფუნქციების ვერტიკალურ განზომილებაში განთავსება, ანუ ეს ერთი ნაგებობა ასრულებდა სამივე ფუნქციას, რაც რამდენიმე სართულის მეშვეობით ხდებოდა შესაძლებელი: პირველი სართული საქონელს ეკავა, მეორე ადამიანთა საცხოვრებელს წარმოადგენდა, მესამე კი სამეურნეო პროდუქტების შესანახი და საბრძოლო-თავდაცვითი ფუნქციის მატარებელი იყო. ოთხ და შვიდსართულიან შენობებში ეს ფუნქციები, ცხადია, უფრო კარგად იყო განაწილებული.

სართულები ერთმანეთს უკავშირდებოდა შენობის შიგნიდან — ერდოთი, რომელზეც ხის კიბე იყო მიდგმული. საბრძოლო-თავდაცვითი ფუნქციის მატარებელი საისრეები გზების მხარეს იყო გამართული, რათა შესაძლებელი ყოფილიყო სიტუაციის სრული გაკონტროლება.

ციხე-სახლები ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა სართულების რაოდენობით, გადახურვის სტილით და საბრძოლო-თავდაცვითი ელემენტების მრავალფეროვნებით. ციხე-სახლები ძირითადად სამსართულიანი შენდებოდა, თუმცა ხშირად გვხვდება 4 და 7 სართულიანიც. მათი გადახურვის ფორმა ორნაირია: 1. ორქანობიანი (ორფერდა); 2. მიწურბანიანი. ამ უკანასკნელი ფორმის გადახურვის სტილი აღმოსავლეთ საქართვე-

ვნელობის მქონე ორნამენტებით დამშვენებული დედაბოძები და გვირგვინიანი ჭერი შესანიშნავი სანახავი იყო. აღსანიშნავია ისიც, რომ დედაბოძს, გარდა არქიტექტურული დატივრთვისა, საკრალური თვალსაზრისითაც დიდი მნიშვნელობა გააჩნდა – ქართველთა მითოლოგიური აზროვნების მიხედვით, ის სიცოცხლის ხეს განასახიერებდა, რომელიც სამყაროს სამ ძირითად სკნელს აერთიანებდა (მისი ეს ორივე მნიშვნელობა კარგად არის ასახული თვითონ ტერმინშიც „დედაბოძი“).

ერდოიან-გვირგვინიანი დარბაზი ადამიანის საცხოვრებელს წარმოადგენდა, შიგნით განთავსებული იყო კერა და ყველაფერი ის, რაც ადამიანს სჭირდებოდა. იგი დაყოფილი იყო სამამაკაცო და სადედაკაცო მხარეებად. ამ ოთახის გვერდზე წარმოდგენილი იყო სამეურნეო დანიშნულების მქონე სხვადასხვა ნაგებობები: ბელელი, მარანი, სათონე, ჩარდახ-დერეფანი, საბძელი და ბოსელი (ბაგრატიონ-დავითაშვილი 2005: 33).

თავისებური საცხოვრებელი ნაგებობები იყო გავრცელებული კახეთშიც, რომელნიც ასევე ადგილობრივ გეოგრაფიულ და სამეურნეო პირობებთან იყო შეხამებული. აქ გვხვდება როგორც დარბაზული, ისე სხვა ტიპის ნაგებობები. მათგან შესაძლებელია რამდენიმე ჩამოყალიბებული სახეობის გამოჩენა, ესენია: გომური, ბანიანი, წნული (ოთხკუთხა და წრიული), ალიზის, ფიცრული, ქვითკირიანი და თანამედროვე სახლი (ბაგრატიონ-დავითაშვილი 2005: 37).

ამ საცხოვრებლებიდან უმარტივეს ტიპს წარმოადგენს გომური, რომელიც იმ მხარეებისთვის იყო დამახასიათებელი, სადაც ძირითადად მესაქონლეობა იყო გავრცელებული, გომური თავდაპირველად ადამიანის და საქონლის ერთობლივ საცხოვრებელს წარმოადგენდა.

კახეთისთვის ერთ-ერთ ყველაზე მეტად დამახასიათებელ საცხოვრებელს წარმოადგენს მოწნული სახლი. იგი დაგეგმარებით წრიული ან ოთხკუთხა ფორმის იყო. საცხოვრებელ ნაგებობათა ტიპოლოგიაში იგი ფაცხასთანაა გაერთიანებული, ვინაიდან მათ ბევრი საერთო გააჩნიათ როგორც მასალის, ისე კონსტრუქციის მხრივ (ბაგრატიონ-დავითაშვილი 2005: 38).

XIX საუკუნიდან გვხვდება ქვითკირის სახლები, ერთ ან ორ სართულიანები, საჩიხიანი და რიკულებიანი აივნით. საჩიხიანი სახლების ანალოგი სხვა კუთხეებში არ გვხვდება, ის მხოლოდ კახეთისთვის არის დამახასიათებელი. ამ ორიგინალობას განაპირობებს ე. წ. „საჩიხი“, რაც საცხოვრებლის ერთმხრივ ღია, სვეტებზე დაყრდნობილი გადახურვის მქონე ნაწილს წარმოადგენს. ამ სახლის იატაკი მიწატყეპნილია და ორ ბოძს შორის შუაცეცხლია მოწყობილი. საჩიხიანი სახლი ნელ-ნელა ვითარდება, თავდაპირველად მას უჩნდება ქვითკირის კედელი უკანა მხარეს, რაც ბუხრის გაჩენით იყო გამოწვეული. შემდგომ ასეთი სახლი მთლიანად ქვითკირის შენდება, საჩიხს უკეთდება ყური, რომელშიც ბუხარია დატანებული. საჩიხი წარმოადგენს საზაფხულო სამზარეულოს. სახლი ნაშენებია „თეფზიფხური“ სტილით, გადახურულია კრამიტით და განათებულია ფანჯრებით (ბაგრატიონ-დავითაშვილი 2005: 40—41).

დასავლეთ საქართველოს ბარში გავრცელებული იყო წნული და ძელური სახლები ე. წ. „ფაცხა“ და „ჯარგვალი“; ჯარგვალის არსებობა არქეოლოგიური მასალით ჯერ კიდევ ჩვენს წელთაღრიცხვამდე დასტურდება.

წნული და ჯარგვალური სახლები მარტივი კონსტრუქციით ხასიათდებოდა. ფაცხები ორი ფორმის იყო – მრგვალი და მართკუთხა, მიწის იატაკით, რომლის ცენტრშიც კერა იყო გამართული და ისლით იყო გადახურული. წრიული ფორმის ფაცხას კონუსისებური სახურავი ჰქონდა, მართკუთხას – შესაბამის ფორმის.

ფაცხა შიგნიდან სითბოსთვის მიწით ილესებოდა.

რაც შეეხება ჯარგვალს, ის შედარებით მყარ ნაგებობას წარმოადგენდა; შენდებოდა მრგვალი ან ნახევრად გათლილი ძელებისაგან, რომლებიც კუთხეებში ერთმანეთში ჭდებით, სამაგრების გარეშე იყო ჩამჯდარი. გადახურული იყო ორფერდა სახურავით, ჰქონდა მიწატყეპნილი იატაკი, რომლის ცენტრშიც ასევე კერა იყო განთავ-

სებული. სამეურნეო ნაგებობები გამოცალკევებულია, რაც შემდგომ პერიოდში უფრო ინტენსიურ სახეს იღებს.

XIX საუკუნიდან დასავლეთ საქართველოს ბარში ვრცელდება ახალი ტიპის ნაგებობა „ოდა სახლი“, რომელიც შედგება რამდენიმე ოთახისაგან, ფასადის მხარეს აქვს ფართო, ლამაზად გაფორმებული აივანი. ოდა-სახლი შედგმულია ბოძებზე ან ქვითკირის კედლებიან სართულზე. სახლი თბება ბუხრებით და ნათდება ფართო, შემინული ფანჯრებით (ბაგრატიონ-დავითაშვილი 2005: 44).

სამეურნეო სათავსოები ცალკეა გატანილი, სამზარეულოს ფუნქციას ასრულებს ძირითადად ძველი სახლი, ე.წ. „სამზადი“ (ბაგრატიონ-დავითაშვილი 2005: 44).ვ

საცხოვრებლის აღნიშნული ტიპი არ შეიცავს თავდაცვითი ფუნქციის მატარებელ ელემენტებს, რაც უკვე მშვიდობიანი პერიოდითაა გამოწვეული, იგი შედარებით თანამედროვე და კომფორტულია. ოდა-სახლი ფართო გავრცელებას პოულობს არა მარტო დასავლეთ საქართველოს ბარში, არამედ მთაშიც.

ამის შემდეგ ხალხურ ხუროთმოძღვრებაში იწყება ახალი ეტაპი, რომელიც არღვევს სამშენებლო ტრადიციებს, რაც გამოწვეული იყო ცხოვრების წესის ცვლილებებით და ახალი სამშენებლო ტექნოლოგიების დანერგვით (ბაგრატიონ-დავითაშვილი 2005: 45).ვ

საქართველო წარმოგვიდგება უძველესი და განვითარებული სამშენებლო ხელოვნების მატარებელ ქვეყანად, რაც ასახულია არა მხოლოდ საცხოვრებელი, არამედ თავდაცვითი და საკულტო-რელიგიური ნაგებობების მრავალფეროვნებით.

თავდაცვითი ნაგებობები[®]

საქართველოს ტერიტორია სასიმაგრო ნაგებობებითაა მოფენილი, რაც ამ ქვეყნის მიძიმე ისტორიული წარსულითაა განპირობებული. რთული გეოპოლიტიკური მდებარეობის მქონე საქართველოს უძველესი დროიდან უწყვეტა თავდაცვა სხვადასხვა დამპყრობლების შემოსევებისაგან, რის გამოც სტრატეგიული თვალსაზრისით მნიშვნელოვანი თითქმის ყველა პუნქტი ციხესიმაგრეებით იყო გამაგრებული.

საფორტიფიკაციო ქსელისა და ნაგებობების უმთავრეს დანიშნულებას მთლიანი ქვეყნის დაცვა და უსაფრთხოება წარმოადგენდა, თუმცა ეს მხოლოდ ქვეყნის ერთიანობის დროს იყო შესაძლებელი. იმ პირობებში, როცა ქვეყანა დაშლილი იყო, თავდაცვის ერთიანი სისტემა არ არსებობდა და ის მხოლოდ რეგიონების ინტერესებს ემსახურებოდა. ამიტომ ციხესიმაგრეთა განლაგების და მდებარეობის მიხედვით კარგად შეიძლება ამა თუ იმ ეპოქის პოლიტიკური სურათის აღდგენა – როცა ქვეყანა ერთიანი იყო, სიმაგრეთა ძირითადი ნაწილი ქვეყნის გარე საზღვრების პირას იგებოდა, ხოლო დაშლილობის პერიოდში, სიმაგრეები ქვეყნის შიდა ნაწილებში, კუთხეთა სასაზღვრო ზოლებში შენდებოდა.

თავდაცვითი ნაგებობის ეფექტურობას განაპირობებდა მისი სიმტკიცე, მშენებლობისა და დაგეგმარების ხარისხი და მდებარეობა. ქართულ ციხესიმაგრეთა უდიდესი ნაწილი, ყველა ამ კომპონენტის გათვალისწინების შედეგად აულებლად ითვლებოდა და საუკუნეების მანძილზე ასრულებდა თავის მოვალეობას. ციხეები გამორჩეულად ხარისხიანად შენდებოდა, განსაკუთრებული ყურადღება კი მათი ადგილ-მდებარეობას ექცეოდა. ციხესიმაგრის ასაშენებლად ადგილის შერჩევას სხვადასხვა მიზეზი განსაზღვრავდა, ხოლო დრო-ჟამის შესაფერად ეს მიზეზიც ცვალებადი იყო, ციხესიმაგრის მიუვალობასთან ერთად, მთავარი იყო მისი სტრატეგიული დანიშნულება, ამიტომაც სიმაგრეებს აშენებდნენ გზებისა და გადასასვლელების გასაკონტროლებლად (ბერძენიშვილი 2007: 171). ამასთანავე, ციხე ისეთ ადგილას უნდა ყოფილიყო აშენებული, რომ იქიდან სივრცის კონტროლიც შესაძლებელი ყოფილიყო. ცხადია, ციხის აგებისას ითვალისწინებდნენ ადგილის მიუვალობასაც – რთული რელიეფური პირობები გამოიყენებოდა სიმაგრეთა თავდაცვისუნარიანობის გასაძლიერებლად – მათი ნაწილი მიუვალ და მაღალ ადგილას შენდებოდა, ბუნებრივი მონაცემები კი (კლდე, მთა, მდინარე) სიმაგრეთა სიმტკიცის გასაძლიერებლად გამოიყენებოდა. ქართულ ციხესიმაგრეთა უდიდესი ნაწილი მოხერხებულად და ჰარმონიულადაა შერწყმული გეოგრაფიულ გარემოსთან, რაც საქართველოს განსაკუთრებულ და განუმეორებელ იერს აძლევს.

ციხესიმაგრეთა ეფექტურობას განსაზღვრავდა მათი ჩართვა ერთიან საფორტიფიკაციო ქსელში, რაც სხვადასხვა ადგილებში მდებარე ძირითადი ციხეების ურთიერთკავშირს ნიშნავდა. როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია მიღებული და ეს ეთნოგრაფიული მასალიდანაც კარგად ჩანს, ძირითადი ციხეები ერთმანეთს კომპლექსური მუშაობით უკავშირდებოდნენ. სწორედ ამ საგუშაგო კომპლექსებზე დანთებული ცეცხლით ხდებოდა ციხეებისთვის სიგნალის გადაცემა, რის შედეგადაც მთელი საფორტიფიკაციო ქსელი მტრის შემოსევისას მზადყოფნაში იყო. ეს სისტემა მოქმედებდა საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე. მხოლოდ ამ დანიშნულებისთვის განსაკუთრებით მიუვალ ადგილებშიც კი შენდებოდა საგუშაგო კომპლექსები, საიდანაც მოხერხებულად და დროულად ხდებოდა სიგნალის გადაცემა. ცეცხლსასროლი იარაღის შემოღების შემდეგ ცეცხლის ნაცვლად ამ მიზნით თოფს და ზარბაზანს იყენებდნენ, თუმცა საქართველოს მთიანეთში გვიანობამდე იქნა სიგნალის ცეცხლით გადაცემის წესი შენარჩუნებული, ვინაიდან გეოგრაფიული პირობებიდან გამომდინარე, ის ბევრად ეფექტური იყო, ვიდრე ცეცხლსასროლი იარაღი.

[®] ხათუნა იოსელიანი

თავდაცვითი ნაგებობების სახეობები. საცხოვრებელი ადგილის გამაგრება ადამიანმა ბინადარ ცხოვრებაზე გადასვლისთანავე დაიწყო. ამ პერიოდიდან მოყოლებული იწყება თავდაცვითი ნაგებობების განვითარების რთული და მრავალფეროვანი პროცესი. სასიმაგრო ნაგებობები ვითარდება ადამიანის ცხოვრების წესისა და მოთხოვნილებების შესაბამისად – მის სტილსა და ხასიათს განაპირობებს იარაღისა და საბრძოლო ხელოვნების განვითარება, გეოგრაფიული გარემო, ამა თუ იმ ხალხის ცხოვრების წესი, სამეურნეო ყოფა და სოციალურ-ეკონომიკური ვითარება.

ხანგრძლივი დროის მანძილზე იქმნება სხვადასხვა სახეობის თავდაცვითი ნაგებობები, რომლებიც იცვლებიან ეპოქის შესაბამისად. საქართველო, როგორც აღინიშნა, უმდიდრესია როგორც თავდაცვითი ნაგებობების სიმრავლით, ისე მისი სახეობებით. შეიძლება ითქვას, რომ აქ თითოეული კუთხე და ეპოქა, შესაბამისი სტილის თავდაცვითი ნაგებობითაა წარმოდგენილი.

თავდაცვითი ნაგებობების სახეობათა ძირითად ცვლილებას საზოგადოების ცხოვრებაში მომხდარი გარდამტეხი ხასიათის მოვლენები განაპირობებდა. თავდაპირველად სიმაგრეები იგებოდა ქვის მშრალი წყობით, შემაკავშირებელი ხსნარის გარეშე. პირველი სერიოზული სახის ცვლილება მშენებლობაში, რკინის იარაღის გამოყენებამ გამოიწვია, რამაც შესაძლებელი გახადა სამშენებლო მასალის უკეთ დამუშავება. შემდგომი ცვლილება დულაბის გამოყენებას უკავშირდება, რის შემდეგაც სიმაგრეები აღარ იგება მშრალი წყობით. ლეონტი მროველის ცნობის თანახმად, საქართველოში დულაბი ძვ. წ. III საუკუნიდანაა ცნობილი.

სახელმწიფოს წარმოშობას და გაძლიერებას მოჰყვა ქალაქების გაჩენა და აღმავლობა, რის შედეგადაც ვითარდება გამაგრებული, ზღუდე შემოვლებული, ანუ ციხე-ქალაქები, ეს პერიოდი ძვ. წ. IV—III საუკუნეებს მოიცავს. ქალაქების მშენებლობის განვითარება ახ. წ. IV—V საუკუნიდან უფრო ფართო მასშტაბებს იძენს. IX—X საუკუნიდან კი ქალაქების დანიშნულება სწრაფი ტემპით მიმდინარეობს, რასაც თან ახლავს ციხესიმაგრეთა მასშტაბების ზრდაც.

სიმაგრეთა მშენებლობაში კარდინალური გარდატეხა ხდება XVI საუკუნიდან, რაც გამოიწვია ცეცხლსასროლი იარაღის გავრცელებამ. საჭირო გახდა ციხესიმაგრეთა დაგეგმარების ძირეული ცვლილება, საისრეების და სალოდეების ნაცვლად შემოდის სათოფურები და საზარბაზნეები, ციხეთა გალავნები კეთდება რამდენიმე იარუსიანი, ეს ცვლილებები მთელი სამი საუკუნის მანძილზე გრძელდებოდა (ზაქარაია 2002: 8—9).

თავდაცვითი ნაგებობების კლასიფიკაცია. თავდაცვითი ნაგებობების კლასიფიკაცია უძველესი დროიდან ასე წარმოგვიდგება: 1. მეგალითური (ციკლოპური) ციხე; 2. ციხე-ქალაქი; 3. ციხე-სიმაგრე; 4. ციხე-დარბაზი; 5. ციხე-გალავანი; 6. კლდეში ნაკვეთი ქალაქი, გამოქვაბული; 7. კოშკი (კოშკური დასახლება); 8. ციხე-სახლი; 9. გამაგრებული ეკლესია-მონასტერი;

კლასიფიკაციის ეს ფორმა ზოგადია, ვინაიდან თითოეული მათგანი შეიცავს მრავალ ქვეტიპს, რასაც ემატება ამა თუ იმ ეთნოგრაფიული კუთხის გეოგრაფიული პირობებისა და სამეურნეო-კულტურული სპეციფიკის თავისებურებებით გამოწვეული სხვაობები.

მეგალითური ციხე. უძველესი სახეობის სიმაგრე, რომელიც საქართველოს ტერიტორიაზე გვხვდება, არის მეგალითური ანუ ციკლოპური სახის ციხე. მისი გავრცელების პერიოდად ძირითადად ძვ. წ. II ათასწლეულის ბოლო და I ათასწლეულია მიჩნეული. ასეთი ციხეები აგებულია ნატეხი ქვით, თუმცა ურევია დიდი – ორი-სამი მეტრის ქვებიც. ასეთი სიმაგრეები დაგეგმარებით იყო წრიული და კუთხოვანი.

კედლები ნაშენია მშრალი წყობით, ქვას დამუშავების არანაირი კვალი არ ეტყობა, მას იყენებენ ისეთს, როგორიც ბუნებაშია. კედლების სისქე 1,5 მეტრიდან 3,5 მეტრამდე მერყეობს. დღემდე შემორჩენილი გალავნების მაქსიმალური სიმაღლე 4—5 მეტრია. გალავნის კედლებში მხოლოდ კარებია დატანებული, არ გვხვდება სატრანსპორტო შესასვლელი – ჭიშკარი.

ასეთი სახის სიმაგრეები ძირითადად განლაგებულია შემალლებულ ადგილზე – გორის ან მთის წვერზე, თუმცა გვხვდება უფრო რთული ფორმისაც, როცა ციხეები ფერდობზე განლაგებულია იარუსებად.

ციკლოპური ციხეები ცხადია, იქ იყო გავრცელებული, სადაც ქვა ბუნებრივად ბლომად მოიპოვება, მოპოვებული ძეგლების მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ძირითადად ეს ისტორიული ქვემო ქართლია (ზაქარაია 2002: 12, 14). მეგალითური ციხეებია *გორნარი*, *სანთა*, *გიუმბათი*, *ნორდევანი*, *ჩხიკეთა*, *ავრალნუ* და სხვ. (მელქისეთ-ბეგი 1938: 55, 58).

ციხე-ქალაქი. ანტიკური პერიოდიდან საქართველოს ტერიტორიაზე ჩნდება ციხე-ქალაქები, მათ შესახებ ინფორმაციას ძირითადად ბერძნულ და ბიზანტიურ საისტორიო მწერლობაში და ქართლის ცხოვრებაში ვხვდებით, რაც არქეოლოგიური გათხრებითაც დასტურდება.

ციხე-ქალაქის აუცილებელ ნიშანს მის დაცულობა წარმოადგენდა. ქალაქი, რომელიც პოლიტიკური ან სავაჭრო ცენტრი იყო, აუცილებლად უნდა ყოფილიყო დაცული, ამისთვის პირველ რიგში ყურადღება ექცეოდა ადგილ-მდებარეობის სწორად შერჩევას – ქალაქისთვის შეძლებისდაგვარად ირჩევდნენ ბუნებრივად გამაგრებულ ადგილს, რომლის დაცვაც ზღუდეებითა და კოშკებით, უფრო ხელსაყრელი იქნებოდა. ამასთანავე, ციხე-ქალაქი სავაჭრო მაგისტრალების სიახლოვეს უნდა გაშენებულიყო, გათვალისწინებული იყო აგრეთვე ბუნებრივი წყლის მარაგის არსებობა. შემდეგ ხდებოდა ქალაქის გამაგრება – მას შემოეგვლებოდა ზღუდე (გალავანი), რომელშიც ბურჯები და კოშკები იყო ჩართული. ქალაქში აუცილებლად იგებოდა ძირითადი ციხე-ციტადელი, რომელიც ყველაზე მეტად იყო გამაგრებული.

ქალაქის ზღუდეში ანუ გალავანში ჩართული იყო კარები. როგორც წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, კარები იყო „დიდნი კარნი ზღუდისანი“ და „ცოტანი კარნი“. „დიდნი კარნი“ განკუთვნილი იყო ქარავნებისა და ჯარის მსვლელობისთვის, ხოლო „ცოტა კარნი“ ჩვეულებრივ მოსიარულეთათვის. კარები ცხადია, ძირითადი სამიმოსვლო გზების მიმართულებით იყო გაკეთებული. შებინდებისთანავე ქალაქის ყველა კარი იკეტებოდა და მხოლოდ გათენებისას იღებოდა. გამონაკლისი იყო აღდგომა, როცა მთელი ღამე ქალაქის კარები ღია იყო. კარები კლიტეებით იკეტებოდა და მას გუშაგები იცავდნენ (ჯავახიშვილი 1946: 49).

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, საქართველოში ძვ. წ. I ათასწლეულის მეორე ნახევარში უკვე არსებობს ძლიერი და გამაგრებული ქალაქები: *ხუნანი*, *რუსთავი*, *გაჩიანი*, *მცხეთა*, *ნუნდა*, *უფლისციხე*, *ურბნისი*, *კასპი* და ა. შ. უფრო გვიანდელ პერიოდში, ბერძნული წყაროების მიხედვით უკვე დასტურდება *ბიჭვინთის*, *დიოსკურიის*, *შორაპნის*, *ფაზისის* და სხვა ციხე-ქალაქების არსებობა. (აფაქიძე 1970: 708, 710).

უძველესი პერიოდის ქალაქების შესახებ ნათელ წარმოდგენას ქმნის არქეოლოგიური მასალა. როგორც გათხრებიდან ჩანს, ანტიკურ პერიოდში გალავნები ღრმა საძირკველზე იგებოდა – საძირკველში თლილი ქვები იწყობოდა, რომელზეც ამოყავდათ ალიზ-აგურის ზღუდე-გალავნები, კოშკები და ბურჯები (*ვანი*, *ბავინეთი*, *არმაზისციხე*, *გორისციხე* და ა.შ.) შენების ასეთი სტილი გავრცელებულია ძვ. წ. III საუკუნემდე (აფაქიძე 1970: 714).

ამავე პერიოდის გალავნების სისქე სამ მეტრს აღწევს, რაც საბრძოლო იარაღის სახეობითაა განპირობებული – ძირითადად გამოიყენებოდა კედლის შესანგრევი მოწყობილობები, რის გამოც გალავანი სქელი უნდა ყოფილიყო, რომ შემოტევისთვის გაეძლო და არ ჩამონგრეულიყო. საძირკველის სიღრმე და სიმტკიცეც, ნაწილობრივ, იმით იყო გამოწვეული, რომ მტერს ძირი არ გამოეთხარა და კედელი არ ჩანგრეულიყო.

ანტიკური ხანის ციხე-ქალაქებიდან გამაგრების სტილით და სრულყოფილი სახით გამოირჩეოდა დასავლეთ საქართველოში ვანი, ხოლო აღმოსავლეთ საქართველოში — მცხეთა.

ვანი ძვ. წ. III საუკუნიდან მძლავრი გალავნებითაა გამაგრებული, ამასთანავე შენანიშნავად არის გამოყენებული ბუნებრივი პირობებიც, იგი განლაგებულია ბორ-

ცვზე, ხოლო აღმოსავლეთი და დასავლეთი მხრიდან აკრავს ღრმა ხევეები, რომელთა ნაპირები მიუვალ, ციცაბო კლდეებს წარმოადგენს. ქალაქს შემოვლებული აქვს გალავანი, კოშკებით გამაგრებული, განსაკუთრებული აღნიშვნის ღირსია კარიბჭე, რომელიც მძიმე ხის კარებით იკეტებოდა (ლორთქიფანიძე 2002: 215—216). კარიბჭეს ჰქონდა ორი რკინით მოჭედილი კარი, აქედან ერთი – გარეთა ვერტიკალურად, ბაგირების საშუალებით მოძრაობდა. კარიბჭესთან მდგარა ორი დიდი ზომის კოშკი, ერთი ნახევარწრიული, მეორე კი რვაგვერდა. გალავნის დღემდე შემორჩენილი ნაშთებიდან ჩანს, რომ იგი 5-მეტრის სისქის ყოფილა (ზაქარაია 2002: 28—29).

მცხეთა აღმოსავლეთ საქართველოში ანტიკურ ხანაში ერთ-ერთ ყველაზე ძლიერად გამაგრებულ ციხე-ქალაქს წარმოადგენდა. იგი მდებარეობდა მტკვრისა და არაგვის შესართავთან და მასთან მისასვლელი ყველა ძირითადი გზა ციხე-ქალაქებით იყო გამაგრებული – ჩრდილოეთიდან არაგვის გზა გადაკეტილი იყო ციხე-ქალაქი წინამურით, დასავლეთიდან მომავალი გზა მტკვრის ვიწროებში – სარკინეთი, აღმოსავლეთის შემოსასვლელი კი – არმაზ ციხეთი (ზაქარაია 2002: 20—21).

ადრე და გვიან ფეოდალურ ხანაში ერთ-ერთ ძლიერად გამაგრებულ ციხე-ქალაქს წარმოადგენდა საქართველოს დედაქალაქი თბილისი.

თბილისის სხვადასხვა უბნებად იყოფოდა და ყველა უბანი ციხეებით და გალავნებით იყო გამაგრებული. თავისი არსებობის თხუთმეტი საუკუნის მანძილზე, თბილისმა მრავალჯერ განიცადა ცვლილება, ვინაიდან შემოსევების შედეგად იგი ხშირად ნადგურდებოდა, მიუხედავად ამისა, ყოველთვის ხდებოდა მისი აღდგენა. ცნობების არარსებობის გამო, ჩვენ არ შეგვიძლია ვთქვათ როგორი იყო თბილისი შუასაუკუნეებში, მის შესახებ ჩანახატები და აღწერილობები მხოლოდ XVII საუკუნიდან გავაჩნია, ამ ცნობებიდან ჩანს, რომ თბილისი სხვადასხვა ციხეებითაა გამაგრებული და გალავანშემორტყმულია.

ვახუშტის მიხედვით თბილისის სამი ქალაქის — თბილისის, კალისა და ისნისგან შედგებოდა (ვახუშტი 1973: 333).

თბილისმა ძველი სახე საბოლოოდ XIX საუკუნეში დაკარგა, როცა ფუნქცია დაეკარგა როგორც ციხე-ქალაქს.

ციხე-ქალაქების სტილი და გამაგრების სისტემა დროთა განმავლობაში იცვლება, როგორც ადრე, ისე გვიანფეოდალურ ხანაში. ამ დროს ქალაქები არის როგორც ადმინისტრაციული, ისე სავაჭრო და ფეოდალის ციხე-ქალაქი. მუდმივი შემოსევების შედეგად ციხე-ქალაქები ხშირად ნადგურდებოდა, მათი უმეტესობის აღდგენა მაინც ხდებოდა, ნაწილი კი საბოლოოდ აღიგვებოდა პირისაგან მინისა.

ქართულ ციხე-ქალაქებს შორის აღსანიშნავია: *ურბნისი, რუსთავი, სამშვილდე, გორი, თელავი, დმანისი, სურამი, ახალციხე, ახალქალაქი, ციხე-გოჯი, ციხისძირი (პეტრა), ქუთაისი, ანაკოფია*.

ციხე (ციხესიმაგრე). ციხესიმაგრე ქვეყნისთვის თავდაცვისა და უსაფრთხოების მთავარი საშუალება იყო. მიუხედავად იმისა, რომ სიმაგრეთა დანარჩენი სახეობებიც დიდ როლს ასრულებდნენ, თავდაცვის ფუნქცია, ძირითადად, მაინც ციხესიმაგრეს ეკისრებოდა.

ციხესიმაგრეში მუდმივად უნდა მდგარიყო გარნიზონი, რომელიც მზად იქნებოდა საბრძოლველად, ის ქვეყნის ძირითად მმართველს ემორჩილებოდა და ქვეყნის ცენტრალური ხელისუფლების ინტერესებს იცავდა.

ციხესიმაგრის აგების დროს უმთავრესი ყურადღება მის მდებარეობას ენიჭებოდა, ვინაიდან მას უნდა დაეცვა ქვეყანაში შემომავალი ყველა ძირითადი მაგისტრალი და გზა, ამასთანავე, შეძლებისდაგვარად უნდა ყოფილიყო მიუვალი, რისთვისაც ხდებოდა ბუნებრივი სიმაგრეების გამოყენებაც. ამდენად, ციხე სტრატეგიულად მნიშვნელოვან ადგილას უნდა მდგარიყო. სწორედ ამიტომ, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე არათუ ყველაზე მნიშვნელოვანი ადგილებია ციხეებით გამაგრებული, არამედ თითქმის ყველა გზაჯვარედინი და გორაკი დიდი თუ პატარა ციხეებითაა დამშვენებული.

სტრატეგიული ადგილების გამაგრების გარდა, ქვეყნის თავდაცვის ქმედითუნარიანობა საფორტიფიკაციო ქსელის ეფექტურობაზე იყო დამოკიდებული. ქვეყნის ერთიანობისა და ძლიერების ხანაში, ციხესიმაგრეები სწორედ ერთიანი ქსელის შექმნის პრინციპით იგებოდა. თავის მხრივ, ანალოგიური პრინციპი მოქმედებდა ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარესა და საფეოდალოში — აქაც იყო საფორტიფიკაციო ქსელი, რომელიც კონკრეტულ კუთხეს იცავდა, თუმცა ერთიანობის ხანაში, ცხადია მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა მთელი ქვეყნის დაცვის საქმეში.

საფორტიფიკაციო ქსელის ეფექტურობისთვის, ციხესიმაგრეთა სწორი განლაგების გარდა აუცილებელი იყო მათ შორის კომუნიკაცია. ციხეში მყოფ გუშაგს უნდა მიეღო და გადაეცა ინფორმაცია მტრის შემოსევის შესახებ, რისთვისაც საუკუნეების მანძილზე სასიგნალოდ კოცონი გამოიყენებოდა — სასაზღვრო პუნქტიდან მომავალი განგაში ამ საშუალებით ყველა ძირითად ციხესიმაგრეს გადაეცემოდა. ცეცხლსასროლი იარაღის გავრცელების შემდეგ, ამ მიზნით თოფსა და ზარბაზანს იყენებდნენ.

აღსანიშნავია, რომ ციხესიმაგრეთა უმეტესობა ისე იყო განლაგებული, რომ გუშაგებს ერთმანეთის დანახვა არ შეეძლოთ, სიშორისა და გეოგრაფიული პირობების გამო, ამიტომაც შუალედურ ადგილებზე შენდებოდა საგუშაგოკოშკები, რომლებიც უზრუნველყოფდნენ სიგნალის დროულად გადაცემას.

ციხეები სტრატეგიული მნიშვნელობითა და სიმტკიცით განსხვავდებოდნენ, რაც კარგად არის ასახული წერილობით ძეგლებში — ციხეთა დახასიათებისას გამოყენებული სახელდებები ნათლად გამოხატავენ ციხესიმაგრეთა დანიშნულებასა და სიმტკიცეს, მაგალითად, ვახუშტი ბატონიშვილი საქართველოს ციხეთა აღწერისას მათ ასე ახასიათებს: „არამტკიცე“, „ველსა ზედა“, „კლდეზე“, „კლდითმოზღუდვილი“, „მაგარი“, „მინდორსა ზედა“, „ორი მდინარის შორის“, „უქვიტკირო“, „ქალაქის თავზე“, „შეუვალი“, „ძველადი“, „ხიდსა ზედა“, ამასთანავე, ჩანს, რომ მთავარ ციხეს, რომელსაც სტრატეგიული თვალსაზრისით ყველაზე მნიშვნელოვანი როლი ეკისრებოდა, „დედაციხე“ ან „თავადი ციხე“ ერქვა (ბერძენიშვილი 2007: 172, 175).

საინტერესოა ციხესიმაგრის ერთ-ერთი სახეობა, რომელსაც სააღყო ანუ სხვა ციხისა თუ ქალაქისადმი საანინაალმდეგო დანიშნულება გააჩნდა — მას ქართველები შურისციხეს უწოდებდნენ. შურისციხის სახელით გარდა თბილისის შურისციხისა, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში გვხვდება ციხეები. მის დანიშნულებას კონკრეტული პუნქტისა თუ გზის პარალიზება წარმოადგენდა, ამიტომაც დაერქვა შურის (შური — მწუხარებაი სხვისა კეთილსა ზედა საბა) — ანუ სხვისი „სანინაალმდეგოდო“ (არა თავდასაცავი) ციხე (ბერძენიშვილი 2000: 78—180).

ციხესიმაგრის მნიშვნელობასა და მის სიმტკიცის შესახებ მიუთითებს აგრეთვე ის ეპითეტები, რითაც იხსენიება ქართულ მეტყველებაში აულებელი ციხესიმაგრე, ასეთია „მოდამნახე“, „რკინის ციხე“, „მგლის ციხე“, „მგლისფერი“, „ქაჯეთის ციხე“ და ა. შ. ამათგან ყველაზე გავრცელებულია „მოდამნახე“, რომელიც შემდეგ შეცვლილი ფორმით „მოდი ნახე“ კონკრეტული ციხეების სახელწოდებად იქცა (ბერძენიშვილი 2007: 186—188).

ქართული ციხესიმაგრე ის ობიექტია, რომელსაც ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი როლი მიუძღვის საქართველოსა და ქართველი ხალხის გადარჩენაში — სწორედ მათი სიმტკიცისა და აულებლობის დიდი დამსახურებაა, რომ ქართველებმა გაუძლეს უდიდეს და უამრავ დამპყრობლებს და ქვეყანა და თავისთავი შეინარჩუნეს. კლდეზე, კლდის წვერზე, მთებზე, ხერთვისებში, ველზე თუ გორზე აგებული ციხეები იცავდნენ ქვეყანას თავის სიმტკიცითა და აულებლობით. მათი აღწერისას ქების ამსახველ უამრავ ეპითეტს ვხვდებით უცხოურ წყაროებში: „ცადაწვილი“, „აულებელი“, „მიუვალი“, „ციხის კოშკები ცის სფეროს უთანასწორდებიან“ და ა. შ.

მრავალ ქართულ ციხეთა შორის რომელიმეს გამოირჩევა ძნელია, თუმცა განსაკუთრებით მაინც აღსანიშნავია: *დარიალის ციხე, ბებრის ციხე, შორაპანი, თმოგვი, ხერთვისი, ბირთვისი, აწყური, ძამა, კლდეკარი, ფარცხისი, ბოჭორმა, მანავი, მურის ციხე, ორბელის ციხე, ხოტევი, სათლელი, არტანუჯი, თორთუმი.*

კლდეში ნაკვეთი ქალაქი; გამოქვაბული. სიმაგრეთა ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენს კლდეში ნაკვეთი ქალაქი, რომელიც თავისი დაცულობითა და გამძლეობით გამოირჩეოდა, თუმცა საქართველოში ასეთი ქალაქები ბევრი არ გვხვდება.

კლდეში ნაკვეთი ქალაქი უამრავი ქვაბულისაგან შედგებოდა. ეს იყო ბუნებრივი ციხესიმაგრე, სადაც განთავსებული იყო საცხოვრებელი, სალოცავი და საომარი პუნქტები; გააჩნდა წყლის ბუნებრივი ან ხელოვნური რეზერვი, რის გამოც კლდეში ნაკვეთი ქალაქი თითქმის აუღებლად ითვლებოდა. მას რუსთაველისეულ ქაჯთა ციხეს ადარებენ თავისი შეუვალობიდან გამომდინარე (ჯავახიშვილი 1946: 39).

ასეთი ქალაქები საქართველოში ცოტანი მაგრამ სრულყოფილი სახით მოგვეპოვება: უფლისციხე, ვარძია, ვანის და დავით გარეჯის ქვაბები.

უფლისციხე ერთ-ერთი უძველესი ქალაქია, რომელიც ჩვ. წ. აღრიცხვამდეა დაარსებული. ის მთლიანად კლდეშია გამოკვეთილი და ბუნებრივ პირობებთან ერთად ხელოვნურადაც არის გამაგრებული. კლდე ისეა შერჩეული, რომ იგი მტრისთვის ძნელად მისადგომი ყოფილიყო, იგი დასავლეთიდან პიტალო კლდით არის დაცული; აღმოსავლეთით გრძელი ხევია, რომელიც უფრო გაუგანიერებიათ და ჩაულრმავებიათ; ამავე მხარეზე აუგიათ კედელი კოშკებითურთ, ხოლო ჩრდილოეთით მაღალი კლდე ჩაუჭრიათ და კლდეკარი შეუქმნიათ.

სამხრეთით მდინარის თავზე ჩაჭრილია სამი მეტრი დიამეტრის მქონე გვირაბი, რომლითაც მდინარეზე ჩადიოდნენ. ამ გზით გადაჭრილი იყო წყლით მომარაგების პრობლემა, თუმცა ამ გვირაბს მკვლევართა აზრით ნავმისადგომადაც იყენებდნენ, ე. ი. ქალაქს სამხრეთიდან სანაოსნო გზა ჰქონდა, ხოლო დანარჩენი სამი მხრიდან – სატრანსპორტო (სახმელეთო) (ზაქარაია 2000: 54, 55). უფლისციხე ძნელად მისადგომი და მტკიცე ქალაქი იყო, ამიტომ მისი დაპყრობა იშვიათად ხერხდებოდა, მას მნიშვნელოვანი როლი ეკისრა ქვეყნის ცხოვრებაში, რაც მისი სახელწოდებიდანაც ჩანს.

სიმაგრის ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა გამოქვაბული. საქართველოს ტერიტორიაზე მრავლად იყო ბუნებრივი გამოქვაბულები, რომელთაც მოსახლეობა სახიზრად და სიმაგრედ იყენებდა. ბუნებრივ გამოქვაბულებს აუმჯობესებდნენ, აფართოვებდნენ. ასევე ხდებოდა ხელოვნური ქვაბების გამოკვეთა მიუვალ ადგილებში. ვახუშტის აღწერილი აქვს ასეთი გამოქვაბულები და მიუთითებს, რომ მათ „სახიზარი და სასიმაგრო“ დანიშნულება ჰქონდათ. ასეთი ბუნებრივი და ხელოვნურად გაკეთებული გამოქვაბულები საქართველოს მთელ ტერიტორიაზე უნდა ყოფილიყო, გარდა კოლხეთის დაბლობისა და ალაზნის ველისა (ზაქარაია 2002: 221—222). ვახუშტის ცნობით განსაკუთრებით აღსანიშნავი იყო ძამის ხეობის ზემოთ მდებარე ქვაბები, რომელშიც ეკლესიაც ყოფილა მოწყობილი და კაცთაგან მიუვალი იყო. ასეთივე ქვაბებს აღწერს ვახუშტი ჯავახეთში, ხომლის კლდეში, ყვირილას ხეობაში და ა.შ. ცნობილია არაგვის ხეობაში არსებული გამოქვაბულებიც, რომელსაც შეეხიზნა მოსახლეობა თემურ ლენგის ერთ-ერთი შემოსევის დროს. ამ გამოქვაბულებთან სისხლისმღვრელი ბრძოლები გაიმართა და მიუხედავად იმისა, რომ გამოქვაბულების გასწვრივ თოკზე მობმული კალათებით ჩაუშვეს მეომრები, თემურ-ლენგმა მაინც ვერ მოახერხა გამოქვაბულებში შეხიზნულების დამორჩილება.

ამდენად, ჩანს, რომ ბუნებრივი და ხელოვნური ქვაბები დიდ როლს ასრულებდა ქვეყნისა და მოსახლეობის თავდაცვის საქმეში.

ციხე-დარბაზი. თავდაცვითი ნაგებობების ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენს ციხე-დარბაზი. მისი წარმოშობა საზოგადოების სოციალურ დიფერენციაციას უკავშირდება. ამასთანავე, ციხე-დარბაზების რაოდენობის ზრდა კონკრეტულად საქართველოში, ერთიანი სახელმწიფოს დასუსტებისა და დაშლის ფონზე ხდება.

ციხე-დარბაზი არის სოციალურად დანიშნულებული პირის რეზიდენცია, რომელიც თავისთავში აერთიანებს კომფორტული ცხოვრების პირობებსა და თავდაცვის უზრუნველყოფას. რაც უფრო მეტად ძლიერია ფეოდალი, მით უფრო მტკიცე, გამაგრებული და კეთილმოწყობილი ციხე-დარბაზი გააჩნია.

ციხე-დარბაზი გალავანშემოვლებული რეზიდენციაა, გალავანში ჩართული უნდა ყოფილიყო რამდენიმე კოშკი და ჰქონოდა მტკიცე ჭიშკარი. გალავნის შიგნით მოწყობილი იყო გამაგრებული საცხოვრებელი და ყველა დამხმარე ნაგებობა (სამეურნეო, საჯინიბო, აბანო და სხვ.).

ციხე-დარბაზის აუცილებელ პირობას შეადგენდა გალავნის შიგნით განთავსებული კარის ეკლესია, სადაც ფეოდალის ოჯახი რელიგიური მსახურების აღსრულებას შესძლებდა.

ცხადია, რეზიდენციები გააჩნდათ მეფეებს და მთავრებსაც. თუმცა მიგვაჩნია, რომ მეფეთა სასახლეები ციხე-დარბაზის კატეგორიას არ უნდა მივაკუთვნოდ, ვინაიდან მათი თავდაცვის, ადგილმდებარეობისა და კეთილმოწყობის პირობები ბევრად უფრო მაღალ დონეზე იყო გადაწყვეტილი. მიუხედავად იმისა, რომ საქართველოში არ გვაქვს სრულყოფილად შემორჩენილი არც ერთი სამეფო სასახლე წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, რომ ქართველ მეფეებს ბრწყინვალე, მდიდრული და ფრიად დაცული სამეფო რეზიდენციები ჰქონდათ, რომელნიც მტრის შემოსევების შედეგად განადგურდნენ.

მთავართა სასახლეები შეიძლება ციხე-დარბაზთა კატეგორიას მივაკუთვნოთ, ვინაიდან მათი რეზიდენციები, ძირითადად დიდ ფეოდალთა სასახლეების დონეს ვერ სცდებოდა.

როგორც უკვე აღინიშნა, ციხე-დარბაზი სოციალურ ნიადაგზეა წარმოშობილი და მან ეს დატვირთვა ბოლომდე შეინარჩუნა. ვახუშტის კლასიფიკაციით, თავადად ვერ ჩაითვლებოდა პირი, ვისაც ციხე-დარბაზი არ გააჩნდა.

ასეთი რეზიდენციის აგებისას უმთავრესი მნიშვნელობა ადგილ-მდებარეობის შერჩევას ენიჭებოდა, რაც ეპოქების შესაბამისად იცვლებოდა. ადრე და შუა ფეოდალურ ხანაში, ციხე-დარბაზს აშენებდნენ შედარებით მიუვალ ადგილას, მთის ან გორის წვერზე; ამ შემთხვევაში ფეოდალი უფრო მეტად იყო დაცული. გვიანფეოდალურ ხანაში ხდება რეზიდენციების ადგილის ცვლილება – ციხე-დარბაზებს აშენებდნენ შედარებით ვაკე ადგილებში მთის ძირებში. მკვლევართა მიერ, ამის მიზეზად მიჩნეულია რთული პოლიტიკური ვითარება. საკუთარ საფეოდალოს მოშორებული ფეოდალი, ხშირი შემოსევებისაგან ვერ იცავს მოსახლეობას და მათი მართვაც გაძნელებულია. ამიტომ მას რეზიდენცია ჩამოაქვს თავისი საფეოდალოს შუაგულში, რათა საჭიროების დროს შეიფაროს თავისი მოსახლეობა, უფრო ახლო კონტაქტი ჰქონდეს მასთან და უკეთ მართოს თავისი საფეოდალო. ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს ქსნის ერისთავთა რეზიდენციის გადაადგილება – თავდაპირველად იგი მდებარეობდა ქსნის ხეობის ზედა წელში, ქვენიფნევიში, XVII საუკუნეში იგი გადმოდის ხეობის გაშლილ ადგილში – ახალგორში. ასეთივე მაგალითია მუხრან-ბატონთა რეზიდენციის მოძრაობა ქსნის ციხიდან მუხრანის ველზე (ზაქარაია 2002: 212).

აქვე უნდა შევხვით სამეცნიერო წრეებში გავრცელებულ მოსაზრებას, რომ სვანეთისათვის ციხე-დარბაზი არ არის დამახასიათებელი, გარდა დადემქელიანების რეზიდენციისა. თუმცა, კლასიკური ტიპის სვანური საცხოვრებელი, რომლის რამდენიმე ნიმუში ახლაც არის შემონახული, საპირისპიროს მეტყველებს. სვანური გამაგრებული საცხოვრებელი, რომლის აშენებაც მხოლოდ დანინაურებულ გვარებს (ვარგებს) შეეძლოთ შედგებოდა საცხოვრებელი სახლის, კოშკის და გალავანით შემოზღუდული ეზოსაგან. რამდენიმე შემთხვევაში შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ ეზოშივე იყო კარის ეკლესია, რაც სრულად აკმაყოფილებს ციხე-დარბაზის ყველა მოთხოვნას (იოსელიანი 2005: 211).

საქართველოს ტერიტორიაზე მრავალ ციხე-დარბაზს ვხვდებით, რომელთა შორისაც აღსანიშნავია: *ქვემოჭალა, ანანური, სხვილო, ქვენიფნევი, დუშეთი, ლარგვისი, ახალგორი, ქსნის ციხე, აჩაბეთი, ყორნისი, ძალინა, მატანი, ხულუტი, სამწევრისი.*

ციხე-გალავანი. XVII—XVIII საუკუნეებში, დაშლილ-დაქუცმაცებული საქართველო მეტად მძიმე ვითარებაში იმყოფებოდა. იგი სხვადასხვა დამპყრობლების სათარე-

შოდ იყო გამხდარი, რის გამოც მოსახლეობის ელემენტარული უსაფრთხოების დაცვა-ც კი თითქმის შეუძლებელი იყო.

სწორედ ამ მდგომარეობამ განაპირობა ქართლსა და კახეთში სიმაგრის ახალი ტიპის — ციხე-გალავნის გაჩენა.

ციხე-გალავნის ძირითად დანიშნულებას მოსახლეობის შეფარება და დაცვა წარმოადგენდა, ამიტომაც იგი იგებოდა დიდი ზომების, რათა მოსახლეობას განგაშის შემთხვევაში შეძლებოდა თავის სარჩო-საბადებლიანად ციხე-გალავანში შეხიზვნა. თავდაცვის ამ სახეობას სხვანაირად „სათემო“ ციხე ერქვა, ვინაიდან მას მთელი თემი ერთად აგებდა და თვითოეულ თემს ან სოფელს თავისი კოშკი ჰქონდა გამოყოფილი; მოსახლეობავე უფლიდა და დარაჯობდა ციხე-გალავანს. შეიძლებოდა ციხე-გალავანი აეგო მეფეს ან რომელიმე ფეოდალსაც, მაგრამ ძირითადად მას ის აგებდა, ვისი ინტერესებისთვისაც შენდებოდა თავშესაფარი (ზაქარაია 2002: 214).

სხვა ტიპის ნაგებობებისგან ციხე-გალავანი ადგილ-მდებარეობითაც განსხვავდებოდა, მას აგებდნენ დასახლებულ პუნქტებში, პუნქტებს შორის, ან მათ სიახლოვეს (ზაქარაია 2002: 214).

ტევადობას განსაზღვრავდა დამკვეთთა რაოდენობა, მას სხვა ციხეებისგან განსხვავებით ფართო შესასვლელი უნდა ჰქონოდა. დაგეგმარების და ფორმის მიხედვით, ციხე-გალავნები ჩვეულებრივად კვადრატულია ან სწორკუთხა, მაგრამ გვხვდება გამონაკლისიც (ზაქარაია 2002: 215).

მუხრანის ციხე-გალავანი ერთ-ერთი ღირსშესანიშნავია როგორც თავისი მოცულობით, ისე არქიტექტურული თვალსაზრისით.

XVIII საუკუნეში აგებული ეს ციხე-გალავანი ორი ნაწილისგან შედგება. პირველი და მთავარია კვადრატული გეგმის მქონე გალავანი, რომლის კუთხეებშიც ცილინდრული კოშკებია აღმართული. მასზე ჩრდილო-აღმოსავლეთით მიდგმულია ტრაპეციის გეგმის მქონე გალავანი, ასევე ცილინდრული კოშკებით. გალავნის სიმაღლე 4 მეტრია, გალავნის ხაზთან მიედინება რუ, რაც, სავარაუდოა, რომ თავიდან გალავნის შიგნით იქნებოდა მოქცეული, რაც წყლით მომარაგებას უზრუნველყოფდა (ზაქარაია 2002: 404—405).

ციხე-გალავნებიდან აღსანიშნავია: *ქსოვრისი, ნილკანი, ქვემო ჭალა, მეჯვრისხევი, არადეთი, შინდისი, ყვარელი, ნაფარეული, ლალისყური, სიღნაღი.*

კოშკი, კოშკური საცხოვრებელი. თავდაცვითი ნაგებობის ერთ-ერთ ყველაზე გავრცელებულ სახეობას წარმოადგენს კოშკი, რომელიც გვხვდება როგორც ცალკე, დამოუკიდებელი სახით, ისე სხვა ნაგებობებთან ერთად. იგი თითქმის ყველა სიმაგრის შემადგენელ ნაწილად წარმოგვიდგება – ციხესიმაგრის, ციხე-დარბაზის თუ ციხე-გალავნის.

საქართველოს ტერიტორიაზე კოშკი IV საუკუნიდან დასტურდება (უფრო ადრეული მონაცემები არ გვაქვს, რაც არ ნიშნავს იმას, რომ მანამდე კოშკს არ აშენებდნენ), ამ პერიოდიდან მოყოლებული, კოშკების შენება XVIII საუკუნემდე გრძელდებოდა.

კოშკები ერთმანეთისგან განსხვავდებიან როგორც ფორმის და მოცულობის, ისე დანიშნულების მიხედვით. კოშკი ძირითადად *ოთხკუთხა* ფორმის და მაღალი 5—6 სართულიანი იყო. გვხვდება აგრეთვე *ზურგიანი, პირამიდული* და *ცილინდრული ფორმის* კოშკები. *ზურგიანი* კოშკი გავრცელებულია შიდა ქართლში, მკვლევართა აზრით, აღნიშნული ფორმის კოშკი V—VI საუკუნეებში უნდა გაჩენილიყო, იგი მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე არსებობდა და უმნიშვნელო ცვლილება განიცადა ცეცხლსასროლი იარაღის შემოღების შემდეგ, როცა მას დაემატა სათოფურები (ზაქარაია 2002: 217).

ცილინდრული ფორმის კოშკები ძირითადად ციხე-სიმაგრეებში, გალავნებში იყო ჩართული.

ყველაზე მეტად გავრცელებულ ფორმას წარმოადგენს *ოთხკუთხა* და მაღალი კოშკი, რომელიც მასიურად იყო გავრცელებული საქართველოს მთიანეთში.

კოშკი განსხვავდებოდა თავისი დანიშნულებითაც – იყო თავდაცვითი, საგუმბაგო-სათვალთვალო, სათავდაცვო-საცხოვრებელი და კოშკური სახლები, რო-

მელსაც ჩვენ სასიმაგრო ნაგებობის ცალკე სახეობად — ციხე-სახლად განვიხილავთ. თავდაცვითი დანიშნულების კოშკები ისეთ ადგილებში იყო აგებული, რომ ამ კოშკიდან შესაძლებელი ყოფილიყო მტრისთვის ბრძოლის გამართვა და მისი მოგერიება. ასეთი კოშკი ისეთნაირად იყო მოწყობილი, რომ შესაძლებელი ყოფილიყო დასვენება, ძილი, საჭმლის მომზადება — ანუ შედარებით ხანგრძლივად ცხოვრება. სათვალთვალ კოშკები აკონტროლებდნენ გზებსა და გადასასვლელებს. მათში მყოფ გუშაგებს მხოლოდ სიგნალის გადაცემა ევალებოდათ და არა მტერთან შებრძოლება. ასეთი კოშკები მნიშვნელოვან, თითქმის მთავარ როლს ასრულებდნენ ქვეყნის თავდაცვის საქმეში, ვინაიდან მათი საშუალებით განგაში უმოკლეს ხანში მთელ ქვეყანას გადაეცემოდა. ასეთი კოშკები ციხესიმაგრეთა დამაკავშირებელ ძირითად რგოლებს წარმოადგენდნენ. სათავდაცვო-საცხოვრებელი კოშკები ითვალისწინებდა ორივე კომპონენტის შეთავსებას — ასეთ ნაგებობაში ცხოვრებაც შეიძლებოდა და თავდაცვაც, თუმცა ე. წ. ციხე-სახლი ამ კოშკთან შედარებით ბევრად უფრო რთულ ნაგებობას წარმოადგენდა.

განსაკუთრებით საინტერესოა საქართველოს მთიანეთი, სადაც კოშკური კულტურა ყველაზე მეტადაა გავრცელებული, რამაც განვითარების მწვერვალს სვანეთში მიაღწია.

სვანეთი მოფენილია თეთრად შელესილი მაღალი (5—7-სართული, 20—25 მეტრი სიმაღლის) კოშკებით, რომლებიც განლაგებულია როგორც სტრატეგიულად მნიშვნელოვან გზებსა და გადასასვლელებზე, ისე სოფლებში.

სამეცნიერო წრეებში გავრცელებულია უმართებული თვალსაზრისი სვანურ სოფლებში კოშკების სიმრავლის შესახებ. მიჩნეულია, რომ სვანს კოშკი მეზობლის საინააღმდეგოდ და სამტროდ სჭირდებოდა.

ამ დროს, თუ დავაკვირდებით, კოშკებიდან სათვალთვალეები იმ მხარესაა გაკეთებული, საიდანაც სოფელში გზები შემოდის, ამასთანავე, კოშკის აშენებას წლები, დიდი მატერიალური დანახარჯები და სწორედ მეზობლების და თანასოფლელების დახმარება სჭირდებოდა. მტრად მოკიდებული მეზობელი კი არავის მისცემდა საშუალებას, მასთან საომრად ვინმეს კოშკი აეშენებინა და მითუმეტეს, დახმარება გაენია მისთვის.

სვანეთში, კოშკების სიმრავლიდან გამომდინარე (აქ კოშკი გვხვდება როგორც ცალკე, ისე საცხოვრებელ კომპლექსში ჩართული) მართებული იქნებოდა მიგვეჩინა, რომ გავრცელებულია კოშკური დასახლებები, ანუ სოფლები, რომელთაც მთლიანად სიმაგრის სახე აქვთ მიცემული, ვინაიდან გვხვდება სოფლები, სადაც 10—20-კოშკია აშენებული.

სვანური კოშკი თავისი სტილით, დაგეგმარებით და მშენებლობის ხელოვნებით რადიკალურად განსხვავდება სხვა კუთხეებში გავრცელებული კოშკებისაგან. მას თავის განუმეორებელ იერს ანიჭებს სიმაღლე, შელესილობა და კოშკის თავზე განლაგებული მაშკულები. სვანური კოშკი სიმაღლისკენ ოდნავ ვიწროვდება, რაც მას სრულყოფილ და ჰარმონიულ სახეს ანიჭებს. სვანური კოშკის ფორმებმა გავრცელება ჰპოვა რაჭაში, ლეჩხუმსა და სამეგრელოში. მისი ერთი ანალოგი აგებულია შუა ქართლში, სოფელ წინარეხში (ზაქარაია 2002: 444).

საქართველოს სხვა კუთხეებში XVI—XVIII საუკუნეებში შენდება პირამიდული და ცილინდრული ფორმის კოშკები, ამათგან გალავნებში მხოლოდ ცილინდრული ფორმის კოშკებს ურთავენ.

პირამიდული კოშკებიდან აღსანიშნავია *ნორბისი*, *ყორნისი*, *ძაგანი*, *ნეკრესი*, *შილდა* და სხვა.

ზურგისანი კოშკის ყველაზე კარგ მაგალითს წარმოადგენს ზემო მლეთაში არსებული კოშკი, რომელიც XVI საუკუნეშია აგებული. იგი ფერდობზე დგას და სწორი პირით გზისკენ (ან ხევისკენ) არის მიმართული, ხოლო მომრგვალებული ზურგით მთისკენ. კარები კი სწორ, ანუ წინა მხარეზეა მოწყობილი.

ცილინდრული ფორმის კომპეტი საქართველოში უამრავია, როგორც ცალკე მდგომი, ისე გალავანში ჩართული, ასეთ კომპეტებს გარედანაც რთავდნენ ჩუქურთმებით, პროპორციული იყო კარებისა და სარკმლების განლაგება. შიგნით მოწყობილი იყო ბუხარი, რასაც აგრეთვე დეკორატიული გამოსახულებებით ამკობდნენ.

ცილინრული კომპეტიდან აღსანიშნავია *თუშმალაშვილების კომპი, კისისხევი, ქემერტი, პატარძელი, ფცა, გიორგინინდა, ხეთი* და ა. შ.

ამრიგად, საქართველოში კომპური კულტურა მეტად მაღალ დონეზე განვითარებული, რაც განპირობებულია როგორც რთული გეოგრაფიული პირობებით, ისე მწვავე პოლიტიკური და მუდმივი საომარი მდგომარეობით. სწორედ ამ მიზეზების გამო მოხდა, რომ საქართველოში კომპური კულტურა ხალხური ხუროთმოძღვრების ერთ-ერთ ყველაზე განვითარებულ და სრულყოფილ მიმდინარეობას წარმოადგენს.

ტერმინი „კომპი“ ქართული წერილობით წყაროებში IX საუკუნიდან გვხვდება. სულხან-საბას განმარტებით კომპი „მაღალი და წვრილი ციხეა“ (სულხან-საბა 1991: 386). ცხადია, კომპის დამკვიდრებამდე ამ ნაგებობის სახელი სხვა უნდა ყოფილიყო, ამ მნიშვნელობით წერილობით ძეგლებში გოდოლი იხმარება, სულხან-საბასვე განმარტებით გოდოლი „კომპი მაღალია, გინა ბურჯი“ (სულხან-საბა 1991: 164). თუმცა ი. ჯავახიშვილს მიაჩნია, რომ კომპის სახელწოდება მთელ საქართველოში უნდა ყოფილიყო „მურყვამი“, ის ტერმინი, რომელიც სვანეთშია შემონახული და სვანურად დღესაც კომპს აღნიშნავს. ამ ტერმინს უკავშირებს დიდი მეცნიერი ხევსურული, ფშაური და თუშური წარმართული ღვთაების პირიმიზის ეპითეტს — „მურყვნოსელი“, რომელიც სვანურად გარკვევით იხსნება და ნიშნავს ღვთაებას, რომელიც კომპის მფლობელია. მისივე დასკვნით, ოთხკუთხა კომპების თავდაპირველი სახელწოდება აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოშიც, „მურყვამი“ უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი 1946: 44—45).

ციხე-სახლი. ციხე-სახლი სასიმაგრო ნაგებობათა ის სახეობაა, რომელიც მთიან რეგიონებშია გავრცელებული და თავისთავში მოიცავს საცხოვრებელ, სამეურნეო და თავდაცვითი ფუნქციის მატარებელ ნაგებობას, სადაც ეს ყოველივე, ძირითადად ვერტიკალურ ზონალობაშია განლაგებული.

საცხოვრებელი და თავდაცვითი სახეობის ასეთი სტილის ჩამოყალიბება განაპირობა გეოგრაფიულმა პირობებმა სოციალურ-პოლიტიკურმა ვითარებამ; საქართველოს მთაში, სადაც რთული რელიეფური და ბუნებრივი პირობები იყო, რასაც ემატებოდა სოციალურ-პოლიტიკური ვითარების სირთულე, შეიქმნა საცხოვრებელი სახეობის ის ტიპი, რომელიც ყოველმხრივ უზრუნველყოფდა ოჯახს.

ამ ტიპის საცხოვრებლები სხვადასხვა სახელწოდებითაა ცნობილი: ციხე — თუშეთში; სახლი — ფშავეში; ქვითკირი — ხევში, ხევსურეთსა და მთიულეთში; დუროიანი სახლი — რაჭაში; ლაზგა-მურყუამ — სვანეთში (გეგეჭკორი 1986: 17).

საქართველოს მთიანეთში გავრცელებული ეს ციხე-სახლები 2-დან 7-სართულამდე მერყეობდა, მიჩნეულია, რომ ისინი თავდაცვითი ნაგებობების ერთ-ერთ უძველეს სახეობას წარმოადგენენ, რომელსაც ბოლო დრომდე არ დაუკარგავს აქტუალობა.

ციხე-სახლები მკვლევართა მიერ მიჩნეულია ერთ-ერთ უძველეს სასიმაგრო ნაგებობად (ქალდანი 1990: 20).

ეპოქათა შესაბამისად, ციხე-სახლიც განიცდიდა ცვლილებას, თავიდან მას საისრე ხვრელები და ჩარდახები გააჩნდა, შემდგომ მხოლოდ სათოფური. შიგნით მოწყობილი იყო მრავალი ნიშა, რაც საოჯახო ინვენტარის ჩასაწყობად იყო გათვალისწინებული (გეგეჭკორი 1986: 19).

ციხე-სახლების ნაირსახეობად შეიძლება ჩაითვალოს სვანეთში, კერძოდ ბალსქვემო სვანეთში გავრცელებული თავდაცვითი ნაგებობები — „სანცხვირიანი და სვანირიანი“ სახლები.

ამ ქვეტიპების წარმოშობა ცალსახად სოციალურ-პოლიტიკური მდგომარეობითაა მოტივირებული. სვანეთის სამთავროსა და ქვემო სვანეთში მცხოვრები მოსახლეობის უმეტესობა კარგავს კლასიკური ტიპის სვანური კომპის აშენების და ფლობის

უფლებას, მთავრების მიერ ხდება მათი ჩამორთმევა ან დანგრევა (იოსელიანი 2007: 178—179). ამ სიტუაციაში განვითარდა თავდაცვითი ნაგებობის აღნიშნული ორი ტიპი, რომელიც მაკალათიას ციხე-სახლის განვითარების ახალ ეტაპად მიაჩნია (მაკალათია 1945)

სვანირიანი სახლი სამსართულიან ნაგებობას წარმოადგენდა, რომელიც ძირითად საცხოვრებელთან გამავალი კარით იყო დაკავშირებული, მას ჰქონდა „შდურები“ (მაშკიული) და საისრე-სათოფურები (იოსელიანი 2007: 178). იგი ამავე დროს დამხმარე ნაგებობა იყო საცხოვრებელი და სამეურნეო თვალსაზრისით, რის გამოც ჩვენ მას ციხე-სახლის ერთ-ერთ ქვე ტიპად მივიჩნევთ.

სანცხვირიანი სახლი არის ნაგებობა, რომელსაც მთავარი გზის მხარეს მიშენებული ჰქონდა ჩარდახი, საიდანაც ისრის ან თოფის სროლა შეიძლებოდა, ტერმინის მიხედვით ის საისრეს ნიშნავს — ცხვი — ისარი (იოსელიანი 2007: 181).

ციხე-სახლის ერთ-ერთ ქვეტიპს წარმოადგენს რაჭული „ღუროიანი სახლი“, რომელიც სვანურ კოშკს წააგავს, მაგრამ დაბალია, ქვითკირით ნაგები და შეთავსებული აქვს საცხოვრებელი ფუნქციაც — აღჭურვილია საცხოვრებლად საჭირო ყველა აუცილებელი კომპონენტით (მაკალათია 1987: 55—56).

საქართველოში ციხე-სახლებიდან აღსანიშნავია: ჩაჭაშის, ღების, მნის, ოქროყანის, არახვეთის, შატილის, მთათუშეთის და სხვა ციხე-სახლები.

გამაგრებული ეკლესია-მონასტრები. მძიმე ვითარებამ, რომელიც საქართველოს დაატყდა თავს, XVIII საუკუნეში განაპირობა თავდაცვის დამატებითი საშუალებების შექმნა, რის შედეგადაც ხდება ეკლესია-მონასტრებისა და წისქვილების აღჭურვა საბრძოლო ელემენტებით (ზაქარაია 2002: 499).

თავდაცვითი ფუნქცია ეკისრებოდა ეკლესია-მონასტერს შემოვლებულ გალავანს, რომელშიც კოშკები იყო ჩართული, უკეთებოდა სათოფურები და მეომრების სასიარულო ბილიკები, ამავე მიზნით ხდებოდა სამრეკლოს გამოყენებაც, ხოლო თავად ტაძარს უკეთებოდა რამდენიმე ხვრელი, რაც გამოიყენებოდა სათვალთვალოდაც და სათოფურადაც (ზაქარაია 2002: 499).

გამაგრებული ეკლესია-მონასტრებიდან აღსანიშნავია: სვეტიცხოველი, ალავერდი, სამთავისი, ნინოწმინდა, შილდა, ტბისი; მძოვრეთის, ურბნისის და სხვა სამრეკლოები.

ამრიგად, საქართველო გამორჩევით მდიდარია თავდაცვითი ნაგებობებით, მრავალფეროვანია მისი სახეობები და სახეობათა ქვეტიპები, მაღალია სამშენებლო ხელოვნება, შერჩეულია მასალა, დახვენილია გადახურვის ტექნიკა; მაღალ დონეზეა განვითარებული სიმაგრეთათვის ადგილის შერჩევის, სტრატეგიულად მნიშვნელოვანი ადგილების გამაგრების და ნაგებობის გარემოსთან შეხამების ხელოვნება, რაც ზრდის სიმაგრის თავდაცვითუნარიანობას, და, ამასთანავე სრულყოფილს ხდის გარემოსთან შერწყმის, ანუ ესთეტიკურ მხარეს.

თავდაცვითი ნაგებობები ქმნიან ერთიან საფორტიფიკაციო ქსელს, რაც მთავარი გარანტიაა ქვეყნის დაცულობის, თუმცა ერთიანი სახელმწიფოს დაშლის შემდეგ ეს ქსელი ირღვევა და იქმნება რეგიონების თუ სამეფო-სამთავროების დამცავი ქსელი, რომელიც იმავე პრინციპით მოქმედებს, როგორც მოქმედებდა გაერთიანებული და ძლიერი სახელმწიფოს საფორტიფიკაციო ქსელი.

ქართული თავდაცვითი ნაგებობები გვევლინებიან ქართული მატერიალური კულტურის ერთ-ერთ უმთავრეს ნაწილად, სადაც ნათლად ჩანს ხუროთმოძღვრებისა და საბრძოლო ხელოვნების მაღალი კულტურა.

საბრძოლო და თავდაცვითი იარაღი[®]

რთული გეოპოლიტიკური მდებარეობის მქონე საქართველო, ოდითგანვე იძულებული იყო თავის გადასარჩენად გამუდმებული ომები ეწარმოებინა; ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე დროის მცირე მონაკვეთსაც ვერ მოვძებნით, რომელსაც შეიძლება მშვიდობიანად, ომის გარეშე ჩაველო.

მუდმივი ომიანობა თავისთავად გულისხმობდა დიდ საბრძოლო გამოცდილებას, სამხედრო საქმის უნაკლო ცოდნას, საფორტიფიკაციო ქსელის განვითარებას და საომარი იარაღის მრავალფეროვნებას, რომელთა ერთობლიობის გარეშეც საქართველო ვერაფრით მოახერხებდა იმ ისტორიული ქართველობისგან გადარჩენას, რასაც მსოფლიოს მრავალი ხალხი შეეწირა. ამ ვითარების გამო, ქართველი ჩამოყალიბდა, როგორც მეომრული სულისკვეთების და სამხედრო ხელოვნების შესანიშნავი მცოდნე, რასაც კარგად გრძნობდნენ თვითონაც და თავის თავს ასე ახასიათებდნენ: „ქართველნი ვართ მხედრობასა შინა აღზრდილნი და მარადის ჭირვეულსა ცხოვრებასა ჩვეულნი“ (პეტრინონის... XI საუკუნე). ასევე უწოდებდა დავით აღმაშენებელი თავისთავს და ერისკაცებს: „ჩვენ, მხედრობათა შინა აღზრდილნი“ (ქც 1955: 357).

ომში გამარჯვების ერთ-ერთ ძირითად პირობას საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის მრავალფეროვნება, გამძლეობა და სრულყოფილი სახე წარმოადგენს; როგორც ჩანს, იარაღის კულტურა საქართველოში ოდითგანვე მაღალ დონეზე მდგარა, რასაც ისტორიულ-არქეოლოგიური წყაროები გვიდასტურებენ.

საკითხის შესასწავლად დიდი მნიშვნელობა გააჩნია იარაღის ამსახველ ქართულ ტერმინოლოგიას, რაც დროთა განმავლობაში იცვლებოდა და ძირითადად იმ ხალხებთან ხანგრძლივი ურთიერთობებით იყო განპირობებული, ვისთანაც ქართველებს ომის წარმოება უხდებოდათ.

საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის აღმნიშვნელი უძველესი ქართული ტერმინები იყო *საჭურველი* და *ჭური*, რომელნიც დროთა განმავლობაში განდევნილი იქნა ხმარებიდან და მათ ჩაენაცვლა *აბჯარი*, რომელსაც უცხოენოვან ტერმინად მიიჩნევენ: „მისი ძირი და ეტიმოლოგია არსად ჩანს და სადაურობა გამოსარკვევია“ (ჯავახიშვილი 1962: 206). „IX—X საუკუნეების ძეგლებში აბჯარიც და საჭურველიც გვხვდება, XII საუკუნეში უკვე აბჯარი იმარჯვებს, ხოლო საჭურველი თანდათან ქრება და მნიგნობრულ სიტყვად ხდება“ (ჯავახიშვილი 1962: 206—207).

ტერმინი აბჯარი საბა ორბელიანთან ასეა განმარტებული: „აბჯარი — ესე ზოგადი სახელი არს ყოველთა საჭურველთა და უფროსად საცვამთა ჯაჭვთა“ (სულხან-საბა 1991: 38); „აბჯარი — საჭურველი, იარაღი“ (აბულაძე 1973: 51); „აბჯარი — ძველი სამხედრო საჭურველი, იარაღი“ (ქეგლ 1950: 86). ყველა ძირითად ლექსიკონში აბჯარს ერთნაირი განმარტება აქვს, იგი ზოგადი სახელია საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღისა, როგორც ჯაჭვ-ჯავშანის, ისე საჭრელ-საკვეთელის. ივ. ჯავახიშვილი, რომელმაც ამ კუთხით საფუძვლიანად გამოიკვლია ქართული წერილობითი ძეგლები, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ აბჯარი ზოგადი მნიშვნელობის მქონე ცნება იყო, ხმალიც აბჯრად ყოფილა მიჩნეული და ეს სიტყვა XVIII საუკუნემდე იქნა დაცული, რის შემდეგაც იგი ადგილს უთმობს თურქულ ტერმინს „*იარაღი*“, რომელიც XV საუკუნიდანაა ცნობილი და XVIII საუკუნიდან უკვე საბოლოოდ მკვიდრდება (ჯავახიშვილი 1962: 207-214). ეს ტერმინი უალტერნატივოა თანამედროვე სამხედრო ხელოვნებაშიც.

იარაღის აღმნიშვნელი ტერმინოლოგიის შესასწავლად მნიშვნელოვანია ქართველურ მეტყველებათა მონაცემებიც. სვანურ მეტყველებაში ტერმინი „აბჯარი“ (ფოლკლორისა და წერილობითი ძეგლების მონაცემები) სწორედ ისეთივე მნიშვნელობით გვხვდება, როგორც ის სულხან-საბასთან არის განმარტებული. აბჯარი აქ ძირითადად, ტანზე ჩასაცმელ ჯაჭვის პერანგს ნიშნავს, თუმცა ზოგჯერ კრებისითი მნიშვნელობი-

[®] ხათუნა იოსელიანი

თაც იხმარება. ეს კი სრულად შეესაბამება აბჯრის საბასეულ განმარტებას: „აბჯარი ესე ზოგადი სახელი არს ყოველთა საჭურველთა და უფროსად საცვამთა ჯაჭვთა“ (სულხან-საბა 1991: 38). საინტერესოა, რომ სვანურ ფოლკლორში იარაღის ზოგად, კრებსით ტერმინად დასტურდება „ავეჯი“, რომელიც აბჯრის პარალელურად იხმარება და უფრო ფართო მნიშვნელობა გააჩნია. შეიძლება ითქვას, რომ ის სიტყვა „იარაღის“ შინაარსის მატარებელია. რასაც ქართულ ენაში აბჯარი მოიცავდა მთლიანობაში, ის სვანურ მეტყველებაშიც (ისევე, როგორც ქართულში), როგორც ჩანს, შემდგომ დაწინაურდა: აბჯარი უფრო ჯაჭვ-პერანგს გულისხმობს, ხოლო დანარჩენ საბრძოლო იარაღს ტერმინი „ავეჯი“ გამოხატავს.

ავეჯი არაბული სიტყვაა და ნიშნავს საჭირო საგანს, ნივთს (წერეთელი 2000: 190). იგი შედარებით გვიან შემოსული ჩანს ქართულ ენაში, რადგანაც ძველი ქართული ენის ძეგლებში, მათ შორის ვეფხისტყაოსანშიც, არ გვხვდება. თანამედროვე ქართულში კი მისი მნიშვნელობა ასეთია: „ავეჯი – ბინის მოსაწყობი სკამი, მაგიდა და სხვა; სამკაული, ოთახის მოსაწყობ-მოსართავი ნივთები“ (ქეგლ 1950: 152). ასევეა იგი განმარტებული საბა ორბელიანის ლექსიკონში: „ავეჯი — ესე არს სახლის იარაღი და ჭურჭელი, რაგინდრა“ (სულხან-საბა 1991: 40), ხოლო სვანურ დიალექტში ამ ტერმინმა საბრძოლო იარაღის მნიშვნელობა შეიძინა, რაც უფრო ახლოს დგას ამ სიტყვის არაბულ მნიშვნელობასთანაც, სადაც ის საჭირო საგანსა და ნივთს ნიშნავდა. შესაძლებელია, რომ სწორედ ავეჯის დამკვიდრების შემდეგ მოხდა სვანურში „აბჯრის“ მნიშვნელობის შევიწროება. საინტერესოა ისიც, რომ სიტყვა „ავეჯიდან“ ჩანს წარმოებული „ლიჰაჰეჯი“, რაც სროლას, იარაღის ხმარებას ნიშნავს. მსგავსი შემთხვევა „აბჯართან“ დაკავშირებით არ არის დაფიქსირებული (თუმცა, თოფის შემოსვლის შემდეგ, სვანურში გაჩნდა ტერმინი „ლითჰეჯ“ რაც სროლას ნიშნავს) (იოსელიანი 2002: 354—355).

აღსანიშნავია, რომ ქართული ენის დიალექტებში გარდა რაჭულისა, ჩვენ ვერ შევძელით „ავეჯის“ მსგავსი მნიშვნელობით დაფიქსირება. რაჭულ დიალექტში სიტყვა „ავეჯს“ სვანურთან მიახლოებული მნიშვნელობა გააჩნია, რაც ალბათ, სვანეთისა და რაჭის ისტორიული სიახლოვით, უფრო მეტად კი რაჭაში სვანურად მოსაუბრეთა არსებობით უნდა იყოს გამოწვეული. ამითი უნდა აიხსნებოდეს ის გარემოება, რომ რაჭაში „ავეჯი“ ტანის მოკაზმულობა-მორთულობას ნიშნავდა (ლლონტი 1984: 24).

საომარი იარაღი თავისი დანიშნულებიდან გამომდინარე, ორ ძირითად ჯგუფად იყოფა: *საბრძოლო* და *თავდაცვითი*. თითოეული მათგანი ცალკე კლასიფიცირდება მისი მოხმარებისა და დანიშნულების მიხედვით.

ქართული წერილობითი წყაროებისა და ლექსიკოლოგიური მონაცემების საფუძველზე ივ. ჯავახიშვილმა მოგვცა ტრადიციული საბრძოლო და თავდაცვითი იარაღის კლასიფიკაცია. საბრძოლო იარაღი იყოფა 1. *საძეგრებელ*, 2. *სატყორცნ-საძეგრებელ*, 3. *სატყორცნ*, 4. *სასროლ*, 5. *დასარტყმელ* და 6. *მკვეთრ-მკვეთებელ* სახეობებად, ხოლო თავდასაცავს იგი ოთხ ნაწილად ყოფს 1. *თავსაბურავი*, 2. *გულ-მკერდის საცავი*, 3. *ქვედა ნაწილის საცავი* და *თავდასაცავი სხვა საშუალება* — 4. *ფარი* და *ჩელთი* (ჯავახიშვილი 1962: 222—296).

გარდა ამისა, საბრძოლო იარაღი იყოფოდა *სამხედრო* და *საქვეითო* იარაღად — განსხვავებულად იყო აღჭურვილი ცხენოსანი მეომარი და სხვანაირად ქვეითი. ამასთანავე, თვითონ საბრძოლო იარაღიც, ორნაირი იყო — სადღესასწაულო-საზეიმო და საომარი. საზეიმო იარაღი, რომელსაც ჯავახიშვილი წყაროზე დაყრდნობით „გასაჩვენოს“ უწოდებს (ჯავახიშვილი 1962: 218), ძვირფასი თვლებით მოკაზმული და ფიგურებით დამშვენებული იყო, ცხადია, ამ იარაღით ომში წასვლა გაუმართლებელი იყო და მას მხოლოდ დასამშვენებლად იყენებდნენ. ასეთივე სხვაობაა თავდასაცავ იარაღშიც — არსებობდა როგორც საკაცო ისე საცხენო აბჯრები, რომლითაც ცხენს აღჭურავდნენ, რათა იგი ბრძოლისას დაცული ყოფილიყო.

ამ კლასიფიკაციაში ცალკე არ არის გამოყოფილი საბრძოლო საშუალებათა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი სახეობა, რომელსაც პირობითად შეიძლება *სამტკრევი* ია-

რალეები დაერქვას. საქართველოს ტერიტორია საფორტიფიკაციო ქსელითაა დაფარული, რაც, ცხადია, განაპირობებდა ციხესიმაგრეთა როგორც დაცვის, ისე ალების ტაქტიკის, მეთოდებისა და შესაბამისი იარაღების განვითარებას, ეს საკითხი დღემდე არაა გამოკვლეული. მიგვაჩნია, რომ სამტვერევი საშუალებები ცალკე ჯგუფად უნდა იქნას გამოყოფილი იარაღთა კლასიფიკაციაში.

1. *საძვერებელი* იარაღი ერთ-ერთი უძველესი სახეობაა, რომელსაც ადამიანი ოდითგანვე იყენებდა და სხვადასხვა ფორმისა და ზომის იყო. საძვერებელი იარაღის აღმნიშვნელ ზოგად სახელად სულხან-საბა ლაბვარს მიიჩნევს და ჩამოთვლის მის სახეობებს: *ოროლი (ჰოროლი), გმური, სათხედი, გეონი, შუბი, ხიშტი, ზუფანი, ლიბანდაკი* (სულხან-საბა 1993: 409). ი. ჯავახიშვილს კი ლაბვარი კონკრეტული იარაღის აღმნიშვნელ ტერმინად მიაჩნდა (ჯავახიშვილი 1962: 232).

ლაბვარი უძველეს წერილობით ძეგლებში გვხვდება. იგი ქართული სიტყვაა და შედგება „ლა“ თავსართისა და „ხვრა“ ზმნისგან, რომელიც იგივეა, რაც ხვრეტა, ე. ი. ლაბვარი იარაღია, რომელიც ხვრეტდა. ის სხვადასხვა ზომის უნდა ყოფილიყო, ბოლოს თანდათან იმდენად დაპატარავებულა, რომ იგი ეწოდებოდა შუბისებურ სეფისკვერის ნაწილის ამოსაღებს, რომელსაც ეკლესიაში იყენებდნენ. როგორც ჩანს, იგი იმდენად მარჯვე და რისხვის დამცემი იარაღი ყოფილა, რომ ქართველს აქედან ნასახელარი ზმნა დალახვრა და გამონათქვამი „დალახვროს ღმერთმაც“ უწარმოებია (ჯავახიშვილი 1962: 232).

საძვერებელი იარაღის აღმნიშვნელ ერთ-ერთ უძველეს ტერმინად ქართულ წერილობით ძეგლებში „ჰოროლი“ გვხვდება, იგი შუბისმაგვარი საძვერებელი იარაღი იყო. ეს ტერმინი XII საუკუნეში უკვე მნიშვნობრულ სიტყვად ქცეულა და მისი ადგილი „შუბს“ დაუკავებია, რომელსაც არაბულ და სპარსული წარმომავლობის ტერმინად მიიჩნევენ (ჯავახიშვილი 1962: 228, 229). შუბისპირები საქართველოს ტერიტორიაზე ადრებრინჯაოს ხანიდან გვხვდება. ისინი ერთმანეთისგან განსხვავდებოდნენ ფორმის და ხარისხის მიხედვით (ფოთლისებურპირიანი, ალისებურპირიანი, სამკუთხაპირიანი და ა შ.) (სახაროვა 1973: 82-94).

შუბი შედგებოდა შუბისპირის, შუბისწვერის და ტარისგან და მას ომში საძვერებელ იარაღად იყენებდნენ. ხშირად მეომრები მასზე სხვადასხვა ფერის ალმებს აბამდნენ. შუბით აღჭურვილ ჯარისკაცთა ერთეულს შუბოსანნი ერქვათ (ჯავახიშვილი 1962: 229).

ხევისურეთში სამგვარი ფორმის შუბები ცოდნიათ: *ხანჯლისებური, წვერკუთხა და სამწვერა*, რომელთაგანაც ყველაზე საშიში სამწვერა შუბი ყოფილა (გასიტაშვილი 1957: 92).

საბას მიხედვით საძვერებელი იარაღია აგრეთვე „*გმური*“ — „*გმური* არს ლაბვარი, პირბრტყელი და ბუნგრძელი, რომლითა მაცხოვარს უგმირეს“ (სულხან-საბა 1993: 409). ეს ტერმინი არც ერთ წყაროში არ გვხვდება, თუმცა მას სანდოდ მიიჩნევენ: „*გმერა და განგმერა*“ სახელზმნების არსებობა და საბას მიერ „*გმურის*“ აღწერილობა ცხადყოფს, რომ მისი ცნობა სინამდვილეს უნდა შეეფერებოდეს“ (ჯავახიშვილი 1962: 233).

საძვერებელი იარაღის რიგს მიეკუთვნებოდა „*ნათი*“, რომელიც ხის საჩხვლეტს წარმოადგენდა. საჭურველთა შორის იგი მხოლოდ უძველეს ძეგლებში გვხვდება, ხოლო VII საუკუნის შემდეგ ქრება. XI—XII საუკუნეებიდან გვხვდება ხიშტი, რომელიც „*პირგრძელი ლაბვარი, ძვიდე მახვილი*“ იყო. მოგვიანებით იგი ცეცხლსასროლი იარაღის ატრიბუტი გახდა, ცალკე მნიშვნელობა კი დაკარგა (ჯავახიშვილი 1962: 409).

საბრძოლო იარაღის მეორე ჯგუფს მიეკუთვნება *სატყორცნ-საძვერებელი* იარაღი — *მაზრაკი, ზუფინი, სათხედი და გეონი*. საბას „*მაზრაკი*“ შუბად აქვს მიჩნეული, თუმცა ჯავახიშვილის დასკვნით, იგი პატარა ისარ-ხელშუბია (ჯავახიშვილი 1962: 239). „*ზუფანი*“ სასროლი მოკლე შუბია, რომელსაც შესტყორცნიდნენ და ამასთანავე განმკვეთელობის დიდი ძალა ჰქონდა, მაგრამ ვინაიდან ეს ტერმინი ხშირად არ გვხვდება ქართულ წერილობით ძეგლებში, მას ქართული ყოფაცხოვრებისთვის უცხო და ხან-

მოკლე სტუმრად მიიჩნევენ (ჯავახიშვილი 1962: 241). თუმცა, არქეოლოგიური მასალით, ჯერ კიდევ ბრინჯაოს ხანიდან დასტურდება საქართველოს ტერიტორიაზე პატარა შუბისპირები, რომლებიც ხელშუბისპირებად არის მიჩნეული (სახაროვა 1973: 94), რაც გულისხმობს იმასაც, რომ აღნიშნულ იარაღს შესაბამისი ტერმინიც ექნებოდა.

„სათხედი“ ქართული ტერმინია და ძირითადად აღნიშნავს გარეულ ღორზე სანადირო იარაღს, რომელიც ასევე იხმარებოდა ომის დროს. იგი სატყორცნელი შუბია. რაც შეეხება „გეონს“, ბერძნული „გესოსის“-გან არის წარმომდგარი და ასევე ხელშუბის აღმნიშვნელია (ჯავახიშვილი 1962: 242).

სატყორცნი იარაღი ასევე უპირველეს სახეობათა რიგს მიეკუთვნება, რომლის ყველაზე მარტივი ფორმა ქვა იყო. ქვას ხმარობდნენ როგორც სასროლად, ასევე საგორველად და გზის ჩასახერგად. ქვის სატყორცნად ფართოდ იყო გავრცელებული „შურდული“. მეშურდულენი ქართულ ლაშქარში XI—XIII საუკუნეებშიც კი იხსენიებიან (ჯავახიშვილი 1962: 243).

შურდული განსაკუთრებით გავრცელებული იყო მთიანეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში. ხევისურები მას ხის ქერქისა და ტყავისგან ამზადებდნენ. ცაცხვის ქერქისგან დაწნავდნენ შურდულის ორ წვერს, რომელსაც შუაში ტყავის ან ნაქსოვის „საქვეს“ უკეთებდნენ, სადაც ქვა თავსდება. რამდენიმეჯერ დატრიალების შემდეგ შურდულის ერთ წვერს გაუშვებდნენ და ქვას გაისროდნენ (გასიტაშვილი 1957: 83). სვანეთში შურდულთან ერთად ზოგჯერ ქვის სასროლად „სვანურ ქუდსაც“ იყენებდნენ.

შემდგომ პერიოდში ქვის სასროლი მანქანები შემოიღეს, რომელთაც ციხეების კედლების შესანგრევად ხმარობდნენ. ასეთ მოწყობილობას „ფილაკვანი“ ერქვა. სიტყვა არაბულიდანაა ქართულში შემოსული (ჯავახიშვილი 1962: 243).

სვანეთში გავრცელებული იყო აგრეთვე „ლახუპარ“ — „ჩასახვეტი“, ორ მრგვალ ქვაში გაყრილი იყო გრძელი მორი, რომელსაც ფერდობზე დააგორებდნენ და მტერს ჩახვეტავდნენ.

სასროლი იარაღის ძირითად სახეობას მშვილდ-ისარი წარმოადგენდა. იგი ყველა ძველ ქვეყანაში იყო გავრცელებული. საქართველოს ტერიტორიაზე არქეოლოგების მიერ მრავლად მოპოვებული ისრისპირები იმაზე მეტყველებენ, რომ მას ფართოდ იყენებდა უძველესი მოსახლეობა.

ქართველთა მიერ მშვილდ-ისრის კარგად ხმარების შესახებ ცნობებს ვხვდებით ძველბერძნულ და რომაულ წყაროებში.

მშვილდ-ისარს საქართველოში გვიანობამდე არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, მას ქართულ ლაშქარში XVII საუკუნემდე იყენებდნენ, ცეცხლსასროლ იარაღთან ერთად.

მშვილდ-ისარი განსხვავებულია ზომით და გამოყენების წესითაც, მაგალითად, სამხრეთ საქართველოში ადამიანის სიმაღლის მშვილდ-ისრები იყო გავრცელებული, რომლის გამოყენებაც მებრძოლს მხოლოდ ფეხის დახმარებით შეეძლო (ჯავახიშვილი 1962: 244). მთიან რეგიონებში შედარებით მცირე ზომის მშვილდები ჰქონდათ.

მშვილდ-ისარს მოსახლეობა ძირითადად თვითონ ამზადებდა. შერჩეული ჰქონდათ როგორც სამშვილდე, ისე საისრე ხის ჯიშები — დგნალი, შინდი, თხილი, მაქაცა (გასიტაშვილი 1957: 230), რომლებიც უფრო მოქნილი და დრეკადი იყო. მშვილდის სახელწოდებას შინდიდად წარმოებულად მიიჩნევენ (ჯავახიშვილი 1962: 245).

მშვილდ-ისარი შედგება მშვილდისა და ისრისგან. მშვილდი დამუშავებული და მოლუნული ხის ტოტი იყო, რომელზეც საბელი იყო გაბმული. საბელი კეთდებოდა ან კანაფის ტოტისგან, ან აბრეშუმისგან. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა ისარს, რომელსაც მახვილი და წვეტიანი წვერი უნდა ჰქონოდა, მას ზოგჯერ უკეთდებოდა ფრთებიც, რომლის საშუალებითაც ისარი უფრო სწრაფად და ზუსტად მიდიოდა მიზანში.

ისრებს მებრძოლები ილაგებდნენ საისრეში, რომელსაც „კაპარჭიც“ ერქვა.

სვანეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალა გვაძლევს იმის ვარაუდის საშუალებას, რომ გარდა საბრძოლო ისრებისა, შესაძლებელია ჰქონოდათ ცეცხლის გასაჩე-

ნი ისრებიც, აღმოდებულ ისარს მტრის ბანაკში ისროდნენ და ცეცხლს უკიდებდნენ იქაურობას.

სასროლი იარაღების ჯგუფში თავსდება, ცხადია, *ცეცხლსასროლი იარაღი*, რომლის გამოჩენამაც ძირფესვიანად შეცვალა სამხედრო ხელოვნება.

დენთი ჩინელებმა აღმოაჩინეს ჯერ კიდევ ჩვენს ნელთაალრიცხვამდე, მაგრამ ხანგრძლივი დროის მანძილზე მას მხოლოდ ფეიერვერკებისთვის იყენებდნენ. ჩინელებისგან დენთის გამოყენება არაბებმა ისწავლეს, რომლებიც მას ბრძოლაში XIII საუკუნეში იყენებდნენ. არაბებისგან დენთი ევროპელთათვის გახდა ცნობილი, სადაც შეიქმნა პირველი კლასიკური ცეცხლსასროლი იარაღი XIV საუკუნეში. საქართველო ამ პერიოდში, მძიმე საშინაო და საგარეო მდგომარეობის გამო ვერ ახერხებდა საბრძოლო ძალების და საშუალებების საჭიროებისამებრ განვითარებას, თუმცა ცეცხლსასროლი იარაღი ქართულ შეიარაღებულ ძალებში XVI საუკუნიდან ჩნდება. ამ დროისთვისაც ქართული ლაშქარი, მართალია, ძირითადად ცივი იარაღით იყო აღჭურვილი, მაგრამ მებრძოლთა გარკვეულ რაოდენობას უკვე გააჩნდა ევროპიდან შემოსული იარაღიც, მაგალითად XVI საუკუნის ბოლოს კახეთის ჯარში ხუთასი თოფიანი მებრძოლი ირიცხებოდა (ანჩაბაძე 2002: 49).

თოფის დამზადება საქართველოში XVII საუკუნიდან იწყება, თუმცა უკეთესი ხარისხის იარაღის შემოტანა, მართალია, ძნელად, მაგრამ მაინც ევროპიდან ხდებოდა, ძირითადად ყირიმის მხრიდან, რამაც ასახვა ჰპოვა ფოლკლორშიც: ხევსურულ, ფშავურ და სვანურ პოეზიაში „ყირიმულა, ყირიმულ“ თოფის სახელად დამკვიდრდა, ასევე ხალხური სახელი შეერქვა („მაჟარო“ ანუ „მაჯარი“) უნგრულ თოფსაც, რომელიც საქართველოში შემოდიოდა (ჯავახიშვილი 1962: 281).

სვანეთში „ყირიმულთან“ ერთად გავრცელებული ჩანს თოფის სახეობა „კუთხა“, რომელიც ფართოდ არის ასახული ფოლკლორშიც. ეს იყო დაკუთხვილი, ხრახნილულიანი შაშხანა, რომელიც ქალაქის მასრიანი ვაზნებით იტენებოდა. ამ სახეობის თოფი ევროპაში XVI საუკუნეში გაჩნდა, ხოლო ჯარებში მასიურად XIX საუკუნიდან გავრცელდა (ანჩაბაძე 2002: 58). როდის შემოდის ასეთი ფორმის თოფები საქართველოში, უცნობია, თუმცა მისი ასახვა ფოლკლორში იმის ნიშანია, რომ იგი XIX საუკუნიდანვე უნდა ყოფილიყო ცნობილი ქართველი მებრძოლებისთვის.

დასარტყმელი — საბრძოლო იარაღებში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა დასარტყმელ იარაღებს, ასეთი იარაღი იყო *ლახტი*, *გურზი*, *კვერთხი*, *მათრახი*. „ლახტი“, საბას მიხედვით, „უმკვეთელო საცემი, საომარი“ იარაღი იყო (სულხან-საბა 1993: 409), რომელსაც ქამარში (ნელში) ჩარჭობილს ატარებდნენ. საბასვე განმარტებით ლახტივით იარაღი იყო „გურზი“ — „ლახტივით დიდი, უფრო“ (სულხან-საბა 1993: 179). წყაროებიდან ჩანს, რომ მასაც ლახტივით იყენებდნენ.

საბრძოლო იარაღად მიიჩნევს „*კვერთხს*“ ი. ჯავახიშვილი. საბას განმარტებითაც „*კუერთხი საგუემელი ჯოხია*“ (სულხან-საბა 1993: 409). ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც დასტურდება, რომ ჯოხი ტრადიციულ იარაღს წარმოადგენდა. სვანური „*მუჯრა*“ ამის ნათელ მაგალითს წარმოადგენს. „*მუჯრა*“ მასიური ხის ჯოხია, რომელსაც ნვერზე რკინის წვეტი აქვს გაკეთებული, ხოლო თავში თასმაა გაყრილი, რომელიც მაჯაზე იხვევა. „*მუჯრა*“ გამოიყენებოდა როგორც მთაში სასიარულოდ, ისე საბრძოლოდაც, იგი ფართოდ იყო გამოყენებული ორთაბრძოლაში. საინტერესოა, რომ სვანურში არსებობს ზმნა „ლიჯვირი“, რაც მიწოლას, მიბჯენას გულისხმობს, შესაძლებელია აღნიშნული ტერმინი და ზმნა შინარსობრივად ერთმანეთს უკავშირდებოდეს და „*მუჯრა*“ სწორედ მისი დანიშნულებიდან გამომდინარე — „*მიწანოლი, მისაბჯენი*“ საშუალება — იყოს წარმოშობილი.

დასარტყმელ იარაღებს მიეკუთვნებოდა *მათრახიც*, რომელიც შემდეგ მხოლოდ საცხენოსნო იარაღად გადაიქცა. ქართული წერილობითი ძეგლებიდან ჩანს, რომ თავიდან იგი საბრძოლო იარაღს წარმოადგენდა, რომელიც ეთნოგრაფიულ ყოფაშიც შემორჩა. მათრახი შედგება ხის ტარისგან, თასმისგან და დანნული ტყავის ღვედისგან, რომელსაც ზედ რკინის მავთულები აქვს დახვეული (გასიტაშვილი 1957: 92). მათრახი

მოხერხებულად გამოიყენებოდა ბრძოლის დროს და როგორც ჩანს საკმაოდ სახიფათო იარაღსაც წარმოადგენდა.

საბრძოლო თუ საყოფაცხოვრებო თვალსაზრისით, ყველაზე მოხერხებული და საჭირო იარაღი, რომელსაც მნიშვნელობა ცეცხლსასროლი იარაღის გამოგონების შემდეგაც არ დაუკარგავს, მკვეთრი, მჭრელი იარაღია. იგი ადამიანმა უძველეს დროშივე გამოიგონა, განავითარა და დღემდე იყენებს, როგორც ერთ-ერთ აუცილებელ ნივთს.

მკვეთელი იარაღის სახეობებს მიეკუთვნება *ხმალი, მახვილი, ხანჯალი, დაშნა, დიდი დანა, სატყეარი, ცული*.

როგორც წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, ყველაზე მეტად გავრცელებული ძველ დროში, ხმალი ყოფილა. იგი სხვადასხვა მოყვანილობის იყო და რამდენიმე ნაწილისგან შედგებოდა: პირი, კოტა (ხელის მოსაკიდებელი), ვადა ან ჯვარედი.

ხმლის კოტას თავს ქუდი ერქვა, რომელიც სწორი ან მოკაუჭებული იყო. მის ნახვრეტში თასმა იყო გაყრილი, რომელიც მეომარს მაჯაზე ჰქონდა შემოხვეული, ხმლის ადვილად დასაჭერად (ჯავახიშვილი 1962: 251).

ხმალი ხარისხით შეიძლება ყოფილიყო ან ბასრი და მაგარი, ან რბილი. მისი ეს თვისება ფერთაც იყო გამოხატული — ჩალურჯებული ანუ „ლიბრი“ (ლიბრი — ჩალურჯებული, რუხა, სულხან-საბა 1993: 414) ფოლადისა, საუკეთესოდ და ბასრად ითვლებოდა, ხოლო „თეთრი“ უფრო მდარე ხარისხის იყო. ხვესურეთშიც ხმალი „ჯიშიანად“ და „უჯიშოდ“ იყო დაყოფილი. ჯიშიანი ხმლების რიგს „დავითფერული“, „ფრანგული“ და „გორდაფრანგული“ მიეკუთვნებოდა, ხოლო უჯიშოს „ჭარული“, „ლეკური“ და სხვა (გასიტაშვილი 1957: 88).

ხმლები ხარისხის გარდა ფორმით და მოყვანილობითაც განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან. სხვადასხვა ხალხებს სხვადასხვა ფორმის ხმლები ჰქონდათ. როგორც ისტორიული წყაროებიდან ჩანს, ქართული კლასიკური ხმალი სწორი ფორმის იყო და მას „შვეტი“ ერქვა. საეკლესიო მხატვრობიდან ჩანს, რომ ასეთი ფორმის ხმლები საქართველოში XII საუკუნემდე იყო გავრცელებული, ხოლო XIII საუკუნიდან ხმლის ფორმა ოდნავ იცვლის სახეს და იხრება. ეს კარგად ჩანს ფრესკებიდან სადაც ლაშა-გიორგია გამოსახული: ბეთანიის მონასტერში გამოსახულ უფლისწულ ლაშას „შვეტი ხმალი“ არტყია, ხოლო ბერთუბნის მხატვრობაში, უკვე მეფეს, ოდნავ მოხრილი ხმალი უჩანს (ჯავახიშვილი 1962: 253).

ხმალი ორპირად მჭრელი იარაღი არ იყო, მას ერთ მხარეზე ჰქონდა ფხა, ხოლო მეორეზე *ყუა*, ანუ *გნდე*. ხმალი იდებოდა თავის ბუდეში, რომელსაც „ქარქაში“ ერქვა, ქარქაში სპარსული სიტყვიდან — „თარქაში“ მომდინარეობს (ჯავახიშვილი 1962: 255).

ხმლის, შეიძლება ითქვას, ამომწურავი და სრულყოფილი დახასიათება აქვს მოცემული სულხან-საბას, რომელსაც ი. ჯავახიშვილი ფასდაუდებელს უწოდებს: „ხრმალიცა მრავალგვარნი არიან სხვადასხვა თემთა ქმნილთაებრ და რომელიცა ხმალი ძველი, გრძელი განხრილი, მზეველი, მკვეთელი და სრულია, გლუვი იყოს თუ გამოფერდილი, ანუ ლაროსანი, გორდა თუ კალდიმი, — ამას ქართველნი ჰყვარობენ, ფრანგინცა ესეთსა ...ბრძენნი და გამოცდილნი, ღვანლისა მძლენი მხედარნი საქებურად ამას დასდებენ, რომელი გვარიანიც იყოს, ძველი და არა ღვარჭნილი, არაცა სადა მცირედი სიმრუდე ჰქონდეს, არცა მაღალ-დაბლობა აჩნდეს ცახეთაცა ოდენი, ლიბრი იყოს და არა თეთრ, ზომიერ სიგრძით და სიბრტყითა, ძვალთა და რკინათა მკვეთელ და თვით უვნებელ, ადრე არა დამბლაგველ, უტალ-უნაფცხვენო, ყუა-ზრქელ, გნდე-სწორე, შაშარ-მოკლე“ (სულხან-საბა 1993: 444—445).

ხმალს თავისი მნიშვნელობიდან გამომდინარე, განსაკუთრებული დატვირთვა ჰქონდა მინიჭებული ქართულ ყოფასა და სამართალში. იგი სამეფო ხელისუფლების ერთ-ერთ სიმბოლოს წარმოადგენდა. მეფედ კურთხევის რიტუალის ერთ-ერთ მთავარი ნაწილი მეფისთვის ხმლის შემორტყმა იყო, რომლის უფლებაც მხოლოდ სამეფო კარზე დანიშნურებულ ფეოდალს ჰქონდა (მეფედ კურთხევისა და ხმლის შემორტყმის ცერემონიალის ამსახველი ერთადერთი ფრესკა მოგვეპოვება, სადაც გამოსახულია

მეფე დემეტრე აღმაშენებლის ძის მეფედ კურთხევა — სვანეთში ლატალის მაცხოვრის ეკლესიაში).

სამეფო დარბაზის ეტიკეტის მიხედვით, მეფესთან ხმლის ტარების უფლება მხოლოდ პირადი დაცვის უფროსს — სეფე-მეაბჯრეს ჰქონდა. ხმალს, როგორც ძალაუფლების სიმბოლოს, ატარებდნენ აგრეთვე ამირსპასალარი და ამილახორი (ჯავახიშვილი 1962: 282).

ეთნოგრაფიული მასალით დასტურდება, რომ ვაჟისთვის ხმლის ტარების უფლების მინიჭება, მის სრულწლოვანებას, „კაცად“ აღიარებას ნიშნავდა, ამავე დროს, ხმლის მატარებელ ადამიანს მეტი პასუხისმგებლობა გააჩნდა საზოგადოების წინაშე (გასიტაშვილი 1957: 91).

როგორც ქართული წერილობითი წყაროებიდან ჩანს, უძველესი მკვეთელი იარაღი იყო *მახვილი*. მისი დიდი მნიშვნელობის შესახებ მეტყველებს ქართულ ენაში დამკვიდრებული გამოთქმები: ჭკუამახვილი, გონებამახვილი, ენამახვილი და ა.შ. ამ სიტყვათწარმოებას „ლახვარსა და დალახვროს“ კომბინაციას ადარებენ. მახვილი ძველად მკვეთრი და წვეტიანი იარაღის სახელი იყო (ჯავახიშვილი 1962: 258). ცხადია, მახვილი მჭრელი და ბასრი იარაღი და, ამავე დროს, ფართოდ გავრცელებული უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან მისი თვისებების გამომხატველი ფრაზეოლოგია გადატანითი მნიშვნელობითაც დამკვიდრდა სხვა, არასაბრძოლო სფეროში.

დაშნა მკვეთებელი იარაღის ერთ-ერთი სახეობაა. იგი ძველი სპარსული სიტყვაა და პატარა დანას ნიშნავს, რომლის დამალვაც ჩექმის ყელში შეიძლებოდა (ასე ატარებდა მას ამირანი და როცა დევმა გადაყლაპა, სწორედ დაშნით გამოუჭრა ფერდი), დაშნას ხელჩართული ბრძოლის დროს ხმარობდნენ. ეს ტერმინი IX—X საუკუნეებში ფართოდ იყო გავრცელებული და გარდა საბრძოლო იარაღისა, კალატოზის სალესავ იარაღსაც ერქვა (ჯავახიშვილი 1962: 358). ეს ტერმინი ხევსურულ დიალექტსა და სვანურ მეტყველებაშიცაა შემორჩენილი.

დანა, რომელიც დღეს საყოფაცხოვრებო ნივთს წარმოადგენს, XII საუკუნემდე საბრძოლო იარაღი იყო. თუმცა, ჩანს, რომ დანას თავიდანვე ექნებოდა სამეურნეო დანიშნულება, რასაც ეთნოგრაფიული და ლინგვისტური მასალაც ადასტურებს, კერძოდ, სვანური ფოლკლორის მიხედვით ჩანს, რომ დასავლეთ საქართველოს მთიელები — სვანები დიდ დანას წარმატებით იყენებდნენ ომში და ეს ნივთი მათი აღჭურვილობის ერთ-ერთ ძირითად ატრიბუტს წარმოადგენდა. რაც შეეხება ტერმინს „*გაჩ*“ (სვ. დანა), მასთან უნდა იყოს დაკავშირებული ლეჩხუმური და რაჭული „*გაჩეკვასი*“ (გათლა), რაც დანის სამეურნეო დანიშნულებაზე მიუთითებს.

ქართული ყოფისთვის ერთ-ერთ ყველაზე მეტად დამახასიათებელ ატრიბუტს „*ხანჯალი*“ წარმოადგენს. ის საბრძოლო იარაღია, ამავე დროს, ქართული კლასიკური ჩაცმულობის აუცილებელი ელემენტი და საქართველოს ყველა კუთხეშია გავრცელებული. *ხანჯალი*//*ხანჯარი* სპარსული სიტყვაა და XV საუკუნიდან შემოდის ქართულ მეტყველებაში. ამ იარაღს, რომელიც წარმოადგენელია XV საუკუნემდე არ ყოფილიყო საქართველოში გავრცელებული, მანამდე მახვილი უნდა რქმეოდა (ჯავახიშვილი 1962: 262).

XVII საუკუნეში გვხვდება ტერმინი „*სატევარი*“, რომელიც თავიდან მთელ საქართველოში ყოფილა გავრცელებული, შემდეგ კი მხოლოდ დასავლეთ საქართველოში შემორჩენილა (ჯავახიშვილი 1962: 262). საბას განმარტებით „*სატევარი*“ ქართული ტერმინია და ხანჯალს რქმევია: „ხანჯალი სხვათა ენაა, საგვერდული მახვილია, ქართულად სატევარი ჰქვია“ (სულხან-საბა 1993: 416).

სვანურ ფოლკლორში შემონახულია საინტერესო ტერმინი „*ხანგარი*“, რომელიც ხანჯრისმაგვარი იარაღი უნდა ყოფილიყო. ლინგვისტთა ერთი ნაწილი ამ ტერმინს „ხანჯლის“ სახეშეცვლილ ფორმად (ჯ=გ) მიიჩნევს, მეორენი კი ქართველურ ტერმინად თვლიან.

იარაღების არსებულ კლასიფიკაციაში არსად არ არის აღნიშნული უძველესი და ქართული კულტურისთვის გამორჩეულად დამახასიათებელი სახეობა — ცული, რომელსაც თავიდანვე ორგვარი — სამეურნეო და საბრძოლო დანიშნულება ჰქონდა.

ცული უძველესი დროიდან გვხვდება საქართველოს ტერიტორიაზე, მისი განვითარების მწვერვალს კი წარმოადგენს ბრინჯაოს „კოლხური ცული“, რომელიც გამორჩეული იყო თავისი ფორმით, ხარისხით და მაღალი მხატვრული შემკულობით.

„ცული“ კოლხი მეომრების შეიარაღების აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა. შემდეგ, ცხადია შეცვლილი ფორმით, ცული ისევ გამოიყენებოდა საბრძოლო დანიშნულებით, განსაკუთრებით მთიან რეგიონებში, თუმცა, საბოლოოდ მას მხოლოდ სამეურნეო ფუნქცია დარჩა.

საბრძოლო იარაღის ერთ-ერთ საინტერესო სახეობას წარმოადგენს „სათითური“//„საცერული“, რომელიც მხოლოდ ხევისურეთშია გავრცელებული. სათითური რკინის ბრტყელი რგოლია, რომლის გარეთა პირის რგოლი ალესილია ანდა კბილებითაა დაფარული. სათითურები სხვადასხვა ფორმისაა და სახელებიც სხვადასხვა აქვს: *ხვეულა*, *ზურვანა*, *მაღალა*, *ლაჯია*, *ლესულა*, *ცალკბილა* და სხვ. სათითური, როგორც ეს სახელწოდებიდანაც ჩანს, თითზე კეთდებოდა და ჩხუბის დროს გამოიყენებოდა, იგი თავისი მჭრელი პირისა და კბილანების მეშვეობით სერიოზულ ზიანს აყენებდა ადამიანს. სათითური შედგებოდა კბილების, კბილის ძირების, ბუდისა და ყუვისაგან, იგი ადგილზე, ხევისური ოსტატების მიერ მზადდებოდა (გასიტამვილი 1957: 94). „სათითური“ მხოლოდ ხევისურეთშია გავრცელებული.

თავისი ორიგინალური ფორმისა და დანიშნულებიდან გამომდინარე, სათითურის ჩასმა იარაღის რომელიმე ჯგუფში, რთულია. იგი არის როგორც დასარტყმელი, ასევე მკვეთებული იარაღი, თუმცა, შესაძლებელია, იგი მაინც დასარტყმელი იარაღების ჯგუფს მივაკუთვნოთ.

როგორც აღნიშნული გვქონდა, ცალკე ჯგუფად უნდა იყოს გამოყოფილი ციხესიმაგრეთა ასაღები საშუალებები, რომელთაც პირობითად შეიძლება *სამტკრევი* იარაღები ეწოდოს. ამ ჯგუფში უნდა მოთავსდეს „*ვილაკვანიც*“, რომელიც სატყორცნ იარაღებსაა მიკუთვნებული, ვინაიდან იგი ციხესიმაგრეების ასაღებად და ზღუდეთა შესამტკრევედ იხმარებოდა. ამ ტიპის იარაღები, ძირითადად სვანეთში დასტურდება, თუმცა მომავალი კვლევა მას, ცხადია დანარჩენ კუთხეებშიც გამოავლენს. სვანეთში კედლებისა და კარების შესამტკრევედ ხმარობდნენ მონყობილობებს, რომელთაც „*ჯორაჲ*“ და „*კიკბერ*“ ეწოდებათ. „*ჯორაჲ*“ ბზ; ლნტ., „*ჯორა*“ ბქ., „*ჯორი*“ ლშხ. — მოზრდილი მორი, რომელსაც ათი-თხუთმეტი ვაჟყავი ხელებით მაღლა სწევს და გამოქანებით ურტყამს სახლის კარებს ან ჭიშკარს შესამტკრევეად“ (თოფურია, ქალდანი 2002: 888).

„*ჯორაჲ*“-ის გამოყენება სიმბოლურად დაფიქსირებულია ერთ-ერთი რიტუალის „*ულულაშობის*“ დროს. დღესასწაულის მეორე დღეს ახალგაზრდა კაცები შეიკრიბებიან და ჩამოივლიან სოფელს. ყველა მოსახლე ამ დროისათვის კარ-ფანჯრებს კეტავს, ხოლო ახალგაზრდები ძალით ცდილობენ შიგნით შეღწევენ. თუ კარებს ვერაფრით ვერ შეაღებენ, აიღებენ „*ჯორაჲ*“ და ურტყამენ კარებს. საინტერესოა, რომ ამ დროს სახლებში მხოლოდ ქალები და მოზარდები უნდა ყოფილიყვნენ, რომლებიც წყლითა და სხვა საშუალებებით ცდილობენ მათ მოგერიებას (სვანური 1957: 232). ამ რიტუალის საფუძველი, ისევე როგორც მრავალი სხვა ამგვარი რიტუალებისა, ძველი ყოფითი რეალიები უნდა იყოს. ამ ტიპის სამტკრევე საშუალებებს განეკუთვნება აგრეთვე „*კიკბერ*“-ი. „*კიკბერი*“ დიდი ხის მორი ყოფილა. ეს მორი სამ ადგილას ყოფილა გახვრეტილი, სადაც გაყრილი ჰქონია ხელის მოსაკიდებლად ხის კეტები. ამ კეტებს ორ-ორი კაცი კიდებდა ხელს და ამტკრევდნენ კარი იქნებოდა თუ კედელი“ (სვანური 1979: 14) როგორც ენათმეცნიერები მიიჩნევენ, ამ სიტყვას შემდეგ ძალის მნიშვნელობაც მიუღია (თოფურია, ქალდანი 2002: 347). საინტერესოა, რომ სიტყვა „*კიკბერი*“ ოდნავ სახეცვლილი გვხვდება ლეჩხუმურ დიალექტშიც, სადაც ის ასევე ხის მორს აღნიშნავს

„კაკიბერა სამზარეულო სახლში შუაცეცხლის პირდაპირ ზევით გადებული ხე, რომელზედაც საქვაბე ჰკიდია“ (ქართველური 1938: 147). შესაძლებელია, რომ „კიკებრ“ ლეჩხუმშიც თავდაპირველად ისეთი დანიშნულებისა იყო, როგორც სვანეთში და ეს სიტყვაც ძველი ქართულის იმ ტერმინებსა და იარაღებს მიეკუთვნებოდა, რომლებიც საერთო იყო ქართული სამყაროსათვის.

კომპის ასაღებად სვანეთში კიდევ ერთი საშუალება იყო გამოყენებული, რომელსაც „ლაშხიარ“ ერქვა. ერთმანეთზე დამაგრებულ ხეებს კომპს შემოუნყოფდნენ ყველა მხრიდან, საკმაო სიმაღლეზე და ცეცხლს მოუკიდებდნენ, რასაც შეიძლებოდა კომპის დანგრევა მოყოლოდა. ტერმინი წარმოებულია სიტყვა „ლიშხი“-სგან, რაც დანვას ნიშნავს, „ლაშხიარ“ — დასაწვავი საშუალება (იოსელიანი 2002: 346—347).

თავდასაცავი იარაღი. თავდასაცავ იარაღს ომში საბრძოლოზე არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა, ამიტომაც მისი გაჩენა უძველეს დროშივე ხდება. წყაროებიდან ჩანს, რომ ქართველური ტომები თავიდანვე ატარებდნენ ხის, სელისა და ტყავისაგან დამზადებულ სხვადასხვა სახის თავდაცვის საშუალებებს.

თავდასაცავი იარაღი თავისი დანიშნულებიდან გამომდინარე რამდენიმე სახეობად იყოფა: 1. თავსაბურავი, 2. გულმკერდის საცავი, 3. ქვედა ნაწილის საცავი (ჯავახიშვილი 1962: 263) და 4. ფარი და ჩელთი.

საქართველოს ყველა კუთხეში ჩანს, რომ თავდასაცავი საშუალებები ფართოდ იყო გავრცელებული და საკმაოდ ჩამოყალიბებულ სახესაც ატარებდა. მისი დამზადების ტექნოლოგიებს მოსახლეობაც ფლობდა და ისევე, როგორც საბრძოლო იარაღს, საჭირო თავდასაცავ საშუალებებსაც თავადვე ამზადებდა.

1. თავსაბურავი საშუალებების აღმნიშვნელად ქართულ ენაში სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ტერმინები გამოიყენებოდა. ამ ტერმინთა და საგანთა ყველაზე სრული განმარტებები სულხან-საბას მოეპოვება. იგი თავსაბურთა ზოგად სახელად „ზუჩს“ მიიჩნევს და მასში აერთიანებს სხვადასხვა სახეობებს. თავსაბურავის აღმნიშვნელ ყველაზე ძველ ქართულ ტერმინად ჩაფხუტი გვევლინება (ჯავახიშვილი 1962: 264). ი. ჯავახიშვილის სამართლიანი მოსაზრებით, „ჩაფხუტი“ ქართული სიტყვაა, რასაც ზმნა „ჩამოიფხატაც“, ადასტურებს.

ჩაფხუტის პარალელურად გვხვდება „ჩაჩქანი“, რომლის წარმომავლობაც გაურკვეველია. ამავე მნიშვნელობით გამოიყენება ტერმინები ზარადი, მუზარადი და ჩაბალახი. მუზარადი ზარადისგან არის წარმოებული, რომელიც არაბულს შეუთვისებია ძველი სპარსულისაგან (ჯავახიშვილი 1962: 264).

რაც შეეხება საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოფრაფიული მხარეების მონაცემებს, აქაც მეტ-ნაკლებად ერთნაირი სურათი გვაქვს, თუმცა სვანურ ფოლკლორში თავსაბურავის მნიშვნელობით ძირითადად „ზუჩი (ზურჩი)“ იხმარება (სვანური 1939: 158—162), ხოლო ხევსურულში — „ჩაჩქანი“ და „ზარადი“ (გასიტაშვილი 1957: 95).

საბას განმარტებით თავსაბურავი ხუთი სახეობისა იყო და ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა: „რომელსაც თავზე დასახური რკინა კვერცხისებური მოყვანილობისა ჰქონდა, ხოლო წინ და უკან გრძლად ზარადი (ნაქსოვი რკინა) ჰქონდა შემოვლებული, ზუჩი ეწოდებოდა (მასვე ზოგჯერ უწოდებდნენ მუზარადს); ზუჩის მსგავს თავდასახურს, რომელსაც ზარადი არ ჰქონდა შემოვლებული, მაგრამ ჰქონდა ცხვირის დასაფარებელი რკინა — საცხვირე, ჩაფხუტი ერქვა. თხემზე რკინის მთლიანი დასაფარებელი და უკან (კისრის მხარეს) მცირე ზარადშემოვლებული ჩაჩქანი იყო, ხოლო მთლიანად ჯაჭვისაგან მოქსოვილ თავსაბურავს, ერთიანი რკინის ნაწილის გარეშე, ჩაბალახი ერქვა“ (სულხან-საბა 1993: 290).

ხევსურეთში გავრცელებული თავსაბურავი (ჩაჩქანი) ორი ნაწილისაგან შედგებოდა: „ჩაჩქანის ჯამი“, რომელიც რკინის კოპებით იყო მორთული და ჯამიდან ჩამოშვებული რკინის ბადე, რომელსაც ხევსურებიც ზარადს უწოდებენ. ზარადი მთლიანად ფარავდა სახეს, მას „სათვალურები“ ჰქონდა, საიდანაც მოლაშქრე იხედებოდა (გასიტაშვილი 1957: 95).

რკინის თავსაბურავის შიგნით, მეომარი თავზე იხურავდა ნაბდის ქუდს ან ჩაიფენდა „სადებს“, რათა დარტყმის შედეგად თავი არ სტკენოდა. თავიდან ასეთივე დანიშნულება ჰქონდა შეთავსებული სვანურ ქუდსაც, რომელსაც მეომარი „ზურჩის“ ქვეშ იხურავდა.

ჯაჭვი — მეომრის თავდასაცავი უმთავრესი საშუალება იყო, სწორედ მის სიმტკიცესა და მაღალ ხარისხზე იყო უმეტესწილად მეომრის უსაფრთხოება დამოკიდებული.

თუ როდის და სად გაჩნდა თავდაპირველად ჯაჭვის (რკინის) ჯავშანი, გამორკვეული არ არის, თუმცა საქართველოს ტერიტორიაზე მრავლად არის აღმოჩენილი ძვ. წ. დროინდელი ჯავშნის ნაწილები (ბრინჯაო, სპილენძი), რომლებიც განსხვავებული ფორმებით ხასიათდებიან (ვანი, თრიალეთი, კლდეეთი, ენგურის შესართავის სამხრეთი და ა. შ.), რაც იმის უტყუარი დასტურია, რომ თავდასაცავი საშუალების ეს სახეობა ძვ. წ.-ის II ათასწლეულის II ნახევრიდან უკვე ჩნდება ქართველურ ტომებში.

საყურადღებოა ისიც, რომ რუსეთში ჯაჭვი X საუკუნიდან ვრცელდება და სავარაუდოდ აღმოსავლეთისა და შავიზღვისპირეთის გავლენით, ასევე მხოლოდ ჯვაროსნული ლაშქრობების შემდგომ პერიოდში გავრცელებულად თვლიან ჯაჭვს დასავლეთ ევროპაში (გასიტაშვილი 1957: 97).

ჯაჭვის პერანგი ადგილობრივი ნარმოების რომ იყო და საქართველოში მისი დამზადებას ტექნოლოგია შემდგომ პერიოდშიც მაღალ დონეზე რომ იდგა, ამას ნერილობითი, არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მასალებიც ადასტურებენ. მუზეუმებში მრავლად არის დაცული ჯავშნის ფრაგმენტები და სხვადასხვა ნაწილები. განთქმული ყოფილა *გუდამაყრული ჩაბალახი*, *შაბალხეთური ჯაჭვი* (გასიტაშვილი, 1957: 97), ხოლო ჯაფარიძეების სასისხლო სიგელი ამ მხრივ ფასდაუდებელ ინფორმაციას შეიცავს — აქ მოხსენიებულია 300 ჯაჭვის პერანგი, სხვადასხვა სახეობის, რომელიც სვანეთის მკვიდრებმა სისხლის საფასურში გადაიხადეს (სნძ 1991: 113). ცხადია, რომ არა ადგილზე განვითარებული ნარმოება ჯავშნისა (რაზეც მეტყველებს აგრეთვე ჯაჭვის პერანგების კონკრეტული სახელებები მათი დამზადების მიხედვით, მაგალითად, „სამანქანური“ და „ზეიდალი“) ეს მხარე ვერაფრით ვერ მოახერხებდა ამდენი ჯაჭვის პერანგის გადახდას.

ჯაჭვის პერანგის სახეობაზე, მის თვისებებსა და სახელწოდებებზე, დანვრილებითი ინფორმაცია ისევ სულხან-საბას მოეპოვება. მისივე ცნობით, რკინის პერანგების აღმნიშვნელ ზოგად ტერმინად „ჯავშანი“ იხმარებოდა, რომელიც ხუთი გვარის ყოფილა: *სამანქანი*, *ზეიდალი*, *ხოსროანი*, *ქირიფქა* და *ჯაბალა*. ეს სახეობები ერთმანეთისგან განსხვავდებოდა სხვადასხვა ნიშნებით: ფარეშოვანი და უფარეშო, ნიკარტოვანი, გადაგრეხით ძნელად გადასატეხი, მრგვალ და ბრტყელ თვალიანი, ბასრთვლიანი, ლარლაროვანი და ა. შ. იქვე საბას მოცემული აქვს, თუ როგორი უნდა იყოს კარგი აბჯარი: „გრძელი და ფართო, ჯაჭვისთვალი რაზმად და რაზმად დანყობილი იყოს, ფარეშშვენიერი და ძნელად გასახსნელი, ნოტიოობაში გვიან დაგესლდეს, ყრილი არა ჰქონდეს, კალთიდამ შედევენებით უსხო და უსხოსი იყოს, მკერდთა, ბეჭთა და ღლიათა უზრქელესი და მიყრილი იყოს, ქირაფქოს თვალი ხმალსავით იზევდეს და სამანქნისა მრავალსაგრეხი იყოს, რომელსაც ნიკარტი ჰქონდეს გვარიანი და რომელსაც ღარი მოხდომილად“ (სულხან-საბა 1993: 450).

ივ. ჯავახიშვილის სამართლიანი შენიშვნით, სულხან-საბას იქვე აქვს მითითებული ჯავშნის კიდევ ერთი სახეობა *თორნი*, რომელიც „ტანსაცვამია რკინის ჯაჭვივით, მაგრამ არს მთელი რკინა პოლოტიკი ტანთრასაცმელი (სულხან-საბა 1993: 450), თორნი მთლიანი ფოლადისაგან ან სპილენძისაგან გაკეთებული საფარი იყო, რომელიც ორად იხსნებოდა და იკვრებოდა, ან იყო ხუთნაწილოვანი ერთმანეთზე გადაბმული ჯავშანი, რომელიც დანარჩენებისგან სწორედ ამ მთლიანობით განსხვავდებოდა (ჯავახიშვილი 1962: 272).

როგორც აღინიშნა, ჯავშნის დამზადება საქართველოს თითქმის ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში სცოდნიათ, რის დასადასტურებლად დავიმოწმებთ ხევ-

სურულ და სვანურ ეთნოგრაფიულ და ფოლკლორულ მონაცემებს. ხევსურული ჯაჭვის პერანგი ძირითადად ფარეშიანად და უფარეშოდ იყოფოდა. იგი ჩამოდის „სანელემდე და მკლავებზე იდაყვებამდე“ (გასიტაშვილი 1957: 96). ჯაჭვი ხევსური მეომრის აუცილებელ თავდასაცავ იარაღს წარმოადგენდა ჩაჩქანთან ერთად. რაც შეეხება სვანეთს, ფოლკლორული მონაცემებით, აქაური შეიარაღება მოიცავს „აბჯარს, ზურჩს, ჰემნავირს (სამკლაური) და სამუხლებს. აბჯარი ანუ რკინის პერანგი, აქ ძირითადად სამანქანური და ზედალური სახისა ყოფილა გავრცელებული (სნძ 1991: 115). ჯაჭვის პერანგის ნაწილი იყო აგრეთვე „ქაშქანი — ჯავშნის სამკარილი“ (სულხან-საბა 1993: 218), რომელიც მხარსა და ილღის იცავდა.

ცალკე ელემენტებს წარმოადგენდა მკლავის დასაფარი საშუალება, რომელიც ჯავშნის გაგრძელებას წარმოადგენდა. საბას მის სახელად „კელნავი“ აქვს მოყვანილი: „კელნავი — საომარი სამკლავე“ (სულხან-საბა 1993: 440). „სამკლავე“ ერქვა ხევსურული ჯავშნის ნაწილსაც, რომელიც იდაყვიდან მაჯამდე ფარავდა მკლავს. სამკლავე შედგება ორი ნაწილისაგან: 1. სამკლავე, 2. სამაჯური. ესენი ერთმანეთთან დაკავშირებულია „ჭიკუთი“ (ვირგოლები). სამკლავეს აქვს „ღვედეები“, რითიც იგი მაგრდება მკლავზე (გასიტაშვილი 1957: 98). „კელნავი“, ანუ სამკლავე სვანური აბჯრის აუცილებელ ატრიბუტადაც გვევლინება. სვანური თავდასაცავი იარაღის შემადგენლობა კარგად ჩანს ერთ-ერთ ლექსში: ტანზე ჩავიცვამ აბჯარს, // თავზე დავიხურავ ზურჩს, // მკლავებზე მოვიცვამ ბეგთარს (სპ 1939: 136).

ხევსურული აბჯრის შემადგენლობაში წარმოდგენილია „საფუკარი“, ხელის მტევნის დასაფარი ჯაჭვის თათმანი (საფუკარი — კელსაცვამი; სულხან-საბა 1993: 22). საბრძოლო ხელთათმანის გარეთა მხარე ჯაჭვით იყო დაფარული, შიდა კი ქსოვილით გამოკრული (გასიტაშვილი 1957: 98).

ჯავშანის გარეთ ხშირად იცვამდნენ საომარ სამოსელს, რომელსაც საბას განმტებით *იალმაგი* (*ალმაგი*) ჰქვია. „ალმაგი სამოსელი არს ჯაჭვთა გარეგან საცმელი“ (სულხან-საბა 1991: 47). სხეულის ქვედა ნაწილის დასაცავად გამოყენებული იყო *სამუხლე* და *საბარკული*.

სამუხლე პოლოტიკი, რომელსაც „საყირმუზა“ (სულხან-საბა 1993: 63) ეწოდებოდა მუხლის დასაფარი ნაწილია, თუ გავითვალისწინებთ, რომ პოლოტიკი მთლიან რკინას ჰქვია, აღმოჩნდება, რომ მეომრები მუხლის დასაფარად ერთიან სამუხლეს ხმარობდნენ. სამუხლეს იყენებდნენ აგრეთვე სვანეთში, რომლებსაც „ლექვთილიარ“ (ლეთავსართი, ქუთულ — მუხლი) ერქვა.

„საბარკული“ გვხვდება „ვეფხისტყაოსანსა“ და „შაჰნავაზიანში“, როგორც თვით ტერმინიდანაც ჩანს, „საბარკული“ ბარკლის საფარ ნაწილს უნდა ჰქმედოდა (ჯავახიშვილი 1962: 274).

დაახლოებით ამავე დანიშნულების ელემენტს შეიცავს ხევსურული აბჯარი, რომელსაც „საჩერნე“ ეწოდება. იგი ნაწარმოებია სიტყვისგან „ჩერანი“ (ხევს. ნვივის ძვალე). საჩერნე მეომრის ნვივს ფარავდა, მოდიოდა თეძოდან და კოჭამდე გრძელდებოდა, ჯაჭვისგან იყო მოქსოვილი და გადაკერებული იყო შარვალზე. გ. გასიტაშვილი მას ხევსურული აბჯრის თავისებურ ელემენტს უწოდებს (გასიტაშვილი 1957: 98), თუმცა ის „საბარკულის“ მსგავსია და საერთო ქართული აბჯრის მახასიათებელია.

თავდასაცავი იარაღის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენს *ფარი*, რომელსაც ქართველები უძველესი დროიდან იყენებდნენ.

თავიდან გამოიყენებოდა დანწული, ხის, ტყავის ან ტყავგადაკრული ფარები. ქართველური ტომები ძირითადად პატარა მრგვალი ფორმის ფარებს იყენებდნენ, მათ შორის მხოლოდ იბერიელების შესახებ არის ცნობა, რომ მათ დიდი ზომის ფარები ჰქონდათ. ბრინჯაოს უძველესი ფარი, რომელიც საქართველოშია აღმოჩენილი, ძვ. წ. XII—IX საუკუნეებს მიეკუთვნება. ასეთი ფორმის ფარები აქ XVII საუკუნემდე გამოიყენებოდა. მრგვალი ფორმის ფარი მეცნიერთა მიერ, ძირითადად, ცხენოსნობასთანა დაკავშირებული, ვინაიდან ის მსუბუქი და პატარა ზომის იყო, მხედრისთვის უფრო მოსახერხებელს წარმოადგენდა (გასიტაშვილი 1957: 101).

ფარის დამზადება ყველა კუთხეში იცოდნენ, ძირითადად მზადდებოდა ხეზე ტყავგადკრული ფარები, რომელთაც ზედ რკინის სალტეები უკეთდებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ფარისთვის საჭირო ტყავს შავად ლეზავდნენ, რის გამოც მათ „შავფაროსნებად“ (ყარაყალღანები) მოიხსენიებდნენ (ჩოლოყაშვილი: 237).

ქართული მრგვალი ფორმის ფარი მასალის და დამზადების ტექნიკით შეიძლება დაიყოს ოთხ ჯგუფად: *ხის ფარები* ანდა *ტყავგადკრული ნეული* ფარები, *ტყავის ფარები*, *კომბინირებული* (ტყავის ფარი, რკინის სალტეებით შეჭედილი) და *რკინის ფარები* (გასიტაშვილი 1957: 103). ფარს ჰქონდა ტყავის საკიდი, რომლითაც ის მეომრის მხარზე იყო გადაკიდებული, უკანა მხარეს კი ხელის ჩასაკიდებელი (საბლუჯი).

ხევსურები ჩვეულებრივი მრგვალი ფარის გარდა ხმარობდნენ ე. წ. „უბის ფარს“, რომელსაც უბეში, მარცხენა მხარეს იდებდნენ გულის დასაცავად. საინტერესოა, რომ აზრის გამოყენებამდე მკერდის (გულის) მსგავსი დასაცავი საშუალება ბევრ ძველ ხალხში გამოიყენებოდა, რაც ხევსურების მიერ გვიანობამდე იქნა შემონახული „უბის ფარის“ სახით (გასიტაშვილი 1957: 104). მრგვალი ფორმის ფარების გარდა, ქართველები იყენებდნენ აგრეთვე ოვალურ და დიდი ზომის ფარებსაც, რასაც „*დეღამფარი*“ ერქვა. დეღამფარი ნახსენებია ხალხურ პოეზიასა და თქმულებებში (ჩოლოყაშვილი: 240).

ფართან ერთად საბას თავდასაცავ იარაღად ნახსენები აქვს „*ჩელთი*“, რომელსაც განმარტავს, როგორც ბრტყელ მახვილს. თუმცა ჩელთს ფარივით (ოთხკუთხა) იარაღად მიიჩნევენ (ჯავახიშვილი 1962: 275).

იარაღის ტარებას გააჩნდა შესაბამისი წესები. მშვიდობიანობის დროს სამეფო ჯარის იარაღი ზარადხანაში ინახებოდა, სამხედრო დროშასთან ერთად და მას მხოლოდ ბრძოლის დაწყების წინ გადასცემდნენ მეომრებს. რაც შეეხება მოსახლეობაში არსებულ იარაღს, მშვიდობიანობის დროს სრული აღჭურვილობის ტარება არ იყო რეკომენდებული, ამიტომაც ძირითადი შეიარაღება ოჯახებში იყო შენახული. როგორც ი. ჯავახიშვილი სამართლიანად შენიშნავს, იარაღის მასიურად ტარების წესი მხოლოდ გვიან, მძიმე საშინაო-საგარეო მდგომარეობის დროს დამკვიდრდა, როცა მოსახლეობა იძულებული იყო თავად დაეცვა თავი მოსალოდნელი თუ მოულოდნელი საფრთხისგან. თუმცა, ამავე დროს, ქართულ ყოფაში არსებობდა ძვირფასი, საზეიმო ხასიათის მსუბუქი იარაღის ტარების წესი, რაც ქართული ჩაცმულობის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენდა (ქამარ-ხანჯალი).

ასევე მაღალ დონეზე იდგა სამხედრო წეს-ჩვევათა კულტურა, როგორც ქართულ ლაშქარში, ისე უბრალო მოსახლეობაში. მხედრული უნარების სწავლებას ვაჟისთვის ოჯახი პატარაობიდანვე იწყებდა, ხოლო 15—16 წლიდან უკვე ნამდვილი იარაღის ტარების უფლება ეძლეოდა. ყველა კუთხეში განვითარებული იყო საბრძოლო წესები-სა და იარაღის გამოყენების სწავლების კულტურა, რაც ფარიკაობა-ხმალობაში (კეჭნაობა), ორთაბრძოლა-ჭიდაობების სხვადასხვა სახეობებში გამოიხატებოდა. მეომრული ჩვევების გამომუშავება-დახვეწას ემსახურებოდა აგრეთვე უამრავი საბავშვო თამაშობები და ნადირობის რთული ჩვეულება.

ქართულ შეიარაღებაში საბრძოლო და თავდასაცავი იარაღის თითქმის ყველა სახეობაა წარმოდგენილი, რაც უძველესი დროიდან ომის საწარმოებლად გამოიყენებოდა. ამავე დროს, ქართული შეიარაღება შეიცავს ადგილობრივი წარმოშობის თავისებურ ელემენტებსაც, რაც იარაღის მაღალ კულტურაზე მეტყველებს.

ამასთანავე, გამოჩნდა, რომ საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღი უძველეს პერიოდსა და შუა საუკუნეებში უფრო მეტად მაღალხარისხოვანი იყო და შესაბამისი პერიოდის მოთხოვნებს სრულიად აკმაყოფილებდა. ცეცხლსასროლი იარაღის გაჩენის შემდეგ ვითარება იცვლება: თუ მანამდე იარაღის თითქმის სრული შემადგენლობა, ძირითადად ადგილზე ინარმოებოდა, თანაც მაღალი ხარისხის, ცეცხლსასროლი იარაღის იმპორტი თითქმის მთლიანად უცხოეთიდან ხდება და საქართველო, მისთვის ერთ-ერთ ყველაზე მძიმე პერიოდში, მთლიანად სხვაზე დამოკიდებული ხდება. ვითარება XVIII—XIX საუკუნეებში ოდნავ იცვლება: ადგილზე ხდება თოფების აწყობა და გამართვა, ჩნდება საარტილერიო დანადგარები, თუმცა ეს მთლიან სურათს ვერ ცვლის. ამ-

დენად, ხანგრძლივი დროის განმავლობაში, იარაღის მაღალი კულტურის მქონე ქვეყანა, ფაქტობრივად მთლიანად ეთიშება ამ სფეროს და იგი თანამედროვე ტიპის იარაღის შექმნაში მონაწილეობას ვერ ღებულობს.

შეიძლება ითქვას, რომ მაღალ დონეზე განვითარებული საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღი, მისი მრავალფეროვნება და მაღალი ხარისხი, სამხედრო ჩვეულებათა მაღალი კულტურა და მეომრული ხასიათი, ერთობლიობაში განაპირობებდა გამოცდილი, დიდი ტრადიციების მქონე ძლიერი მებრძოლის ჩამოყალიბებას, რომელიც წარმატებულად იცავდა თავის ქვეყანას, ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საქართველო უძველესი და დიდი საბრძოლო ტრადიციების ქვეყანაა, რომელმაც თავისი წვლილი შეიტანა სამხედრო ხელოვნების განვითარებაში.

სამოსი[©]

ტანსაცმელი ეროვნული კულტურის ერთ-ერთი ძირითადი ნაწილია, რომელიც იქმნება ეროვნული ხასიათის, ცხოვრების წესისა და ბიოგეოგრაფიული გარემოპირობების საფუძველზე. ამასთანავე, სამოსის სახესა და სტილს განაპირობებს ეკონომიკური და სოციალური ვითარება, ამიტომაც ტანსაცმლის ესა თუ ის ფორმა, მისი ძირითადი სახე, მხოლოდ გარკვეული ეთნოსისთვისაა დამახასიათებელი.

ქართული ეროვნული ტანსაცმელი საუკუნეების მანძილზე იქმნებოდა და ამავე დროს სერიოზულ ცვლილებებს განიცდიდა, როგორც თავისი ბუნებრივი განვითარების საფუძველზე, ისე მეზობელ ხალხებთან ურთიერთობის შედეგად. შეიძლება ითქვას, რომ ქართულმა ჩასაცმელმა, მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე (რამდენადაც ამის გამოკვლევის საშუალება გვაქვს), ეტაპობრივად რამდენიმე ძირითადი ხასიათის ცვლილება განიცადა; საბოლოოდ კი, ფეოდალური წყობილების დასრულებასთან ერთად, დაკარგა თავისი მნიშვნელობა და ფაქტობრივად, განდევნილი იქნა ხმარებიდან. იგი შეცვალა თანამედროვე და მოხერხებული სტილის ევროპულმა კოსტიუმმა; დღეს ძნელი სათქმელია, ქართულ ჩასაცმელს რომ დაცლოდა ბუნებრივი განვითარების საშუალება, რა სახეს მიიღებდა იგი და განიცდიდა თუ არა ტრანსფორმაციას თანამედროვე ცხოვრების მოთხოვნების შესაბამისად, თუმცა ნათელია, რომ მას ბევრი სხვა ტრადიციული ჩასაცმელის ბედი ეწია და მხოლოდ ნაციონალურ, დეკორატიულ სამოსად გადაიქცა.

ქართული ჩასაცმელის შესახებ წყაროები მეტად მწირია, შეიძლება ითქვას, რომ ადრე და შუა საუკუნეების წერილობითი წყარო, სადაც მეტ-ნაკლებად სრულყოფილი ინფორმაცია იქნებოდა ტანისამოსის შესახებ, არ მოგვეპოვება. ადრეული პერიოდის ქართული ჩასაცმელის შესასწავლად მხოლოდ ეკლესიებში შემონახული მხატვრობა, ბარელიეფები და მინიატურები გავაჩნია, რომლის საფუძველზეც შეიძლება ძირითადი სტილის და ჩაცმის მორთულობის განსაზღვრა. გვიანი პერიოდის ქართველ ავტორთა ნაშრომები (ვახუშტი ბატონიშვილი, იოანე ბატონიშვილი, პაპუნა ორბელიანი და სხვ.), ისტორიული, სამართლებრივი და ლიტერატურული ძეგლები, აგრეთვე „მზითვის ნიგნები“, გარკვეულ ცნობებს შეიცავენ ჩაცმულობის შესახებ. „მზითვის ნიგნებში“ ტანსაცმლის სახეობათა, ქსოვილებისა და სამკაულების საინტერესო ჩამონათვალია მოცემული.

არანაკლებ საინტერესო ცნობებს ვხვდებით უცხოელ მოგზაურთა ნაწერებში, რომლებიც აღფრთოვანებას ვერ მალავენ ქართული ტანისამოსის გამო და ცდილობენ ქართული ტრადიციული სამოსი ევროპულ კოსტიუმს დაუკავშირონ (იოსიფა ბარბარო, არქანჯელო ლამბერტი, ჟან შარდენი და სხვ.).

ამ საკითხის კვლევის ფუძემდებელი ივანე ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ ქართული ჩასაცმელის შესწავლისთვის უდიდესი მნიშვნელობა გააჩნდა ეთნოგრაფიულ მასალას, რომელსაც სიფრთხილით მოპყრობა სჭირდებოდა. ცხადია, ამ მასალის გარეშე ტრადიციული ჩაცმულობის შესწავლა შეუძლებელი გახდებოდა.

ქართული ჩასაცმელი მკვლევართა საფუძვლიანი შესწავლის საგანი XX საუკუნიდან გახდა. ივანე ჯავახიშვილმა ქართული საეკლესიო მხატვრობის, ბარელიეფების და წერილობითი წყაროების შესწავლის საფუძველზე მოგვცა ტრადიციული ჩასაცმელის სტილის, სახეობათა, სამკაულთა, თმის დაყენების წესისა და მათთან დაკავშირებული ტერმინების ანალიზი. ამავე საკითხს ეძღვნება ი. ციციშვილის ნაშრომი. შემდგომი პერიოდის მონოგრაფიული კვლევა ეკუთვნის ნ. ჩოფიკაშვილს, რომელიც სამოსის შესწავლისას ძირითადად ივანე ჯავახიშვილის კლასიფიკაციას მიყვება და დეტალურად განიხილავს ქართული ჩასაცმელის სტილსა და ელემენტებს VI—XV საუკუნეების საქართველოში.

[©] ხათუნა იოსელიანი

ტრადიციული ქართული კოსტიუმის შესწავლას ეძღვნებოდა აგრეთვე გ. ჩიტაი-ას, ნ. გვათუას, ლ. ბოჭორიშვილის, თ. ოჩიაურის, გ. ჯალაბაძის, ი. სამსონიას ნაშრომები. ქართული ჩასაცმელი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით შეისწავლა ც. ბეზარაშვილმა.

ქართული სამოსის წარმომავლობის საკითხი. ტრადიციული ქართული კოსტიუმის წარმომავლობის შესახებ რამდენიმე შეხედულება არსებობს. ეს განსაკუთრებით შეეხებოდა სამეფო და დიდგვაროვანთა ჩასაცმელს და ხევესურულ „ტალავარს“. როგორც კვლევის შედეგად გამოჩნდა, სამეფო და დიდგვაროვანთა ჩასაცმელი და შესაბამისი მორთვის წესი, მეზობელი ხალხების გარკვეულ გავლენას განიცდიდა, კერძოდ, ქართულ ჩაცმულობაში დამკვიდრებული იყო სპარსული და ბიზანტიური ელემენტები, რაც, ცხადია, პოლიტიკური ვითარებით იყო განპირობებული.

რაც შეეხება ხევესურულ კოსტიუმს, იგი თავისი ორიგინალური ფორმის გამო, თავიდანვე გახდა მოგზაურთა და მკვლევართა ყურადღების საგანი. მას თავიდან არა-ქართული წარმოშობისად მიიჩნევდნენ და ტანსაცმლის მორთულობაში ჯვრის ფორმის ხშირი გამოყენების გამო, ხევესურებს ჯვაროსნების შთამომავლებად მიიჩნევდნენ. შემდგომ პერიოდში მკვლევართა მიერ ხევესურული „ტალავარი“ ძველი ქართული ტანისამოსის ფორმად იქნა მიჩნეული, ვინაიდან ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე გამოჩნდა, რომ ჩაცმის იმ სტილის ელემენტები, რაც ხევესურებმა ყველაზე კარგად შემოინახეს, მომიჯნავე რეგიონებშიც დასტურდებოდა.

ქართული ჩასაცმელი ერთმანეთისგან მეტ-ნაკლებად განსხვავდებოდა კუთხეების მიხედვით, განსხვავებულად იცვამდნენ აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში, აგრეთვე მთასა და ბარში, რაც ძირითადად გეოგრაფიულ-კლიმატური პირობებითა და სამეურნეო ყოფის სხვაობით აიხსნება. ჩაცმის სტილში არსებული ეს განსხვავებები მცირეოდენი სახით ბოლომდე იქნა შენარჩუნებული, თუმცა, ჩამოყალიბდა კლასიკური ტიპი ქართული ჩასაცმელისა, ქართული კოსტიუმი — მამაკაცისათვის გრძელი ჩოხა-ახალუხი, სათანადო ფეხსაცმლით, ქამარ-ხანჯლით განწყობილი და ქალის კაბა, გრძელი, სარტყლით და ჩიხტი-კოპით დამშვენებული, რომელიც ფაქტობრივად, მთელ საქართველოში გავრცელდა (განსაკუთრებით დიდგვაროვანთა წრეში). სამოსის ეს კომბინაცია ქართლ-კახური წარმოშობისადაა მიჩნეული (ბეზარაშვილი, ჯალაბაძე 1988: 5).

ტრადიციული ქართული კოსტიუმის შესწავლა მხოლოდ V—VI საუკუნეებიდანაა შესაძლებელი, მას შემდეგ, რაც ჩნდება წერილობითი წყაროები და საეკლესიო მხატვრობა, სადაც მწირ ცნობებს მაინც ვხვდებით ტანისამოსის შესახებ.

VI—XIV საუკუნეების ქართული ჩასაცმელი საფუძვლიანად არის შესწავლილი მკვლევართა მიერ და მასალის სიმცირის გამო, ეს უგრძესი პერიოდი, ფაქტობრივად, ერთ ეტაპად არის მიჩნეული. ამ პერიოდის ქართული სამოსის სამი ძირითადი ტიპი იქნა გამოყოფილი, რომლებიც გარკვეულ მსგავსებას ამჟღავნებენ ერთმანეთთან, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ მიუხედავად სხვა გავლენებისა, ქართული სამოსი მაინც არ კარგავდა თავის ძირითად სახეს და შინაგანი კანონზომიერების საფუძველზე ვითარდებოდა.

თავდაპირველად გავრცელებული ყოფილა გრძელი ჩასაცმელი — კაბა, რომლის გარედანაც ყელთან ან მხართან შეკრულ მოსასხამს იცვამდნენ. კაბა წელში დავინროვებულია, გრძელი და ვიწროსახელოებიანი, ქობისკენ გაგანიერებული, ქობა კი რკალისებურად შეჭრილია; ქობის რკალისებური ჭრილი სპარსულ სტილად არის მიჩნეული. მოსასხამი ამ დროს ძირითადად ორი სახისაა — პირველი, გრძელი, წელში დავინროვებული და ძალიან გრძელი და ვიწრო, ანუ ცრუსახელოებიანი, რომელშიც მკლავის გაყრა შეუძლებელი იყო და ძირითადად, სამოსის მხატვრულ გასაფორმებლად გამოიყენებოდა (ჩიტაია 1955: 10—12). ასეთი ცრუსახელოებიანი მოსასხამი გვიანობამდე იყო გავრცელებული აღმოსავლეთ საქართველოში მთასა და დაღესტანში. მეორე სახის მოსასხამი სწორი ფორმის იყო და ფართე. მოსასხამთა შეკვრის წესის სხვადასხვანაირი იყო — ზოგი ყელთან იკვრებოდა, ზოგი მარჯვენა ან მარცხენა მხარეს.

კაბის ქვეშ ეცვათ ვინრო შარვლისებური სამოსი, ზოგჯერ ორმხრივად ჩაჭრილი ტოტებით და ვინრო თასმით ფეხსაცმლის ლანჩზე დამაგრებული, ზოგჯერ სწორი და გადაკეცილი ტოტებით.

ტანსაცმლის მოსართავად გამოყენებული იყო მარგალიტი, სხვადასხვა სახის ძვირფასი და ფერადი ქვები, სახიანი ან მოქარგული ქსოვილები; წელზე შემორტყმული ჰქონდათ სხვადასხვა ფორმის ტყავის ან ნაჭრის ქამრები. ასეთი სახის ჩაცმულობა საქართველოში VI—X საუკუნეებში გვხვდება.

X საუკუნის II ნახევრიდან წელში დავინროვებული მოსასხამი აღარ იხმარება და რჩება მხოლოდ სწორი, ზოგჯერ კაბაზე ოდნავ მოკლე, ისევე ცრუსახელოებიანი მოსასხამი, რომელიც სახიანი ქსოვილისგან იკერება.

სამოსელის ეს სტილი ხან სასანიდური ირანის, ხან ბიზანტიური ჩასაცმელის მსგავსად იყო მიჩნეული, თუმცა მათ შორის სრული ანალოგიების დადასტურება ვერ მოხერხდა.

VII საუკუნეში, პარალელურად დასტურდება აგრეთვე ჩაცმის განსხვავებული სტილი, ეს არის მთლიანად დაგოფრილი, ნაკეცებად ასხმული, გრძელი, წელში გამოყვანილი და სარტყელშემოვლებული კაბა, რომელიც ასევე სახიანი ქსოვილისგანაა შეკერილი, შემკულია მსხვილი მარგალიტებით. ეს თარგი მკვლევართა მიერ მთელი აღმოსავლეთ საქართველოსთვის დამახასიათებლად მიჩნეული, ასეთივე სამოსი გამოსახულია სომხეთის ერთ-ერთი ბაზილიკის კედელზე. ჩაცმის ასეთი სტილი საქართველოში VII საუკუნის შემდეგ არ გვხვდება (ჩოფიკაშვილი 1964: 19).

X საუკუნის ბოლოდან ახალი ტიპის ჩასაცმელი ჩნდება, რომელსაც სხვადასხვა ვარიაციებით XI, XII და XIII საუკუნის შუა წლებამდე ატარებენ. ესაა ვინრო და გრძელსახელოებიანი, წელში დავინროვებული, მოკლე, ბოლოგანიერი კაბები, რომელთაც X—XIII საუკუნეების განმავლობაში თარგი საერთო აქვთ, ხოლო დეტალებით განსხვავდებიან (ჩოფიკაშვილი 1964: 19).

ამავე პერიოდში გავრცელებული ჩანს მეორე ტიპის სამოსელი — ორი ნაწილისგან შემდგარი, შიდა განიერი და გრძელი კაბაა, მარცხენა მხარეს ბოლომდე ჩახსნილი, მარჯვენა კალთაზე ღრმა ნაკეცებით გაფორმებული, გარეთა კი წელს ქვემოთ ოდნავ ჩამოსული, გადაფენილსაყელიანი, ღრმად ამოჭრილი სამკუთხა გულისპირით, მოკლე და განიერი სახელოებით (ჩოფიკაშვილი, 1964: 31). ამ გარეთა მოსაცმელმა ერთი შეხედვით შეიძლება თანამედროვე პიჯაკის შთაბეჭდილება დატოვოს. აღსანიშნავია, რომ კაბები ძირითადად ჩახსნილია, ან მარცხენა, ან მარჯვენა მხარეს. ჩაქმესნილი კაბები საქართველოში XI საუკუნიდან შეიმჩნევა და სამოსის სამხედრო დანიშნულებიდან უნდა მომდინარეობდეს (ჩიტაია 1955: 24).

XIII საუკუნის II ნახევრიდან საქართველოში ახალი ტიპის სამოსელი ჩნდება, რომელიც ასევე ორი ნაწილისგან შედგება, შიდა — კაბა და გარეთა ჩასაცმელი — გრძელი, წელში ოდნავ გამოყვანილი, ბოლოგანიერი, ირიბად ჩაჭრილი გულისპირით, მარჯვენა და მარცხენა მხარეს ბოლომდე ჩახსნილი, გრძელი და ვინრო სახელოებით, სამკლავეებითა და ოლვილებით გაფორმებული. ზოგჯერ ასეთ ჩასაცმელს გრძელი, მარგალიტებით განწყობილი სარტყელიც ამშვენებს. სამოსის ეს ტიპი გამოსახულია XIII—XVI საუკუნეების სპარსულ მინიატურებზე და ამ ხნის მანძილზე სპარსეთში ყველაზე გავრცელებულ სახეობას წარმოადგენს (ჩოფიკაშვილი 1964: 33,35).

ამრიგად, არსებული მასალის საფუძველზე ჩანს, რომ სამოსის ფორმა მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა და VI-XIV საუკუნეებში ძირითადად სამი თარგის გამოყოფა შეიძლება 1. წელში დავინროვებული, ბოლოგანიერი, გრძელი ან მოკლე, გრძელი და ვინრო სახელოებით. 2. სწორი და განიერი, განიერივე სახელოებით და 3. სამკუთხედად ჩაჭრილი გულისპირით, მარჯვენა ან მარცხენა მხარეს ჩახსნილი, გადმოკეცილი ზედატანით.

გარეთა ჩასაცმელი V—XIV საუკუნეების მანძილზე მოსასხამებია; VI—VII საუკუნეებში სამი სახისა: წელში დავინროვებული, ცრუსახელოიანი; ცრუსახელოიანი სწორი და განიერი და უსახელობო განიერი. წელში დავინროვებული VI—VII საუკუნეების მე-

რე არ გვხვდება. განიერს ატარებენ X საუკუნის II ნახევარშიც, უსახელობო კი XIII საუკუნის II ნახევრამდეა გავრცელებული.

XIII საუკუნის II ნახევრიდან XIV საუკუნის ბოლომდე მოსასხამები აღარ იხმარება, რადგან ორი ნაწილისგან შემდგარი ჩასაცემელი მოსასხამს არ საჭიროებს. XV საუკუნიდან მოსასხამი ისევ შემოდის – სახელოებიანი და ბენვის საყელოთი.

ზემოთ აღწერილი ტანისამოსი ძირითადად მამაკაცის ჩასაცემელს წარმოადგენდა. ამავე პერიოდის საქალებო სამოსელის შესახებ შედარებით მწირი მასალაა დაცული, ვინაიდან ქალების გამოსახულებები ნაკლებად გვხვდება საეკლესიო მხატვრობაში, თუმცა გარკვეული წარმოდგენის შექმნა მაინც შეიძლება.

ქალის ჩასაცემელიც ძირითადად ორი ნაწილის — კაბისა და მოსასხამისგან შედგებოდა. მოსასხამი ორი სახისაა — უსახელობო, მხრებზე მოგდებული, კაბის სიგრძისა ან უფრო მოკლე და ცრუსახელოებიანი. მომდევნო საუკუნეებში ქალთა სამოსი მრავალფეროვნებით ხასიათდება, მაგრამ ზედა სამოსად ისევ მოსასხამი რჩება (ჩოფიკაშვილი 1964: 48).

აღნიშნული პერიოდის ტანსაცმლის ქართული ტერმინები, ფაქტობრივად, არ მოგვეპოვება და მათი დადგენა შეუძლებელია, წერილობით წყაროებში დაფიქსირებული რამდენიმე ტერმინი სპარსულიდან ან ბერძნულიდან შეთვისებულიად ითვლება.

საინტერესოა ამ პერიოდისთვის დამახასიათებელი ტანსაცმლის ფერები და შემკობის წესი. ძირითადად მიღებული ყოფილა ღია ფერის სამოსელი (მუქი და ღია წითელი, ცისფერი, იისფერი, ყავისფერი, აგურისფერი და ა.შ.). ფართოდ ყოფილა გავრცელებული ტანსაცმლის შემკობის წესი ოლვილებით, მარგალიტებით და ძვირფასი თვლებით. ძირითადად და უხვად გამოიყენება მარგალიტი, რომლითაც გულისპირი, ქამრები და სახელოებიანი მორთული, გვხვდება მარგალიტისა და ოქროს ლილები.

ქართული სამეფო სამოსელი. ცალკე არის გამოკვლეული ქართველ მეფეთა და დედოფალთა სამოსელი, საეკლესიო მხატვრობისა და მონეტებზე შემონახული გამოსახულებების მიხედვით.

პირველ რიგში აღსანიშნავია, რომ X—XIII საუკუნეების ქართული სამეფო ჩასაცემელი, ფაქტობრივად ბიზანტიური წარმომავლობისაა, რაც პოლიტიკური ვითარებითა და კულტურული კავშირებით იყო განპირობებული. ბიზანტიური სამეფო სამოსელი საქართველოში V—VI საუკუნეებში ლაზიკის და VIII—IX საუკუნეებში ტაო-კლარჯეთის საშუალებით უნდა შემოსულიყო (ჯავახიშვილი 1962: 27). ბიზანტიურია არა მარტო სამეფო სამოსელის სტილი და შემკულობა, არამედ ტერმინოლოგიაც, რიგი გამოწკლისის გარდა.

სამეფო სამოსელი შედგებოდა ფესვედი სამოსელის — „კვართი“, ბისონის და დიადემისგან. ფეხსაცმლის აღმნიშვნელი ტერმინი ცნობილი არ არის, ამიტომ მის აღსანიშნავად მკვლევარები „მოგვებს“ იყენებენ, რაც ტყავის, მალაყელიან და უქუსლო ფეხსაცმელს ერქვა.

ქართველ მეფეთა ბისონი ბიზანტიურიგან ოდნავ განსხვავდებოდა, ის შედარებით ფართო და მოკლე იყო, ხოლო ბიზანტიური უფრო ვიწრო და გრძელი. ქართველ მეფეთა ბისონს, ბიზანტიურისგან განსხვავებით, არ ჰქონდა სარტყელი და ყელთანაც განსხვავებული ჭრილი უკეთდებოდა. განსაზღვრული არ იყო ბისონის ფერიც, ის სხვადასხვა ფერის შეიძლებოდა სცმოდათ: ღია მწვანე (ბაგრატ IV), მოყავისფრო-წითელი (ბაგრატ III, გიორგი III, თამარ მეფე), იისფერი (დემეტრე II), ცისფერი (ბორენა დედოფალი).

ბისონი შეიძლებოდა ყოფილიყო მძიმე ოქროქსოვილისა და მსუბუქიც, ძვირფასად მორთული. განსაკუთრებით ძვირფასია თამარ მეფის ბისონი, ვარძიაში გამოსახული — იისფერი პურპური დასერილია შავი, მარგალიტით განწყობილი ზოლებით, რომელთა კვეთითაც რომბებია მიღებული, ხოლო რომბებში იისფერი გულებია ჩასმული.

ფესვედი სამოსელი, ანუ კვართი, ძლიერ განიერი უნდა ყოფილიყო, ვიწრო და გრძელი სახელოებით.

დიადემა ძირითადად ორი სახისაა: ერთი, როცა ის მანიაკიდან არის დაშვებული ვერტიკალურად და მეორე — ტანზე შემოხვეული და გულზე გადაჯვარედინებულ ნაწილად დამაგრებული.

დიადემა სახიანი ქსოვილის ნაჭერია, რომლის ერთი ბოლო განიერია, მეორე ვიწრო. იგი თითქოს მთელ სხეულზეა შემოხვეული, ვიწრო ნაწილი ვერტიკალურადაა დაშვებული, ხოლო ფართე მარცხენა მკლავზეა გადაფენილი. დიადემა განსაკუთრებით ძვირფასად ირთებოდა მარგალიტებითა და ძვირფასი ქვებით. ამ მორთულობის შედეგად დიადემა ისე დამძიმდა, რომ მისი ტარება გაჭირდა და ამიტომაც შეიცვალა მან ფორმა და ვერტიკალურად დაშვებული სახე მიიღო. ქართველი მეფეები ორივე ფორმის დიადემებით არიან გამოსახული (ჩოფიკაშვილი 1964: 76-78).

განსხვავებული სამეფო სამოსელით არიან წარმოდგენილი გიორგი II, დემეტრე I და ლაშა-გიორგი. მათ აცვიათ ნელში დავიწროვებული, ქობისკენ მკვეთრად გაგანიერებული და ნაკეცებად დაშვებული, მუხლის ქვემოთ სიგრძით და წინ წელამდე ჩახსნილი სამოსელი. შემოვლებული აქვს წვრილი სარტყელი, რომელიც შემოჭერილი არ არის, არამედ წელს ქვემოთ არის შემოვლებული. ამ სამოსისთვის დამახასიათებელია დადაბლებული წელი, რაც არაპროპორციულობის შთაბეჭდილებას ტოვებს, რის მიზეზადაც იმდროინდელი მოდაა მიჩნეული. სამოსის ეს სტილი სამხედროა და XI საუკუნეში აღმოსავლეთში, კერძოდ, არაბეთსა და სპარსეთში გავრცელებულად ითვლება (ჯავახიშვილი 1962: 28).

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული სამეფო სამოსელი ბიზანტიური სტილისაა, მას რიგი თავისებურებები მაინც ახასიათებს, რაც ბიზანტიურისგან განასხვავებს, მაგალითად, ფესუედი სამოსელი და ბისონი უფრო მოკლეა და ფართე, განსხვავებულია გვირგვინი და ფენსაცმელი (ჩოფიკაშვილი 1964: 88). სამეფო სამოსის ბიზანტიური სტილი XV საუკუნის ბოლომდე ინარჩუნებს თავს.

სამეფო და დიდგვაროვანთა სამოსის მოსართავად გამოიყენებოდა მანიაკი და სამკლავები. მანიაკი ოქრომკედით, ძვირფასი ქვებითა და მარგალიტებით შემკული ქსოვილის საყელო იყო, რომელიც გულმკერდსა და მხრებს ფარავდა და ნახევარმთვარის ფორმა ჰქონდა. მანიაკი ეგვიპტესა და ასურეთში გაჩნდა. ბიზანტიელებმა მანიაკები სპარსელებისგან გადაიღეს თანამდებობის პირთა განმასხვავებელ ნიშნად. ჰქონდა თუ არა საქართველოში მანიაკს თანამდებობრივი დანიშნულება, გაურკვეველია. პირველი ქართული გამოსახულება მანიაკისა XI საუკუნეს მიეკუთვნება.

XI—XIV საუკუნეების ქართულ ფრესკებსა და ოქრომჭედლობის ნიმუშებზე გამოსახული მანიაკები პირობითად შეიძლება ორ ჯგუფად დაიყოს: 1. სამეფო დიადემებთან დაკავშირებული მანიაკები და 2. სამხედრო და საერო პირთა სამოსზე გამოსახული მანიაკები. მანიაკი ოქროქსოვილის, ძვირფასი თვლებით და მარგალიტებით მორთული მოსართველია, „საყელო მოთვალულ-მომარგალიტული“.

ქართულ სამოსზე VI საუკუნიდან შეიმჩნევა სამკლავე და სამხრე, რომელთაც სპარსული წარმოშობისად მიიჩნევენ. ჰქონდა თუ არა მას საქართველოში რაიმე თანამდებობრივი დანიშნულება, გაურკვეველია.

საქართველოში გავრცელებული სამკლავეები ძირითადად ექვსი სახისაა. სამკლავეები მორთული იყო ნაქარგებით, ან მარგალიტებითა და ძვირფასი ქვებით იყო გაფორმებული (ჩოფიკაშვილი 1964: 104—108).

სამოსის მოსართავი და, ამავე დროს, პრაქტიკული მნიშვნელობა გააჩნდა სარტყელს, რომელსაც საქართველოში დიდი ხნის ისტორია აქვს. არქეოლოგიური გათხრების შედეგად საქართველოს ტერიტორიაზე მოპოვებულია განსაკუთრებული ორნამენტის მქონე და სტილიზებული სარტყლები, სხვადასხვა ფორმის ბალთებით გაფორმებული, რომელთა ისტორიაც ბრინჯაოს ხანიდან იწყება.

VI—VII საუკუნეებში გვხვდება ტყავისა თუ ქსოვილის ბრტყელი სარტყლები, გვერდზე ჩამოშვებული თასმებით. VIII საუკუნეში ატარებდნენ სახიანი ქსოვილის ქამრებს, ხოლო შემდგომ პერიოდში ჩნდება წნული სარტყელიც.

XI—XII საუკუნეებში მხოლოდ სვანეთის მხატვრობაში გვხვდება მარგალიტებით მოოჭვილი თასმის სარტყელი (ჩოფიკაშვილი, 1964: 110).

სამოსის შესაკრავად ძველთაგანვე გამოიყენებოდა ღილები, რომელთაც შემდგომ ტანისამოსის მოსართავი ფუნქციაც შეითავსეს. ღილები სხვადასხვა მასალისა და ფორმის იყო. გვხვდება ლითონის, ძვირფასი ქვების, მარგალიტისა და ოქროს ღილები, მრგვალი, ოთხკუთხა ფორმებისა, ხოლო მოსასხამების შესაკრავად გამოიყენებოდა ვარდულისებრი და პეპელასმაგვარი, მრგვალი ან რომბისებური ფორმის ღილები (ჩოფიკაშვილი 1964: 111).

შუა საუკუნეების ქართული ქსოვილების მხოლოდ რამდენიმე ნიმუშმა მოაღწია ჩვენამდე, ესაა სვანეთის ეკლესიებში დაცულ ხატების ზურგზე და რამდენიმე სახარების ყდაზე გადაკრული ქსოვილები. ეს ქსოვილები სახითაც და მასალითაც იმ დროის ბიზანტიისა და საერთოდ აღმოსავლეთში გავრცელებულ ქსოვილებს უახლოვდება.

წერილობით წყაროებში დაცული, ქსოვილების აღმნიშვნელი ტერმინების უმეტესობაც სპარსული, ბერძნული ან არაბულია: „ჭიჭნაური, ხავედი, სტავრა, საკრამანგი, ზარქაში, ოქსინო, ლარი, ჰარირი, ხარა, ხატაური“ (ჩოფიკაშვილი 1964: 112).

არაქართული ტერმინების არსებობა არ ნიშნავს იმას, რომ ქსოვილები ადგილზე არ იწარმოებოდა. ჯერ კიდევ კოლხეთის სამეფო იყო განთქმული სელის ნაწარმით, რომელიც დიდი ოდენობით გადიოდა სხვა ქვეყნებში გასაყიდად. სელის გარდა მზადდებოდა ოქროქსოვილი და სხვა სახის ქსოვილებიც, რომელთა ექსპორტიც ხდებოდა საქართველოდან.

ტანსაცმლისთვის გამოიყენებული ქსოვილები ორი სახის იყო: სახიანი და უსახო, თუმცა უმეტესად სახიანი გამოიყენებოდა. მასზე სხვადასხვა გამოსახულებები და აპლიკაციები კეთდებოდა. ქართული სახიანი ქსოვილები, მიუხედავად იმისა, რომ მრავალფეროვნებით ხასიათდებოდა, ამავე დროს კონსერვატიულიც იყო, ვინაიდან ქსოვილთა სახეები და ძირითადი ფიგურები ნელა იცვლება. მაგალითად, ყველაზე გავრცელებული რომბების ბადე, მთელი შუა საუკუნეებისთვისაა დამახასიათებელი. რომბების გარდა ქსოვილები გაფორმებულია წრეებით, პარალელური ხაზებით, ჭადრაკულად განლაგებული სხვადასხვა ფიგურებით, სამყურა ფოთლებითა და ვარდულებით. გავრცელებულია სხვადასხვა ცხოველთა და ფრინველთა სახეებიც: ლომები, ფასკუნჯები, არწივები, გრიფონები და სხვ. ქსოვილების გაფორმებისას ხშირად გამოიყენება მცენარეული ორნამენტი.

ტანისამოსის მოსართავად VIII საუკუნიდან დასტურდება ბენვის გამოყენება, ის ძირითადად ტანისამოსის საყელოსა და ქუდზეა შემოვლებული. როგორც წყაროებიდან ჩანს, გამოიყენებოდა ყარყუმის (მის შესატყვისად გვხვდება „ხაზი“) ძვირფასი ბენვი და მელიის ბენვი.

„ვეფხისტყაოსანში“ დაცული ცნობის თანახმად კი, ტყავის ჩასაცმელი და ქუდიც გამოიყენებოდა, რომელიც ივანე ჯავახიშვილის აზრით, სამგზავრო სამოსს წარმოადგენდა, რასაც თეიმურაზ II-ის ცნობაც ადასტურებს, რომ დედოფალს სამგზავროდ ტყავ-კაბას წამოასხამდნენო. მზითვის ნიგნებიდან კი ჩანს, რომ მოგვიანო პერიოდში (XVII—XVIII სს.) ტყავ-კაბებთან ერთად სიასამურისა და კურდღლის ბენვის მოსასხამებაც გამოიყენებოდა (ჯავახიშვილი 1962: 117—118).

აღსანიშნავია, რომ იმ ქვეყანაში, სადაც ნადირობა მაღალ დონეზე იყო განვითარებული და ერთ-ერთ ძირითად სამეურნეო დარგს წარმოადგენდა, განსაკუთრებით მთიან რეგიონებში, შეუძლებელია არ ყოფილიყო გავრცელებული ტყავისა და ბენვის ჩასაცმელი, მითუმეტეს, რომ მთელ საქართველოში ძირითადად გამოქნილი ტყავის ფეხსაცმელი იყო გავრცელებული.

კარგად მორთული ტანისამოსის გარდა, ადამიანის შესამკობელად სამკაულიც იყო აუცილებელი. არქეოლოგიური მასალის მიხედვით ჩანს, რომ სამკაული უძველესი დროიდან ყოფილა გავრცელებული. საქართველოს ტერიტორიაზე პალეოლითის დროინდელი ყელსაბამის ფრაგმენტებია აღმოჩენილი. შუა ბრინჯაოს ხანიდან მოყოლებული, ოქროსა და ძვირფასი თვლებისგან დამზადებული, უამრავი სამკაული გვხვდება.

განსაკუთრებით აღსანიშნავია კოლხური კულტურისა და შემდგომი პერიოდის ქართლის (იბერიის) სამეფოსდროინდელი „შესამკობლები“, რომელნიც სამკაულთა გასაოცარი სრულყოფილების ნიმუშებს წარმოადგენენ.

წერილობით ძეგლებსა და საეკლესიო მხატვრობაში სამკაულთა სახეობები, ადრე და შუა საუკუნეებში, არცთუ ისე მრავალფეროვანია. ჩანს, რომ სამკაულად გამოიყენებოდა ყელსაბამი, საყურე და ბეჭედი. ამ თვალსაზრისით ყველაზე სრულ ინფორმაციას თამარის ფრესკები იძლევა: მას ყელზე უკეთია შავი, ბრტყელი სალტე, მსხვილი მარგალიტებით და ოვალური წითელი ქვით შემკული. ამ ყელსაბამიდან მანიაკამდე წვრილი თეთრი ზოლებია გავლებული. ამავე ფრესკაზე თამარს ოქროს ბრტყელი, ორმაგი რგოლი, მარგალიტებით შემოვლებული წითელთვლიანი საყურე უკეთია. სხვა ფრესკაზე კი მსხლის მოყვანილობის საყურე ამშვენებს. *საყურე მხოლოდ ქალთა სამკაულს არ წარმოადგენდა, მას მამაკაცებიც ატარებდნენ და, წყაროების მიხედვით, შესაძლებელია, რამოდენიმე ცალს ერთ ყურზე*. რაც შეეხება ბეჭედს, მისი ტარების მანერაც XII—XIII საუკუნეებში თითქმის ერთნაირი ყოფილა: თამარს ბეჭედები ნეკა თითსა და არა თითის ბოლო ფლანგზე აქვს ჩამოცმული, ასევე აქვს ბეჭედი მორგებული ლაშა-გიორგის. ბეჭდის ტარების ანალოგიურ წესს ვხვდებით XVI საუკუნის ფრესკებზეც — ზემო სვანეთის ლეხთაგის ეკლესიაში გამოსახულ ჯაფარიძეთა ასულებზე (ჩოფიკაშვილი 1964: 156).

ფეხსაცმელი და მისი აღმნიშვნელი ტერმინები. სულხან-საბას ფეხსაცმელებიდან აღნიშნული აქვს *წულა*, *ჩუსტი*, *ქალამანი*, *სანდალი* და *მოგვი*. ამათ გარდა ძველ საქართველოში გამოიყენებოდა კიდევ რამდენიმე სახეობის ფეხსაცმელი. უძველეს ტერმინად მიჩნეულია *ხამლი*, რომელიც დაბადების ქართულ თარგმანში გვხვდება. მის შემდეგ იხმარება *ქალამანი*, რომელიც X—XI საუკუნეებამდე არ არის ფიქსირებული. ქალამანი სოფლის მოსახლეობის ჩასაცმელი იყო, ტყავისგან შეკერილი. გამოიყენებოდა აგრეთვე სანდალიც.

გარდა ჩამოთვლილისა, გამოიყენებოდა აგრეთვე მალალყელიანი ფეხსაცმელი, რომელსაც *მოგვი* ეწოდებოდა. მოგვი ეცვათ მეფეებსა და დიდგვაროვან აზნაურებს. საბას განმარტებიდან ჩანს, რომ მოგვი ჩექმა ყოფილა (სულხან-საბა 1991: 495).

ვინაიდან საბასთან ტერმინი სამოგვეც არის დამონმებული, ი. ჯავახიშვილი თვლის, რომ „მოგვი“ „სამოგვედან“ უნდა იყოს წარმომდგარი და თავიდან მოგვებისთვის განკუთვნილი ფეხსაცმელი უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი 1962: 157), თუმცა, ჩანს, რომ „სამოგვე და მოგვი“ მოგვეათვის განკუთვნილი ფეხსაცმლის კი არა, უბრალოდ ტყავის ფეხსაცმელის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო, რასაც ადასტურებს როგორც საბას სხვა ცნობა, ისე სვანურის მონაცემებიც. საბა „წულას“ განმარტავს, როგორც სამოგვის ფეხსაცმელს, ანუ ტყავისას. სვანურში „სამეგვ“ ნიშნავს ტყავს (თოფურია, ქალდანი 2000: 694), რაც ნათელს ხდის, რომ „მოგვი და სამოგვე“ მოგვებისთვის განკუთვნილ ფეხსაცმელს კი არა, ტყავის ფეხსაცმელს ნიშნავდა.

გარდა ზემოთჩამოთვლილისა, არსებობდა *მაშია*, *ჩაფლა*; „ჩაფლა“ სვანურსა და მეგრულში დღესაც ფეხსაცმლის აღმნიშვნელი ზოგადი ტერმინია. შეიძლება დავასახელოთ აგრეთვე *ქოში*, *წულა*, *ბანდული* (ლანჩადაწული ფეხსაცმელი — და *ჩექმა*, რომელიც საბასვე თქმით, სხვათა ენაა (თურქული), ქართულად *მოგვი* ეწოდება. თავიდან გავრცელებული იყო უქუსლო ფეხსაცმელი, ქუსლი გვიან შემოდის ხამარებაში (ჯავახიშვილი 1962: 158).

ფეხსაცმელი სხვადასხვა ფერის გამოიყენებოდა, განსაკუთრებით მალალ ფენებში, გავრცელებული იყო წითელი, მწვანე, აგურისფერი და სხვა ფერის ფეხსამოსელი.

ტანსაცმელთან დაკავშირებული ძირითადი ტერმინოლოგია. დღემდე შემორჩენილი, ტანისამოსის აღმნიშვნელი ტერმინების უმეტესობა არაქართულია, მათი დიდი ნაწილი საუკუნეების მანძილზე იღუპებოდა ქართულ ენაში. თვით ტერმინი *ტანიც* სპარსული წარმოშობისაა, რომელიც X საუკუნეში დამკვიდრდა ქართულ ენაში, მანამდე მის ნაცვლად იხმარებოდა *გვამი* და შესაბამისად *ტანისამოსიც* ამ სიტყვით იყო ნა-

ნარმოები, მაგალითად, *ზედაგვამი* და *ქვედაგვამი*, ეს ფორმა დღეს მხოლოდ ხევსურების მეტყველებაშია შემორჩენილი (ჯავახიშვილი 1962: 81).

შიგნითა ჩასაცმელის აღსანიშნავად X—XI საუკუნეებიდან ჩნდება ტერმინი *საცვალი*, როგორც მისი შინაარსიდანაც ჩანს, იგი გამოსაცვლელ სამოსელს ნიშნავდა. საცვალი მხოლოდ კულტურულ ერებს ჰქონდათ (ჯავახიშვილი 1962: 83).

ზედა საცვალის აღსანიშნავად იხმარებოდა კუართი, რომელიც XI საუკუნეში სპარსულმა *პერანგმა* შეცვალა. ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა აგრეთვე ტერმინი „*ფესვედი სამოსელი*“.

ქვედა საცვლის აღმნიშვნელად გვხვდება სახელი *ნიფხავი*, რაც სიცივეში ჩასაცმელს უნდა გულისხმობდეს (ნეფხვა — სიცივე, ყინვა), XI საუკუნიდან მის ნაცვლად იხმარება *პერანგის ტოლი* ან *ამხანავი* (ამხანავი ასევე სპარსული სიტყვაა და X საუკუნეში უნდა იყოს შემოსული ქართულ ენაში) (ჯავახიშვილი 1962: 92). ქვედა ჩასაცმელი იყო აგრეთვე *სანმერთული*, რაც ცხენით მგზავრობის დროს ჩასაცმელი სამოსი იყო. საბას განმარტებით ის შარვლის სინონიმი უნდა ყოფილიყო, ვინაიდან *შარვალი* ქართულში მხოლოდ XVII საუკუნეში შემოდის, იგი ასევე სპარსული სიტყვაა და ნიფხავს, ანუ ქვედა საცვალს ნიშნავს (სულხან-საბა 1991: 95).

გარეთა ჩასაცმელის აღმნიშვნელად ძველ ქართულში (შუშანიკის წამების მიხედვით) გვხვდება *კუბასტი* და *პარეგავტი*. „პარეგავტი“ ასურულ ტერმინად არის მიჩნეული და ძვირფასი, ოქროქსოვილი და საოლველით შემკული გარეთა ჩასაცმელი იყო (ჯავახიშვილი 1962: 98).

გარეთა მოსაცმელის, ანუ მოსასხამის აღმნიშვნელად ძველ ქართულში გამოიყენებოდა ტერმინი *ხალენი*, რომელიც X საუკუნიდან ქრება. X—XI საუკუნეებში კი მოსასხამს მაზარა ეწოდებოდა (ჯავახიშვილი 1962: 100). თანამედროვე ქართულში გავრცელებული ტერმინი *კაბაც* ახალი სპარსულიდანაა შემოსული ქართულში, იგი XIII საუკუნიდან უკვე იხმარება ქართულ მწერლობაში. კაბა სამამაკაცო და სადიაცო სამოსელს ნარმოადგენდა, რომელიც ძვირფასად იყო მორთული და სხვადასხვა ფერის ქსოვილისგან იკერებოდა.

XVII საუკუნიდან ჩნდება ტერმინი *ახალობი*, რომელიც ჯავახიშვილს ასევე თურქული ნარმოშობისად მიაჩნია, გამოდის, რომ ქართული კლასიკური სამოსის აღმნიშვნელი *ჩოხა-ახალები* არაქართული ნარმოშობის ტერმინია; ჩოხა მატყლის ქსოვილს ნიშნავს თურქულად და მხოლოდ ამავე მნიშვნელობით იხმარებოდა XVI—XVII საუკუნეებამდე. როგორც ჩანს, ამავე პერიოდიდან ხდება ქართულ ჩასაცმელშიც გარკვეული ცვლილება და ჩნდება ტანსაცმლის ის ფორმა, რომელიც „ჩოხა-ახალებით“ გამოიხატება.

არსებული წყაროების მიხედვით, ასე გამოიყურება VI—XIV საუკუნეების ქართული სამოსელი, თავისი შესამკობლითურთ — მდიდრული და მოკრძალებული, დახვეწილი გემოვნების მაჩვენებელი.

XV საუკუნიდან, მძიმე პოლიტიკური ვითარების გამო, ქვეყნაში მდგომარეობა რადიკალურად იცვლება, რაც თავის ასახვას პოეზებს ჩაცმის კულტურაზეც, ვრცელდება ირანული და ოსმალურ-თურქული ჩაცმის ელემენტები, განსაკუთრებით იმ რეგიონებში, რომელნიც მძაფრად განიცდიან ამ სახელმწიფოთა აგრესიას.

მიუხედავად ასეთი მძიმე მდგომარეობისა, მოსახლეობასა და ნაწილობრივ მაღალ ფენაშიც, შემოინახა ქართული ჩასაცმელი. განსაკუთრებით ეს ითქმის მთიან რეგიონებზე, რომელთაც ევროპული ჩასაცმელის შემოსვლამდე შეინარჩუნეს ტრადიციული სამოსი.

XVII—XVIII საუკუნეებიდან ტანისამოსის დასამზადებლად იყენებენ უცხოურ მასალას, ნახსენებია ინდური, სპარსული, რუსული, ფრანგული და ინგლისური ქსოვილებისგან დამზადებული სამოსელი (ბეზარაშვილი, ჯალაბაძე 1988: 4).

თუ მანამდე საქართველოში ძირითადად ადგილობრივად დამზადებული ქსოვილი გამოიყენებოდა (მიუხედავად იმისა, რომ იმპორტს უძველესი დროიდანვე ჰქონდა ადგილი), XIX საუკუნიდან იწყება მზა მასალის აქტიური შემოღინება, რაც ნიადაგს აც-

ლის ადგილობრივ წარმოებას. ამ ცვლილებამ შემდგომ პერიოდში ასახვა პოვა ტანსაცმლის ელემენტებში. ამავე პერიოდში გავრცელებას იწყებს უცხოური მზა ნაწარმი, რომლის პირველი მომხმარებლები მაღალი წოდების, ქალაქის მაცხოვრებლები არიან. XX საუკუნის დასაწყისში კი საქართველოს მხოლოდ მთიან რეგიონებში იქსოვებოდა სატანსაცმლე შალი, რაც, თავისთავად, ტრადიციული სამოსის დაკარგვასაც გულისხმობდა.

XX საუკუნის შუა წლებიდან, ფაქტობრივად ხმარებიდან გამოვიდა ქართული ჩასაცმელი და იგი ევროპული სტილის ტანსაცმელმა შეცვალა.

ამ პერიოდში განსაკუთრებული პოპულარობით სარგებლობს ქალის *ორნაწილიანი სამოსი*, ანუ *ზედატანი* და *ქვედატანი*. ეს ფორმა უკლებლივ ყველა კუთხეში ვრცელდება. მიუხედავად ტრადიციული ტანსაცმლის ხმარებიდან გადასვლისა, მისი ზოგიერთი ელემენტი თავს ინარჩუნებს ახალი სტილის სამოსელში, ეს ძირითადად ჩასაცმელის მორთულობასა და თავის დაბურვის წესში გამოიხატებოდა. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ განსაკუთრებული მრავალფეროვნებით ძირითადად ქალის ტანისამოსი ხასიათდებოდა.

ჩასაცმელი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით. ტრადიციული ქართული ტანისამოსი, მიუხედავად საერთო ელემენტების არსებობისა, გარკვეულწილად განსხვავდებოდა ერთმანეთისგან ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების მიხედვით, რაც ლოკალური ეკონომიკურ-კულტურული და გეოგრაფიული თავისებურებებით იყო გამოწვეული.

ამავე დროს, საქართველოს ყველა კუთხეში ვრცელდება ე. წ. „ქართული სამოსი — ჩოხა-ახალუხი“. ის მაღალი ფენის წარმომადგენლებისთვის ყოველდღიური ჩასაცმელია, ხოლო გლეხებისთვის — გამოსასვლელი და სადღესასწაულო. შეიძლება ითქვას, რომ ამ კომპლექსის შემადგენელი ქალის ქართული კაბა, გარკვეულწილად მსგავსებას ამჟღავნებს შუა საუკუნეების ჩასაცმელთან — წელში დავინროვებულ და სარტყელშემოვლებულ კაბასთან.

განსაკუთრებით გამორჩეული იყო ხევსურული „ტალავარი“, რომელსაც ანალოგი არ მოუპოვება. ეს განსხვავება გამოიხატება ტანსაცმლის აჭრილობასა და შემკულობაში. როგორც კვლევამ გამოავლინა, თავიდან მსგავსი ტანისამოსი უნდა ეტარებინათ თუშებსა და ფშავებსაც, უფრო ადრე კი, იგი გავრცელებული უნდა ყოფილიყო აღმოსავლეთ საქართველოს ბარშიც. ხევსურული ჩაცმულობის კომპლექსი არქაულია და მისი სახით უძველესი ხანის ჩაცმულობის იშვიათი კომპლექსი გვაქვს შემორჩენილი (ბეზარაშვილი, ჯალაბაძე 1988: 6). ასევე მკვეთრად განსხვავდება სხვა კუთხეების ჩასაცმელისგან აჭარული და გურული სამოსი (იგი გავრცელებული იყო აგრეთვე ლაზეთში), ეს ჩასაცმელი ხასიათდებოდა ზედა სამოსის სიმოკლით, რაც მოხერხებული იყო ზღვაოსნობის დროს.

მაგალითისთვის დაწვრილებით განვიხილავთ ხევსურულსა და გურულ-აჭარულ კოსტიუმებს.

ხევსურული ქალის ტალავარის ძირითადი ელემენტი სადიაცო კაბაა, მისი მასალა ლურჯი ან შავი ფერის შალი იყო. კაბა სადა იყო მუხლამდე, მუხლზე კი „ქოქომონი“ შემოეკერებოდა, რომელიც შალის ფერადი ძაფებისგან მოქსოვილი არშია იყო. ქოქომონი ორგვარი ყოფილა: ერთი, მთლიანი, შალის ფერადი ძაფით ნაქსოვი, ხოლო მეორე — ფერადი ნაჭრებისგან შედგენილი. კაბის გულისპირი (ფარაგა), წინკალთა და სახელოები ქარგულობით და აპლიკაციებით იყო მორთული, რისთვისაც იყენებდნენ ფერად ძაფებს, ვერცხლის ძენკვებსა და ფირფიტებს, ხშირად იყენებდნენ ვერცხლის ფულსაც. სადიაცო კაბაზე შემორტყმული ჰქონდათ ნაქსოვი სარტყელი (ბეზარაშვილი 1947: 42).

გარეთა ჩასაცმელი ორგვარი იყო: „ფაფანაგი“ და „ქოქლო“. ქოქლოს გვერდებში შედგმული აქვს წელზე ნაკეცებად მიდგმული განიერი კალთა, „ქოქლო“ მოკლესახელოებიანია და ყოველდღიური გარეთა მოსაცმელი იყო, ფაფანაგი კი — სადღესასწაულო.

ქალის თავსაბურავი ორი ელემენტისგან შედგებოდა: სათაურა და მანდილი. სათაურა იყო ბამბის ან შალის ქსოვილისგან შეკერილი თავსაბურავი, მძივებით და სამკაულებით შემკობილი, მეორე კომპონენტი იყო ფოჩებიანი მანდილი, ინდიგოს ფერზე შეღებილი (ბეზარაშვილი, ჯალაბაძე 1988: 6).

ორიგინალური სტილისა და ნაქარგებით მორთული იყო ხევისური მამაკაცის ჩაცმელი. ის შედგებოდა მუხლამდე სიგრძის მქონე, გვერდებში ჩახსნილი ანუ „სამხედროიანი“ ზედატანისა და მოკლე შარვლისგან; გარედან იცვამდნენ აგრეთვე მოკლე და ღია ჩოხას; თავზე ეხურათ ტყავის ან შავი ფერის, მოქარგული ქუდები (ბეზარაშვილი 1980: 11). ამასთანავე, ხევისურული კოსტიუმის ელემენტებს წარმოადგენდა თათები, ლამაზად დაჭრელებული ბაჭიჭები და ასევე დაჭრელებული საფუხრები (ხელთათმანი) (მასალეები... 1983: 122,124). ხევისურულ ჩასაცმელთან კარგად იყო შეხამებული ხევისურის შეიარაღება, რომელიც სხვდასხვა ფორმისა და ზომის ხმალ-ხანჯლების, ფარის, საცერულებისა და სხვა კომპონენტებისგან შედგებოდა.

გამორჩეული იყო აგრეთვე აჭარასა და გურიაში გავრცელებული სამამაკაცო ტანისამოსიც, რომლის ფორმაც ზღვაოსნობით იყო განპირობებული. ამ კომპლექსს „ჩაქურა“ ერქვა (ჩაქურას ზოგჯერ მხოლოდ შარვალსაც უწოდებდნენ), იგი შედგებოდა სირმით განწყობილი ზედა და მოკლე ჩასაცმელისგან და ნაოჭიანი, ოთხი წინილით შეკერილი უბიანი შარვლისგან, რომელზეც აბრეშუმის მრავალფერად შეღებილი „სამყადის სარტყელი“ იყო შემორტყმული. სარტყელში გარჭობილი ჰქონდათ ფიშტო, მოკლე სატევარი და ჩამოკიდებული იყო თოფის წამლის საზომი (ყანთაქილა), საქონე და მათარა. ამ ჩაცმულობას სრულ სახეს აძლევდა თავსაბურავი ყაბალახი და ტყავის ფეხსაცმელი (მასალეები... 1983: 252, 254). აჭარაში ქალის სამოსელი ძირითადად სამი სახის იყო: *ზუბუნ-ფარავა*, *დატეხილი კაბა* და *ფორკა-კაბა*. *ზუბუნ-ფარავა* და *დატეხილი კაბა* ერთმანეთის პარალელურად არსებობდნენ, იკერებოდა როგორც ადგილზე წარმოებული, ისე შემოსული ქსოვილისგან. *ზუბუნ-ფარავას* ადგილობრივი, ქართული წარმოშობისად მიიჩნევენ, მიუხედავად იმისა, რომ ის ფართოდ იყო გავრცელებული აჭარის მუსულმან მოსახლეობაში (სამსონია 2005: 45-49). გურული ქალის სამოსელში არსებულ მოკლე ზედატანს სწორედ აჭარულ-გურული „ზუბუნადან“ მომდინარედ თვლიან (ბეზარაშვილი 1980: 97).

ასე გამოიყურებოდა ტრადიციული ქართული სამოსელი, რომელიც წარმოადგენდა სრულ კომპლექსს, შესაბამისი მორთულობით, ვარცხნილობით და თავისდაბურვის წესებით. როგორც გამოჩნდა, ის საუკუნეების მანძილზე ვითარდებოდა და იცვლებოდა, როგორც სხვა ხალხებთან ურთიერთობის შედეგად, ისე ბუნებრივი განვითარების საფუძველზე, რის შედეგადაც ქართული ტრადიციული კოსტიუმი ჩამოყალიბდა, როგორც ორიგინალური და სრულყოფილი სახის მქონე კომპლექსი.

ხალხური ტრანსპორტი[©]

ყოველი ხალხის ყოფასა და კულტურაში მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია ხალხურ სატრანსპორტო საშუალებებს და იმ გზებს, რომლებზედაც ეს ტრანსპორტი მოძრაობდა. ტრანსპორტსა და გზებზე დიდად იყო დამოკიდებული ხალხისა და ქვეყნის განვითარება, მეზობელ ხალხებთან კულტურული და ეკონომიკური ურთიერთობა. ინდუსტრიული საზოგადოების ჩამოყალიბებამდე ტრანსპორტის ორი ძირითადი სახე არსებობდა — სახმელეთო და საწყლო.

ეთნოგრაფიული მასალების საფუძველზე ირკვევა, რომ საუკუნეების მანძილზე ქართველმა ხალხმა შექმნა როგორც სახმელეთო, ისე წყლის ტრანსპორტის სახეობათა მრავალფეროვნება. ეს სახეობანი ხასიათდება თავისებურებებით, რაც ძირითადად ადგილობრივი ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირობებით და მეურნეობის ფორმებით იყო შეპირობებული. ქართველი ხალხი საუკუნეების განმავლობაში თითქმის ყველა სატრანსპორტო საშუალებას იყენებდა. საქართველოს სახმელეთო ტრანსპორტი სამ მთავარ ჯგუფად იყოფა:

ა) *თრევა-სრიალის პრინციპზე აგებული უბორბლო გადასაზიდი საშუალებები* (ძირითადად *მარხილები* და მისდაგვარი მოწყობილობანი). უბორბლო ანუ თრევა-სრიალის პრინციპით გამართული გადასაზიდი საშუალებანი, ბუნებრივია, სრიალს ემყარებოდა. ის საქართველოს მთის სატრანსპორტო საშუალება იყო, თუმცა მას მთისწინა ანუ ზეგან გეოგრაფიულ გარემოშიც გამოიყენებდნენ და არც ბარისათვის იყო უცხო. ბარში უპირატესად ზამთარში, დიდთოვლობისას, მარხილი ენაცვლებოდა ბორბლიან სატრანსპორტო საშუალებებს. აქ მისი ფუნქციონირება ხშირი წვიმების დროსაც სცოდნიათ. ურმისა და მარხილის წლის დროების მიხედვით გამოყენების ტიპურ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარედ შეიძლება დღეს თურქეთის სახელმწიფოს ფარგლებში მოქცეული შავშეთ-იმერხევი დავასახელოთ. იმერხევის სოფლებში ზამთარში ტვირთის ერთადერთი გადასატანი საშუალებაა მარხილი. მარხილის გავრცელების არე კავკასიის სამხრეთ კალთების საქართველოს მთიანი მონაკვეთი იყო. ამას გარდა, როგორც აღინიშნა, ის მცირე კავკასიონის საქართველოს ისტორიულ-გეოგრაფიულ მხარეებშიც ფართოდ გამოიყენებოდა (აჭარის მთიანეთი, თრიალეთი, სამცხის უკიდურესი მთიანეთი და ა. შ.).

გორვა-სრიალის პრინციპს ემყარებოდა *ნალო*, *სათრელა*, *ფჩხილე* (*ლაშკინი*), *მარხილი*. მარხილი რამდენიმე სახის იყო: *მარხილი*, *ლეკმარხილა*, *თურში*, *თავკავი* და სხვა. აჭარაში მარხილთან ერთად გამოიყენებოდა *ხიზეკი*, *ციგა*, *თუში*. *ხიზეკი*, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, ძირითადად აჭარისწყლის ხეობაში — დღევანდელი ქედის რაიონში და მაჭახლის ხეობაშია გავრელებული. *ხიზეკი* მარხილთან შედარებით პატარა, მსუბუქი და ვიწროა (დავითაძე 1983: 37-38). აჭარაშივე მარხილის ერთგვარ სახესხვაობას *ცალმარხილა* ანუ *ცალუღელი* წარმოადგენდა. მას ძირითადად მარიტის, სხალთის და ლორჯომის ხეობებში იყენებდნენ. სახელწოდება პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ მასში ერთი ხარი იყო შებმული. სრულიად სამართლიანად *ცალმარხილას* შექმნა ქართველი გლეხის მიერ მთისა და დიდთოვლობის პირობებში მანევრირების უფრო მოხერხებულობით არის ახსნილი (დავითაძე 1983: 38). აჭარაშივე ფართოდ გამოიყენებდნენ ციგას. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „ციგა მცირე მარჯილია“. ციგაში გამწვევ ძალას არ აბამდნენ; ციგით ტვირთს ადამიანი ეზიდებოდა (დავითაძე 1983: 39). ოჯახში იმდენი ციგა ჰქონიათ, რამდენი მამაკაციც იყო. მარხილში მუშა საქონელს, ძირითადად ხარს, აბამდნენ. უბორბლო საზიდის სხვა სახეობებიდან *ფჩხილები* ანუ *ლაშკინი* იმერეთისა და რაჭის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში გამოიყენებოდა, *სათრელა* (*სათარი*) კი — ქართლსა და კახეთში. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, „*მარჯილი დიდი; ციგა — მცირე, ნალო — ეტლის*

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

მსგავსი, უთვალო, კაცთ ჩასაყდომი თოვლზე“; „ნალო ესე არს ეტლის მაგიერ ზამთარ საჯდომი უთვალო, მარჯილივით თოვლზედ სათრევი“.

ბ) გორვით პრინციპზე მონყობილი ბორბლიანი ტრანსპორტი. ბორბლიან საზიდ-ში გორვით მოძრაობაზე დამყარებული სახეობანი შედიოდა, მათ შორის ძირითადად სახეობა იყო ქართული ორბორბლიანი ურემი. ის უპირატესად საქართველოს ბარში და ნაწილობრივ ზეგან ადგილებში გვხვდებოდა. აღმოსავლეთ საქართველოდან ურმის გავრცელების არეალი მოიცავდა კახეთის ვაკეს, ქართლ-კახეთის ზეგანს, საინგილოს, შიდა და ქვემო ქართლის ველებს, დასავლეთ საქართველოდან — ქვემო იმერეთს, კოლხეთის დაბლობს, გურიას, აჭარისა და აფხაზეთის სანაპიროს.

ურემი ცნობილი იყო ორი ქვესახეობით — ა. საბარო ურემი და ბ. საძნე ურემი (ჯავახეთში — ბჯის ურემი), აგრეთვე ცალულელი ურემი, ცხენის ურემი და ლერძკალა. ცალულელა ურემი დამახასიათებელი იყო ქართლის ვაკე ადგილებისათვის, გვხვდებოდა კახეთშიც. მას დღესაც ჩვეულებრივ ურემთან ერთად დიდი გამოყენება აქვს შავ-შეთ-იმერხევის ადგილობრივ ქართულ მოსახლეობაში. კონსტრუქციულად მასთან ახლოს იდგა ცხენის ურემი, რომელიც როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს ბარში შედარებით გვიან გავრცელდა. სულხან-საბას განმარტებით, „ურემი ძნისა, შეშისა და მისთანათ საზიდავი. საბარო არს მცირე ურემი“. საძნე ურემი საბარო ურემისაგან მხოლოდ შედარებით მაღალი ჭალებით (ჭავლებით) განსხვავდებოდა. პირველის სახელწოდება პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ ის ძნისა და თივის გადასატანად იყო განკუთვნილი. ორბორბლიანი ურემი სამი ძირითადი ნაწილისაგან შედგებოდა: უბე, ლერძ-ბორბლები და უღელი. უბე ლერძ-ბორბლებზე იყო შედგმული და მასზე თავსდებოდა ტვირთი. ურემის ბორბალი შედგენილი ანუ „ფერსო-სოლებასხმული“ იყო, მაგრამ, როგორც ჩანს, უფრო ადრე საქართველოში ერთი მთლიანი ხისაგან გამოთლილი ბორბალი სცოდნიათ. მას გოგორას უწოდებდნენ. დღესაც კი თურქეთის ტერიტორიაზე იმერხევის მხარეში ურემებს ძირითადად გოგორას ტიპის ბორბლები აქვთ.

როგორც ირკვევა, ჯავახეთში გოგორას ტიპის ბორბალს „დოლაბი“ ეწოდებოდა: „ჯავახეთში უწინ დოლაბიანი ურემებიც სცოდნიათ. ეს სახელწოდება ურემს დოლაბე-ბად წოდებული ერთნაირი ბორბლების გამო მიუღია. დოლაბი-ბორბალი ბორბლის უძველესი, პრიმიტიული სახე იყო და ჩვეულებრივი ბორბლისაგან იმით განსხვავდებოდა, რომ ერთიანი ხისაგან იყო გამოჭრილი და ლერძის გასაყრელად შუაში გახვრეტილი“ (მაისურაძე 1969: 212). თუმცა ჯავახეთში „დოლაბი“ ტბებზე ცურვისას ერთგვარი დამხმარე საშუალებაც იყო. კერძოდ, თავფარავნელი ჭაბუკის ბალადაში მოხსენიებული დოლაბი („ცალ ხელით დოლაბი მიაქვს, // ცალ ხელით ნიავექარობდა“) სხვა არაფერია, თუ არა გოგორა-დოლაბის მსგავსი, მრგვალი ხისაგან გამოჭრილი და შუაში გახვრეტილი ფიცარი. ტბაში ცურვისას მოცურავეს დოლაბის ნახვრეტში მკლავი ნიდაყვამდე ჰქონდა ჩაყრილი. ზედ მთელი ტანით მასზე იყო გადანვენილი და მეორე ხელს წყალს უსვამდა ანუ „ნიავექარობდა“. რადგან „დოლაბი“ წყალში გადაადგილების საშუალება იყო, ინტერესმოკლებული არ უნდა იყოს აქვე ისიც აღვნიშნოთ, რომ დოლაბი უბრალო გახვრეტილი ფიცარი არ იყო. ის ფისიანი (მკვრივიანი) ხისაგან უკეთებიან, რომელსაც ორ წელიწადს ახმოზდნენ, შემდეგ უსვამდნენ თხის ცხელ ქონს და თავლის სანთელს. ასე გაკეთებული ტბებში გადასაადგილებელი საშუალება — დოლაბი არც წყალში იჟლინებოდა და არც მზეზე ხმებოდა. სცოდნიათ ბორბალ-დოლაბის საცურაო დოლაბად გამოყენებაც (მაისურაძე 1969: 207—214).

ხის ლერძიან ურემში ერთი თვალი ყრუდ იყო ლერძზე დამაგრებული ანუ „გახე-შილი“, ხოლო მეორე თვალი თავისუფლად ბრუნავდა. ასეთი მონყობილობა აუცილებელი იყო ურმის ვინრო ადგილზე მოსაბრუნებლად. „ლერძკალა“ ქართლში, მტკვრის ხეობაში გვხვდებოდა. ის ბარული საზიდი საშუალებების ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა და მით ხის მორები გადაჰქონდათ. ლერძკალა ჭალებისა და ზენრების გარეშე ურემი იყო, რათა ის თავისუფლად გამოეყენებინათ ტყეში. კონკრეტული სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობებით განსაზღვრული იყო ძირითად სახეობათა ქვესახეობები. მემინდვრეობასა და მევენახეობასთან იყო დაკავშირებული საძნე ურემი (ბჯის ურე-

მი), ჭადის ურემი, ჭურის ურემი და სხვ. ამასთანავე, ორბორბლიანი საბარო ურემი ადგილობრივი გამოყენების ფარგლებს სცილდებოდა და ძირითადად ალემბიცემობისათვის იხმარებოდა („მანძილზე სასიარულო“ იყო). ურემის ეს სახეობა საქართველოს გარეთაც — კავკასიასა და თურქეთშიც იყო გავრცელებული. ამ ურემის კონსტრუქციული თავისებურებანი იყო სამკუთხოვანი უბე ცენტრალური ნაწილით ორბორბლიან ღერძზე, ხოლო წინა ნაწილი უღელზე დაყრდნობილი. ის სხვა ქვეყნების საზიდებისაგან განსხვავდებოდა. ასეთი ტიპის ორბორბლიანი ურემი ჯერ კიდევ XII საუკუნის საქართველოში ყოფილა გავრცელებული, რასაც ვარძიის ფრესკა ადასტურებს.

ა) შერეული ტიპის ტრანსპორტში შედიოდა ისეთი სახეობანი, რომელთა კონსტრუქცია ემყარებოდა როგორც გორვის, ისე სრიალის შეერთებულ პრინციპს. ასეთი სახეობები იყო *ჩოჩიალა* ანუ *აჩაჩა ურემი*, *ბოლოთრია*, *სელი* და *თუში*. ამ სახის საზიდი საშუალებების გავრცელების არეალი იყო გარდამავალი ზოლი ანუ მთისწინეთი (ზეგანი). გარდამავალი ზოლის (ჩოჩიალა ურემი, ბოლოთრია, სელი და სხვ.) ტრანსპორტის შესახებ სამართლიანადაა აღნიშნული სამეცნიერო ლიტერატურაში, რომ ისინი ადგილობრივი წარმოშობისაა და უდაოა, რომ და ეს შეპირობებულია კონკრეტული სამეურნეო-გეოგრაფიული ვითარებით, ყოფით (მიხეილ გეგეშიძე). *ბოლოთრია* დამახასიათებელი იყო შიდა ქართლის მთისწინეთისათვის და ქართლის გაღმა მხარის სოფლებისათვის.

ჩოჩიალა ურემის გავრცელების არეალი იყი დასავლეთ საქართველოს გორაკ-ბორცვიანი ადგილები ზემო იმერეთში, რაჭაში, ლეჩხუმსა და მთიან სამეგრელოში. *სელი* დამახასიათებელი იყო აჭარის მთიანეთის ძირისა და მესხეთის დასავლეთი და სამხრეთ-დასავლეთი ნაწილისათვის. რაც შეეხება *თუშს*, მისი გავრცელების არე მხოლოდ ზემო იმერეთის საჩხერის რაიონის ორიოდე სოფლით (გორისა, მერჯევი) შემოიფარგლებოდა. *ბოლოთრიას* კონსტრუქცია კომბინირებულ პრინციპზე იყო დამყარებული — ბრუნვითი მოძრაობის თრევა-სრიალთან შეხამებით. ეს თავისებურება შერეული ტიპის სხვა სახეობებსაც ჰქონდათ (*ჩოჩიალა ურემი*, *სელი*, *თუში*). ორბორბლიან ურემში თუ მთავარი სატვირთო ნაწილი — უბე სამკუთხოვანი იყო და თავით უშუალოდ უერთდებოდა უღელს, *ბოლოთრიას* ზესადგარი ოთხკუთხედს წარმოადგენდა, რომელსაც უღელთან აკავშირებდა ხელნები. *ბოლოთრიას* ზესადგარი წინა ნაწილში აწეული იყო და ღერძ-ბორბლებზე იყო დაყრდნობილი, ხოლო ზესადგარის უკანა ნაწილი მსხვილი ბოლოებით მიწაზე იდო, მიწაზე ეთრეოდა. *ბოლოთრიას* ძირითადად თივისა და ძნის საზიდად იყენებდნენ. *ჩოჩიალა ანუ აჩაჩა ურემი* სხვადასხვა სახელწოდებებს ატარებდა (*ფჩხილებიანი ურემი*, *მარხილა ურემი*, *მთის ურემი*, *ფიცრული ურემი*. აღმოსავლეთ საქართველოში მას *იმერული ურემის* სახელით იცნობდნენ).

ისევე როგორც *ბოლოთრიას*, *ჩოჩიალა ურემის* კონსტრუქციული თავისებურებაც თრევისა და გორვის პრინციპების შერთებაში მდგომარეობდა, ოლონდ იმ განსხვავებით, რომ *ბოლოთრია ურემში* მიწაზე თრევა ბოლო ნაწილით ხდებოდა, ხოლო *ჩოჩიალა ურემში* — წინა ნაწილში მოთავსებული ფჩხილებით, რომლებიც მიწაზე ეთრეოდა, სრიალებდა. ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში სამართლიანადაა შენიშნული, რომ „*ჩოჩიალა ურემი*, ისევე როგორც მასთან კონსტრუქციულად ახლომდგარი საშუალებანი, საქართველოს სამეურნეო-გეოგრაფიულ პირობებში შექმნილი და დანინაურებული საზიდაა. ამას მოწმობს მისი კონსტრუქციული და ფუნქციური მონაცემები და აგრეთვე ისიც, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში საქართველოს გარეთ ასეთი საზიდი დამონებელი არ არის“ (გეგეშიძე 1954: 14). *სელიც* გორვა-სრიალის შეერთებით მიღებული საზიდაა. მასში, ისევე როგორც *ჩოჩიალა ურემში*, საზიდის წინა ნაწილში ხორციელდება თრევა-სრიალი, ხოლო უკანა ნაწილში — გორვა. მაგრამ *ჩოჩიალა ურემში* სასრიალო მოწყობილობას თუ ფჩხილები წარმოადგენდა, რომელთა ბოლო მიწაზე ეთრეოდა, ხოლო თავი უღელს უერთდებოდა, *სელში* თრევის მოვალეობას ფეხები ანუ საცურავები ასრულებდა. ისინი საზიდის წინა ნაწილში სკამის ფეხების მსგავსად იყო შედგმული. სელის ზესადგარი თავისი მოყვანილობით მარხილს წაავაგადა, რადგან თავი ახრილი ჰქონდა. *სელი* უპირატესად სამხრეთ საქართველოს დასავლეთ მონაკვეთში

იყო გავრცელებული. თუში სამოძრაო პრონციპის მიხედვით ჩოჩიალა ურემს წააგავს. თუშს ქვევრების გადასატანად გამოიყენებდნენ.

ქართველ კაცს საუკუნეების მანძილზე ხანგრძლივი დაკვირვების შედეგად საზიდი საშუალებების დასამზადებლად ხის გარკვეული ჯიშები შეურჩევია, რომლებიც გამძლეობითა და გამოსადეგეობით გამოირჩეოდნენ. საქართველოს ყველა მხარეში სამორგვე, საფერსოე და ხელნების მასალად თელა გამოიყენებოდა, სასოლედ — მუხა, ხოლო სალერძედ — ნიფელი. ტრადიციული იყო საურმე ხის ზოგიერთი ნაწილის ცეცხლის ალში გატარება. ასეთ გატუსულ ხეს საქონლის პატივს უსვამდნენ. ამის შემდეგ ხე აღარ დასკდებოდა.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით, *საბარო ურემს*, მართალია, ძირითადად ტვირთის გადასატანად გამოიყენებდნენ, მაგრამ მას სამგზავრო დანიშნულებაც ჰქონდა. სცოდნიათ ურმით ქირაზე სიარულიც. ქირაზე სიარული კი უმეტეს შემთხვევაში შორ მანძილზე წასვლას გულისხმობდა. ურმით ქირაზე სიარული კავკასა და აღზევანამდე სცოდნიათ. ქართულ საისტორიო საბუთებში „ურმის მუშები“ და „ურმის კაცები“ არიან მოხსენიებულნი, რომლებიც შორ მანძილზე დაქირავებისას დამხმარე ხალხს წარმოადგენდნენ.

ურმის კეთება სოფელში მცხოვრებ თითქმის ყველა გლეხს ხელეწიფებოდა. მხოლოდ ურმის თვლების მკეთებელთა პროფესია იყო ცალკე გამოყოფილი. ურმის მკეთებელი ცალკე ხელოსნად შედარებით გვიან იქცა. „ურემი“ ძველ საქართველოში საზომი საშუალებაც ყოფილა. „საზოგადოდ აღმოსავლეთ საქართველოში ურემი ყველაფრისათვის უნდა ყოფილიყო საზომად მიჩნეული, რითაც ურმით გადატანა-გადმოტანა შეიძლებოდა და მიღებული იყო“. „ურემი“ ვითარცა საზომი, ერთს 1250—1260 წწ. სიგელშია მოხსენიებული, რომელშიაც „ურემი ლუინოა“ დასახელებული“ (ჯავახიშვილი 1925: 77, 129). ურმით იცოდნენ რუმბებით ღვინის გადატანაც. იმის გამო, რომ სხვადასხვა სახისა და დანიშნულების ურმები არსებობდა, დიდ ოჯახებს ჩვეულებრივ სამი ურემი ჰქონიათ: *საძნე ურემი*, *საბარო ურემი* და *სასოფლო ანუ საბევრო ურემი*, რომლითაც ბევრის სამუშაოები სრულდებოდა. ურთიერთდახმარების დროს (ულამი, მოდგამი), განსაკუთრებით სახლის მშენებლობის დროს, სცოდნიათ ურმით გასვლა, რათა სწრაფად მოეზიდათ ის სამშენებლო მასალები, რაც სახლის მშენებლობისათვის იყო საჭირო. ფართოდ იყენებდნენ ურემს XIX საუკუნესა და XX საუკუნის პირველ ნახევარში თბილისში სახლების მშენებლობაზე. თბილისის სახლების მშენებლობაში ჩამოყალიბდა იყო თბილისის საგარეუბნო სოფლის დილმის მოსახლეობა თავისი ურმებით. ეთნოგრაფიული მონაცემებით, საყურებლად ძალიან ლამაზი ყოფილა სალამო ხანს თბილისიდან დილოში დაბრუნებული ურმების „ქარავანი“.

ბუნებრივია, ხალხურ სატრანსპორტო საშუალებებს შესაბამისი გამწვევი ძალა და გზები სჭირდებოდათ. თითოეულ სოფელში კი „*სამარხილე გზები*“ (მთებში) და „*საურმე გზები*“ (ბარში) არსებობდა. გზების მოვლა-პატრონობა სავალდებულო იყო და იგი ხშირად კანონმდებლობაშიც კპოვებდა გამოხატულებას. გზების შენახვის შესახებ მკაფიოდ არის ნათქვამი „დასტურლამალში“, რომლის მიხედვითაც ირკვევა, თუ ვის ევალებოდა მათი მოვლა-პატრონობა. *ურემსა* და *მარხილში* შესაბამელი ძირითადი გამწვევი ძალა ხარი, იშვიათად კამეჩიც, იყო. ისტორიულ საქართველოში ცხენისა და სახედრის გამოყენება გამწვევ ძალად გვიან დაიწყო. ცხენს ე. წ. „*ცხენის ურემში*“ („*ტაჩკაში*“) აბამდნენ. ცხენი საქართველოში უპირატესად შესაჯდომი და სასაპალნე დანიშნულების იყო.

სასაპალნე ტრანსპორტი. სასაპალნედ საქართველოში ძირითადად ცხენებს, სახედრებს, ჯორებს და იშვიათად აქლემებსაც გამოიყენებდნენ. ეს უკანასკნელნი უმთავარესად შორ მანძილზე — აზერბაიჯანისაკენ, ინდოეთისაკენ და ირანისაკენ მიმოდიოდნენ.

ხალხური სათამსვლელო საშუალებებიდან აღსანიშნავია *სასიარულო თხილამურები* (მრგვალი, გირკალისებური, ჭვინტიანი). ასეთი სახის თხილამური გარდა აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის მხარეებისა, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოშიც (მაგალითად, შავშეთ-იმერხევიც) იყო გავრცელებული.

საქართველოში გარდა ტრადიციული სახმელეთო ტრანსპორტისა ფართოდ იყო გავრცელებული *წყლის სატრანსპორტო*, როგორც სამდინარო, ისე საზღვაო საშუალებები. სამდინარო ნაგებობით სარგებლობდა როგორც მტკვრის, ისე რიონისა და ქოროხის ხეობების გასწვრივ მცხოვრები მოსახლეობა. სამდინარო ნაოსნობა განსაკუთრებით დანიშნურებული ქოროხის ხეობაში იყო. საქართველოს მთელი ისტორიის მანძილზე ქოროხის ხეობის მოსახლეობას სავაჭრო-ეკომომიკური ურთიერთობა ერთმანეთთან და შავი ზღვის სანპიროსთან (ბათუმი, გონიო) უპირატესად სამდინარო ტრანსპორტის საშუალებით ჰქონდა. *სამდინარო ხალხურ საზიდ საშუალებებში ნავის ორ ძირითად სახეობას არჩევდნენ: დაჭედილს და დაუჭედავს*. დაუჭედელი ნავი ეწოდებოდა ერთი მთლიანი ხისაგან გამოთლილ ნავს, რომელიც *ვარცლის* სახელს ატარებდა (სხვანაირად *ცალფა ნავსაც* უწოდებდნენ). XVII საუკუნის მისიონერის ცნობით მდინარე ფაზისის „ორივე ნაპირი დასახლებულია. თვითეულ ოჯახს აქვს თავისი მთლიანი ხისაგაგან გამოთლილი ნავი, რომლითაც გადიან და გამოდიან ერთის ნაპირიდან მეორეზე. წყლის სიმშვენიერის გამო ნაგებს ხშირად ქალები მართავენ“ (ლამბერტი 1938: 172). სანწყლო ტრანსპორტის ერთ-ერთი სახეობა იყო *ნავტიკიცა*, რომელიც ძირითადად მდინარე მტკვარზე იყო გავრცელებული. მას უპირატესად მეთევზეები გამოიყენებდნენ. *ნავტიკი* იყო ხარის ტყავის ოთხი დიდი რუმბი გაბერილ მდგომარეობაში, რომელზედაც ზემოდან უბრალო ჩარჩო იყო მოწყობილი.

ეთნოგრაფიული მონაცემებით მთელი ქოროხისპირა და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირა ზოლში ნაოსნობას და ნავმშენებლობას მისდევდნენ. ნაგების დამზადების ერთ-ერთი ცენტრი ქვემო მარადიდი ყოფილა. სხვა ცენტრებიდან აღსანიშნავია ხება და ბორჩხა. დიდი რაოდენობით მზადდებოდა ნაგები ლაზეთში (სარფი, რიზე), რომლებსაც ზღვაზე სანაოსნოდ გამოიყენებდნენ. რიზეში მცირე გემებიც უშენებიათ. აქაური მოსახლეობის დიდი ნაწილი ზღვაოსნობასა და მეთევზეობას მისდევდა. ვახუშტი ბაგრატიონი ლაზებს შემდეგნაირად ახასიათებს: „*კაცნი არიან კელოვანნი ხის მუშაკობითა და შენებითა ნავთათა, დიდთა და მცირეთა*“ (ქც 1973: 690). ეთნოგრაფიული მონაცემებითა და წერილობითი წყარებით დადგენილია, რომ ნავმშენებლობა და ნაოსნობა ლაზთა შორის მეურნეობის ყველაზე დანიშნურებული დარგი იყო. ბევრი ლაზისათვის ცხოვრების ძირითადი წყარო მეზადურეობა ყოფილა (დავითაძე 1983: 58). მარადიდში კი გრძელი და ბრტყელძირიანი ნაგები უკეთებიათ. აქ ოცამდე ნავსაშენი ყოფილა. „საუკეთესო ნაგებს მარადიდში აკეთებდნენ. აქაური ნახელავი ძალიან მოსწონდათ ბაზარზე. მარადიდელი ცნობილი ოსტატები იყვნენ: ხასან, დელიალა და იბრაიმ ცინცაძეები, მამუდ ჯიხაძე, ახმედ ჯიხაძე, იზეთ ლომიძე, ძმები ყედემ, საით, რეშიდ დიდმანიძეები, ლომაძეები, გოგიძეები და სხვები“ (დავითაძე 198: 670). მარადიდში ზოგიერთი გვარი მემკვიდრეობით ნავთმშენებლები ყოფილან. ნაოსნობა ქოროხის ხეობის მკვიდრთათვის ერთ-ერთი მთავარი საქმიანობა ყოფილა. მენავეებს გადაჰყავდათ მგზავრები და ეზიდებოდნენ ტვირთს. ნაოსნობდნენ ართვინიდან ბათუმამდე. ზოგიერთი მონაცემით ქოროხის ამ მონაკვეთზე დაახლოებით ორასი ნავი მოქმედებდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ხაზგასმითაა აღნიშნული, რომ საქართველოში კონსტრუქციისა და ფუნქციის მიხედვით განსხვავებული ნაგები არსებობდა. მაგალითად მდინარე რიონზე თუ ბრტყელძირა და გვერდებგაშლილი „*ოდიშური ნაგები*“ დაცურავდა, საზღვაო „*ლაზური ნაგები*“ მრგვალძირა იყო. ლაზურ საზღვაო ნავს *ფელუკას* უწოდებდნენ, რომლის სოგრძეც 10—15 მეტრამდე აღწევდა. ამ ნავს აფრებიც უკეთდებოდა და ანძის სიგრძე აუცილებლად ნავის სიგრძის ტოლი უნდა ყოფილიყო. ლაზებს სცოდნიათ ასევე საზღვაო, შედარებით მომცრო ნაგების დამზადებაც, რომელსაც „*ფათალია ნავს*“ უწოდებდნენ. ამ უკანასკნელის თავისებურება ის ყოფილა, რომ მას რკინისა და სპილენძის სამაგრების გარეშე აკეთებდნენ. ლაზური საზღვაო აფრიანი ნავით — *ფელუკათი* გადაჰყავდათ როგორც მგზავრები, ისე გადაჰქონდათ ტვირთი და თევზაობდნენ. როგორც ირკვევა ამ გემით მეკობრეებიც სარგებლობდნენ. სააფრე ქსოვილს კი სელისაგან ამზადებდნენ. უფრო დიდი ყოფილა ქართული საზღვაო ნავი — „*სანდალი*“. მისი სიგრძე 20—35 მეტრი, ხოლო სიგანე 5—10 მეტრი ყოფილა.

ფელუკასა და სხვა საშუალო და მცირე ზომის ნავებისაგან განსხვავებით, *სანდალი* იფიცრება გარედან და შიგნიდანაც. გარეთა შემოფიცვრას ძალზე გულმოდგინედ ახდენდნენ, რომ იგი აბსოლიტურად წყალგაუმტარი ყოფილიყო (კუტალიეშვილი 1987: 110). ჭოროხზე, ხობზე და პალიასტომზე მცურავი ნავებიც ორიგინალობით გამოირჩეოდნენ. ერთმანეთისაგან განსხვავდებოდა სათევზაო, ტვირთის გადასატანი, ზღვის ცხოველებზე სანადირო და მგზავრთა გადასაყვანი ნავები. სამეგრელოში ბრტყელძირა პატარა ნავებს („*ნიში*“) არა მხოლოდ მამაკაცები, არამედ ქალები და ბავშვებიც მართავდნენ. *ცალფა ნავებს* გარდა, ქართველი ხალხის ყოფაში დიდი ადგილი ეჭირა ე.წ. *დაჭედლი*, ფიცრებისაგან შეკრულ ნავებს. ქართველთა „ნინაპრები აგებდნენ როგორც რამდენიმე ფიცრისაგან ნაჭედ მარტივ სამდინარო ნავებს, ასევე რთული კონსტრუქციის დიდ საზღვაო ხომალდებსაც“ (კუტალიეშვილი 1987: 250). 1866 წელს შედგენილი ერთი რუსული დოკუმენტის მიხედვით, „ჭოროხული ნავები ვენეციურ გონდოლებს წააგავდა. მისი სიგრძე 18—26, ხოლო სიგანე 2—3 ნაბიჯი იყო. ნავით გადაჰქონდათ 200 ფუტამდე ტვირთი, რასაც ართვინიდან ბათუმამდე (90 კმ.) 4 სთ. ჭირდებოდა, ხოლო სანინალმდეგო მიმართულებით სვლისას იმავე მანძილის დაფარვას 4 დღე უნდებოდა“. ასეთი ნავების მამოძრავებელ საშუალებას ნიჩბები და ძელზე აღმართული აფრები წარმოადგენდა. რიონის აუზში გავრცელებულ დაჭედლი ნავს „*ოდიშურ ნავს*“ უწოდებდნენ. ლაზურ ნავებთან შედარებით, ამ ნავებს უფრო ბრტყელი ძირი ჰქონდათ. ის წყალში ღრმად არ ჩადიოდა და კიჩოანეული და ცხვირანეული დაცურავდა.

საქართველოში სამდინარო ტრანსპორტის ერთ-ერთი სახეობა იყო ტივიც. ტივი 15 ხისაგან იყო შეკრული. სულხან-საბა ტივს განმარტავს შემდეგნაირად: „*ძელნი შენკობილნი წყალთ სავალად*“. ტივი გავრცელებული იყო როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოში (მტკვარზე, ალაზანზე, ენგურზე, რიონზე, პალიასტომზე). მტკვარზე ნავებთან ერთად XI საუკუნეში ტივების გამოყენების შესახებ ცნობა „მატიანე ქართლისას“ ავტორსაც აქვს დაცული (ქც 1955: 297). ეთნოგრაფიული მონაცემებითა და წერილობითი წყაროებით, *ტივით* მგზავრებიც გადაჰყავდათ და ტვირთიც გადაჰქონდათ. ტივად შეკრული ძვირფასი ხე-ტყე ხშირად საექსპორტო საქონელსაც წარმოადგენდა. მეტივეობა XIX საუკუნეში განსაკუთრებით ბორჯომის ხეობაში ყოფილა დანიშნურებული. ბორჯომელ მეტივეებს ტივები არა მხოლოდ თბილისამდე, არამედ ბაქომდეც კი ჩაჰქონებიათ. აქ გავრცელებული ყოფილა მექორნინების ტივით მოგზაურობა.

ძველად ქართველთათვის არც ბორანი ყოფილა უცნობი. სამეგრელოში ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალებით, „*ცალფა ნავი შორს მოსიარულეა, ცალფას იმიტომ ვეძახით, რომ ერთი ნავია, ბორანი კი ორი ნავია ერთად შეკრულ-დაჭედლი*“ (კუტალიეშვილი 1987: 33).

ამრიგად, საქართველოში მრავალფეროვანი სახმელეთო და საწყობო სატრანსპორტო საშუალებანი არსებობდა. ქართული სახმელეთო ტრანსპორტი კონსტრუქციულად სამ ჯგუფად იყოფა: უბორბლო ტრანსპორტი (ძირითადად მარხილები) საქართველოს მთიანეთში იყო გავრცელებული; ბორბლიანი ტრანსპორტი (ძირითადად ორბორბლიანი ურემი) საქართველოს ბარში გვხვდებოდა; შერეული ტიპის ტრანსპორტი — გორვისა და სრიალის პრინციპით შეთანაწყობილი საზიდი — მთიდან ბარში გარდამავალ ზოლში ანუ მთისწინეთში დომინირებდა. მას გარკვეული სამუხრუჭე სისტემა გააჩნდა, ერთ შემთხვევაში უკანა და მეორე შემთხვევაში წინა ნაწილში. თითოეული მათგანი საუკუნეების მიღმა წარმოიქმნა და დროთა განმავლობაში ისინი იხვეწებოდა, სამეურნეო, გეოგრაფიულ და ბუნებრივ გარემო-პირობებიდან გამომდინარე იქმნებოდა გარკვეული ქვესახეობანი. განირჩეოდნენ საზიდი საშუალებანი ფუნქციისა და დანიშნულების მიხედვითაც. აღსანიშნავია მემინდვრეობასთან და მევენახეობასთან დაკავშირებული ტრანსპორტის სახეობანი: საძნე ურემი (ბჯის ურემი), ჭადის ურემი, ჭურის ურემი და სხვა. ორიგინალური და მრავალფეროვანი იყო საწყობო ტრანსპორტიც. ასე რომ, შემოქმედებითი მიდგომა ქართველმა ხალხმა მატერიალური კულტურის ამ სფეროშიც გამოავლინა.

ხალხური მედიცინა[©]

საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში შემონახული სამედიცინო ცოდნა აერთიანებს ყველა იმ კომპონენტს, რაც საერთოდ სამედიცინო კულტურისათვის არის დამახასიათებელი. უძველესი ქართული მედიცინის შესახებ მოგვითხრობს არქეოლოგიური მასალა და ძველბერძნული ლეგენდა-გადმოცემები (მედეას მითი), ქართული მითოსური გადმოცემები (ყამარი „ამირანი“ ციკლიდან) შემდგომდროინდელი საისტორიო წყაროებითაც საქართველოში უწყვეტად ვითარდებოდა მედიცინა, იწერებოდა სამედიცინო ტრაქტატები, „სააქიმო წიგნები“, „კარაბადინები“, მოქმედებდა სასნეულოები და ქსენონები; ამავე დროს სამედიცინო ცოდნა ზეპირი გზითაც გადაეცემოდა თაობიდან თაობას, რაც დაფიქსირებულია მდიდარ ეთნოგრაფიულ მასალაში.

შუა საუკუნეების საქართველოში სწეულთა მოვლა-განკურნების ფუნქციას ეკლესია-მონასტრები ასრულებდნენ. ქართველი სასულიერო მოღვაწეები სამკურნალო ხელოვნებასაც ფლობდნენ. იაკობ ცურტაველის „მუშანიკის წამების“ თანახმად დედოფლის მონამებრივი ცხოვრების 6 წლის განმავლობაში მას უვლიდა და მკურნალობდა იაკობ ხუცესი.

წერილობითი და არქეოლოგიური წყაროებით ცნობილია მრავალი მონასტერი, სადაც სწეულთა თავშესაფარი იყო გამართული. საეკლესიო სამართლით, სასულიერო პირი მაგალითად, მთავარ-დიაკონი ხელთდასხმამდე უნდა ყოფილიყო „ღუანლისამცა სწეულთასა გამოცდილი“ და ობოლ-ქვრივთა „მოღვანემცა“ (ჯავახიშვილი 1964: 14—15).

სამონასტრო ტიპიკონთა თანახმადაც, ბერ-მონაზვნები სამედიცინო ხელოვნების მცოდნენი უნდა ყოფილიყვნენ. მაგალითად, ვაჰანის ქუაბთა „განგებაჲ“ მიუთითებს, რომ ერთ-ერთი მონაზონი „მესწეულეც“ უნდა ყოფილიყო: „ერთი... მონაზონი მესწეულედცა განიჩინებოდის და უძღურმყოფთა ძმათა ჰმსახურებდეს ყოველსათვე საკმარსა მათსა: დღითი-დღე სამგზის მოჰვლიდეს და მოიხილვიდეს და სანესოსა მართუმიდეს მათს. ტრაპეზით“ (ქართული სამართლის ძეგლები 1976: 140). ასევე, პეტრინონის ქართველთა მონასტრის ტიპიკონის მიხედვით, იყვნენ „ორნი მეუძღურედ მოხუცებულთა და სწეულთა ზედამხედველად და მეფუფუნებლად“ (ქართული სამართლის ძეგლები 1976: 56-57). მონასტრებთან არსებულ სწეულებებსა და ქსენონებს საერო და სასულიერო პირები აგებდნენ. ასეთი მშენებლობა სახელმწიფოს კეთილმონყობასაც ემსახურებოდა და ცხადია, მნიშვნელოვანი შეწირულებაც იყო. ცნობილია, რომ დავით აღმაშენებელმა გელათში „აღაშენა ქსენონი ადგილსა შემსგავსებულსა და შუენიერსა, რომელსა შინა შეკრიბნა ძმანი თუთოსახითა სენითა განცდილნი, და მოუმზადა ყოველი საკმარი მათი, უნაკლულოდ და უხუებით, და განუჩინა შესავალნი საღუანნი მათნი ყოვლადვე“ (ქც 1955: 331). ვახუშტი ბატონიშვილის მასალითაც, „ხოლო მეფესა დავითს ამისთვის ეწოდა აღმაშენებელი, რამეთუ ოდეს იქმნა მეფედ, იყო ქუეყანა ესრე სრულიად ოკერ: ამან განავსნა და აღაშენნა... რამეთუ იყო მოშიში და მოყუარე ღვთისა, გლახაკთ, ქურივთა და ობოლთა მონყალე, სწეულთა თუთმსახური, ეკლესიათა, ქსენონთა მაშენებელი“ (ქც 1973: 183). ფიზიკურად დაავადებულებთან ერთად, ქსენონებსა და მონასტრებს თავს სულით ავადმყოფებიც აფარებდნენ, რადგანაც ეკლესია თვლის, რომ ფსიქიკურად დაავადებულიც უფლის ხატების მატარებელია და მასაც სჭირდება თანაგრძნობა და დახმარება. სასულიერო მოღვაწეები სამედიცინო-საგანმანათლებლო მუშაობასაც ეწეოდნენ, თარგმნიდნენ, გადაწერდნენ, ადგენდნენ და ავრცელებდნენ სამედიცინო ხელნაწერებს. ეკლესია-მონასტრებთან იყო ქართული ხელნაწერების, მათ შორის სამედიცინო წიგნების საცავები (მინდაძე 2004: 136).

[©] როზეტა გუჯეჯიანი

მდიდარი ეთნოგრაფიული მასალა ავლენს საგულისხმო ცნობებს ხალხური მედიცინის ამა თუ იმ დარგის და მიმართულების თვით ბოლო დრომდე შემონახულობის შესახებ საქართველოს ყველა მხარეში.

ცხადია, ქართულ ხალხურ მედიცინას რეგიონალური თავისებურებები ახასიათებს, რაც განსაკუთრებით რელიეფურად იკვეთება, საქართველოს მთისა და ბარის ტრადიციული სამედიცინო კულტურის ურთიერთ შედარებისას. რასაკვირველია, საქართველოს მთისა და ბარის ხალხური მედიცინა ერთიანი ქართული სამედიცინო სისტემის შემადგენელი. მათ შორის არსებული განმასხვავებელი ნიშნები გეოგრაფიული გარემოსა და პირობების სოციალ-ეკონომიკური და ისტორიული განვითარების, დაავადებათა გავრცელების სპეციფიკის და ინტენსივობის შედეგია. მკვლევართა დაკვირვებით, ხალხურ სამედიცინო სისტემაში გამოირჩევა სამი შრე: 1. ყოფითი სამედიცინო ცოდნა - ცოდნა, რომელსაც ფლობს საზოგადოების დიდი ნაწილი, 2. ცოდნა, რომელიც თავმოყრილია დაინტერესებულ პირთა ხელში და ყველასათვის ხელმისაწვდომია, 3. ტრადიციული მკურნალობის ბაზაზე შექმნილი პროფესიონალური სამედიცინო ცოდნა, რაც გულისხმობს ხალხურ მკურნალთა ფართო სამედიცინო პრაქტიკას, ცოდნის მიღებისა და გადაცემის ჩამოყალიბებულ ფორმას, ანაზღაურების ნიხრს. პროფესიული მედიცინა ძირითადად საოჯახო-საგვარეულო ხასიათს ატარებდა (მინდაძე 1999: 132-133), მაგალითად, ხევსურეთში ცნობილი „აქიმები“ იყვნენ ლიქოკელები, ნაროზაულები, ჭინჭარაულები, არაბულები... სვანეთში „აქიმობდნენ“ ხერგინები, გვიჭიანები, გუჯეჯიანები...

უმეტეს შემთხვევაში, დასტაქრები საიდუმლოდ ინახავდნენ ცოდნას და მას მხოლოდ საგვარეულოს შიგნით გადასცემდნენ. საქართველოს მთაში განსაკუთრებით დანიშნულებული დარგი ხალხური ქირურგია იყო, ხევსური და სვანი დასტაქრები წარმატებით აკეთებდნენ რთულ ქირურგიულ ოპერაციებს (თავის ქალას ტრეპანაცია, ალოპლასტიკა...). აქიმი განსაზღვრულ გასამრჯელოს იღებდა. იგი საზოგადოების პატივისცემით სარგებლობდა.

ხალხური მედიცინის წარმატებული დარგი იყო ტრავმატოლოგიაც. ასევე, ცნობილია, შინაგან, ყელ-ყურ-ცხვირისა და სხვა დაავადებათა მკურნალობის მეთოდებიც. ცხადია, უფრო დანიშნულებული და მრავალფეროვანი ბარის ხალხური მედიცინა იყო. მთელ საქართველოში განთქმული დასტაქრები იყვნენ თურმანიძეები, ციციშვილები, ბაჯიაშვილები. საქართველოს ყველა კუთხეში მოწმდება დასტაქართა საგვარეულოები: აროხელიძეები, ხაბეიშვილები (გურია), ხაბაზები, მიქელაძეები, გორგილაძეები (აჭარა), ზაქარაიები, მესხიები, ასკურავეები (სამეგრელო), ლომიძეები (კახეთი) და სხვ. (მინდაძე 1999: 134-136).

ხალხური მკურნალები კონსერვატორული საშუალებების გამოყენებასთან ერთად, საკმაოდ რთულ ქირურგიულ მანიპულაციებსაც ატარებდნენ. მაგალითად, შარდის ბუშტიდან ქვის ამოღების და სხვ. (მინდაძე 1999). შემონახულია მრავალი ხალხური სამედიცინო ინსტრუმენტი.

ქართული ხალხური მედიცინა იცნობდა კანის დაავადებათა მკურნალობის მრავალ მეთოდს. წარმატებით მკურნალობდნენ როგორც კანის გადამღებ, ინფექციურ დაავადებებს, ასევე ორგანული ავადმყოფობით გამოწვეულ კანის დაავადებებს (სირსველი//სენცეცხლი, ეგ ზემა, მუნი//ბლერი//მლერ//ქეცი, ფსორიაზი, წითელი ქარი, მეჭეჭი, ალერგიული ქავილი, კანის გამონაყარი, ძირმაგარა, დაჩირქება, სანერელი, ვიტლიგო, თმის ბუდობრივი ცვენა, დამწვრობა და ა. შ.) (ჯაშია 2005: 182—187). მკურნალთა ცოდნა ემპირიულ გამოცდილებასთან ერთად წიგნიერ სამედიცინო სწავლებასაც ემყარებოდა (ქართული კარაბადინები, „წიგნი სააქიმო“...). ქართულ ყოფაში დაფიქსირებულია თერაპიული მკურნალობის მრავალფეროვანი მეთოდები და საშუალებები. შინაგან დაავადებათა სამკურნალოდ იყენებდნენ მცენარეულ, მინერალურ (სამკურნალო ქვები, წყლები) და ორგანული (ცხიმები, ნალველი...) ნივთიერებებს, რომელთაგანაც ამზადებდნენ როგორც მარტივ ასევე რთული შემადგენლობის წამლებს (ბურდული 2002: 57—63).

ცნობილია, რომ ხალხური მედიცინა ემპირიულ-რაციონალურთან ერთად მაგიურ-რელიგიურ სამკურნალო საშუალებებსაც მოიცავს და ქართულ ხალხურ მედიცინაში რელიგიური სინკრეტიზმის ნიშნებიც შეინიშნება (მინდაძე 2001: 156—169). ამ მხრივ, მრავალფეროვანი მასალა შემონახულია ბავშვთა ინფექციურ დაავადებებთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებსა და წეს-ჩვეულებებში. ბავშვთა ინფექციური დაავადებები (სახადი, ბატონები, ბატონ ანგელოზები...), რომლებიც 7 სნეულებას აერთიანებს (ყვავილი, წითელა, ქუნთრუშა, ჩუტყვავილა, ყვიანახველა, ყბაყურა, წითურა) იმ სნეულებათა რიგს მიეკუთვნება, რომელთა გამომწვევი მიზეზები გაურკვევლი იყო, შესაბამისად, არც ემპირიულ-რაციონალური საშუალებებით იკურნებოდა და ამიტომ ხალხი მკურნალობის რელიგიურ, მაგიურ რიტუალებს მიმართავდა. მოსახლეობა ამ სნეულებებს სიმძიმის მიხედვით „დიდ“ და „პატარა“ ბატონებად ყოფდა. „დიდ“ ბატონებს განეკუთვნებოდა: ყვავილი, ქუნთრუშა, ზოგჯერ კი წითელაც. იშვიათად მათ შორის შავ ყვავილს//ჟამს//შავ ჭირსაც მოიხსენიებდნენ, ზოგჯერ კი ყელ-ბატონებსაც (დიფთერია). საერთოდ, ხალხური მედიცინა სახადების მკურნალობას ერიდებოდა, მაგრამ ყვავილის აცრის პრაქტიკას არ ეწინააღმდეგებოდა. სახადებთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენების ანალიზის შედეგად ბატონების კულტის შესახებ სხვადასხვა შეხედულება არსებობს და მასში გამოიყოფა არქაულისა და ქრისტიანული რწმენის ზოგიერთი დანაშრევი (მინდაძე 2000: 226—260).

ცხადია, მთელი შუასაუკუნეების მანძილზე მთელ კულტურას და მათ შორის, მედიცინასაც საფუძვლად რელიგიურ საფუძველზე აღმოცენებული და ჩამოყალიბებული მსოფლმხედველობა ედო. XIX საუკუნიდან მოყოლებული კი რელიგიამ დათმო თავისი ფუნქციონირების მდგომარეობა და სეკულარიზაციის პროცესის შედეგად დაგროვდა ბიომედიცინის სულიერ-ზნეობრივ პრობლემათა და დილემათა მთელი კასკადი, რომელთა გადაწყვეტა, მეცნიერთა ნაწილის აზრით, წარმოუდგენელია მხოლოდ რაციონალური მსოფლალქმის საფუძველზე (ბერდიაკონი ადამი 2004), და მათი დაძლევა ანტისეკულარიზაციით ანუ საკრალიზაციითაა შესაძლებელი (მეცნიერულ და სარწმუნოებრივ მსოფლმხედველებათა ურთიერშეჯერება). არა მხოლოდ შუასაუკუნეების საქართველოში, არამედ დღევანდელ ყოფაშიც, ძლიერია რწმენა ამა თუ იმ წმინდანის, რელიგიური ცენტრის, სინმიდის (ჯვარ-ხატი...) სასწაულებრივი, განმკურნებელი ძალისა. საქართველოს მთაში დღესაც ცოცხალია მძიმე ავადმყოფის „ამინ“-ით დალოცვის წესი: ავადმყოფი ან მისი ახლობლები შესთხოვენ რომელიმე დიდ დღესასწაულზე (მაგალითად, კვირიკობაზე, ზემო სვანეთში) შეკრებილ მლოცველებს ავადმყოფის „ამინ“-ით დალოცვას. მლოცველი მამაკაცი შესთხოვს ღმერთს და წმინდანებს ამ ადამიანის განკურნებას, გარშემო შეკრებილი ხალხი კი ერთობლივ ამინს წარმოთქვამს.

საქართველოში გავრცელებული იყო წმინდანების მიჩნევა დაავადებულთა მფარველებად. ამგვარი დამოკიდებულება, ცხადია სახარებიდან იღებს სათავეს. მაგალითად, შავი ჭირით, ყვავილით და საერთოდ სახადებით დაავადებულთა მფარველად, ქართული ხალხური რწმენა-წარმოდგენებით, წმიდა ბარბარე ითვლებოდა ამ სნეულებების დროს შემწეობას წმ. ბარბარეს შესთხოვდნენ და დიდმონაწიის სახელზე ეკლესიებს და ნიშებს აგებდნენ (მინდაძე 2000: 253—254). ამ მხრივ ვრცელი მასალაა შემონახული ქართლსა (თბილისი) და სვანეთში.

ქართული ხალხური ტრადიციით, ხველებისა და გაცივების თავიდან ასაცილებლად ხვამლის წმიდა გიორგის ევედრებოდნენ, თვალის დაავადებების დროს — იოანე ნათლისმცემელს და ა. შ. საქართველოს მთაში ბოლო დრომდე ცოცხალია ეკლესიისათვის მიწის ნაკვეთის შეწირვის წესი ავადმყოფობის თავიდან ასაცილებლად ან მისგან განსაკურნებლად (გუჯეჯიანი 2006: 20—57). არსებობს ე. წ. შეთქმული დღეების ტრადიციაც, როდესაც ლოცულობენ ამა თუ იმ წმინდანის ან ეკლესიის სახელზე და მას ჯანმრთელობას შესთხოვენ (ბურდული 1990: 93—137).

ტრადიციული ქართველი კარგად ყოფნას და ავად ყოფნას რელიგიურ საფუძველზე განიხილავდა. კარგად ყოფნა, სიკეთე — ადამიანის სულიერ სიმშვიდეს, ხოლო ავად ყოფნა, ბოროტება — ადამიანის სულიერ აფორიაქებას გულისხმობდა, რაც იმას

ნიშნავდა, რომ ქართული ტრადიციული კულტურა ჯანმრთელობის ერთ-ერთ პირობად ადამიანის სულიერ მდგომარეობასაც მიიჩნევდა (მინდაძე 2002). ცხადია ამგვარი დამოკიდებულება ავად ყოფნისა და კარგად ყოფნის გააზრებისადმი, საფუძველს რელიგიური სწავლებიდან იღებს. ეკლესიური სწავლება, რადგანაც ბევრი დაავადების განკურნება არ ხერხდება, ასეთ დროს მართლმადიდებელი ქრისტიანის ვალია თავი მიანდოს ღვთის ნებას, ახსოვდეს, რომ სააქაო ცხოვრება არის მომზადება მარადისობისათვის, რომ ავადმყოფობა და ტანჯვა არა მხოლოდ პირადი ცოდვების, არამედ საზოგადოდ ადამიანის ბუნებაში არსებული მანკიერებებისადმი მიდრეკილების შედეგია. ამიტომ მორწმუნეს ავადმყოფობის თანმხლები ტკივილები გადააქვს მოთმინებითა და ღვთისადმი სასოებით, რადგანაც სწამს, რომ ტანჯვა ხსნისა და განწმენდის საშუალებაა (ილუმენი ლაზარე 2004: 96). თუმცა ცნობილია სასწაულებრივი განკურნების არაერთი ფაქტი, როდესაც მძიმედ დაავადებული მხურვალე ლოცვის შედეგად, ღვთის ნებით, განკურნებულა. ამავე დროს, ადრეული ქრისტიანობის პერიოდიდანვე, არსებობს წმინდანთა მიერ ავადმყოფობის სასწაულებრივი განკურნების რწმენა. მრავალი ასეთი შემთხვევაა დაფიქსირებული ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაში, ასევე, შემონახულია ლეგენდა-გადმოცემებში. ქართული ხალხური ტრადიცია, სასწაულმოქმედ წმინდანებად განიხილავს იოანე ნათლისმცემელს, წმიდა ბარბარეს, წმიდა გიორგის... სასწაულმოქმედ მკურნალად აღიქმებოდა დიდი მეფე, საქართველოს მთაში წმიდა მეფეს — თამარს — სასწაულმოქმედ მკურნალადაც მიიჩნევდნენ. ამ მხრივ, საინტერესო მასალა დაცულია სვანეთსა და ფშავში. სვანური მასალით, თამარ დედოფალი ხელის შეხებით კურნავდა მძიმედ დაავადებულებს. ფშავში კი „თამარ აქიმ დედოფლის ხატი“—ც არსებობდა. მას თამარ ღელის ხატ-საც უწოდებენ. იგი ფშაველთა ერთ-ერთი მთავარი სალოცავია (მინდაძე 2008: 77—84). „ფშაველის აზრით... თამარი... ხალხის ავადობისა და ჭირის მკურნალიც არის, ექიმიც, ეხლაც ფშაველი თავის ავადმყოფობისა და საქონლის ჭირის ასაცილებლად თამარ მეფეს ევედრება, ექიმის სახელით იხსენიებს... ჰგონია, რომ დიდებული მეფე ეხლაც უხილავად ჰპატრონობს თავის ერსა, არჩენს ავადმყოფებსა, სპობს ყველა გვარს ჭირსა. თვით ხევის-ბერიც როცა თამარის მადლით ამწყნობლებს სახატოდ მისულს ხალხს, სადიდებელ ლოცვაში ასე იხსენიებს თამარს: დიდო თამარ მეფეო, ღელის აქიმ დედოფალო, რადგანაც ხალხს მკურნალად სწამს თამარ მეფე, ამიტომ სამკურნალო მსხვერპლსაც სწირავს მას; ამ მსხვერპლს თავისი საკუთარი სახელი აქვს წამლის სახსარი და თუ არა თამარს, სხვას ეს წამლის სახსარი არ შეენიერება“ (ხიზანიშვილი 1940: 96). ამგვარი დამოკიდებულება წმინდა მეფეებისადმი ცნობილია შუასაუკუნეების ევროპისთვისაც. მარკ ბლოკი მოგვითხრობს ინგლისისა და საფრანგეთის სამეფო კარების ისტორიებს, სადაც, ტრადიციული რწმენით, ინგლისისა და საფრანგეთის მეფეთა ხელის შეხებით, სასწაულებრივად იკურნებოდნენ საყმანვილო სენითა და კანით დაავადებულებ (ბლოკი 1973: 421). ასევე სასწაულმოქმედი მეფე-წმინდანები ცნობილია სერბული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურისთვის და ეთნოგრაფიისათვის (პოპოვიჩი 2003: 22—27) და ა. შ.

ზოგიერთი დაავადება, ხალხური ტრადიციით, განიხილებოდა სალოცავისაგან მოვლენილ სასჯელად ამა თუ იმ შეცოდებისათვის. შესაბამისად, ადამიანი ცდილობდა ცოდვის მონანიებასა და სალოცავთან ურთიერთობას აღდგენას. ამას ემსახურებოდა ცოდვის მონანიება, შესანიშნავი მიძღვნა, შეთქმული დღეების დაწესება და ა. შ. ზოგიერთი დაავადების მიზეზად ავი სული მიიჩნეოდა: მაგალითად, ფსიქიკური დაავადების ერთი ფორმა („შეპყრობილი“) ეშმაკისეული ძალის, პირველქმნილი ცოდვის შედეგად აღიქმებოდა. ასეთი ავადმყოფის განსაკურნებლად შესრულებული რიტუალები ადამიანის სხეულიდან ეშმაკის განდევნას ემსახურებოდა.

არსებობდა საყურადღებო ცოდნა ნევროფსიქიკური დაავადებების („გათვალულის“), შეშინებულის, ანაყოლის, საყმანვილოს...) განსაკურნებლად. ამ დროს წამალთან ერთად შელოცვებსაც წარმოთქვამდნენ და სამკურნალო ქვებსაც იყენებდნენ (ბურდული 2003: 129). საქართველოს ამა თუ იმ კუთხეში ჩანერილი შელოცვების ენაზე დაკვირვებამ, მკვლევრები მიიყვანა იმ დასკვნამდე, რომ შელოცვების ენის ძირითად

ფენად იკვეთება ქართული სალიტერატურო ენისთვის დამახასიათებელი სიტყვაფორმები, რომლებიც არქაიზებული სტილითაა წარმოდგენილი. ქართველურ დიალექტებში (სვანური, მეგრული, ლაზური, აჭარული, ხევსურული) შემონახული შელოცვის ტექსტები ძირითადად იდენტურია. დასაწყისი უმთავრესად ქრისტიანულია (მიმართვა, წმინდა სამებისადმი, რომელიმე წმინდანისადმი...) ან კიდევ გარითმული სიტყვებით არის წარმოდგენილი. დასაწყისს მოსდევს ძირითადი ტექსტი, ჩამოთვლა, ბოლოს კი ქრისტიანული დასასრული — მიმართვა ღვთისადმი, წმინდანებისადმი (დადიანი... 2001: 125—130).

ქართულ ტრადიციულ ყოფაში დაცულია ცოდნა დაავადებისა და გეოგრაფიული გარემოს ურთიერთმიმართების შესახებაც. ეს ინფორმაცია ასახავს ადამიანის როგორც ფიზიკურ, ასევე სულიერ ადაპტაციას გარემოსთან (რელიეფი, ჰავა...) (მინდაძე 1996).

ქართული ხალხური სამედიცინო ცოდნა მრავალფეროვანია. ქართველი ხალხური მკურნალები ამჟამადაც აქტიურად მოქმედებენ, იყენებენ რა მკურნალობისათვის მდიდარ ემპირიულ მასალას.

ბავშვის აღზრდის სისტემა და სოციალიზაციის თავისებურებები[©]

საზოგადოების დამოკიდებულება ბავშვისადმი. ნებისმიერი საზოგადოების აღზრდის სისტემა, საზოგადოდ აღიარებული ღირებულებების განმტკიცება-დაცვას ემსახურება და შინაარსობრივად ამდიდრებს ან აკნინებს იმ დეკლარირებულ ნორმებს, რომლებიც საზოგადოების შიგნით პიროვნებისა და სოციუმის ურთიერთობებს არეგულირებს.

სწორედ აღზრდის სისტემაში ვლინდება საზოგადოების ღირებულებებითი ორიენტირები, რომელთა წარმატებით ან წარუმატებლად განხორციელება განსაზღვრავს მის მნიშვნელობას და რეალურ არსებობას მთლიანობაში.

აღზრდის სისტემა აუცილებლად გულისხმობს ორ საურთიერთობო მხარეს, ერთი მხრივ, ბავშვს, როგორც სანყისს და, მეორე მხრივ, მშობლებს, რომელთა უკან უცილობლად იგულისხმება საძმო, გვარი, თემი ან გაერთიანების სხვა უფრო მაღალი ფორმა, რაც ასევე მოცემულობის სახით ხვდება ყოველ ბავშვს. მათი ურთიერთობის ფორმები, მოდელები და ნიმუშები ასევე დეტერმინირებულია (განსაზღვრულია) კულტურით. ე. დიურქჰაიმისათვის ესაა კოლექტიური ცნობიერება, რომელიც ინდივიდის არჩევანს, ინტერესებს, სოციალურ როლსა და ფუნქციას განაპირობებს. მას ინდივიდის ზემოქმედების ფაქტორი გარემომცველ სოციუმზე მინიმუმამდე დაჰყავს და უპირატესობას საზოგადოებას ანიჭებს. ამდენად, მისთვის ბავშვი, ინდივიდი, „ტაბულა რაზას“ წარმოადგენს, რომელზედაც საზოგადოება მისთვის სასურველ ინფორმაციას წერს და ინახავს, რაც ბუნებრივია, აღზრდის გზით ხორციელდება.

საზოგადოების კულტურას, მის სტრუქტურასა და შინაარსს მთლიანობაში მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს, ის, თუ მოცემულ საზოგადოებაში, რა დამოკიდებულებაა ზოგადად ბავშვისადმი, რით და როგორ არის მისი როლი განპირობებული სოციალურ ურთიერთობებში, აგრეთვე ის, თუ როგორ აისახება ბავშვის სიმბოლური ქცევა საზოგადოებრივ ცნობიერებაში, რაც საზოგადოების თვითშემოქმედების სხვადასხვა სფეროში შეიძლება ვლინდებოდეს.

საქართველოში იშვიათი არ იყო აკვანში მწოლარე ბავშვების დანიშვნა, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ აკვნის ბავშვი წარმოდგენდა საქორწინო სუბიექტს; ეს მოვლენა საზოგადოებაში ბავშვისადმი დამოკიდებულების თავისებურებაზე მეტყველებს. ზოგადად ტარდიციულ ქართულ საზოგადოებაში ბავშვი, ჩვილიც კი საზოგადოების სრულუფლებიან წევრად გვევლინება და მას არ აღიქვამენ უსქესო და უსუსურ არსებად. ბავშვს პატივს სცემენ ისევე, როგორც მოზრდილს. საერთოდაც მშობლების დამოკიდებულება შვილებისადმი ზრუნვასთან ერთად, მისადმი ნდობასაც გულისხმობს. მათი ფიზიკური და ინტელექტუალური განვითარება თანდათანობით და ძალდაუტანებლად ხდებოდა. შესაბამისად მათი დანარჩენ საზოგადოებასთან ინტეგრირებაც თანმიმდევრობით და უმტკინველოდ მიმდინარეობდა. ამის ერთგვარ მაგალითად აკვნადქორწინებაც გვევლინება, რადგან ბავშვები ამ რიტუალის შემდგომ (სარძლო და სასიძო) გარკვეულ დამატებით სტატუსს იძენდნენ და თავიანთი არსებობის მნიშვნელობას, როგორც საზოგადოების საჭირო წევრებისას, უფრო მეტად ხაზს უსვამდნენ.

ქართულ ტრადიციულ საზოგადოებაში ბავშვობა ერთგვარ საშუალებად შეიძლება განვიხილოთ, რომელიც კულტურის ღირებულებების გადახალისებას და ამავედროულად განმტკიცებას ემსახურება. ბავშვობა, როგორც ფენომენი საზოგადოებისა და მისი კულტურის ყველაზე ცოცხალი და ქმედითი ელემენტია. ბავშვობის ხატის არსებობა ქმნის და ინახავს კულტურის თავისებურებებს. შეიძლება ითქვას, რომ იგი ფუნქციური დატვირთვით სიკვდილსა და სიცოცხლეს შორის დამაკავშირებელ რგოლად გვევლინება.

[©] თეა ქამუშაძე

საქართველოს სხვადასხვა მახარეში კერძოდ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ერთი მხრივ, ბავშვს ადრეული ასაკიდანვე პასუხისმგებლობას და მოზრდილი ადამიანის სხვა თვისებების გამომუშავებას აჩვენებდნენ, ამავდროულად ბავშვებზე ზრუნავდნენ და განსაკუთრებულად იცავდნენ მას. ბავშვი ამ საზოგადოებაში საყოველთაო დაცვის სუბიექტი იყო. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, ბავშვის სიცოცხლის ხელშეუხებლობა. „ბავშვის მოკვლა ძალიან სირცხვილია. ვინც ბავშვს მოკლავს მას სამუდამოდ შეარცხვენენ, თემსოფელში დარჩება სასირცხო საყვედურად“. ასეთ შემთხვევაში იტყოდნენ — „ყმანვილს რაღა მოკვლა უნდა უიარაღოს, რის ემინოდა ყმანვილს, რომ კლავდა“-ო (ბალიაური 1938: 234).

საქართველოს მთის ზოგიერთ მხარეში გავრცელებული იყო სისხლის ალების წესი, რაც დაზარალებულის მხრიდან შეურაცხყოფაზე საპასუხო ადეკვატურ რეაქციას, შურისძიებას (სისხლი სისხლის წილ) გულისხმობდა. ამ შემთხვევაშიც ბავშვის სიცოცხლის უფლებას ადათი იცავდა. „მშობლების დანაშაულში ბავშვს არ სთხოვენ პასუხს და არც გვარის დანაშაულში, ბავშვი ამ მხრივ თავისუფალია ცამეტ-თოთხმეტ წლამდე“ (ბალიაური 1938: 233).

ბავშვზე ზრუნვას მისი ჩასახვისთანავე იწყებდნენ. ყოველივე ძირითად მის ფიზიკურ გადარჩენას უკავშირდებოდა. ფეხმძიმე ქალი გარკვეულ აკრძალვებს ემორჩილებოდა და ბავშვის სასურველი განვითარებისათვის იყო მიმართული. ეს აკრძალვები ზოგ შემთხვევაში ქალის ოჯახის სხვა წევრებზეც ვრცელდებოდა (მაგალითად, ფეხმძიმეს არ უნდა ეყურებინა მომაკვდავისათვის, ხოლო მის ქმარს მონანილეობა არ უნდა მიეღო მიცვალებულის დამარხვაში; ღორის დაკვლისთვის არ უნდა ეცქირა ფეხმძიმეს და სხვა) (კაპანაძე 1994: 22—23).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თვეში ჩამდგარ ფეხმძიმე ქალს ქობსამრევლოში თან მიჰქონდა დამწა, ნაცარი და ღორის კბილი. ისინი ემშაკისაგან დამცავ საშუალებებად იყო მიჩნეული და ფართოდ გამოიყენებოდა. ხევსურები თვლიდნენ, რომ ავი და ბოროტი ძალები განსაკუთრებულად სწორედ ბავშვებს ერჩოდნენ. ზრუნვა კიდევ უფრო ძლიერდებოდა ბავშვის დაბადების შემდგომ. „ახალდაბადებულს ქუდის ყურში ჩაუკერებდნენ ხოლმე ნახშირს, ყურძნის ქერქს, ჯორის ძუას. ღორის ჯაგარს, ღორის კბილს, არწივის გაზს (არწივის ფეხების ყანწს) ძაფზე აასხამდნენ და აკვანზე ჩამოკიდებდნენ. ყველაფერი ეს იყო ავგაროზი, ფათერაკის ამცილებელი, ავი თვალისგან დასაცავად. ხმარობდნენ ქარვისა და გიშრის მძივებს“ (თედორაძე 1930: 38).

როგორც ცნობილია ხევსურთა ტანისამოსი განსაკუთრებულად ლამაზი და გამორჩეული იყო. გარდა ყოფითი და ესთეტიური დატვირთვისა, ტანისამოსს აქ ავი სულებისაგან დაცვის ფუნქციაც გააჩნდა. „ყმანვილის პერანგის გულსაც ქარგავენ და აკერებენ სხვადასხვა სამკაულებს. თითო ჯვრის ნიშანს ტყავზე და პერანგზედაც დააკერებენ. რაც მეტია ჯვარის ნიშანი ტანისამოსზე დაკერებული, მით უკეთესიაო“ (ბალიაური 1938: 161). ხევსურებს მიაჩნდათ, რომ ტანისამოსზე ნაქარგები დააფრთხობდა ავ სულებს და ჩვილებს დაიცავდა. გარკვეულწილად დაცვის ფუნქცია გააჩნდა სახელსაც, რომელსაც ახალდაბადებულს ურჩევდნენ. თუმცა სახელის თავდაპირველი ფუნქცია მისამართობა უნდა ყოფილიყო (სურმანიძე 2001: 3). ხევსურეთში თითოეულ ადამიანს რამდენიმე სახელი ჰქონდა: სახელი, რომელსაც ოჯახი არქმევდა, ჯვრის, ნათლობის და სულის სახელი. სულის სახელის დარქმევა ასე ხდებოდა: თუ ბავშვი ჭირვეულობდა, ბევრს ტიროდა და ვერ იგებდნენ რის გამო, მშობლები სულის მკითხავს მიმართავდნენ, რომელიც ეტყოდა, ვისი სულის სახელი უნდა დაერქმიათ ბავშვისათვის, რათა მას დაეცვა იგი. სულის სახელი, ანუ მიცვალებული მფარველობას გაუწევდა ბავშვს, რომელსაც მათი რწმენით უამრავი ბოროტი ძალა ებრძოდა. სვანეთში ბავშვის სახელის შერჩევას, რა თქმა, უნდა ღირსეული წინაპრებეს იხსენებდნენ, თუმცა მიცვალებულის სახელის დარქმევა „ჭირვეული“ ბავშვისთვის არ იყო მიღებული. მის ხალხს სჯეროდათ, რომ ემშაკეული განსაკუთრებით ვაჟებს ერჩოდა და შესაბამისად მათ უფრო საგულდაგულოდ იცავდნენ და უვლიდნენ: „ემშაკი ყარაულად უდგას ყმან-

ვილს“ (ბალიაური 1938: 157). ეს უკანასკნელი მომენტი მამაკაცის ფიზიოლოგიური ბუნებით შეიძლება აიხსნას, მათი სასიცოცხლო იმუნიტეტი გაცილებით დაბალია, ვიდრე გოგონების. ნებისმიერ შემთხვევაში ბავშვს სხვადასხვა საშუალებებით იცავდნენ ფიზიკურად და მშობლებისა და მთლიანად საზოგადოებისათვის ეს იყო პირველი რიგის ამოცანა, რასაც სოციალიზაციის უფრო ფართო სპექტრი მოყვებოდა.

თუშეთში ბავშვებს 5—6 წლის ასაკიდან აბამდნენ სხვადასხვა საოჯახო საქმეებში, ბიჭები სამკალში მიჰყავდათ, გოგონები კი სახლის საქმეებს ასრულებდნენ. ხოლო 7—8 წლის ასაკის ბიჭები ზაფხულობით მამებს ცხვარში მიჰყავდათ. თუში მამა შვილს მკაცრად ეპყრობოდა, თუმცა „ბინის სხვა წევრები ათამამებდნენ მას და, „კაცს“ უწოდებდნენ და ასაქმავდნენ კიდევაც მისთვის შესაფერისი საქმით, „ძმობილს ეძახდნენ და ტოლსავით ელაპარაკებოდნენ“ (ცოცანიძე 1990: 176).

ბავშვის სტიმულირებას ცდილობდნენ მისთვის არცთუ ისე რთულად დასაძლევი საქმიანობით, მაგალითად, პატარა ბიჭებს კოჭლი და ყოჩი ცხვრების მწყემსობას ავალვებდნენ, რაც არცთუ ისეთი რთული სამუშაო იყო, რადგან კოჭლი ცხვარი შორს ვერ წავიდოდა და არც ყოჩი იყო იმდენად „ყოჩალი“, რომ ბინას ძალიან მოშორებოდა. ყოველივე ამის საპასუხოდ ვაჟები უფროსებისგან შექებასაც იმსახურებდნენ.

თუშთა ცხოვრების წესიდან გამომდინარე, ვაჟი ადრეული ასაკიდან წყდებოდა ოჯახურ გარემოს და ცხოვრების მკაცრ პირობებს ეგუებოდა. მწყემსის ფილოსოფიის თანახმად: „შინ ვაზრდილი არც ძალღი ვარგა და არც ბაღლი“. თუში ვაჟს გარკვეული ასაკიდან (9—10 წლიდან) თავისთანაც არ გააჩერებდა. „საზამთროდ შირვანში მიმავალი შვილს რომელიმე აზერბაიჯანელი „ყონალის“ სახლში დატოვებდა, ენას ისწავლი-სო. მეცხვარისათვის თათრული ენის ცოდნა დიდ სიკეთედ ითვლებოდა. ყონალის ოჯახი, მას, ცხადია, საშინაო საქმეებშიც იშველიებდა“. ამდენად, გამოზაფხულებამდე ვაჟი უცხო ოჯახსა და შესაბამის გარემოს ეგუებოდა. ბუნებრივია, ამგვარად უცხო ტომელებთან დაახლოება და მეგობრება საერთო და კერძო ინტერესების თანხვედრას წარმოადგენდა. ამ ურთიერთობებში ბავშვებს მედიატორთა ფუნქციაც გააჩნდათ, რადგან მათზე მნიშვნელოვნად იყო დამოკიდებული ოჯახებსა და თემებს შორის მომავალი ურთიერთობების განვითარება. ამ შემთხვევაში ეს ბავშვები პასიურ აქტორებად არ გვევლინებიან აღნიშნულ ურთიერთობებში, ისინი უკვე დაინტერესებულ და მოტივირებულ სუბიექტებად გვევლინებიან. ანალოგიური ვითარება გვხვდება სვანეთის ზოგიერთ თემში (ბეჩო, მულახი და სხვ.) 3—4 წლის ბიჭები ყაბარდოელების ან ბალყარელების ოჯახებში იზრდებოდნენ და, პირიქით, ბავშვები უცხო გარემოში სწავლობდნენ ენას, მათთვის რამდენადმე უცხო წეს-ჩვეულებებს. ამგვარი ურთიერთობების პირობებში, როდესაც ბავშვებს „ცვლიდნენ“ სხვადასხვა თემები, მათ შორის მშვიდობის და თანხმობის გარკვეული გარანტია იქმნებოდა. ამავე კონტექსტში შეიძლება განვიხილოთ ზოგადად გაძიძავება, რაც ასევე სხვადასხვა სოციალურ ფენებს შორის ურთიერთობების ერთ-ერთი საინტერესო გამოხატულება იყო. სვანეთში „ბავშვის გაძიძავება ნებისმიერ გვარში შეიძლებოდა. როგორც წესი, ვარგი — დანიშნულებული გვარი, შვილს გააძიძავებდა გლეხის ოჯახში, რომელიც მის ოჯახთან მოყვრობდა. ძიძა ბავშვს ზრდიდა მანამ, ვიდრე ბავშვი დამოუკიდებელ ჭამას დაიწყებდა. პურიტ გასაზრდელს ეტყოდნენ; 7—8 წელი მაინც ზრდიდა. გაძიძავება ნათესავებისა და დამოყვრების ერთგვარი ფორმა იყო (კაპანაძე 2001: 177). სვანეთის მთავრები დადემქელიანები თავიანთ კარ-მიდამოში იფარავდნენ და ზრდიდნენ ობლებს (ქვეშევრდომებს), ასევე მათთან დაახლოებული გლეხის შვილებს. მაგალითად, ეთნოლოგის როზეტა გუჯეჯიანის ბაბუის და ელენე გურჩიანი, 13 წლემდე თათარყან დადემქელიანის ოჯახში იზრდებოდა, სადაც მას მცირედი განათლებაც მიუღია (1912—1915 წლები, ეცერის თემი).

ბავშვზე ზრუნვა და მისი აქტიური სოციალიზაცია საზოგადოების, თემის უმთავრესი ამოცანა იყო. ნ. მინდაძემ, რომელმაც ადამიანის სიცოცხლის ასაკობრივი ციკლის ფსიქოლოგიური თავისებურებები საზოგადოების ტრადიციულ ცხოვრებასთან მიმართებაში გახილა, დაასკვნა რომ, აღზრდის ტრადიციულ სისტემაში ზუსტად იყო გათვალისწინებული ბავშვის ფსიქიკის და ანატომიურ-ფიზიოლოგიური მონაცე-

მები. „ეს გამოიხატებოდა, ბავშვის ფიზიკური შესაძლებლობების გათვალისწინებით, შრომით საქმიანობაში თანდათანობით ჩაბმვაში, იარაღის მოხმარების ჩვევის გამომუშავებაში, თავდაპირველად თამაშით და საბავშვო სპორტული შეჯიბრებებით. ბავშვისადმი პატივისცემის გამოხატვაში, მათი ინტელექტუალური განვითარების, რელიგიური აღზრდის, საზოგადოებრივ საქმიანობაში ჩართვის ძალდაუტანებელ, სასიამოვნო პროცესში“ (მინდაძე 2006: 22).

გამონაკლისს წარმოადგენდა ე. წ. უკანონო შვილი, რომელიც აუცილებლად განწირული იყო სიკვდილისათვის. მკვლელად კი რაოდენ გასაკვირიც არ უნდა იყო დედა გვევლინება. „ნაბიჭვარს“ არ გაზრდიან და არც მოიმშობიარებენ ამკარად რომ ხალხმა გაიგოს. „ნაბიჭვარს“ გაჩენისთანავე ახრჩობენ, დედა ხმას არ ამოალებინებს. სანამ ბავშვი იტირებს, მანამ მოკლავს“ (ბალიაური 1938: 220). იმ შემთხვევაში თუ შვილს შეიბრალებდა დედა და სასიკვდილოდ ვერ გაიმეტებდა, მაშინ მამა დაემუქრებოდა მას. რა თქმა უნდა, ქალი არასასურველი ორსულობისთვის და ტყუილისათვის ისჯებოდა, მაგრამ თემი ქალს პასუხს არ სთხოვდა ჩადენილი სისასტიკის გამო, პირიქითაც შეიძლებოდა ეპატიებინა კიდევ. მაგალითად, სოფელ ჯუთაში ქალმა არასასურველი შვილი არ მოკლა და მისი მამისგან უჩუმრად ზრდიდა. ბავშვს საგულდაგულოდ მალავდა და საკვებს ჩუმად აძლევდა. მოგვიანებით სოფელმა მიაგნო ბავშვის სამყოფელს და დედა-შვილი გააძევეს. ბოლოს ბავშვი გარდაიცვალა და მხოლოდ ამის შემდგომ თემმა ქალი შეირიგა (ბალიაური 1938: 223). როგორც დავინახეთ, ამ საზოგადოებაში ბავშვს, როგორც ასეთს არ აქვს ღირებულება, იგი მხოლოდ თემის მიერ დადგენილი ნორმების დაცვის პირობებში უნდა მოვლენოდა სააქაოს. გაჩენილი ბავშვი გარკვეული ეტაპების გავლით ხდება წმინდა ერთობის წევრობის კანდიდატი. ერთობის ნაწილი შეიძლება გახდეს მხოლოდ კანონიერად გაჩენილი ბავშვი. მშობიარობა, ხევესურეთში და, ნაწილობრივ, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სხვა კუთხეებშიც, სოფლის გარეთ სპეციალურად აგებულ ქოხ-სამრევლოებში ხდებოდა. სამშობიარო ადგილი უწმინდურად იყო მიჩნეული და მასთან დისტანცირებას არჩევდნენ. ბავშვის გაჩენა და მასთან დაკავშირებული პროცესები პროფანულ, გარე სივრცეში ხორციელდება. შესაბამისად, ახალდაბადებული ბავშვი დედასთან ერთად უწმინდურად ითვლება და მხოლოდ გარკვეული პერიოდის გასვლის და შესაბამისი რიტუალების ჩატარების შემდეგ იგი უახლოვდება საკრალურ სივრცეს. ამიტომაც იყო, რომ თუ ქალი ან ბავშვი სამრევლოში გარდაიცვლებოდა, მას საერთო, სოფლის სასაფლაოზე არ დამარხავდნენ. „თუ სამრევლოში ამოუვიდა სული, ბავშვი უწმინდურია. და თუნდა სამი დღის ბავშვი იყოს თუ სახლში მომკვდარ ბავშვს მამაკაცები გაუთხრიან საფლავს და სასაფლაოზედაც მამაკაცები წაასვენებენ“ (ბალიაური 1938: 204). განსაკუთრებით ჩქარობდნენ ავადმყოფი ბავშვის სახლში გადაყვანას, რათა არ დარჩენილიყო საზოგადოების მიღმა, რომელიც არსებობას საიქიოში აგრძელებდა. ამ შემთხვევაში სახლი შუალედურ რგოლს წარმოადგენდა სივრცეებს შორის. ამ ფაქტით შეიძლება აიხსნას ის ზენოლა, რომელსაც საზოგადოება მიმართავდა ქალზე, რათა არასასურველი შვილი გარე, პროფანულ სივრცეშივე დაეტოვებინა, როგორც უკანონო. ამ საზოგადოებაში ბავშვის დაბადებისათვის აუცილებელი იყო ლეგიტიმაციის მინიმუმი, რაც მშობლების ოჯახად გაფორმებას გულისხმობდა. შემდგომ კი ეტაპობრივად ხდებოდა ამ ლეგიტიმაციის გამყარება, რაც აქტიური სოციალიზაციის მეშვეობით ხორციელდებოდა.

აღზრდის ვერბალური ფორმა და ზეპირსიტყვიერება. მეტყველება ადამიანისათვის დამახასიათებელი ეს უნივერსალური უნარი პიროვნებისათვის თვითგამოხატვის საუკეთესო საშუალებაა, რაც, თავის მხრივ, კომუნიკაციის დასამყარებლად აუცილებელი პირობაა. საკუთარი აზრის, პოზიციის მკაფიოდ და ზუსტად გამოხატვა საჭირო შემთხვევაში ურთიერთობების გაბმის და გამყარების გარანტიაა. ხევესურეთსა და მთლიანად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სხარტი მეტყველება უფრო მეტი იყო, ვიდრე მოკვდავი ადამიანისათვის ლაპარაკის უნარი. ასეთ შემთხვევაში ისინი უახლოვდებიან ხატებისა და ღვთაებების რჩეულ ადამიანებს, რომელთათვის მეტყველება ანუ ქადაგება ღვთის სამსახური იყო. ნებისმიერ რელიგიურ თუ საერო რიტუალ-

ში მეტყველებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ჰქონდა. მეტყველება მოცემულ საზოგადოებაში, შეიძლება ითქვას, რომ ინდივიდუალობის გამოხატვის ერთადერთი საშუალება იყო. საზოგადოებაში სტატუსის მოპოვება მნიშვნელოვანწილად სწორედ მეტყველებას, საზოგადოებაში კარგად სიტყვის წარმოთქმას უკავშირდებოდა. რა თქმა უნდა, აზრის გამოთქმა საზოგადოებაში მამაკაცის პრეროგატივა იყო. შესაბამისად ამ უნარის განვითარებას ადრეული ასაკიდან იწყებდნენ. თავად ალზრდის პროცესში გადამწყვეტი მნიშვნელობა სწორედ მეტყველებას, საუბარს ჰქონდა, რადგან ბავშვის ალზრდა მთლიანად ვერბალურ დონეზე მიმდინარეობდა. მოზარდის დარწმუნება, შეგონება, წინაპართა სახეების, მათი გმირობების, აზრების და განცდების გადმოცემა ზეპირსიტყვიერებით ხდებოდა. რაც ალზრდის ერთ-ერთი ძირეული და საკვანძო მეთოდი იყო. სხვისი საუბრის მოსმენას და საკუთარი აზრის დამაჯერებლად და არგუმენტირებულად გამოთქმას ვაჟები ყოველდღიურად ეჩვეოდნენ. ამ სკოლას ვაჟები საფინანსოში (სალაყბოში) გადიოდნენ, ეს იყო ყოველ თემში, სოფელში სპეციალურად გამოყოფილი ადგილი. ხევსური ბიჭები პირველ გაკვეთილებს ცხოვრების შესახებ ამ სალაყბოში იღებდნენ, უსმენდნენ მოხუცებულთა არაკებს და „აქ მთაში პირველად ისახება მსოფლმხედველობის და ქვეყნიერების გაგების პირველი ბუნდოვანი აზრები, აქ იზრდება და თანდათან მტკიცდება მათი სული“ (ყამარაული 1932: 111). სალაყბო მხოლოდ ვაჟებისათვის იყო განკუთვნილი, დედაკაცებს და პატარა გოგონებსაც კი აკრძალული ჰქონდათ იქ შესვლა.

შეიძლება თამამად ითქვას, რომ მთაში ამგვარმა ყრილობებმა ბავშვის (ვაჟის) ალზრდის სოციალური ფუნქცია შეიძინა და მოზარდის „განათლების“ კერად იქცა. ეს მაგალითი ნათლად ადასტურებს საზოგადოების ამკარა მონაწილეობას ბავშვის, ამ შემთხვევაში, ვაჟის ალზრდაში, რაც, მეორეს მხრივ, თემის მხრიდან საკუთარ წევრზე ზრუნვას და მასზე პასუხისმგებლობის აღებას ნიშნავს. აღსანიშნავია, რომ სალაყბოში დამსწრეთა ქვედა ასაკი განსაზღვრული არ იყო, ანუ ვაჟი როგორც კი აიდგამდა ფეხს მას შეეძლო მოზრდილ მამაკაცთა საზოგადოებაში გარევა. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ მოზარდი არა მხოლოდ საუბრებს ისმენდა ამ თავშეყრის ადგილზე, არამედ იმ საქმიანობასაც ადევნებდა თვალს, რომელსაც იქ შეკრებილი მამაკაცები ეწოდნენ: „აქ ზოგი საშინაო საქმეს აკეთებენ, თოფს წმენდენ, ხანჯლებს ლესავენ, უნაგირებს აკეთებენ, აშალაშინებენ, რანდავენ რასმე, ხერხავენ, ტყავს გამოჰქნიან და სხვა“ (ყამარაული 1932: 110). ამგვარად, მოზარდები თეორიულ ცოდნასთან ერთად პრაქტიკულ საქმიანობასაც ეუფლებიან. ხევსურულ საფინანსოსთან გარკვეულ ანალოგიას პოულობს სვანური სუიფი. „სუიფი ყოველი ტრადიციული სვანური დასახლებული ერთეულის (სოფლის) აუცილებელი კომპონენტია. თითქმის ყველა სუიფი ერთმანეთის მსგავსია. საერთო ნიშნებია: სასოფლო მოედნის მდებარეობა სოფლის ცენტრში, შემადლებულ ადგილზე, მოედნის წრიულობა და საკრებულო მნიშვნელობის სკამ-ქვების ასევე წრიული განლაგება. ყოველ სასოფლო მოედანზე აღმართულია ეკლესია. იქვეა ერთი ან რამდენიმე ასწლოვანი ხე, ძირითადად — იფანი, მუხა, ცაცხვი“ (გუჯეჯიანი 2005: 6). შეიძლება ითქვას, რომ სოციალური დატვირთვით სუიფი საფინანსოს მსგავსია. ვაჟთა სოციალიზაცია და ინტეგრაცია სწორედ აქ მიმდინარეობს. მთავარი განსხვავება ისაა, რომ სუიფს მეტი საკრალურობა ახასიათებს და მეტიც: იგი რელიგიური ცენტრია, სადაც საწესო, რელიგიური რიტუალები სრულდებოდა (ფერხული). „საინტერესოა ისიც, რომ აქ ფერხულებს ბავშვებსაც ასრულებდნენ. ბავშვები დიდების მსგავსად „მირქმელას“ ცეკვავდნენ. ეს ფერხული, სამხედრო შინაარსის საფერხულო წყობის ცეკვათა ჯგუფს მიეკუთვნება“. მსგავსად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისა, სვანი ვაჟები ადრეული ასაკიდან ებმებოდნენ სხვადასხვა საოჯახო, სამეურნეო თუ საზოგადო ღონისძიებებში, სამართალწარმოებაშიც კი, თუნდა პასიურად დამკვირვებლის სახით. ისინი მამებისა და ბიძების გვერდით ესწრებოდნენ „ლიმზირ“-ებსა თუ ჩვეულებით სამართლის წარმოებას; გოგონებიც დაჰყვებოდნენ თავიანთ დედაებს სალოცავში („ბარბოლ“-ებისა და „ლამარიას“ ეკლესიების მინამუხრებთან („ლადაბაშ“) და მონაწილეობდნენ ამ რიტუალებში“ (გუჯეჯიანი 2005: 6).

გერმანელი მოგზაური გ. რადე თავის ჩანაწერებში აღნიშნავს, რომ ხევსურები ქალთა აღზრდას დიდ ძალისხმევას არ ახმარენ, ამის საპირისპიროდ ვაჟებს საგულდაგულოდ ზრდიდნენ. ბიჭებს მცირეწლოვანებიდანვე საშუალებას აძლევდნენ ევარჯიშათ საუბრის ხელოვნებაში, რათა თანდათანობით, სტუმართა წრეში ან დღესასწაულებზე ღირსეულად შეძლებოდა საუბრის წარმართვა. ასევე მნიშვნელოვანი იყო შეძლებოდა რიგიანი საქები სიტყვა წარმოეთქვა მამაცი ვაჟკაცების, გარდაცვლილი მშობლების და სხვათა ხსოვნისათვის. „ამგვარი სიტყვით გამოსვლები ხევსურული სამყაროდანაა ნასესხები: ორატორი ან მამაც მონადირეს აქებს, ან მის საღ კლდეებს შორის დაღუპვას დასტირის, ან ორთა შეიარაღებულ შერკინებას ჰყვება და ბოლოს დაღუპულის შესანიშნავ თვისებებს აღიდეხს...“ ისინი ხშირად მიმართავენ იმპროვიზაციას და მწყობრად (რიტმულად) გადმოსცემდნენ სათქმელს, განსაკუთრებით ეს დღესასწაულებზე ხდებოდა. ავტორი ზემოთ თქმულთან დაკავშირებით ვაკვირვებას გამოხატავდა ადარებდა რა აღზრდის ამ მეთოდს საკუთარი ქვეყნისას: „ჩვენ არ გვიყვარს, როდესაც ბავშვები თავიანთ ასაკთან შედარებით ჭკვიანები არიან და მათ არ ვაძლევთ უფლებას ჩაერიონ უფროსების საუბარში, ხევსურებთან კი ეს არა მხოლოდ არ იკრძალება, არმედ ამის ნახალისებაც კი ხდება“. „ხევსურს საზოგადოდ ბევრი ლაპარაკი უყვარს, მჭევრმეტყველებას დიდად აფასებს, ბავშვებს პატარაობითგანვე კარგს სიტყვაპასუხს ასწავლის, შედარებით რომ ითქვას, საქართველოს არც ერთ კუთხეში არ მისდევენ ისე გულმოდგინედ მჭევრ-მეტყველებას, როგორც აქ ხევსურეთში, სადაც ჩვენი ძველებური მდიდარი სიტყვიერება აქამომდე ხელუხლებლად დარჩენილია და შენახული. ამიტომაც, ბჭობის დროს წილით და არა რიგით ლაპარაკი ხალხის ხასიათზედ ზედგამოჭრილი ჩვეულება“ (ხიზანიშვილი 1940: 56).

აღსანიშნავია ის ფაქტიც, რომ სასამართლო გარჩევას, რომელიც ყოველი დანაშაულის, თუ გაუგებრობის გამო იმართებოდა ბჭობას უწოდებდნენ, ხოლო მოსარჩელე-მოპასუხე მხარეებს ბჭეებს. ბჭობა ქართულ ენაში საუბრის, ლაპარაკის სინონიმი და, რა თქმა უნდა, ამ შემთხვევაში კი „მართლად“ საუბარს ნიშნავდა.

აღზრდის თავისებურ პროგარამად, დეკლარაციად შეიძლება მივიჩნიოთ ბავშვის (ვაჟის) დაბადების შემდგომ გადახდილი სახმთოს რიგების დროს წარმოთქმული დალოცვა-სადღეგრძელოები. მათში დეტალურად იყო გადმოცემული, თუ რას მოელოდა და სთხოვდა თემი ვაჟს, როგორი უნდა გაზრდილიყო იგი. ასე, მაგალითად, „ვაჟის თავმასაპარსავ სახმთოს დროს, რომელიც ვაჟის დაბადების შემდგომ ერთიდან და სამ წლამდე ეწყობოდა, ვაჟისთვის თავზე სამართებლის ჩამოსმის შემდგომ ხალხი ერთხმად შესძახებდა: „ღმერთო მალალო, დიდო სახმთო-სავედრებელო! გაზარდი, გამაიყვანი კაის ბედ-ილბლისა. გაზარდი ისეთი, რომ დედ-მამის გულის შემსრულე იყვას, მტრის გამჯავრე, მაკეთის გამლალე იყვას. ღმერთო მალალო, სახმთო სავედრებელო, მაახდინი კა კაცი, კაის ბედისაო“. შემდგომ ბავშვს მიმართავენ — „ღმერთმა გაგზარდას, ახალკაცო ღმერთიმც გიშველის. დიდიმც გაიზრდები, ბედ-ბოლოიანიც გამახვალ, შვილსამც გაპარსავ თავს და შვილიშვილს ბერჯელამც გაიპარსავ თავს ლალად მხიარულადო“ (ბალიაური 1938: 211).

ამ მიმართვაში ვაჟისადმი ხაზგასმულია მემკვიდრეობითობის შენარჩუნების აუცილებლობა, რაც პირდაპირ უკავშირდება ბედ-ილბლიანობას, ანუ იმის პარალელურად, რომ იყო მტრის გამჯავრე და მოკეთის გამლალე, ეს მორალური კოდექსი უნდა გადასცე მომავალ თაობას, რაც საზოგადოების, თემის არსებობის პირობა იყო. ნიშანდობლივია, რომ ამ შემთხვევაში მიმართვის ადრესატისადმი დამოკიდებულება არ არის იმგვარი, როგორც პატარისადმი, მით უფრო უსუსური არსებისადმი.

ამავე კონტექსტში გვინდა განვიხილოთ აკვნის ნანებიც. ისინი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ფიქსირდება და ფორმისა თუ შინაარსის მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. დედის ნამღერი აკვნის ნანა საოცრად ინტიმური და ემოციური მიმართვაა შვილისადმი. შეიძლება ითქვას, რომ იგი დედის ხმამალალი ფიქრია და, ბუნებრივია, შვილის მომავლს უკავშირდება. სწორედ აქ მჟღავნდება დედის და მის უკან მდგარი საზოგადოების მოლოდინები ბავშვის მიმართ. დ. არაყიშვილი წერდა:

„ბევრია აკვნის სიმღერები „ნანა“. ესენი თავის შინაარსით ყველანი ნაღვლიანია, დიდ-მა ისტორიულმა თავგადასავლებმა, სამშობლოს ხშირმა აოხრებებმა მისმა მრავალ-მხრივმა გასაჭირმა, თავისი ასახვა ჰპოვა ქართველი დედის ნანაში“.

მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურეთი მუსიკალურად ნაკლებად გამორჩეული კუთხეა, ხევსურული აკვნის ნანას საკუთარი მუსიკალური ენა აქვს. ხევსურულ ნანასთან დაკავშირებით აღნიშნავდნენ: „მას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს ხევსურულ ხალხურ მუსიკალურ შემოქმედებაში და ერთ ორიგინალურ ტიპს წარმოადგენს ქართულ აკვნის სიმღერათა შორის“ (მამალაძე: 84).

ბავშვის სოციალიზაციის ადრეული ეტაპები. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ბავშვის სოციალიზაციაზე და მის საზოგადოებაში ინტეგრირებაზე განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში ზრუნავდნენ თუ იგი ვაჟი იყო, ხოლო გოგონები, როგორც წესი, აქტიურ სოციალიზაციას არ ექვემდებარებოდნენ, მათი სივრცე მშობლიური ოჯახური გარემოცვით შემოიფარგლებოდა. შემდგომში (საქორწინო ასაკის დროს) იგი რიტუალურად ტოვებდა ამ სივრცეს და მისთვის „უცხო“ ოჯახთან ახდენდა ადაპტაციას. მიუხედავად ამისა მისი სამოქმედო ასპარეზი მაინც ლოკალური იყო.

სანულეს გადასახდელად მესანულეები თადარიგს იჭერდნენ და წინასწარ ამზადებდნენ სალუდე მასალას, არჩევდნენ, ორი წლის მოზვერს ან ვერძს, ასევე საჭირო იყო სანულადო სანთელი და ქადა-პურები.

სანულეობა დღეს ყველა მესანულე, იმ წელს შემომატებული ახალნულეები, ერთად მიჰყავდათ ჯვარში, მათი ასაკი ხშირ შემთხვევაში, ერთ წელს არ აღემატებოდა. დღეობამდე მათ საგანგებოდ ასუფთავებდნენ და სუფთა ტყაპუჭში ახვევდნენ.

დღეობა საკმაოდ რიტუალიზებული და ტექსტებით დატვირთული იყო, რაც თითოეული „პოტენციური“ ყმისათვის სავედრებელს წარმოადგენდა. მთავარი რიტუალი კი შიშველი ბავშვის დროშის ქვეშ შეგორება იყო. ყოველივეს ბუნებრივია მოჰყვებოდა სუფრების რიგი, რომელიც ხატში დაიწყებოდა და ერთ-ერთი მესანულეს სახლში გრძელდებოდა. სანულეს გადახდის პარალელურად „მისამბარეოს“ გადახდის ტრადიციაც ფიქსირდება ხევსურეთში. „მისამბარეოს“ გადახდა განსაკუთრებულ შემთხვევებში ხდებოდა და ინტენსიურ ხასიათს არ ატარებდა. ეს იმ შემთხვევებში ხდებოდა, როდესაც ბავშვი ხშირად და უმიზეზოდ ტიროდა. მიზეზის გასაგებად მშობლები მკითხავს მიმართავდნენ. იგი დაასახელებდა ამა თუ იმ ხატს, რომელიც ამიზეზებდა ბავშვს და მის „მობარებას“ ითხოვდა. თუმცა „სანულესა“ და „მისამბარეოს“ შემთხვევაში საუბარია ხატის, ჯვარის მსახურებაზე, რაც შეიძლება ითქვას, რომ სოციალიზაციის ამკარა ფორმაა.

ხევსურეთში ბავშვთა (ვაჟთა) სოციალიზაციის კიდევ ერთი ტრადიცია არსებობდა, რომელიც ასევე ბავშვის ხატში გაყვანას და მოზრდილთა საზოგადოებაში მის გარეგან გულისხმობდა. ესაა „ვაჟის თავმასაპარსავი სახმთო“, რომელიც ვაჟის დაბადებიდან სამი წლის შემდეგ სრულდებოდა.

ვაჟის მშობლები სახმთოს გადასახდელად განსაკუთრებულად ემზადებოდნენ, ინვესტირებდნენ მოკეთებებს, ნათესავებს და თანასოფლელებს. ტრადიციულად ადულებდნენ ლუდს, იკვლებოდა საკლავი და ა. შ. თუმცა ყველაფერს თავის რიგი ჰქონდა, „როდესაც ხალხი შეიკრიბება, ერთი უფროსი მამაკაცი თაფლის სანთლისაგან გრძელს და მსხვილს კელაპტარს ჩამოახვევს, ჯვრის ხუცესი კოდს გახსნის, კოდზე სანთლებს დააკრავს“, იქვე დაანყობდნენ ხავინიან, ხორციან და ყველიან ქალებს. ჯვრის ხუცესი იხუცებდა, კოდს და „კოდ-სამკურთხევლოს“ (იგივე ქალებს) განადიდებდა. ამ დროს ხალხი ფეხზე ადგებოდა, ქუდს მოიხდიდა და როდესაც ხუცესი ხუცობას გაათავებდა, ხალხი ერთხმად შესძახებდა: „გნყალობდასთ სახმთო სადიდებელი, სახალხო სავედრებელი მაგცასთ! ყმანვილი კაის ბედისა, კაის დღე-იღბლისა გამაიყვანას. სახთოს სადიდებელი დაზღვნობა სანთლობა ნუ რაით შავანანასთ. ხვენა-ვედრება გაგიგონას დიდმა სახმთომო“. ლუდიანი კოდიდან „სანდეს“ ამოიღებდნენ და ერთი ახალგაზრდა კელაპტარითა და თასით ხელში ყველას სათითაოდ ჩამოუვლიდა, რათა ცალ-ცალკე სანთლით ხელში შეესმევინებინა ვაჟის სადღეგრძელო. რა თქმა უნდა, ეს ჯერ კიდევ ყვე-

ლაფერი არ იყო, ვაჟს რიტუალურად პარსავდნენ თავს, ზოგ შემთხვევაში ნაწილობრივ, მხოლოდ ჯვარედინად ჩამოუსმევდნენ თავზე სამართებელს (ბალიაური 1938: 207—210). ქეიფი და სუფრაზე აზრთა გაცვლა-გამოცვლა დიდხანს გრძელდებოდა.

ამ დღეობა-რიტუალიდან გვინდა გამოვყოთ რამდენიმე დეტალი, რაც ჩვენი აზრით ამ საზოგადოებაში ვაჟების სოციალიზაციისათვის იყო დამახასიათებელი, კერძოდ ხალხის, მონვეულთა აქტიურობა. ისინი დღეობის მხოლოდ პასიური მონაწილენი არ იყვნენ. ხალხი, თემი ერთობლივად ითხოვდა ვაჟისათვის „ხვთის შეწვევას“, კარგ ბედს, მშობლებს მოუწოდებენ არ დაენანათ შესანირი და „სახალხო სავედრებელი მისცათ“ მათ. კიდევ ერთი საინტერესო დეტალი დღეობაზე მონვეულ ხალხს თავად მოჰქონდათ პური და ქადა, რამდენიც იქნებოდა საჭირო, რითაც გარკვეული წვლილი შეჰქონდათ, მათი მეთემის სოციალური და რელიგიური ერთობის წევრად გახდომაში. შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში თემი გვევლინება ბავშვის (ვაჟის) სოციალიზაციის აგენტად.

მავალითის მნიშვნელობა და ეფექტურობა აღზრდის პროცესში. ზოგად ქართულ ცნობიერებაში ვაჟკაცობის გაგება მამაკაცის სოციალურ როლს დაუკავშირდა და საზოგადოების ერთ-ერთ უმთავრეს ღირებულებად იქცა. ვაჟკაცობა, ცხადია, გულისხმობდა მამაკაცური თვისებების ხაზგასმას და წინ წამოწევას საზოგადოებრივ ურთიერთობებში. საზოგადოების უმთავრეს ღირებულებათა ორიენტირის გაკეთება მამაკაცზე, როგორც ვაჟკაცზე, ნიშნავდა მნიშვნელოვანი აქცენტის გაკეთებას ფიზიკურ ძალაზე, ამის ერთგვარ საფუძველს და აუცილებლობას საქართველოს გეოგრაფიული მდებარეობა ქმნიდა, რომელიც გარკვეულწილად განსაზღვრავდა ქვეყნის ისტორიული განვითარების კანონზომიერებებს. შემოსევების, თავდასხმების და ხელჩართული ბრძოლის დროს ყალიბდებოდა ვაჟკაცის ხატი, როგორც თავისუფლებისათვის მებრძოლი მამაკაცისა, ამდენად კაცობის განცდის სიმძაფრეს თავისუფლების აუცილებლობა განსაზღვრავდა. ვაჟკაცობა, როგორც ადამიანური ღირსება, დღესაც არ კარგავს აქტუალობას, თუმცა დღეს იგი განსხვავებულ ღირებულებათა კონტექსტში განიხილება. მიუხედავად იმისა, რომ ეს განცდა ქართული ხასიათისათვის ორგანულ და მკაფიოდ ჩამოყალიბებულ ფენომენს წარმოადგენდა, იგი განსხვავებული და გამორჩეული აღმოჩნდა საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებში. საერთო ქართული ფენომენის გააზრებისათვის და მასთან დაკავშირებული აღზრდის სისტემის დადგენისათვის, განვიხილავთ ხევსური მამაკაცის სოციალურ ქცევას, როგორც აღზრდის პროდუქტს, მისი სოციალური როლის თანდათანობით ათვისებას, მის ფიზიკურ და პიროვნულ თვისებებს, იმ ეთნოგრაფიული მასალებზე დაყრდნობით, რომლებიც უხვად მოგვეპოვება, მათ შორისაა ვაჟა-ფშაველას არა ერთი ეთნოგრაფიული ჩანაწერი. ნიშანდობლივია, რომ მამაკაცის და საერთოდ ადამიანის აღქმა, როგორც პიროვნებისა ყველაზე სრულფასოვნად სტუმრისა და მასპინძლის ურთიერთობაში ვლინდება, რაც უფრო მეტად პერსონიფიცირებულია, ვიდრე ნებისმიერი ურთიერთობა ქართულ ტრადიციულ საზოგადოებაში. ამიტომაც ბავშვს სტუმართან ურთიერთობა და მასთან თავისუფალი საუბარიც კი შეეძლო. ბავშვს სტუმრის მიღებას ადრეული ასაკიდანვე აჩვენებდნენ და პატარა ვაჟსაც სტუმრად ისე ხვდებოდნენ, როგორც მოზრდილს მიიღებდნენ.

ქართულ ტრადიციულ აზროვნებაში ვაჟკაცობამ საკრალური ნიშნები შეიძინა და ერთგვარ რწმენად იქცა მებრძოლი მამაკაცისა, რომელსაც გარკვეული მისია გააჩნდა და ეს მისია ყველა ამქვეყნიურ ცდუნებაზე მაღლა უნდა დაეყენებინა ვაჟს. ამგვარად იგი ხატის, თემის სამსახურში უნდა ჩამდგარიყო, რაც მას სახელს მისცემდა. სახელი ვაჟკაცისა კი ის სასურველი მდგომარეობა იყო, რომლის მისაღწევად ყველა ვაჟს დიდი შინაგანი და ფიზიკური ძალისხმევა ესაჭიროებოდა. ცხოვრების ეს წესი აქ გაბატონებულ ნორმას წარმოადგენდა და მყარი იდეოლოგიური საფუძველი გააჩნდა, რაც ზეპირსიტყვიერებაშიც აისახებოდა მხატვრულ სახეებად ვრცელდებოდა და აღზრდის სისტემის განუყოფელ ნაწილს წარმოადგენდა. ხალხის დამოკიდებულება, განწყობა, ვაჟკაცობისათვის შთაგონების წყარო, როგორც ქცევის ეტალონისა, რომლისთვისაც მტერ-მოყვარის გარჩევა იყო დამახასიათებელი. ცნობიერების ეს ორი პოლუსი მკაფი-

ოდ გამიჯნული და ურთიერთგამომრიცხავია — ვინც მტერი არაა, ის მოყვარეა და პირიქით, თუმცა ძნელი არ იყო მტრად გახდომოდი ხევსურს. ამის ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი შეიძლება კეჭნაობაც გამხდარიყო, რაც შემდგომ პირად შულლსა და მტობას იწვევდა.

ხევსურეთში საბრძოლო განწყობის ჩამოყალიბებას ვაჟს ადრეული ბავშობიდან უნერგავდნენ. ამის მაგალითს ოჯახში მამა იძლეოდა, რომელიც ბავშვების აღზრდაში ფიზიკურად მინიმალურ მონაწილეობას იღებდა. „მამა შვილს ხელში არ აიყვანს, თუნდაც იგი ბანიდანაც ძირს ვარდებოდეს. მივა და ფეხს ადგამს პერანგის ბოლოზე ან ფეხების ბოლოზე და უყვირის ცოლს: — „არ მაგდისა! ყმანვილს მაუდით!“ (ქობულაძე 1943: 19). მიუხედავად იმისა, რომ მამის მხრიდან შვილის მოფერებაზე, კოცნასა და ალერსზე ლაპარაკიც ზედმეტია, ნ. ხიზანიშვილი მათი ურთიერთობების შესახებ წერდა: „შვილები მამისაა, და სხვათაშორის ამ ჩვეულებით უნდა აიხსნა ის საყურადღებო მოვლენა, რომ ხევსური მამროვანი, დიდი ოსტატია შვილების აღზრდაში, თავისებურად დაუვარჯიშებელი პედაგოგია. პატარაობიდანვე შვილები მამას უფრო ეტრფიან, გარშემო ახვევიან“ (ხიზანიშვილი 1940: 45). მამის ავტორიტეტი და მისდამი პატივისცემა ხელშეუხებელი იყო და დამატებით განსჯას არ საჭიროებდა. ვაჟის სოციალიზაციის აგენტი შეიძლება ითქვას, რომ უპირველესად მისი მამა ან ოჯახის უახლოესი მამაკაცი იყო. ძლიერი მამის ხატი ყველაზე კარგი არგუმენტი იყო ვაჟისათვის, იმაში დასარწმუნებლად, რასაც მისგან ოჯახი და თემი ითხოვდა. „4—5 წლის ასაკში მამა უყიდის პატარა ხანჯარს და შეაბამს წელზე — რის შემდეგ ხევსური სიცოცხლის უკანასკნელ წუთამდეც ატარებს იარაღს“ (ქობულაძე 1943: 35). მშობლების ნაბაძვით და ნაქეზებით ვაჟები ადრეული ასაკიდან იწყებენ ყმანვილთა თამაშობებს ფარიკაობაში. ხევსურები ბავშვებს ხის ხმლებით ფარიკაობას და საცერულებით ჩხუბს აჩვენებდნენ. ხევსურები პატარაობიდან ეჩვეოდნენ იარაღის ხმარებას და 8—10 წლის ასაკში მოზრდილი მამაკაცის ყველა უნარ-ჩვევები გააჩნდათ (ქალდანი 1983: 68).

„მამა მოვალე იყო შვილი ალეზარდა ხევსურული მკაცრი წესების მიხედვით. ვაჟებს წვრთნიდნენ ხმლის ხმარებაში, მხედრობაში, მუშაობაში, უამბობდნენ ხევსურეთის გმირების თავგადასავალს. ჰგებდნენ გარეშე მტერზე, ასწავლიდნენ ხევსურულ ზნე-ჩვეულებებს, თავიანთებურ რაინდობას, მეურნეობას“ (თედორაძე 1930: 67).

ხევსურები ვაჟებს საგულდაგულოდ კვებავდნენ და ყურადღებით ზრდიდნენ, რათა ხევსურული რჯულის და ადათის მცოდნენი და აღმსრულებელნი გამოსულიყვნენ. ისინი უკვე 10—12 წლის ასაკში თავისუფლად ხმარობდნენ იარაღს. მათ პატარაობიდანვე უნერგავდნენ ხევსურულ გოროზობას, სიმკაცრეს და გამძლეობას. „მამები ვაჟებს დიდთა წრეში ზრდიან, აჩვენებენ საუბარს და ასწავლიან ხევსურულ ადათ-ჩვევებს. ამასთანავე, მოზარდ თაობას უფროსები ერთგვარი პატივით ექცევიან, ფეხზე უდგებიან და ხელის ჩამორთმევით მოიკითხავენ“ (მაკალათია 1984: 198). ამკარაა, რომ მოზრდილთა საზოგადოება ბავშვს არ აღიქვამდა, როგორც უსუსურ, არასრულფასოვან და მასზე დამოკიდებულ არსებას, პირიქით ბავშვს, როგორც თანატოლს, მისთვის გასაგებ ენაზე ესაუბრებიან და საზოგადოებაში მის ინტეგრირებაზე ზრუნავენ. ვაჟი უკვე 4—5 წლის ასაკში სიმბოლურად ნამდვილი მამაკაცის ყველა ატრიბუტიკითა შემკული, რაც უპირველესად ხანჯლის ტარებით გამოიხატებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, კერძოდ ხევსურეთში, იარაღთან ვაჟის პირველი შეხება ძალიან ადრე, ჩვილობის პერიოდში ხდებოდა, როდესაც იარაღის მიმართ ლტოლვა ქვეცნობიერის დონეზე ფიქსირდებოდა. ამ საინტერესო ტრადიციას ხევსურები „დაჩვენებას“, „ვაჟის იარაღში ჩასმას“ ეძახდნენ და სრულდებოდა, მაშინ, როდესაც ვაჟი ერთი წლის გახდებოდა. მშობლები იატაკზე ფარდაგს გაშლიდნენ, გარშემო დააწყობდნენ: თოფს, ხანჯალს, ხმალს, პურს, ყველს და ფანდურს. შემდეგ მოიყვანდნენ ვაჟს და შუაში ჩასვავენ. ბავშვი პირველად რომელ ნივთსაც ნაატანდა ხელს, ის იქნებოდა მისი ცხოვრების თანმდევი და განმსაზღვრელი. ასე, მაგალითად, თუ ვაჟი ხმალს ან ხანჯალს მოკიდებს ხელს ამას აღიქვამენ ნიშნად, რომ იგი შინაური მტრის მედგრად დამხვედური, მოჩხუბარი, გულადი იქნება და მტერი ვერ დაჩაგრავს, თუ

თოფს შეავლებს ხელს, იმ შემთხვევაში იგი კარგი მონადირე და ამავე დროს „ურჯულოს“ მხოცველი (ქისტების მხოცველი) გამოვაო. ბუნებრივია, ფანდურთან შეხების შემთხვევაში ვაჟის მომავალს სიმღერას და მხიარულ განწყობას უკავშირებდნენ, „თავის სიცოცხლეში მაუნყენი და მეშაირე და მოთამაშე იქნებაო“. თუ ბავშვი პირველად პურს წვდა ჩათვლიან, რომ იგი ძალიან მდიდარი, საშური მასპინძელი და სტუმრის მოყვარული გამოვაო, „კარგი მომუშავე და შრომაში დაულაღავი იქნებაო“. თუ ის საგანი, რომლისკენაც ვაჟი გაიწეს, ყველი აღმოჩნდება, ამ შემთხვევაში მას ბევრი ძროხა და შესაბამისად ერბო-ყველი ექნებაო. თუმცა საამაყოდ მხოლოდ მისი იარაღისკენ სწრაფვა ითვლებოდა. „ერთმანეთს ეკითხებიან „რა აიღ ყმანვილმ“. სასახლო და სასიამოვნოა მშობლებისა თუ ყმანვილმა იარაღი აიღჩია, რადგან „მამულღარ იქნები“, აქებს ყველა” (ქობულეთელი 1943: 17).

მსგავსი ტრადიცია დასტურდება გოგონების შემთხვევაშიც, თუმცა მისი არჩევანის ობიექტები განსხვავდება. მათ საქსოვ-საკერავ, ტალავარს (ხევსურულ ტანსაცმელს), სავარცხელს, სართავ-საჩეჩს, პურ-სატანს (პური და ყველი) ულაგებენ გარშემო. გოგონას არჩევანი ნებისმიერ შემთხვევაში ოჯახს და მის მატერიალურ დოვლათს უკავშირდებოდა.

ეს საინტერესო ჩვეულება სიმბოლურად ბავშვის ცხოვრებასთან პირველ შეხებას და მისი მომავლის დაგეგმვის მცდელობას წარმოადგენდა. საინტერესოა, რომ ბავშვი ასევე სიმბოლურად თავად აკეთებდა არჩევანს. მიუხედავად მისთვის არჩევანის საშუალების მიცემისა, ეს მაინც შემოთავაზებულის ფარგლებში იყო მხოლოდ შესაძლებელი. ბავშვის გარშემო შემოწყობილი ნივთები, სიმბოლურად ცხოვრების და ქცევის იმ მოდელებს ასახავდა, რომელიც ვაჟისათვის და გოგონასათვის სასურველ ქცევის სტერეოტიპებად განიხილებოდა. ხევსური მამაკაცისთვის ყველაზე მნიშვნელოვანი და არსებითი საკუთარ იარაღთან განუყოფლობა იყო. მისთვის იარაღი იდენტობის ერთგვარ ფორმას წარმოადგენდა. საბრძოლო მზადყოფნა კი — ჩვეულ მდგომარეობას. საბავშვო ფარიკაობიდან 10—12 წლის ასაკში იგი უკვე ნამდვილ საბრძოლო „თამაშობებზე“ გადადის, როგორც იყო კეჭნაობა. კეჭნაობას ანუ ჭრა-ჭრილობას გარკვეული რიტუალური ხასიათი გააჩნდა და ვაჟისათვის მუდმივი წვრთნისა და გამოცდის საშუალება იყო. ეს ორთაბრძოლა ვაჟის არა მარტო ფიზიკურ მომზადებას უზრუნველყოფდა, არამედ ფსიქოლოგიურადაც ამზადებდა მას პოტენციურ მტერთან დასაპირისპირებლად. კეჭნაობისას ხევსურ ვაჟს უხდებოდა საკუთარი ფიზიკური და ფსიქოლოგიური მზაობის დემონსტრირება მისნაირ „სრულფასოვან“ მამაკაცთან. ეს მისთვის იყო გამოცდა ვაჟკაცობაში, რომლის ყველაზე მკაფიო მაგალითი, რა თქმა უნდა, ორთაბრძოლა იყო. კეჭნაობაში ვაჟკაცობა მეტოქის მსუბუქად დაჭრას გულისხმობდა, ისე რომ მხოლოდ სისხლი გამოსვლოდა. ღრმა ჭრილობის მიყენება დიდ სირცხვილად ითვლებოდა, იტყოდნენ: „შაშინებულს ველარ გაუგავ ხმალ როგორ მაუქნევისო“ (ვაჟაფშაველა 1994: 166). მშობრობა, ლაჩრობა საძრახისი იყო, ვინც კეჭნაობას გაურბოდა სოფელი საცინად იგდებდა, თუნდაც ეს მატერიალური უსახსრობით ყოფილიყო გამოწვეული. კეჭნაობისას კაცის მოკვლა დიდ უბედურებას ნიშნავდა ორივე მხარისათვის და საერთოდ თემისათვის, რაც გაუთავებელი დევნის, შიშის და გარიდების მიზეზი ხდებოდა, ყველაფერს თან ერთვოდა სისხლის აღების წესი. აღნიშნული საფრთხისგან არც ერთი მეზობელი არ იყო დაცული, რაც გამართულ ორთაბრძოლას მეტ სანახაობრივ სიმძაფრეს სძენდა, თანაც ყოველი კეჭნაობის გამართვას სპონტანური ხასიათი ჰქონდა. კეჭნაობები იმართებოდა ყველანაირი შეკრებების დროს: დღეობებზე, ხატობებსა და ქორწინებებზე, შესაძლოა ჭირის სუფრაზეც გამართულიყო. კეჭნაობაში მეტოქის გამოწვევის საბაბი ნებისმიერი რამ შეიძლებოდა გამხდარიყო: პირადი შეურაცხყოფა, შური, სიმთვრალით გამოწვეული ახირება. თუ ღარიბი ხევსური კეჭნაობას გაურბოდა, მდიდარი სახელს ეძებდა და სულ შარზე იყო მეტოქეს (დასაკეჭნს) ეუბნებოდა — „თეთრი ოქროთი აგიღესავ ჭრილობასაო“. ეს საბრძოლო ხელოვნება მეტოქეთაგან მობილიზაციას და შინაგან კონცენტრაციას ითხოვდა. მიუხედავად იმისა, რომ ხშირ შემთხვევაში კეჭნაობა ალკოჰოლის ზეგავლენის ქვეშ მყოფ პირებს შორის იმარ-

თებოდა, ისინი ვალდებულნი იყვნენ ბრძოლის ყველა წესი დაეცვათ. მათ კარგად იცოდნენ, რომ ხმლიანი ხელის მოქნევისას მხრისა და იდაყვის სახსრებს არ უნდა მიელოთ მონანილეობა, არც მკლავის მომხრელ კუნთებს. ამ შემთხვევაში უნდა ემუშავებინათ მხოლოდ ზედმინევიანი გავარჯიშებული მაჯის სახსრები და მისი მომხრელი კუნთები. ხმლის დარტყმა მკლავის სრული მოქნევის ძალით, რომ მომხდარიყო, ბუნებრივია, ყოველი მოქნევა საბედისწერო აღმოჩნდებოდა.

კეჭნაობაში წარმატებულად „სამოღვანეოდ“ დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ხმალს. საუკეთესოდ მიიჩნევენ დავით-ფერულს, შემდეგ მოდიოდა ფრანგული (სწორი ხმალი), რომელსაც ფართო გამოყენება სწორედ კეჭნაობაში ჰქონდა.

ხევსურეთის საზოგადოებაში კეჭნაობის ტრადიცია რთული და კომპლექსური მოვლენაა, მასში ჩადებულია თემის მხრიდან აღზრდის ფუნქციაც, სადაც წახალისებისა და შეკავების მექანიზმებს ერთდროულად ვხვდებით. თემი მოპაექრე ახალგაზრდებს და მათ შემყურე მოზარდ ვაჟებს (ბავშვებს) სითამამეს და ზომიერების გრძნობას აჩვენებდა. ამ ურთიერთობებში მამაკაცები ირგებდნენ მათვის განკუთნილ სასურველ როლებს, „ცხოვრობდნენ“. ამ პროცესებში ვლინდებოდა და კრისტალიზდებოდა საზოგადოებრივ ღირებულებათა მთელი სისტემა. ამ შემთხვევაში თემი მიდიოდა გართულებაზე და შემდგომ უალტერნატივო შერიგებას ითხოვდა. თემი ამით საკუთარი წევრების, ყმების, ერთი მხრივ, მუდმივ საბძოლო მზადყოფნას, ხოლო, მეორე მხრივ, მათი ერთიანობის განცდის სიმძაფრეს ამოწმებდა, რომლის ხელოვნურ დარღვევასაც აუცილებლად რიტუალური აღდგენა მოჰყვებოდა.

თამაშის სოციალური და კულტურული ფუნქცია. ბავშვის შინაგანი სამყაროს და ბავშვობის რაობის დადგენა წარმოუდგენელია თამაშის გაგების გარეშე. თამაშს ბავშვის განვითარების აუცილებელ საშუალებად მიიჩნევენ. მეცნიერებმა თამაშების კლასიფიკაცია მოახდინეს და სამონადირეო, საყოფაცხოვრებო და გონების სავარჯიშო თამაშები გამოყვეს. ბუნებრივია, ცალკეული თამაში, რაც მოზარდთა ქცევის, მათი სამყაროს იმიტაციას წარმოადგენდა ბავშვებს მომავალი ცხოვრებისათვის ამზადებდა. „თამაშები ანვითარებდა ბავშვის ფიზიკურ მონაცემებს, გამოუმუშავებდა სიმარდეს, წონასწორობის გრძნობას, მთელ სხეულს ავარჯიშებდა ... ბავშვის გონებრივ განვითარებას კი ემსახურებოდა გამოცანები, ანდაზები, ენის გასატეხები, რომლითაც ბავშვები თავს ირთობდნენ“ (ჰაიზინგა 1997: 21).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში საბავშვო თამაშებიდან გამოვყოფთ არხოტის თემში სპეციალურად ბავშვებისათვის განკუთნილ რელიგიურ დღესასწაულს „მარიემწმინდობას“, რომელიც თამაშისა და რეალური ცხოვრების ზღვარზე იყო მოთავსებული. ერთი მხრივ, ეს იყო ნამდვილი თამაში ყველა თავისი ატრიბუტით (წესრიგი, დაძაბულობა, მოძრაობა, ზეიმურობა და შთაგონება) და, მეორე მხრივ, აღნიშნული თამაში ნამდვილ კალენდარულ დღესასწაულს ემთხვეოდა და მკაფიოდ რელიგიური ნიშნები გააჩნდა. „მარიემწმინდაობისათვის ბავშვები ადრიდანვე ემზადებიან. ისინი ერთადერთ საკუთარ დღეობას აღტაცებით ელოდებიან“ (ოჩიაური 1988: 140). მათ, ისევე როგორც უფროსებს, დღეობაზე მიჰქოდათ საკვები და სხვა საჭირო ნივთები, უფროსები კი ბავშვებს ლუდს უზიარებდნენ. დღეობა მხოლოდ ვაჟებისთვის იყო განკუთნილი. ისინი ერთმანეთში წილისყრით აირჩევდნენ ხატის ხელოსანს, დასტურებს და ხატის სხვა მსახურებს. როლების განაწილების შემდეგ ყველამ იცოდა თავისი მოვალეობა. „დასტურებს ევალეობადთ სალუდე ქვაბის მოტანა, ბაკნის მომზადება მორთმეული ხინკალ-ქადის ჩასაწყობად. ხელოსანს ევალეობა ჯვარის მოტანა. ხელოსანს აგრეთვე ევალეობა მართვა, გაძლოლა მარიემწმინდის წესებისა“ (ოჩიაური 1988: 140)

ეს საბავშვო დღეობა მართლაც უპრეცედენტოა საქართველოს მასშტაბით და ამ საზოგადოების აღზრდის თავისებურებებზე მეტყველებს. ხევსურული თემისათვის მთავარი ბავშვების აღზრდაში მათთვის საკუთარი წინაპრების გამოცდილების გადაცემა იყო, რის მისაღწევადაც ამ შემთხვევაში თამაში, როგორც საშუალება გვევლინება. თამაში, სადაც დადგენილ წესებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქონდა, სოციალური ადაპტაციის თავისებურ ფორმად შეიძლება მივიჩნიოთ. „ამკარაა, რომ კულტუ-

რისა და თამაშის კავშირი უპირატესად სოციალური თამაშის უმაღლეს ფორმებში უნდა ვეძებოთ, იქ სადაც ეს თამაში ჯგუფის, ერთობისა ან ორი ურთიერთდაპირისპირებული გუნდის გარკვეულ წესებს დამორჩილებულ მოქმედებაში მდგომარეობდა“.

აღსანიშნავია ერთი საინტერესო დეტალი: ამ საზოგადოებაში ბავშვები თავიანთ სათამაშოებს თავად ამზადებენ: „გოგონები თვითონ კერავდნენ თოჯინებს და მათ ტანსაცმელს, ისინი ცდილობდნენ შეეკერათ ხევისურული ტანსაცმლის მსგავსი თავიანთი „შვილებისათვის“. „როგორც კაცის შვილები ისე გამოგვყავდის. ხელებსაც გაუკეთებდით, ფეხებსაც, ტალავარს ჩავაცმევდით ზოგს ქალურად, ზოგს ვაჟურად, ზოგს ვკლავდით, ვმარხავდით, ზოგს ვაქორწინებდით“ (ცინცაძე 1987: 174). ყოფითი ცხოვრების ამსახველი თამაშები სოციალიზაციის გამორჩეულ ფორმად შეიძლება მივიჩნიოთ. ბავშვებისათვის ამგვარი თამაშები მომავალი ცხოვრებისათვის თავისებურ მზადებას წარმოადგენდა.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ტრადიციულ ქართულ საზოგადოებაში ბავშვი განასაკუთრებულ დაცვის სუბიექტს წარმოადგენდა. მასზე ზრუნვა არა მხოლოდ მშობლების მოვალეობა და პასუხისმგებლობა იყო, არამედ ამ პროცესში მთელი საზოგადოება იყო ჩართული. ბავშვის აღზრდა-ჩამოყალიბებაზე საზოგადოება აქტიურად ზრუნავდა. ბავშვთან დაკავშირებით საზოგადოებაში არაერთი შეთანხმება ფიქსირდება, რომელიც მორალის ფარგლებში თავსდება და საზოგადოების სიმყარეს განაპირობებს. ბავშვის სოციალიზაცია ადრეული ასაკიდან, ლამის ჩვილობიდან იწყება და ინტენსიური ხასიათი გააჩნია. აღსანიშნავია, რომ სოციალიზაციის აგენტად უმთავრესად საზოგადოება გვევლინება. ბავშვებისათვის სოციალურ პატერნებს მშობლებთან ერთად მთელი საზოგადოება, სოციუმი ქმნიდა. აღზრდის ყველაზე საინტერესო და ეფექტურ ფორმას ბავშვის განვითარების ვერბალური დონე წარმოადგენდა. ბავშვის აღზრდასა და სოციალიზაციაში უკანასკნელი როლი არ ეჭირა საბავშვო თამაშებს. საბავშვო თამაშობები საზოგადოების კულტურის თავისებურ დერემინანტებს წარმოადგენს.

ხალხური სპორტული თამაშოები[©]

საუკუნეთა განმავლობაში ქართველმა ხალხმა აღზრდის ხალხური საშუალებების გარკვეული სისტემა შექმნა, რომელთა შორის შეიძლება დავასახელოთ სირბილი, ხტომა, ლითონის იარაღით ვარჯიშები, ცხენოსნობა, მოძრავი თამაშები და სხვ.

ქართულ ხალხურ სპორტულ თამაშებს შორის ყველაზე პოპულარული იყო **ბურთაობა**, **ცხენოსნობა**, **ჭიდაობა**. ბურთაობიდან დასავლეთ საქართველოში ყველაზე ძალიან **ლელობურთი** და **ჭაკუნი** (ჭაკუნობა) იყო გავრცელებული. ეს უკანასკნელი დასავლეთ საქართველოში **გოთაობის** სახელით იყო ცნობილი. გურიაში ლელობურთის მოთამაშეები ორ ჯგუფად იყოფოდნენ: ცოლიანები და უცოლოები, ქვემოურები და ზემოურები, მდინარის მარცხენა ნაპირას და მარჯვენა ნაპირას მცხოვრებნი. ლელო მოედნის თავსა და ბოლოში ჰქონდათ. ვინც მეტ ლელოს გაიტანდა გამარჯვებულიც ის იყო. გურიაშივე იყო გავრცელებული **ჭაკუნობა**, რომელიც ბალახის ჰოკეის წაგავდა. ჭაკუნის ენოდებოდა თამაშობის ძირითად იარაღს, რომლის სიგრძე ერთი მეტრის ფარგლებში იყო. ის მოთამაშის სიმაღლეზე იყო მორგებული. ჭაკუნას თხილის, ბროწეულის, თუთის ხეების ტოტებისაგან აკეთებდნენ, რომელსაც მსხვილი და მოლუნული ძირი ჰქონდა. ამ თამაშში გამოყენებული ბურთი მუშტისოდენა იყო. სცოდნიათ ბურთის საქონლის ბენვისაგან, ხისგან, მატყლისაგან დამზადება, რომელსაც გარედან ტყავი ჰქონდა გადაკრული. აქაც მიზანი ბურთის ლელოში გატანა იყო. ორი ახალგაზრდა მორიგეობით ირჩევდა თავის გუნდის წევრებს. მოთამაშეთა რაოდენობა ოთხიდან თოთხმეტამდე შეიძლებოდა ყოფილიყო. ჭაკუნობა მოთამაშეთა დაღლამდე გრძელდებოდა. სცოდნიათ ხელჩართული ბრძოლა და ბურთის გატაცებაც. მოთამაშეებს გარკვეული სიფრთხილის გამოჩენაც მართებდათ, რათა ხის ბურთი კოჭებში არ მოხვედროდათ. ტკივილის გამო, ისინი შეიძლება ბრძოლას გამოთითოდნენ. ეს თამაში ძველად სამეგრელოში და სვანეთშიც ყოფილა გავრცელებული. ბრძოლის წინ ქართველები თითქმის ყოველთვის ბურთაობით ირთობდნენ თავს.

ქართულ ხალხურ სპორტულ თამაშებს შორის განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა **ცხენოსნობას**, რომელთაგანაც შეიძლება დავასახელოთ **ცხენბურთი**, **ისინდი**, **ჯირითი**, **ყაბახი**, **დოლი**... ცხენბურთს **ჩოგანბურთსაც** უწოდებდნენ. ის განსაკუთრებით პოპულარული ყოფილა თბილისში. ცხენბურთის ორი, ერთმანეთისაგან განსხვავებული სახეობა არსებულა. პირველის მიხედვით, ორი დაპირისპირებული მხარე ბურთის მიზანში (ლელოში) გატანაში ეჯიბრებოდა. მეორეს მიხედვით, შეჯიბრის დროს რამდენიმე პირი ბურთის გატაცებაში ეჯიბრებოდა ერთმანეთს. XVII საუკუნის იტალიელი ავტორი დოინჯი კარლი ცხენოსნობის შესახებ წერდა, რომ „ამ ხალხის ამგვარ ვარჯიშობაში ნახვას არაფერი სჯობია. პირდაპირ განმაცვიფრებელია მათ მიერ ცხენის ოსტატური, ერთმანეთზე დაუჯახებლად მართვა, მინიდან ბურთის აღება (ჩვენს ბურთზე უფრო დიდია)... სპარსელები, რომლებიც ყოველთვის ესწრებოდნენ ქართველთა ამ და სხვა ვაჟკაცურ გართობა-თამაშობებს, ისე აღწერენ მას, რომ ზოგჯერ დაუჯერებელიც არის. ამით ისინი პატივით მოსავეენ ქართველთა მეომრულ ღირსებებს“.

ქართულ სპორტულ სახეობებს შორის ყველაზე პოპულარული ხალხში **ქართული ჭიდაობა** იყო. ქართულ სოფელში ტრადიცია იყო კვირაში ერთხელ სოფლის მოედანზე ჭიდაობაში შეჯიბრის გამართვისა. ბოლო დროს საჭიდაო მოედანზე ნახერხის დაყრა იცოდნენ. ქართული ჭიდაობის დროს მორკინალი მხარეები აუცილებლად სპეციალურ სპორტულ ფორმაში — საჭიდაო ჩოხაში ჩაცმულები ეპაექრებოდნენ ერთმანეთს. ქართული ჭიდაობა ასახავს ქართველი ხალხის ყოფას, ადათ-წესებს და ზნე-ჩვეულებებს. შენიშნულია, რომ საქართველოში ჭიდაობა მეტწილად იმ მხარეებში იყო გავრცელებული, სადაც გარეშე მტრების თავდასხმებს უფრო ხშირად იგერიებდნენ, სადაც საჭირო იყო თავის დაცვა დამპყრობელთა მოძალეობისაგან. ის ფართოდ იყო გავრცელებული

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

ბული აღმოსავლეთ და სამხრეთ საქართველოში. XIX საუკუნეში ფრიად პოპულარული იყო დასავლეთ საქართველოშიც. ქართულ ჭიდაობას მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ძირითადი ელემენტები ჰქონდა. ესენია: *ცერული, სარმა, მოგვერდი, კაური, ლოჭაური და კისრული*. ფალავანი ცეკვაშიც ამჟღავნებდა თავის სიმარჯვეს, მოქნილობას, რითაც მონინალმდეგეზე გარკვეულ გავლენას ახდენდა. ცეკვა ხშირად ჭიდაობის შემდეგაც იცოდნენ. ცეკვადა როგორც გამარჯვებული, ისე დამარცხებული. მეცნიერთა ვარაუდით, თავდაპირველად ქართულ ჭიდაობას საბრძოლო დანიშნულება უნდა ქონოდა. ის უფრო საქართველოს იმ მხარეებში იყო გავრცელებული, რომლებიც მუდმივი თავდასხმების საფრთხის ქვეშ იმყოფებოდნენ. ჭიდაობას მკაფიოდ განსაზღვრული წესები გააჩნდა, რომელთა დაცვა აუცილებელი იყო. ჭიდაობის დროს არ შეიძლებოდა ნაქცეულზე ძალის გამოყენება, კოტრიალი, გაჩაჩხული დოგმა, საჭიდაო წრიდან გაქცევა. ქართველები ზეზეულად ჭიდაობდნენ. სახელგანთქმული მოჭიდავეების სახელები დიდმაც იცოდა და პატარამაც. გარდაცვალების შემდეგაც არ ივიწყებდნენ გამოჩენილი და კარგი მოჭიდავეების სახელებს. XIX საუკუნეში მოჭიდავეებისადმი ინტერესს ქართული პრესაც იჩენდა, მაგალითად შეიძლება *კულა გლდანელი* და *ნესტორ ესებუა* დავასახელოთ. ამ მოჭიდავეთა ასპარეზობები ხშირად პოლიციის თანდასწრებითაც იმართებოდა. ცარიზმის მმართველობის დროს საქართველოში ჭიდაობა ეროვნული ცნობიერების ერთგვარ მასტიმულირებლადაც კი იქცა. თბილისში ჭიდაობა XIX საუკუნეში ცირკშიც ხშირად იმართებოდა. სოფლებში ჭიდაობის ტრადიციული ფორმები XX საუკუნის 60—70-იან წლებამდე იყო შემორჩენილი. ჭიდაობის გარეშე არ ჩაივლიდა ხალხური დღესასწაულები. ჭიდაობას გარკვეული აღმზრდელი დანიშნულებაც ქონდა. საქართველოში ჭიდაობის პოპულარობაზე ისიც მეტყველებს, რომ ალავერდის ტაძრის ფრესკაზე შემორჩენილია XV საუკუნის ჭიდაობის სცენა.

ქართული ჭიდაობის საინტერესო ვარიანტია სვანეთში გავრცელებული ჭიდაობა, რომელსაც *„ლიბრგვილ“* ეწოდებოდა. აქაც ის სხვადასხვა დღესასწაულებზე და თავისუფალ დროს იმართებოდა. მოჭიდავეები სვანური შალის ხალათს იცვამდნენ. ხალათზე აუცილებლად უნდა შემოეჭირათ ქამარი. შეიძლებოდა ქამარში ხელის ჩავლება. ისევე როგორც ბარში გავრცელებულ ქართულ ჭიდაობაში, სვანეთშიც იცოდნენ გარეკაური, შუაკაური, მუხლის ჩაკეტვა, თეძოზე წამოღება, მოგვერდი. ძლიერი მოჭიდავეები ფეხებს შედარებით ნაკლებად გამოიყენებდნენ; ფეხის გამოყენებისას შეიძლებოდა მოჭიდავე თავისსავე ფანდს წამოგებოდა. ლიბრგვილის თავისებურება ჭიდაობის დანყებისთანავე სისწრაფის მნიშვნელობაში მდგომარეობდა. მოჭიდავეები ხშირად მზაობის შესახებაც ეკითხებოდნენ ერთმანეთს, რითაც ყოველგვარ მოულოდნელობას გამორიცხავდნენ. ამაში ქართველთა გარკვეული ხასიათიც ჩანს — მონინალმდეგეს ჩუმად არასდროს მიეახლებოდნენ. ერიდებოდნენ ჩოქზე დაცემას, რადგან სამჯერ დაჩოქება ნაქცევის ტოლფასი იყო. ნაქცეულად ითვლებოდა ბეჭებზე, ან ბეჭზე დაცემული მოჭიდავე, აგრეთვე მკერდზე და გვერდზე დავარდნილიც. ერთხელ ნაქცევა საკმარისი არ იყო — თუ ნაქცეულს შედეგი არ აკმაყოფილებდა და ჭიდაობის გაგრძელებას მოითხოვდა, ნამქცევი ვალდებული იყო განეგრძო ჭიდაობა. უარის თქმა სირცხვილი იყო და საჭოდაო მოედნიდან გაქცევის ტოლფასი იყო (ელაშვილი 1975: 22). თუ მომრევი არც ერთი არ იყო, ჭიდაობა დიდხანს გრძელდებოდა და ის ბლლარძუნში გადადიოდა, მაშინ მასში ხალხი ერეოდა, ის მოჭიდავეთა გაშველებით მთვრდებოდა. სცოდნიათ *„ლიბრგვილის“* გამართვა ზამთარშიც მიცვალებულთა დღეობის — *„ლიფანალის“* დროსაც.

ორიგინალური ჭიდაობა იცოდნენ ხევსურეთშიც. ამ ჭიდაობაში ფეხს არ გამოიყენებდნენ, შესაბამისად, ჭიდაობის დროს არც ქამარს იკრავდნენ. მაგრამ საქართველოს ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში ხელის ჩავლებითი ჭიდაობაც იცოდნენ. ჭიდაობის თავისებური და საინტერესო ვარიანტია რაჭული *„ლოჯური ჭიდაობაც“*. ამ ჭიდაობისას ყველა ფანდი ლოჯური ჩაჭიდებით იწყება. მიაჩნიათ, რომ *„ლიბრგვილი“* და *„ლოჯური ჭიდაობა“* ქართული ჭიდაობის არქაული ფორმებია.

ქართველებმა იცოდნენ დიდი მრგვალი ქვის ანევაში შეჯიბრი. ასეთი საჯილდაო ქვები სვანეთში ბევრი ყოფილა. მრგვალი ქვა უკან უნდა გადაეგდოთ ან ერთ ხელში დაეჭირათ და მეორე ხელით სასმელი შეესვათ. ლიფანალის ბოლო დღეს, დილით, მთელი მესტიის მოსახლეობა ცენტრში იყრიდა თავს. ორ ჯგუფად (ორ უბნად) დაყოფილი მამაკაცები დილაუთენია ერთმანეთს აწვებოდნენ. ერთ-ერთი მხარე მოგებულნი გამოდიოდნენ.

ხალხური სპორტის ერთგარ სახეობად მიაჩნიათ ხევსურული „**კეჭნაობა**“ (**„ჭრაჭრილობა“**). ის, ფაქტობრივად, ორ მხარეს შორის წაჩხუბება იყო. ერთი გვარის წევრები არ კეჭნაობდნენ. კეჭნაობისას ერთმანეთს მსუბუქად ჭრიდნენ. მოკეჭნავის სიძლიერე მოწინააღმდეგის მსუბუქად დაჭრაში გამოიხატებოდა. ასეთი მოკეჭნავე პატივით სარგებლობდა, რადგან მიაჩნდათ, რომ ძლიერი ადამიანი ხმაღს ყოფელთვის კარგად იმორჩილებდა. „კეჭნაობა“ ფარეკაობის ერთგვარ ნაირსახეობას წარმოადგენდა.

საქართველოში უძველესი დროიდანვე ყოფილა გავცელებული **ჭოკით ხტომა**. მას ძირითადად ჭაობებზე სასიარულოდ იყენებდნენ. ჭოკით მხტომელები კასტელის ალბომში არიან დახატული. საქართველოს სხვადასხვა მხარეში *ორჩოფეხებზე სიარული* იცოდნენ.

კახეთში სცოდნიათ თამაში, რომელსაც **„რჩოლაობას“** უწოდებდნენ. კედელზე ან ბოძზე საქონლის რქებს ამაგრებდნენ და შინდის წნელისაგან დამზადებულ ხუთ რგოლს რიგრიგობით ისროდნენ. გამარჯვებულად ის ცხადდებოდა, ვინც რქებს ხუთივე რგოლს ჩამოაცვამდა.

ქართველ ხალხში გავრცელებული სპორტული თამაშები, რომელთა მხოლოდ უმნიშვნელო რაოდენობას შევხებით, ფიზიკური ძალის წრთობას უწყობდა ხელს. მათ ეს მუდმივად ჭირდებოდათ, რადგან ქვეყანა ყოველთვის გარეშე საფრთხის წინაშე იდგა. ხშირად ადამიანთა ყოფნა-არყოფნის საკითხს სწორედ ფიზიკური მომზადება წყვეტდა. ბავშვებში კი სპორტულ და მოძრავ თამაშებს აღმზრდელობითი ფუნქციაც გააჩნდა.

ფოლკლორი[©]

საქართველოს ნაირგვარმა გეოგრაფიულმა გარემომ და სირთულეებით აღბეჭდილმა ისტორიულმა ყოფამ ჩამოაყალიბა ქართული ხასიათი. მანვე განსაზღვრა ქართველთა პოეტური ნააზრევის შინაარსი, შესაბამისად, ხალხური შემოქმედების ჟანრობრივი შედგენილობაც. ქართველმა ხალხმა დღემდე მოიტანა ღრმაშინაარსიანი და თავისებური ზეპირსიტყვიერება, რომელიც წარმოაჩენს ხალხის სულიერ ნყოფას, მისწრაფებებს, ფიქრს ცხოვრებასა და მის თანამდევ პრობლემებზე. ქართული პოეტური ფოლკლორის თვითმყოფადობა, მისი ჟანრობრივ-სახეობრივი მრავალფეროვნება სრულიად თვალსაჩინო ობიექტური რეალობაა, თუმცა არ შეიძლება მისი განხილვა იზოლირებულად, რადგან ქართული ხალხური შემოქმედება ტიპოლოგიურ მსგავსებას ამჟღავნებს მეზობელი კავკასიელი ხალხების ზეპირსიტყვიერებასთან. ამასთანავე, უკვალოდ არ არის გამქრალი უძველესი ხანიდან მომდინარე ისტორიული ურთიერთობები ძველი აღმოსავლეთის, წინა აზიისა და ანტიკური სამყაროს კულტურებსა და რელიგიებთან.

სანესჩვეულებო პოეზია. საქართველოში სანესო-კალენდარული ნეს-ჩვეულებები ასტრალური წლის დროთა, უპირატესად, ზამთრისა და ზაფხულის ბუნიაობასთანაა დაკავშირებული, რაც მშრომელისთვის სამეურნეო სამუშაოების ციკლური ცვლის ნიშანი იყო. ზამთრის პერიოდის დღესასწაულთაგან განსაკუთრებული რწმენით აღნიშნავენ ახალ წელს, რომელიც ქართველი კაცის მიერ სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონედ მოიაზრებოდა. საახალწლო ცერემონიალის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ფიგურა — მეკვლე — ოჯახში მისვლისას მაგიური ზემოქმედების რწმენაზე დაფუძნებული მოქმედების (ხონჩაზე დაწყობილი ცომისგან გამომცხვარი „კაცბასილებისა“ და შინაური საქონლის ფიგურების ტრიალი, ხორბლის მარცვლების გადაბნევა ოთახში) პარალელურად ლოცავს ოჯახს. მეკვლის დალოცვის პოეტურ ტექსტში გამოხატულია გლებკაცის სიცოცხლისათვის აუცილებელი სურვილები: საქონლის გამრავლება, პურღვინის ბარაქა, ოჯახის წევრების შემატება და მათი ჯანის სიმრთელე და სხვ. (ხპ 1976: 55—56).

ადრე გაზაფხულის, ანუ ყველიერის დღესასწაულთა შორის ყველაზე თვალსაჩინოა ბუნების აღორძინებისა და აგრარული კულტმსახურების კარნავალურ-თეატრალიზებული სანახაობები — *ბერიკაობა* და *ყვენობა*. ამ სანახაობათა თანმხლები პოეტური ტექსტები ტრადიციულია: *„ბერიკაის კარსაო, გიჭრიალებ თვალსაო, ჩქარა თურას გამოგვიტან, თორო ვიმტვრევ კარსაო“* (მაკალათია 1934: 164), თუმცა ზოგჯერ მათში იმპროვიზაციულად შექმნილი სტრიქონებიც ჩნდება: *„ანავა და პოდბისხევი, სერი სერს მოკიდებული, დედი, მალე გამოგვიტა, ვირი გვყავ აკიდებული“* (საუნჯე 1936: 209).

მოკვდავი და მკვდრეთით აღმდგარი ღვთაების სახელთან დაკავშირებული უძველესი რიტუალი, რომელსაც მოგვიანებით ქრისტეს შობისა და აღდგომის დღესასწაულები ჩაენაცვლა, საქართველოში დღესაც დიდად მნიშვნელოვანია. შობისას მამაკაცთა გუნდი კარდაკარ ჩამოივლის და „ალილოს“ მღერის. შობის სიმღერამ დღემდე არ დაკარგა თამაშის ხასიათი (მასპინძელი თავს მდიდრად და გულუხვად წარმოგვიდგენს), არც მაგიური სიმბოლიკა (კვერცხის, როგორც ნაყოფიერების, ბარაქის სიმბოლოს, გაცემა) — არის დავინწყებული (*„ერთი კვერცხი გამოგვიტა, ღმერთი მოგცემს ბარაქასა“*).

გაზაფხულზე, დიდმარხვის უკანასკნელ დღეს, სრულდება სიმღერა „ჭონა“, რომელიც მოგვიანებით აღდგომის დღესასწაულს დაჰკავშირებია და რიტუალური ნიღბებით თამაშდება. მეჭონეები ეზო-ეზო სიარულის დროს აგროვებენ სანოვაგეს, რომელშიც აუცილებლად უნდა ერიოს კვერცხი. ნაყოფიერებაზე მინიშნება ლექსმაც შემოი-

[©] თეიმურაზ ქურდოვანიძე

ნახა („თეთრი ფური ნახირშია, ადრე დამაკებულა, ერთი კვერცხი გაიმეტე, მითომ ვალაყებულა“ (რაზიკაშვილი 1953: 204). „ჭონაშივე“ შემორჩენილა სიმბოლური მინიშნება გამრავლებისთვის დანიშნულ სასიყვარულო რიტუალზე („ჭონას ვიყავ, ჭონა ვნახე, ვერხვი ვერხვსა ეხვეოდა“ (სბ 1976: 59).

ქართულ საალღგომო სიმღერაში სიმბოლურად არის წარმოსახული საგაზაფხულო დღეობების უმთავრესი თემა – გაზაფხულის ბრძოლა ზამთართან და ზამთრის განდევნა („გუშინ ბიჭმა, დედის ბიჭმა, ზეცის კარი გადიარა, ტანსა ეცვა თეთრი ჩოხა, ქუდი მოევარდიანა. ნიავეწვილი მზესა ჰყვარობს და ქარბუქი ავსა დარსა, ავსა დარსა ნვიმიანსა, კარგი დარი ვვირჩევნია...“ (სბ 1976: 62).

საგაზაფხულო დღეობების დროს შესრულებულ სიმღერებში ბუნების განახლება, ახალ სამოსში გამოწყობა და სიყვარული ერთ მთლიანობად წარმოისახება („ქარი ქრის, ქარი გუგუნებს, მალლა ჩარდახში ჰბერამსო, შიგა ზის ქალი ლამაზი, ფარჩის კაბასა ჰკერამსო“ (სბ 1978: 14).

ზამთრის გასულს უკვე დამთავრებულია მზადება სამინათმოქმედო სამუშაოებისათვის, რომლის ყველა სახეს ახლავს სიმღერა. ადრე გაზაფხულზე იწყება თესვა. წარმართულ საქართველოში მოსავლიანობის მფარველ ღვთაებას ეთაყვანებოდნენ. ქართველები იცნობდნენ უფრო ლოკალური ფუნქციის ღვთაებასაც – მინისა და მოსავლის ღმერთს – *ოროველს*, რომლის სახელი შემოგვინახა გუთნურმა და კალოურმა სიმღერებმა. ზაფხულისა და შემოდგომის სამინათმოქმედო კალენდარს დაქვემდებარებული სამუშაოებიც (პურის მკა, ლენვა, თიბვა, ყურძნის მოკრეფა-დანურვა) სიმღერების თანხლებით სრულდება.

სიმღერა მუდამ თან სდევდა ქართველი ხალხის ცხოვრებას, რის დასტურსაც ვპოულობთ საოჯახო-საყოფაცხოვრებო წეს-ჩვეულებებსა და მის ამსახველ პოეზიაში. მინათმოქმედმა ხალხმა ძველი დროიდან შეიმუშავა ამინდის მართვის რიტუალი. ელიას (ლაზარს, გონჯას) უკლავენ განაყოფიერებისა და აღორძინების ძალის მქონე საკლავს (თხა, ციკანი, ვერძი, მამალი) ევედრებიან მზის თვალს, ან ცის ნამს („ახა, წმინდა ელია! რასა მოვინყენია? თეთრი ფურის მხარ-ბეჭი შენთვის მომირთმევია! შენ მოიყვან ნვიმასა, ჩვენ დავიკლამთ ციკანსა...“ ფინალური თხოვნა: „აღარ გვინდა ცის ნამი, ღმერთო, მოგვეც მზის თვალი“, ან პირიქით (სბ 1972: 108—109).

საქორწილო რიტუალი და პოეზია საუკეთესო გამოხატულებაა ქართველი ხალხის ცხოვრების წესისა. ნაყოფიერების ღვთაებათა საკრალური შეუღლების შესახებ უძველესი რწმენის ნაშთი მოჩანს მექორწინეთა თავზე ხორბლის მარცვლების გადაყრისა და პატარძლის კალთაში პატარა ბიჭის ჩასმის დღემდე შემორჩენილ ტრადიციაში. თანამედროვე ქართული საქორწილო ცერემონიალი ხუთი საფეხურისაგან შედგება, თუმცა სიმღერა ყველა მათგანს არ ახლავს. ქალის დასანიშნად მრავალ საგანს იყენებდნენ ქართველები, პოეზიას შავტარიან დანაზე შექმნილი ლექსი შემორჩა („გოგოვ, გოგოვ, შავთვალაო, ბიჭმა შემოგითვალაო, ან მომე ჩემი დანაო, ან გამომყევი თანაო“) (სბ 1972: 233).

საქართველოში ქრისტიანული ჯვრისწერის დამკვიდრებამდე არსებულა ნეფედდოფლის მარადიული ცეცხლის სიმბოლოების – კერის (შუა ცეცხლის) — გარშემო შემოტარებისა და გვირგვინების კურთხევის რიტუალი, რომელსაც სიმღერის თანხლებით ასრულებდნენ (ვირსალაძე 1958: 75).

საქორწილო ცერემონიალის ერთი საინტერესო მომენტი პატარძლის მშობლიურ კერასთან გამოსამშვიდობებელი რიტუალური ტირილი, რომელშიც მხოლოდ ქალები მონაწილეობენ. ქალისა და ვაჟის მაყრებს შორის იმართება რიტუალური თამაში-დაპირისპირება, სიმბოლურად ზამთარ-გაზაფხულის ბრძოლა. მახარობლის ყიჟინითა და თოფის სროლით მოსვლას სიმღერა ახლავს თან, რომელსაც დამხვდურთა სიმღერა ენაცვლება. მაყრულ სიმღერებში ქალი და ვაჟი შედარებულები არიან მტრედსა და მონადირეს. განსაკუთრებით მრავალია პატარძალთან შესადარებელი საგანი: გვრიტი, ხოხობი, ნითელი პეპელა, ფურირემი და სხვ.

ქორნილში მრავალგვარი ნაწარმოები სრულდება. მათ შორის უნდა გამოვყოთ ფილოსოფიური, სატრფიალო, სალალობო ლექსები. დალოცვა-სადღეგრძელოების მთავარი თემებია: ნეფე-პატარძლის გამრავლება, ფუძე-კარის სიმყარე, უზემოსავლიანობა, ჯანმრთელობა და სხვ. (ხპ 1976: 259—295).

ქართული სამგლოვიარო ლექსის ყოფითი ხასიათი განსაზღვრულია მისი წარმოშობითა და პრაქტიკული დანიშნულებით. მხოლოდ ლექსთა ერთ ნაწილშია გამოკვეთილი მისი საგმირო-სარაინდო ბუნება. შემთხვევითი არ არის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში გლოვის ცერემონიალში მონაწილეობს გარდაცვლილის საბრძოლო აღჭურვილობასხმული შეკაზმული ცხენი. მომთქმელნი ცალ-ცალკე მიუტირებდნენ მიცვალებულის გვერდზე დაწყობილ საბრძოლო იარაღებს. გარდაცვლილისადმი მიმართვისას, საერთოდ მთელ ლექსში, ისე წარმოისახება ვითარება, თითქოს ვაჟი ისევ ბრძოლისთვის ემზადება: (*„ზეითკენ წახოლ, ქორი გინდა, // ქოითკე წახოლ — შავარდენი, // თავლაი გინდა შაკაზმული, //აცალე, თავლავე, პატრონი ომში ემზადება“*) (ხპ 1976: 89).

პოეტური ღირსებით ყველაზე გამორჩეული ლექსები გმირი ვაჟკაცების დატირებისას არის ნათქვამი (*„შენი ულაშქროდ სიკვდილსა, დალაი // იარ არ წამოხვიდოდე // მაგ შენის წითლის ცხენითა, დალაი // ლაშქარს გიკითხვენ სწორები // წინ აღარ გაუძღვები, დალაი// მტერთან ხმაღამოლებული, // სწორში თავგამოდებული, დალაი“* და სხვ.) (ხპ 1976: 70). ქს. სიხარულიძემ დაადგინა, რომ ვაჟკაცებზე ხმით ნატირალი ტექსტები საგმირო პოეზიასთან გენეტიკურად არიან დაკავშირებულნი. ისინი კარგად გამოხატავენ ჩვენი ხალხის ისტორიული ცხოვრების საფუძველზე ჩამოყალიბებულ იდეალს.

სამგლოვიარო ლექსთა მეორე ნაწილი ძირითადად ყოფითი შინაარსისაა. მათში ჩვეულებრივი მოქალაქის ვინაობა, ცხოვრების სხვადასხვა მომენტი და სიკვდილის მიზეზია ხოლმე აქცენტირებული. საზოგადოდ, ხმით ნატირლები ერთმანეთისაგან ემოციური ზემოქმედების ხარისხით განსხვავდებიან. ნატირლის ტექსტში ეპითეტების, შედარებების, მეტაფორების გამოყენების გარდა, მსმენელზე ემოციურ ზემოქმედებას ახდენს მელოდია, რომელსაც მოზარე ვითარების გათვალისწინებით არჩევს, განსაკუთრებით კი, მოტირალის ხმა. ქართული დატირების რიტუალი თეატრალურ-სანახაობრივი ბუნებისაა. სვანური „ზარი“, მეგრული ხმით დატირება, თუშური „დალაობა“ და საერთოდ, ხმით ტირილის ყველაზე პრიმიტიული ნესიც კი, სანახაობას გულისხმობს და ეს ტიპოლოგიური მოვლენაა. დატირების რიტუალში სიტყვა, მელოდია და სხეულის მოძრაობა ერთიანობაშია წარმოდგენილი და ინარჩუნებს სინკრეტულ ხასიათს.

„ნანიანას“ სახელით ცნობილი სააკვნო სიმღერები XIX საუკუნის ჩანაწერებით არის ცნობილი, თუმცა მასშიც შემორჩენილია სიძველის კვალი, კერძოდ, მინიშნება ძილის სულიერად წარმოდგენის შესახებ. „ნანიანას“ პოეტური ტექსტი, ფაქტობრივად, დალოცვა-სურვილებისაგანაა შემდგარი და რაკი სასიმღეროააა განკუთვნილი, რეფრენი აწესრიგებს მის რიტმს. იმღერება ხმადაბლა, ნელ ტემპში, რაც კეთილმყოფელ გავლენას ახდენს ყრმაზე, ამშვიდებს მას.

უძველესი საწესო სიმღერა „იავნანა“ რიტუალს ახლავს თან. სიმღერა განკუთვნილია სახადის (ინფექციური დაავადებების) გამომწვევი სულების საამებლად, რომლებიც, ხალხის რწმენით, ქვესკნელიდან ამოდიან. „იავნანას“ ტექსტში დამკვიდრებულია ქრისტიანული ტერმინები — „ბატონები“, „ანგელოზები“, მფარველი წმინდანიც არსებობს — ბარბარე. ამასთან ერთად, შემორჩენილია მითოლოგიური სიმბოლო (ოქროს აკვანი, ოქროს ქოჩორი). „იავნანას“ მეორე, უფრო მეტი სიძველის შემცველ ნაწილში დასახელებულია რიცხვი „შვიდი“, რაც მითოლოგიაში უკავშირდება ქვესკნელსა და მთვარეს (სჯეროდათ, რომ აქედან ვრცელდებოდა დედამიწაზე ავადმყოფობები). „შვიდი“ შეესაბამება ცნობილი ინფექციური დაავადებების — წითელა, ხუნაგი, ქუნთრუშა, ყივანახველა, ჩუტყვავილა, ყბაყურა, ყვავილი — რაოდენობას. ლექსში შე-

მორჩენილია მითითება სოფელს შესეული შვიდი სახადის მსუბუქად მოხდისთვის შესანიშნავის მიძღვნის ტრადიციაზე (ქურდოვანიძე 2005: 276).

გასულიერებულად წარმოდგენილი გარესამყაროს მართვისთვის შექმნილ საშუალებათა შორის შელოცვა ერთი საუკეთესო პოეტური ქმნილებაა. სამკურნალო შელოცვებიდან ცნობილია ინფექციური, თერაპიული, ქირურგიული, ფსიქო-ნევრული, გინეკოლოგიური დაავადებების პროფილაქტიკური შელოცვები. სამეურნეო შელოცვებიც მრავალი სახისაა. კლასიკური ტიპის შელოცვას კომპოზიციური სიმწყობრე ახასიათებს. შელოცვაში ქრისტიანობის გავლენით წმინდანებისადმი მიმართვას მოსდევს დასაწყისი. ეპიკური ნაწილი უპირატესად დიალოგითაა გამართული („სად მიხვალ, ნითელ ქარო? // -შაოლ კაცის ტანში, // ხორცს დავადნობ, სისხლს დავადენ, ვალოს ვავნაყ, ტვინს ვავლოკ. // -არ შეგიყვან კაცის ტანში, // არ დავადნობინებ ხორცსა, // არ დავადენინებ სისხლსა“ (შელოცვები 1994: 138).

შემლოცველი, როგორც სიტყვის მაგიურ ძალაზე დაფუძნებული ქმედების (დანის ან ნემსის წვერით სხეულის დაავადებული ნაწილის ჯვარედინად დასერვის იმიტაცია) შემსრულებელი, გასაიდუმლოებული ჩურჩულით ფსიქოლოგიურ ზემოქმედებას ახდენს ავადმყოფზე. პროფესიონალის დონემდე ასამაღლებლად შემლოცველი საჭიროა ფლობდეს შთაგონების უნარს და ბიოენერგიას (ორგანიზმიდან დაავადების გამოტანის წყაროს). ზოგიერთი შელოცვის ტექსტი ითვალისწინებს დაავადებაზე ძალადობის აქტს („გამაე, თორემ გამოგიყვან შავის ცხენის ჭყვილითა, // გამაე, თორემ გამოგიყვან შავი ხარის ყვირილითა, // გამაე, თორემ...“). შელოცვა, რწმენის თანახმად, უპირატესად ახალ მთვარეზეა ეფექტური. სიმბოლოებისათვის გამოყენებულია შავი, წითელი, თეთრი ფერები. პოეტურ ტექსტში გვხვდება ალიტერაცია, ეპითეტი, შედარება, ანაფორა, რითმა.

არასანესჩვეულებო პოეზია წარმოშობით უფრო გვიანდელია, ვიდრე სანესჩვეულებო, თუმცა ქართულ ხალხურ ლირიკულ ლექსს სიმღერა-ცეკვასთან უდასტურდება კავშირი. იგი სრულდება გუნდურად, ან ფერხულში, რეჩიტატივით. შესრულების ეს ფორმები ლირიკის სინკრეტულ ხასიათზე მიგვიბრუნებს და ეს მისი უძველესობის დასტურია.

არასანესჩვეულებო პოეზია საქართველოში წარმოდგენილია საგმირო, საისტორიო, სატრფიალო, ფილოსოფიური, საყოფაცხოვრებო, სოციალური ხასიათის ლექსებით.

ქართული საგმირო ლექსები, როგორც სიუჟეტისანი, ასევე განზოგადებული თვალსაზრისის შემცველი აფორიზმები, მრავალფეროვანი თემატიკით არის წარმოდგენილი. ესენია: უცხო ტომთა წინააღმდეგ ბრძოლა, შინაური შუღლის ამსახველი, გმირობის იდეალის გამომხატველი, საგმირო-სახოტბო, საგმირო-სამგლოვიარო ლექსები და სხვ.

საგმირო ხასიათის ნაწარმოებები საქართველოში განსხვავებულია სხვადასხვა ფორმაში — ელეგია, ბალადა, აფორიზმი.

გმირობის იდეალიზაციას საფუძველი დასდებია ისტორიული ძნელებდობის პირობებში. ჩამოყალიბებულა თვალსაზრისი ვაჟკაცის რაობაზე („ვაჟკაცსა გული რკინისა, აბჯარი თუნდა ხისაო, თვალი ქორებულ მხედავნი, მუხლები შავარდნისაო“ (ხპ 1974: 79—113), მის მოვალეობებზე სამშობლოსა და ხალხის წინაშე. ვაჟკაცისათვის გარეგნობას არა აქვს მნიშვნელობა, მის შესაფასებლად ასპარეზი ბრძოლის ველზე იშლება. მომხდურ მტერთან თავდაუზოგავ მებრძოლებს აქვთ ხალხი. ლექსებში „ავად არს ლაჭაურაი“, „ზედაველაზე გადმოდგა“, „ხვედია გუდამაყრელი“ და მრავალი სხვა, წარმოჩენილია ქართველი კაცის ხასიათი, მისი მშვიდობიანი, მაგრამ მებრძოლი ბუნება, თავდაცვის ღირსების შეგრძნება. ამასთან, ქართულ საგმირო პოეზიაში ასახულია სამარცხვინო შინაური ორთაბრძოლები, თემობრივი შუღლი. ხალხური მელექსეები ამ ურთიერთობათა ასახვისას არ გამოხევენ ძმათა მკვლელობას, რითაც აკნინებენ გმირობის იდეალს.

საგმირო პოეზიაში ერთ საუკეთესო ციკლს ქმნის გმირის სიკვდილისადმი მიძღვნილი ლექსები (*„ლომო, შე ლომის მოკლულო, ბუსნი-ჭალაის პირსაო, // ვინ შევიღება ნითლადა მხარ-ბეჭი პერანგისაო, // ვინ ვაგიმეტა სათოფრად პატრონი ბევრის ცხვრისაო? // ლამაზად დავიტირებდი, ხათრი არ მეონდეს ქმრისაო“* (ხპ 1975: 390).

ხოტბის ლექსებში ჰიპერბოლიზებულია ვაჟკაცის თვისებები და შესაძლებლობები. გმირის სიკვდილს ბუნებაც არ ხვდება გულგრილად („ხოგაის მინდი“).

საისტორიო ლექსთა ასახვის ობიექტი თითქოს უპირატესად მეფეები უნდა იყვნენ, თუმცა ასე არ არის. ხალხური პოეტები თავის სიყვარულს უმჟღავნებენ ვახტანგ გორგასალს, თამარ დედოფალს, მეფე ერეკლეს. ამავეს ვერ ვიტყვით ზურაბ ერისთავზე, რომლის პიროვნული თვისებები და მოღვაწეობა დაგმო ქართველმა ხალხმა.

ადამიანის განცდის ყველაზე უშუალოდ გამომხატველი სატრფიალო ლექსით საქართველოს კუთხეებს შორის ფშავი პირველობს, თუმცა ქართლსა და კახეთშიც მშვენიერი სატრფიალო პოეზია გვაქვს. სატრფიალო პოეზიის ასახვის მთავარი საგანი არის ქალისადმი გრძნობის გამოხატვა. ამისათვის მელექსეები ეძებენ ისეთ ეპითეტებს და შედარებებს, რომელთა საშუალებითაც ბოლომდე გამჟღავნდება განცდა. ლირიკული ლექსის ქების ობიექტი არის სამოთხის ყვავილი, ობოლი მარგალიტი, ვარდის კოკორი, ყირმიზი ჩამონათალი, ვერცხლის ტაბაკი, ლალი, საფრანგეთის ატლასი, ძუძუ კოკობი, გიშრისთმიანი, ნამქერის ფერი, მაყვლის თვალი და სხვ. ვაჟის დასახატავად განკუთვნილი მხატვრული სახეები უფრო მცირეა და თან სხვა ხასიათისა. საროსტანა ვაჟს შევარდნის თვალები ამშვენებს. იგი წარმოსადგეი და არწივივით ძლიერია. მთავარი კი ის არის, რომ ვეფხვივით შეუძლია ბრძოლაში შესვლა და შინ სახელით დაბრუნება. ვინც შეუდრეკელი ვაჟკაცია, ხალხისთვის ის არის კარგი შესახედავიც.

საქართველოში გავრცელებული სატრფიალო პოეზიის ძირითადი სახეობებია: ქება, ელეგია, ნატვრა, გაბაასება, მინიატურა, ბალადა, შაირები. ჩვენში ძალზე პოპულარულია ქების, ნატვრისა და გაბაასების ტიპის ლექსები. აი, ქების ერთი ნიმუში: *„ქალო, ეშხითა მორთულო, // დღისით მზევ, ღამით მთვარეო, // ბრწყინვალე მუქურვარსკვლავო, // შენ ხმელეთისა მდარეო, // ვარსკვლავო სურვილისაო, // სული შენ მიიბარეო // ქალო, მშენება ვინ მოგცა // სამოცი ვარსკვლავისაო? // ცაში ნაბანო ვარსკვლავო, // ხელთ დასატარო მზისაო, ? ვისაც შენ ჰყევხარ, მასა აქვს // წყალობა მაღალ ღვთისაო“* (კოტეტიშვილი 1961: 16).

ფილოსოფიურ ლექსებში ზნეობრივ-ეთიკურ პრობლემებზეა გამახვილებული ყურადღება. ხალხურ პოეტს აინტერესებს: რა არის სამზეო? რისთვის მოსულა ადამიანი ამ ქვეყანაზე? როგორია სიკეთისა და ბოროტების თანაფარდობა? რა როლი უკავია ცხოვრებაში სიყვარულს, სიძულვილს და შურს? როგორ შევხვდეთ სიკვდილს და სხვ. ადამიანის წინაშე მდგარ პრობლემათა პოეტური განსჯა ქმნის ფილოსოფიური ლირიკის უმშვენიერეს ნიმუშებს: *„სიკვდილო, სიცოცხლე ზედა // თავსა არ მოგცემ მუდარად, // ნავალ, მინდორში მოვკვდები, // შამბნ მეყოფიან სუდარად. // დამიტირებენ კაჭკაჭნი, // ყორნები მოვლენ მუდამა“* (ხპ 1979: 264).

ძველი დროის საქართველოში ბალადები სიმღერით სრულდებოდა ფერხულში. სინკრეტული მთლიანობის დაშლის და სიმღერის დეკლამირებით შეცვლის ტრადიციის დამკვიდრების შედეგად ბალადებს ძირითადად წარმოთქვამენ, ან მუსიკალური აკომპანიმენტის თანხლებით მღერიან. ჩვენში გავრცელებულია *სანესჩვეულებო, სამონადირეო, საგმირო, სამიჯნურო, საყოფაცხოვრებო ბალადები*. თემატიკის თვალსაზრისით, წმინდა სახის ბალადები ბევრი არ არის. „თორღვა“ საგმირო ბალადაა, თუმცა ტექსტში გვხვდება მითოლოგიური და ისტორიული ელემენტები. „მოყმე და ვეფხვი“ საგმირო-სამონადირეოა, „შიოლა და მთრეხელი“ — საგმირო-საისტორიო.

ქართულ ბალადათა შორის დიდი პოპულარობით სარგებლობს „მოყმე და ვეფხვი“, მწყემსების დრამატიზმით აღსავსე ცხოვრების ამსახველი „გიგა და გიორგი“, მოტაცებულ ტყვეთა დახსნის თემაზე შექმნილი „გიგლია“ და „შატილს გადიდა ხობობი“, ძალადობის წინააღმდეგ მიმართული „შემომეყარა ყივჩაღი“ და სხვ. ამ ბალადების ადგილობრივ წარმოშობაზე მიგვითითებს მათში ასახული ამბების ისტორიულად

ცნობილ ფაქტებთან კავშირი. „თავფარავნელი ჭაბუკი“ ქართული სამიჯნურო ბალადაა. მისი ტიპოლოგიურად მსგავსი სიუჟეტი „ჭეროსა და ლეანდრეს“ სახელითაა ცნობილი.

ხალხური პროზა საქართველოში საკმაოდ დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. მითების, თქმულებებისა და ლეგენდების გარდა, ჩვენში აქტიურად ცხოვრობს ზღაპრის ყველა სახე და ანეკდოტი, აგრეთვე, საგმირო, საისტორიო, სოციალური და რომანტიკული ეპოსის ნიმუშები.

მითები საქართველოში პოეტური ფორმითაც გვხვდება და პროზაულითაც. მითოლოგიური პოეზიაში ასტრალურ ღვთაებათა (*მზე, მთვარე, ვარსკვლავები*), გარდა, გვხვდება ლექსები *მორიგე ღმერთზე, კვირიაზე, ნადირთ ღვთაება დალიზე, სამძივარზე, ამინდის გამგებლებზე, ლაშარის ჯვარზე, ბერ ბაადურზე, პირქუშზე, ადგილის დედაზე* (ხპ 1972: 79—146), ასევე, *სულეთსა და ძავეთზე, დევებსა და ქაჯებზე, გველსა და გველშაპზე* (ხპ 1973: 63—96), პარალელურად არის გავრცელებული პროზაული გადმოცემებიც *კოსმოგონიაზე, მონადირეობაზე, დევებსა და ქაჯებზე, ფუძის ანგელოზსა, განძზე* და სხვ. (ცანავა 1992: 4—131). ამ მრავალფეროვანი მასალის საშუალებით მთლიანდება ქართველთა უძველესი აზროვნების ძალზე საინტერესო სურათი.

თქმულების ზეპირ ტრადიციაში დამკვიდრების მნიშვნელოვანი პირობა ისაა, რომ იგი რომელიმე ისტორიულ პირს ან ობიექტს უკავშირდება ხოლმე, მთქმელები კი ისტორიებს ისე დარწმუნებით გვიყვებიან, თითქოს დაეჭვება მის სინამდვილეში დაუშვებელია. ამიტომაც, რომ ქართული საწინააღმდეგო, ტოპონიმიკური, სოციალური, პიდრონომიური, ეთნონიმიკური, ეტიმოლოგიური და მუსიკალური თქმულებები, როგორც მხატვრული ნაწარმოებები, გარკვეული დონით შეიცავენ ფანტასტიკურს, თუმცა კავშირი არა აქვთ განყვეტილი სინამდვილესთან, ყოველ შემთხვევაში, ამისი პრეტენზია ტექსტში იკითხება.

შუა საუკუნეების საქართველოს, კერძოდ, V საუკუნის ქართლის, სიძნელეებით სავსე ცხოვრებაზე მოგვითხრობს ვახტანგ გორგასლის სახელთან დაკავშირებული თქმულებები. მათ ნაწილს (თბილისის დაარსება-მშენებლობა, უჯარმის აშენება) რეალური საფუძველი აქვს. თქმულებათა მეორე ნაწილი ზღაპრულ ელემენტებს შეიცავს. იგივე ითქმის დავით აღმაშენებელსა და თამარ მეფეზე შექმნილ თქმულებებზე. ქვეყნის გამორჩეული მმართველების ცხოვრება-მოღვაწეობის ამსახველ თქმულებებში ვხვდებით როგორც ადგილობრივი წარმოშობის, ასევე საერთაშორისო გავრცელების მოტივებს. თქმულებებში იშვიათი არ არის ისტორიულ პირთა საქმეების ჰიპერბოლიზაციის, ანაქრონიზმისა („დავით აღმაშენებელი და მურვან ყრუ“) და ციკლიზაცია-კონტამინაციის მაგალითები (სიხარულიძე 1961—1967). დიდი მეფეების პიროვნებების პოეტიზაციას, ვფიქრობთ, თქმულებათა ჩანერის პერიოდში, XIX საუკუნეში უნდა ჩაჰყროდა საფუძველი, როცა თავისუფლებადაკარგულ ქვეყანაში წარსულის შეფასების აუცილებლობა დადგა.

სოციალური უკუღმართობის ამსახველ თქმულებებში წამყვანია სოციალური დაპირისპირების თემა. თქმულებები „არემიძეების განყვეტა“, „უშვულელთა შურისძიება“ სწორედ საერთო-სახალხო პროტესტის სურათებს ხატავს. განსაკუთრებით ბევრი თქმულებაა შექმნილი „*კეთილშობილ ყაჩაღებზე*“, რომელთა მისწრაფება — მდიდარს წაართვას და ღარიბი დააპუროს, აყალიბებს ყაჩაღის იდეალს.

ტოპონიმიკური თქმულებები მთელ საქართველოს მოიცავს. როგორც წესი, თითოეულ თქმულებას თავისი ამბავი აქვს მოსათხრობი, ყოველ კუთხეს თავისი ისტორიით სურს გაგვაოცოს.

საზღაპრო ეპოსის დაყოფას ზღაპრებად ცხოველების შესახებ, ჯადოსნურ, ანუ ფანტასტიკურ ზღაპრებად, საყოფაცხოვრებო ზღაპრებად და ნოველებად ფორმალური ხასიათი კი არა აქვს, არამედ საფუძვლად უდევს ზღაპართა შორის ფაქტობრივად არსებული განსხვავება, რასაც ქმნის ფორმასა თუ შინაარსში, სახეთა სისტემასა თუ კომპოზიციაში დაფიქსირებული სპეციფიკური თავისებურებები.

საქართველოში გავრცელებულია ცხოველთა ზღაპრის 130 ტიპი. აქედან, საერთაშორისო ფოლკლორში ცნობილია 64 სიუჟეტური ტიპი, ორიგინალურია — 66. ზღაპართა ზოგიერთი სიუჟეტი უძველეს დროშია წარმოშობილი. ამბები მითურ ხასიათს კი ამჟღავნებენ, მაგრამ მათში ჩადებული რწმენა დაცლილია ძველი აზრისაგან, განყვეტილი აქვს კავშირი უძველეს წარმოდგენებთან. ზღაპრები, რომლებშიც ცხოველებს ადამიანური აზროვნების უნარი მიენერებათ, თავისი წარმოშობით გვიანდელია. ცხოველთა ზღაპრების იგავურ-ალეგორიული ხასიათის ჩამოყალიბება შუა საუკუნეებში დაწყებულა, XIX—XX საუკუნეებში კი უფრო მკაფიოდ გამოიხატა. ცხოველთა ზღაპრების იგავურ პლანში გააზრების ტენდენციას დიდად შეუწყო ხელი იაკობ გოგებაშვილის სახელმძღვანელოებმა და სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისამ“.

საზღაპრო სიუჟეტურ ტიპთა საერთაშორისო კატალოგში ჯადოსნური ზღაპრის შვიდი თემატური ბუდეა ცნობილი. შესაბამისი ქართული კატალოგის თანახმად, საქართველოში გავრცელებულია 137 სიუჟეტური ტიპი, რომელთა შორის 101 ტიპოლოგიური სიუჟეტია (მოტივია), 36 – ორიგინალური. აქედან ყველაზე მეტი პოპულარობით გამოირჩევა ზღაპრები (26 ერთეული), რომლებშიც გადმოცემულია გმირის ბრძოლა სასწაულებრივ მონინალმდეგესთან (*დევი, გველეშაპი, კაციჭამია, ეშმაკი*). მათში კარგად არის დაცული არქაული მსოფლმხედველობის შემცველი მოტივები და წარმოდგენები. „სასწაულებრივი მეუღლის“ შესახებ შექმნილი ზღაპრებიდან 17 ტიპოლოგიური და 15 ორიგინალური სიუჟეტი (მოტივი) არის ჩვენში დაფიქსირებული. ორიგინალური მოტივები ზოგჯერ მხოლოდ ქართული წარმომავლობისა ჩანს, ზოგს კავკასიურ ფოლკლორში ეძებნება პარალელი (ქურდოვანიძე 2000).

პერსონაჟთა ტიპებისა და კომპოზიცია-სტილის მიხედვით ქართული ჯადოსნური ზღაპარი ევროპულ ტიპთანაა ახლოს. მასში პერსონაჟთა ექვსი ტიპი მოქმედებს და კომპოზიციის ჩამოსაყალიბებლად აუცილებელია გმირმა გაუძლოს წინასწარ და ძირითად გამოცდას. ტიპოლოგიურად ცნობილ სიუჟეტშიც კი ადვილი შესამჩნევია ზღაპრის ეთნიკური თავისებურებები. მათ აყალიბებს ზღაპრის როგორც შინაგანი განვითარება, ასევე გარეგანი გავლენა (განსაკუთრებით, უახლოესი მეზობლებისა). ამის მიუხედავად, დაკვირვება ავლენს, რომ ყველა ეთნოსში, მათ შორის, ქართულშიც, როგორც წესი, თავს იჩენს ძლიერი ადგილობრივი ტრადიცია: ზღაპრის შემადგენელი ტიპოლოგიური, მაგრამ ერთმანეთისაგან განსხვავებული ელემენტების თავისებური გააზრება; მათი კონკრეტულ ერთობლიობაში წარმოდგენისას ორიგინალური მიდგომა; ზღაპრის ტექსტში ხალხის ეროვნულ თავისებურებათა ბუნებრივი ფიქსაცია.

ორიგინალურობის შთაბეჭდილებას ყველაზე მეტად ზღაპრის სტილი ქმნის, რომელიც მრავალი კომპონენტისაგან (თხრობის სურათოვნება და დინამიზმი, ტროპების ჩართვა, პროზის რიტმულობა, მთქმელის კომენტარები, ტექსტის მოკაზმვა ტიპობრივი ფორმულებით) ყალიბდება. ქართული ჯადოსნური ზღაპრის ენობრივი სტილის ტიპობრიობა დაფუძნებულია ხალხის ცხოვრებისა და მისი წარმოდგენების ერთგვარობა-სა და მრავალსაუკუნოვან ტრადიციაზე.

საქართველოში გავრცელებულია საყოფიერო-ნოველისტური ზღაპრის 188 სიუჟეტური ტიპი, აქედან საერთაშორისო ფოლკლორში 110 ტიპია ცნობილი, ხოლო 78 – ორიგინალური. საყოფიერო ზღაპრის მოქმედება ვითარდება რეალურ ადამიანთა შორის, რომლებიც ერთმანეთს ყოფითი პრობლემების გამო უპირისპირდებიან. ამიტომ ზღაპარში ასახული ცხოვრების სურათები ძალიან ჰგავს XIX—XX საუკუნეების ქართული სოფლისა თუ პროვინციული ქალაქის ყოფას. გამოგონილი სამყარო აღბეჭდილია ეროვნული ქართული ცნობიერებით. ამ გარემოში დასცინიან ზარმაცებს, ახირებულებს, მოლალატესა და ქურდბაცაცა ადამიანებს. ამბები დანახულია სოციალური, მორალური და სამართლებრივი პოზიციებიდან. ჩვენში ძალზე პოპულარულია ნოველები მატყუარა, ანჩხლი, ფულის მოყვარე ბატონების გამსულელებელ ეშმაკ და მონერხებულ გლეხებზე, რომლებსაც ტყუილში ზადალი არა ჰყავთ.

ქართული საყოფიერო ზღაპრისა და ნოველის სიუჟეტი, ჩვეულებრივ, თავშესაქცევია. ხოლო ანეკდოტების კომიკურ სიტუაციაში ჩაყენებული სულელი, ანჩხლი და

გაუმადლარი ქალებისა და კაცების თავგადასავალი ართობს მსმენელს. მათ ამბებს მთქმელები გვიყვებიან სადად, ჩვეულებრივი სამეტყველო ენით. ზღაპრებში ხშირად ვხვდებით ძარღვიან ხალხურ გამოთქმებს, რომელთა მოხერხებულ ადგილზე ჩართვა ზრდის თხრობის გამომსახველობას.

ქართველებს, როგორც ერთ-ერთ უძველეს ხალხს, ფოლკლორული ეპოსი ნინარეჟრისტიანობის ხანიდან მოეპოვებათ. ესენია: მითოლოგიური (სამონადირეო ბალადები, კოპალა-იახსარის საგმირო ლექსები და სხვ.), მითოლოგიურ-საგმირო (ამირანიანი), შუა საუკუნეების სამიჯნურო-რომანტიკული (ეთერიანი), საისტორიო (ერეკლეს ეპოსი) და სოციალური (არსენას ლექსი, ფირალობის ამსახველი) ნაწარმოებები.

ქართული სამონადირეო ბალადები ასახავენ უძველესი ეპოქის შეხედულებებს ნადირთ მწყემსის, კლდეებისა და ტყეების დედოფლის შესახებ. ანთროპომორფიზაციის შედეგად ეს ღვთაება უმშვენიერეს ოქროსთმიან ქალად არის წარმოდგენილი. იგი თავად ირჩევს სასიყვარულო ურთიერთობისთვის მონადირეს და პირობით შეეკვრება მას. სიყვარულის სანაცვლოდ დალი უხვად ასაჩუქრებს თავის რჩეულს ნადირით. ეს მტკიცედ რეგლამენტირებული ურთიერთობა, მითური გადმოცემების თანახმად, ვაჟის მიერ ტაბუს დარღვევის მიზეზით ტრაგიკულად მთავრდება — პირის გამტეხ მონადირეს დალი კლდეზე გადაკიდებს, შემდეგ კი ჩაჩეხავს უფსკრულში. სვანეთის მკვიდრთა წარმოდგენით, დალი ერთი არ არის. მიუვალი კლდეები დალებით არის დასახლებული. ისინი ემალებიან ადამიანს, მაგრამ ყველაზე მოხერხებულ მონადირესაც კი ადვილად იმორჩილებენ („მონადირე ჩორლა“). ნადირთ ღვთაება დალი ადამიანურ თვისებებსაც (სიყვარული, შურისგება, მშობიარობა) ფლობს და მაქციაც არის (ცხოველად გარდაისახება), აქვს სასწაულებრივი განკურნების უნარი. დიდი სიყვარულის პარალელურად, შეუბრალებელია განრისხების დროს. ნადირთ პატრონის ორბუნებოვნება თითქმის ყველა სამონადირეო შინაარსის საფერხულო ბალადაში ჩანს („ეთერი მანგური“).

საგულისხმოა, რომ ქართულ ფოლკლორში დალის ძღვევამოსილების შესახებ გადოცემათა პარალელურად შემორჩენილია გადმოცემები დემითოლოგიზებულ დალიზე, როცა იგი ჯადოქრად წარმოისახა და ადგილი დაუთმო მამაკაც ღვთაებას (ვირსალაძე 1964: 58).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მითოლოგიურ გადმოცემებში „მორიგედ“ წოდებულ უზენაეს ღვთაებას, რომელიც რიგს და წესს აძლევს ქვეყნიერებას“, ხალხზე მზრუნველობაც ეკისრება. ამ მიზნით მას დედამინაზე მოუვლენია ღვთისშვილები, მათ შორის, კოპალა და იახსარი.

ფშავ-ხევსურულ მითოლოგიაში კოპალას მრავალი ეპითეტი ამკობს. მას უწოდებენ გმირს, მშვენიერს, მხარეთორს, ლახტიანს და სხვ. კოპალას წმინდა ხატობისა თუ ღვთისშვილობის გარდა, ფიზიკური ძლიერება მიეწერება, რასაც იგი უწმინდურ ძალთა ასალაგმავად იყენებს. კოპალას ხალხი თავის შემნედ მიიჩვევს („*გმირო კოპალაო, ლალო ლახტიანო, // სულთქმა ამოუშვი, მავნეს ლახტ დაეცი!*“). კოპალას მორიგე ღმერთის წყალობით მხრებზე არწივები უსხედან, სწრაფად მოძრაობს და გამჭრიახი გონება აქვს. კოპალას უმთავრესი გმირობა უკავშირდება ეშმაკ-მაცალებსა და დევებთან ბრძოლას.

იახსარი ნამდვილი ფალავანი და ხალხის მსახურია. იგი ლახტით ამარცხებს დევებს. სასულიერო ტექსტებში თუ კოპალა და იახსარი ღვთისშვილებად არიან მოხსენიებული (იახსარის ეპითეტია „ლალი“, იგი ციდან „სვეტად ჩამოსულია“), რიტუალურ საგალობლებში კოპალა-იახსარის ადამიანურ წარმომავლობაზეა მითითებული. იახსარს ხალხსა და მორიგე ღმერთს შორის შუამდგომლის ფუნქცია ეკისრება. ხალხს ეს თავისი განმათავისუფლებელი გმირები გაუიდეალებია (ჩოჩიაური 1967: 20).

ამირანის თქმულება ფრაგმენტების სახით მთელ საქართველოშია გავრცელებული. ისეთ შერეული ფორმის ვარიანტებში, რომლებშიც ამბავი შედარებით სრულად არის მოთხრობილი პროზისა და ლექსის მონაცვლეობით, ამირანის თავგადასავალს მაინც აკლია ხოლმე რაღაც ეპიზოდი, ან, უკეთეს შემთხვევაში, მოტივი. ამირანიანი

შედგენილია განსხვავებული წარმოშობის ჩანაწერებისაგან (მითური, ზღაპრული, ლიტერატურული გავლენით შექმნილი). თქმულებაში დროთა მსვლელობისაგან გაბუნდოვნებულია ძველი სიმბოლოები, ზოგ არქაულ მოტივში კი დაკარგულია პირველახრი.

ამის მიუხედავად, ამირანის თქმულების გამთლიანება მოხერხდა მთავარი გმირის მეშვეობით. ამირანს დაუკავშირდა როგორც მითური (დაბადება, გველეშაპის მიერ ჩანთქმა (სიმბოლურად ინიციაცია, მიჯაჭვა), ისე საგმირო ამბები (დევებთან ბრძოლა, მზეთუნახავის მოტაცება და სხვ.) (მიჯაჭვული ამირანი 1947). „ამირანიანის“ შექმნა სავარაუდოა ძვ. წ. II ათასწლეულში (ჩიქოვანი 1959).

„ამირანიანის“ დასაწყისი და დასასრული მითური წარმომავლობის ამბებისგან შედგება. დასაწყისში ვიგებთ დედის მუცლიდან ბავშვის დედის ნიშნით (მზისებრობა, ოქროს კბილი) ამოყვანის, დღენაკლული ყრმის ჯერ დეკეულის, მერე კუროს ფაშვში დამყოფების და გადარჩენის შესახებ. დასასრულში კლდეზე მიჯაჭვისა და განთავისუფლების ცდაზეა მოთხრობილი. ეს ამბები გარკვეულ ჩარჩოს უქმნიან ეპოსს, რომელშიც მოთავსებულია დანარჩენი თავგადასავალი.

მთქმელი მიგვითითებს ამირანის სწრაფ ზრდაზე: ერთი დღისა ერთი კვირისას ჰგავდა, ერთი კვირისა — ერთი თვისას და ერთი თვისა — ერთი წლისას. ამ პასაჟით იწყება ამირანის ეპოსის მსგავსება საგმირო ზღაპართან, შემდეგ ეს თემა უფრო ძლიერდება. თქმულებაში მრავლად გვხვდება ფანტასტიკური ამბები, მითურთან შერწყმულია საგმირო ზღაპრის ნიშნები და ორივე შენარჩუნებულია. ამირანის თავგადასავალს მთქმელები მოგვითხრობენ საგმირო ზღაპრის მსგავსად და ამის მიზეზი ისაა, რომ ამირანიანის კომპოზიცია საგმირო ტიპის ზღაპრის კომპოზიციის იდენტურია. ამირანის დევებთან (ბოროტებასთან) ბრძოლის ასახვას ეპოსის საგმირო თემის გაძლიერებასთან ერთად ევალება მზეთუნახავის მოტაცებისთვის პირობის შემზადება. დევებთან ბრძოლამდე ამირანს უკვე მოხვეჭილი აქვს გმირის სახელი. თქმულებაში ტრადიციული საგმირო ზღაპრის კვალობაზეა მოთხრობილი ბაცბაყ დევთან ბრძოლისა და ფალავან ცამცუმის საბრძოლო იარაღის მიღების ამბავი (გმირის წინასწარი გამოცდა). ძირითადი გამოცდისას ამირანი იტაცებს მზეთუნახავს, თავს აღწევს ყამარის მამის, ქაჯთ ბატონის, დევნას და გამარჯვებული რჩება. ამ ეპიზოდით მთავრდება ეპოსის საგმირო ნაწილი.

ამირანის გადაყლაპვა გველეშაპის მიერ შემდგომი ამონთხევით („მეორედ შობა“), მიჯაჭვა და სხვ. ქართული თქმულების ორიგინალური მოტივებია, თუმცა ტიპოლოგიურად ცნობილია (კიკნაძე 2001: 22).

მოგვიანებით ამირანი, ზღაპრის სხვა მთავარი გმირების მსგავსად, მოაზრებულ იქნა ადამიანად, რომელმაც ბრძოლით უნდა დაიმკვიდროს თავი. ამირანმა ეს შეძლო, მაგრამ მხოლოდ გარკვეულ ზღვრამდე — თავისი სიძლიერის ზენიტამდე. ამის შემდეგ მოდის სასჯელი, რომელმაც ამირანი, ზღაპრის გმირისაგან განსხვავებით, მარადიულ გმირად უნდა გარდასახოს.

მითისა და საგმირო ეპოსის ქრისტიანიზაციის ნათელი გამოხატულებაა ქრისტეს მიერ ამირანის მონათვლა. ეს მოტივე უნდა ჩანაცვლებოდა უფრო ძველ „ბედის მწერლების“ მითურ მოტივს. ქრისტემ ამირანს დაუსაზღვრა საგმირო საქმეები. მთქმელის მოტივაციით, ამირანს „მოურეველი აღარავინ დარჩა... თავის სიცოცხლეში ღმერთსაც ბევრი აწყენინა“. გაკადნიერებული ამირანი ღმერთმა სასიკვდილოდ ვერ გაიმეტა, მაგრამ შეაჩერა იმით, რომ კავკასიის ქედზე მიაჯაჭვა, ზედ თოვლიყინულიანი გერგეტი დაადგა და ყაზბეგის მთა დაახურა. წლიდან წლამდე ორბის ნაშობი გომიას გალოკილ განყეტამდე მიყვანილ ჯაჭვს დიდხუთშაბათს მჭედლები ამთელებენ, რათა გომიამ ისევ დაიწყოს ჯაჭვის გათხელება.

ამირანის ტრაგიკული მიჯაჭვის განმეორებადობას დასასრული არა აქვს. მიჯაჭვა-განთავისუფლების ცდის ციკლური განმეორება ამირანის მარადიულობაზე მიგვაჩინებს.

აბესალომ და ეთერის თქმულება ტრადიციულ სიყვარულზეა შექმნილი. სამიჯნურო-რომანტიკული ეპოსის დაბადებით ქართული ზეპირსიტყვიერი პროზის განვითარებაში ახალი ეტაპი აღინიშნა. თქმულების გმირი ქალი ხალხური ზღაპრიდან ამოიზარდა და წილად ხვდა შუა საუკუნეების აზროვნების თავისებურებათა გამოხატვა. „ეთერიანი“ მთელ საქართველოშია გავრცელებული, თუმცა სხვადასხვა შინაარსობრივი სისრულით. ვარიანტთა ერთ ნაწილში ამბავი იწყება გერ-დედინაცვლის ურთიერთობით. ეს კოლიზია ფონს ქმნის სამიჯნურო ისტორიის განვითარებისთვის, თუმცა არ არის თქმულების აუცილებელი ნაწილი. უმთავრესი დატვირთვა მოდის ეთერ-აბესალომ-მურმანის სამიჯნურო თავგადასავალზე, როგორც საკუთრივ რომანტიკული თქმულების ძირითად ბირთვზე.

„ეთერიანის“ ვარიანტთა ფრაგმენტები გაუმთლიანებია პეტრე უმიკაშვილს. მისი კვლევაც ადრევე დაწყებულია. ყველაზე სადავოა თვალსაზრისი თქმულების ავტორის ხელიდან გამოსულობის შესახებ. მისი გამთლიანების ხანისთვის არც ავტორის ვინაობა იყო ცნობილი, არც ხელნაწერი იძიებოდა. ამიტომ დღეისთვის საკვლევა თქმულების ხალხური ვარიანტები, მიმოზნეული მთელ საქართველოში (სიტყვიერება 1954). თქმულების ლიტერატურულობის არგუმენტებად სახელდება: პერსონაჟთა უცხოური სახელები, გმირების ხასიათების ინდივიდუალიზაცია და თქმულების ნატიფი კომპოზიცია. თქმულებამ მრავალი ჩამწერისა და გამმთლიანებლის ხელში გაიარა. კომპოზიციის დახვეწილობას კი გამოცდილი პ. უმიკაშვილიც უზრუნველყოფდა. თუმცა ასეთი რიგის სამუშაოთა ჩატარების დიდი გამოცდილება ჰქონდათ სხვა ჩამწერებსაც: თ. რაზიკაშვილს, დ. ხიზანიშვილს, გრ. აფშინაშვილს, პ. მირიანაშვილს. რაც შეეხება პერსონაჟთა სახელებს, სრულიად გაურკვეველია ბიბლიური, აღმოსავლური და ასტრალური სახელების ერთად დახვავების მიზეზი. აბესალომ და ეთერის სამიჯნურო თავგადასავალი თქმულების ჟანრშია გადაწყვეტილი და არ არის *ზ ლ ა პ ა რ ი*, თუმცა ყველა მკვლევარი პერსონაჟთა ხასიათებს ჯადოსნური ზღაპრის გმირების ხასიათებს ადარებს და არ ითვალისწინებს, რომ ზღაპრის გმირებს *„ჯგუფური ინდივიდუალიზაცია“* ნიშნები ახასიათებთ და წარმოადგენენ ტიპს უცვლელი თვისებებით, რისი მეშვეობითაც ადვილად გადადიან ერთი სიუჟეტიდან მეორეში. რომანტიკულ ეპოსში, ზღაპრისაგან განსხვავებით, მთავარ გმირთა ხასიათი ერთადერთია, მისი ინდივიდუალობა განუმეორებელია. „ეთერიანთან“ მიმართებაში სრულიად უადგილოა გამოთქმა „ფოლკლორისათვის არანაშანდობლივი“. ეს უდრის ზღაპრის გარშემო ტრიალს. აბესალომ-ეთერის სასიყვარულო ისტორია კი სხვა დროშია შექმნილი და სხვა ჟანრულ სპეციფიკას ექვემდებარება, ვიდრე ზღაპარი.

იგი უნდა შექმნილიყო შუა საუკუნეებში, როცა აზროვნების ახალმა სტილმა ფილოსოფიასა და ლიტერატურაში დამკვიდრებამდე ჯერ ცხოვრება მოიცვა და ფოლკლორში აისახა. ამის საფუძველზე ფოლკლორში მომძლავრდა მოვლენების რეალისტური ხედვა, შეიცვალა სინამდვილის ასახვის პრინციპები, გამოჩნდა საყოფაცხოვრებო თემატიკა, ფეხი მოიკიდა საყოფაცხოვრებო-რეალისტურმა ზღაპარმა და ნოველის ჟანრმა, ჩამოყალიბდა ახალი ესთეტიკის მატარებელი ჟანრი სამიჯნურო-რომანტიკული ეპოსი. ეს პროცესი ტიპოლოგიური აღმოჩნდა როგორც ევროპის, ისე აღმოსავლეთისათვის. ვიქტორ ჟირმუნსკის სპეციალური კვლევის შედეგად დადგენილია, რომ ფეოდალური ხანის ევროპაში შეიქმნა კურტუაზიული რომანი, რომელშიც დამუშავებული იყო რაინდული სიყვარულისა და ოჯახის წინაშე ზნეობრივი ვალის, ვასალური ერთგულებისა და სხვა ფოლკლორული წარმოშობის თემები. საგულისხმო ფაქტია, რომ ევროპულ („ტრისტან და იზოლდასა“) და სპარსულ („ვისრამიანში“) გმირების ქცევა დაფუძნებულია ქვეყნის ყოფის, ზნე-ჩვეულებებისა და მორალის ნორმებზე. ქართულ თქმულებაში გახაზულია ეთერის სინმინდე. „ეთერიანში“ პერსონაჟთა შორის ურთიერთობა პატრონყმურია, რაც IX—XI საუკუნეების საქართველოს ისტორიულ სინამდვილეში დასტურდება. თავად თქმულებაში დაყენებულია ადამიანთა სოციალური განსხვავებულობის პრობლემა, როგორც ქართული რეალური ყოფის აშკარა გამოხატულება. ახალი დროის ნაწარმოებში სოციალური წინააღმდეგობა დაუძლეველი დარ-

ჩა, განსხვავებით „კონკიას“ ზღაპრისაგან, რომელშიც მოხერხდა სასურველის შესაძლებლად წარმოდგენა — გერი გოგონას გათხოვება ხელმწიფის შვილზე.

„ეთერიანის“ სამიჯნურო კონფლიქტი სასიყვარულო სამკუთხედით წარმოდგება, რაც ასევე ზეპირსიტყვიერებისათვის მანამაღვე უცნობ, ორიგინალურ ფორმად მიიჩნევა. იგი ნორმად პირველად რომანტიკული ეპოსში იქცა.

თქმულება გვიანდელია, მაგრამ მითური წარმომავლობის ბედისწერის მოტივი ფიგურირებს და ესეც ბუნებრივია ფოლკლორისთვის. ხალხს სურს დაგვარწმუნოს გმირთა ბედის ზეცაში გადაწყვეტაში. აბესალომი სიზმარში ნახავს ეთერს. ქალ-ვაჟს სიყვარული ელვისებურად მოედება, მაგრამ ეთერი ხელმწიფის შვილს სოციალური განსხვავებულობის მიზეზით უარს ეუბნება ცოლობაზე. ჯადოსნურ ზღაპარში მსგავს სიტუაციას, რასაკვირველია, ვერ შევხვდებით და თუ ეთერის აზროვნება გაგვაკვირვებს, არატიპიურად ჩავთვლით, მაშინ ასევე მოგვიანებით შექმნილი საყოფიერო ზღაპარის გლეხის გოგონა უნდა გავიხსენოთ, რომელიც ხელმწიფის შვილს არ მისთხოვდა, სანამ მან ხელობა არ ისწავლა. ახლა უკვე უნდა დავიჯეროთ, რომ შუა საუკუნეებში ურთიერთობები ამკარად შეიცვალა.

სამიჯნურო სამკუთხედისათვის აუცილებელია ძალთა დაპირისპირება. „ეთერიანში“ მიჯნურთა გამყრელი მურმანი არა მარტო ბოროტ სულადაა მიჩნეული, არამედ ფაუსტური მისწრაფებებიც მიენერება. მურმანი ნამდვილად არის აბესალომზე ძლიერი და მიზანსწრაფული, მაგრამ სიბოროტის სიმბოლოდ, ვფიქრობთ, უფრო თავისმა ფუნქციამ გახადა და ამას ხელი შეუწყო სურვილის ასრულებისთვის ეშმაკთან დაკავშირებამ. ამ ნაბიჯზე იგი სიბოროტის გამო კი არ მიდის, არამედ უძლიერესი სიყვარულის მიზეზით (სიყვარულს, ხალხის წარმოდგენით, არც გონი აქვს, არც თვალი, არც ყური). მურმანს „შეჰყრია ეთერის სურვილი და ჰკლავს...“, „მურმანი ჩამოხმა დარდით და ფიქრით“, „მურმანმა დაინახა თუ არა ეთერი, შურისძიება აართვა...“ — ამას მთქმელები მურმანის მოქმედებათა მოტივირებისთვის გვიყვებიან. ეთერის სიყვარული მას ხვედრად ერგო, ისევე როგორც აბესალომ-ეთერს შორის თავის ცოცხლად დამარხვა. ისეთი ძლიერია ეთერის მოპოვების განზრახვა, რომ მურმანი სულს ჰყიდის. ეს საქციელი მურმანის სიყვარულის ხარისხის საზომადაა მიჩნეული. სულის გამყიდველმა საბოლოოდ ვერც ეთერი მოიპოვა და ვერც სიმშვიდე. მურმანი ამ ქმედებათა გამოა მიჩნეული ლიტერატურულ ხასიათად.

ამ სამიჯნურო ისტორიის პირველ შემქმნელთა შორის ხომ შეიძლებოდა ყოფილიყო ანონიმი ტალანტი (მათგან შემდეგ მწერლები დგებიან), რომელიც მურმანის სახეს ასე მოიაზრებდა? განა სხვა ფოლკლორული შედეგები ხალხში გადასვლამდე მსგავსმა ტალანტებმა არ შექმნეს? „ეთერიანი“ მხატვრული ნაწარმოებია, რომელშიც დაიშვა სიყვარულის გრძნობის ასეთი დონის ჰიპერბოლიზაცია. ქართულ ფოლკლორულ რეალობაში მიჯნურთა გამყრელი სხვებიც ბევრი არიან. ერთი მათგანია ყივჩაღი, სხვისი ცოლის მიტაცების სურვილით საკუთარი სიკვდილის მაძიებელი უცხო.

აბესალომი და ეთერი მსოფლიოში ცნობილ მარადიულ მიჯნურ წყვილთა გვერდით დგანან ძლიერი სიყვარულითა და მისი ტრაგიკული დასასრულით. ეთერი გონიერებითა და თავგანწირული სიყვარულით ხასიათდება, აბესალომი მგრძნობიარე მიჯნურის ტიპია. ეთერის დაკარგვა მას აქტიურობას აკლებს, ლოგინს მიაჯაჭვავს. ასეთივე თვისებებისაა იზოლდას დამკარგავი ტრისტანი. ჩანს, მიჯნურების ეს მდგომარეობა ტიპოლოგიურია შუა საუკუნეების სამიჯნურო ეპოსებისათვის.

„ეთერიანს“ უიღბლო სიყვარულის, უიმედო დასასრულის შესარბილებლად დაუკავშირდა რელიგიურ-მითოლოგიური წარმომავლობის მოტივი სულების გარდასახვის შესახებ (საფლავზე ყვავილების ამოსვლის ფორმა).

XVIII საუკუნის ქართლ-კახეთის დიდი მეფის, ერეკლე მეორის, შესახებ ლექსები და თქმულება-გადმოცემები ორ საუკუნეზე მეტი ხანია ტრიალებს ხალხში, იგი ცნობილი იყო, მაგრამ ერთ მთლიანობად არ აღიქმებოდა, რადგან ჟანრობრივად სხვადასხვა ტიპისა იყო და თან მრავალ გმირთან დაკავშირებული მასალისაგან შედგებოდა: ტექსტების ერთი ნაწილი მითური ელფერისაა, მეორე — ლირო-ეპიკურია, მესამე —

ისტორიულ სიმღერათა ტიპისა. ისინი დაწვრილებით შეისწავლა ფოლკლორისტმა ქს. სიხარულიძემ. გავრცელებული აზრის თანახმად, დიდი მეფის სახელთან დაკავშირებული ნაწარმოებების ეპოსად ჩამოყალიბებას ხელი შეუშალა ქვეყნის თავისუფლების დაკარგვამ. ამან გაანელა სიყვარული და ინტერესი ერეკლეს პიროვნებისადმი და, შესაბამისად, ეს ფოლკლორული ნაწარმოებებიც აღარ იყო პოპულარული.

ცოტა ხნის წინ ფოლკლორისტმა თემურ ჯაგოდნიშვილმა ყურადღება მიაქცია ქს. სიხარულიძის მიერ ტექსტების დალაგების თავისებურებას. აღმოჩნდა, რომ ერეკლე მეორის მიერ გადახდილი ბრძოლების ამსახველი ლექს-სიმღერები ერთიანი ეპოსის — ერეკლეს ეპოსის კერძო ამბების თხრობა, ანუ ერეკლეს ეპოსის ეპიზოდები იყო. ისტორიულად დადასტურებულია, რომ ყველა დასახელებული ბრძოლა სინამდვილეში მოხდა. ამდენად ეს ტექსტები ერთი პერსონაჟის ომების ამბავთა თხრობას წარმოადგენდა. ყველა ეს ტექსტი ერთად ერეკლეს მეფობის ეპიკურ ისტორიას გადმოგვცემდა, ერთი დიდი ამბის ნაწილები იყო.

ამ მიგნებამ მეცნიერს საშუალება მისცა თანამედროვე ეპოსისმცოდნეობის (ვლ. პროპი, რ. ბარდტი) მიღწევათა გათვალისწინებით დაედგინა, რომ ეს მასალა შეიძლება მოაზრებულიყო ციკლური სტრუქტურის მქონე საგმირო-საისტორიო ეპოსად, რომელსაც აერთიანებდა ერთი ცენტრალური გმირი. ამ გმირს, თავის მხრივ, გააჩნდა 13 ეპიზოდისაგან შემდგარი საკუთრივ თავისი თავგადასავალიც (ამბავი ერეკლეს დაბადებისა და გოლიათური ზრდისა, ერეკლეს ბრძოლა უსუფ ფაშასა და გივი ამილახვართან, ლაშქრობა ოსეთში, ბრძოლები აბდულა ბეგთან, ჰაჯი ჩალაბსა და აზატ-ხანთან, ლალატის ამბავი, ბრძოლა სამცხე-ჯავახეთისათვის, ალა-მახმად-ხანის შემოსევა და თბილისის დაცემა, ამბავი რკინის კარის შესწისა). ერეკლეს ციკლი შეკრულია პროლოგითა და ეპილოგით.

ეპოსის შემადგენელი ნაწილია მეფის თანამებრძოლთა (ლევან ბატონიშვილის, დილოიდის, მაია წყნეთელის, თამრო ვაშლივანელის, თინა წავკისელის, ძალლიკა ხიმიკაურის, პაატა თემურიშვილის, გელა ნათელაშვილის, გიორგი თილისძის, ტურა ქაიხოსროს, ალუდაურ გაბურის) ცალკეული თავგადასავლები. ეს კერძო თავგადასავლები მთლიანის ნაწილია და უშუალო კავშირს ავლენს ერეკლესთან. ერეკლეს ეპოსი თავისი შინაარსით საგმირო-საისტორიოა. XVIII საუკუნეში საგმირო ეპოსი რთულ ციკლურ სტრუქტურაზე ყოფილა დამყარებული (ჯაგოდნიშვილი 2005: 60).

სოციალურ-ისტორიული ეპოსი „არსენა“, უფრო მეტად ცნობილი „არსენას ლექსის“ სახელით, XIX საუკუნის მეორე ნახევარში არის შექმნილი. არსენა ოძელაშვილი რეალური პირია, მოქმედებს რეალურ დროსა და გარემოში, კონკრეტულ სივრცეში. დრო უკვე დავასახელებთ, გარემოს მარაბდა, მისი თავადები და გლეხები, ქალაქში სხვადასხვა ჯურისა და მოსაქმეობის ხალხი ქმნის, სივრცე უფრო ფართოა: მარაბდიდან დაწყებული, აზერბაიჯანით გათავებული, მათ შორის, აღმოსავლეთი და სამხრეთ-დასავლეთი საქართველოს სოფლები. ეპოსში დაცული რეალიებისა და თხზვის მანერის მიხედვით, არსენას თავგადასავალი რეალისტური ხასიათისაა. იგი გვიყვება გმირის ცხოვრებაზე, მაგრამ არ არის ბიოგრაფიული თხზულება, არც წმინდა ისტორიულია. მისი შემქმნელები კი არ იგონებენ ამბებს, უკვე მომხდარიდან შემოქმედებითად არჩევენ არსენას ობიექტურად (კარგიც და ცუდიც) დამახასიათებელ ისტორიებს.

არსენას ლექსის ავტორები უცნობია, ალბათ მესტვირეები იქნებოდნენ, მკვეთრად გამოხატული რელიგიური ასპექტით (ეპოსის დასაწყისი, სიუჟეტური სვლები, დასასრული). ის ცნობილია, რომ ლექსს მესტვირეები ასრულებდნენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მოგზაურობის დროს (სხვათა შორის, ისინი უპირატესად თავის შეთხზულ ნაწარმოებებს დაამღერებდნენ გუდასტვირზე). ის ცნობაც შემორჩენილია, რომ ყველგან ბევრი მსმენელი ჰყოლია ამ ხალხის გულისთქმის გამოხატველ სიმღერას. არსენას ლექსი მრავალი მცირე და ვრცელი ლექსის გამთლიანებით შექცევია ეპოსად პ. უმიკაშვილს, დიდი ცოდნითა და გემოვნებით დაჯილდღიებულ ფოლკლორისტს. არსენას ლექსში პოეტური თხრობა გამართულია, სხვადასხვა შინაარსის ეპიზოდი ერთმანეთთან დაკავშირებულია მიზეზ-შედეგობრივი კავშირის დაცვით და, რაც მთავარია,

დაქვემდებარებულია განვითარებას. ამბავი იწყება გმირის თექვსმეტი წლის ასაკიდან, როცა არსენამ თავისი ენერჯით „მთა და ბარი შეაჯერა“, ვიდრე სიკვდილამდე.

ეპოსის მიხედვით, არსენა გამორჩეული ყმანვილია, თავისუფალია როგორც ფიქრებსა და სურვილებში, ისე მოქმედებაში. განა ყველა განაცხადებდა თავის გულწრფელ სურვილს, ზაალ ბარათაშვილის მოახლესთან განეგრძო ცხოვრება? თავადმა აღკვეთა ეს სურვილი, მაგრამ არსენას ბუნება წინააღმდეგობას არ ემორჩილება. ამიტომ მოიტაცებს მოახლე გოგოს და ახალციხეს გადაიყვანს. ცოლს არსენა თავისი საქციელის შესაფერის პატივს სცემს: „ჩითის კაბები გახადა, სხვა ფარჩები შეუკერა; // იმის ქვემოთ შეიდიში კოჭებამდინ დაუშვენა“ (სიხარულიძე 1967: 24). ამის შემდეგ არსენამ აიკლო ზაალის სახლ-კარი. ხოლო ბატონმა გუბერნატორთან ჩივილით ოფიციალური ხასიათი მისცა სოციალურ დაპირისპირებას. დევნამ კიდევ უფრო გაააქტიურა დაუოკებელი ოძელაშვილი. მოხერხებული და ღონიერი გლეხი ადვილად უმკლავდება ყაზახებს: „ჯერ რომ თოფი დაახალა, მერე ხმალი შეაშველა; // ათი-თორმეტი ყაზახი სულ ცხვარივით ვადმოდენა... // სულ უკან იხედებოდნენ, აღარ მოგვდევედეს არსენა“.

არსენას პირადი ბრძოლა ბარათაშვილის მოსყიდულ მმართველობასთან შეუმჩნევლად გადაიზარდა უსამართლობასთან ბრძოლაში, რასაც ყოველ ფეხის ნაბიჯზე აწყდებოდა არსენაცა და ხალხიც. გამარჯვებით შთაგონებული არსენა შეუჩერებლივ მიიწევს წინ, ებრძვის უსამართლობას, მაგრამ ამ ბრძოლაში თავად იქცევა მოძალადედ. არსენას იმის გონება არ ჰყოფნის (ეს ალბათ არც იყო მოსალოდნელი), რომ დაექვდეს, აქვს თუ არა უფლება ყველაფერი აკონტროლოს, თანაც ისე, როგორც თავად ესმის.

მესტიერე, როგორც ყაჩაღის ქმედებათა გვერდიდან მაყურებელი (შეიძლება მას თანამგრძობელიც დავარქვათ), არსენას ხასიათისა და ბუნების გამოსაკვეთად ჩერდება კონფლიქტურ ამბებზე. ხალხური პოეტი ცდილობს შენიღბოს არსენას ქმედებათა შეფასებები, მაგრამ ყოველთვის ვერ ახერხებს, კლასობრივი შეგნება სძლევს. არსენას ებრაელ ვაჭრებთან დამოკიდებულება მხოლოდ ყაჩაღის ფსიქოლოგიით შეიძლება გამართლდეს, თუმცა მესტიერეს არ ავიწყდება მოტივაციების შექმნაც: ვაჭრები ატყუებენ მოქალაქეებს. „არა ღირდა ორ მანეთათ, ერთ თუმნათ დაუფასესა“. არსენა შეუზღუდველად ბატონობს. მისი გაბუდაყების თვალსაჩინო მაგალითია ძველი ადლის შვიდმტკაველიანი საზომით შეცვლა. ამავე დროს მესტიერეს არსენას წინააღმდეგობრივი ბუნების წარმოჩენაც არ ავიწყდება — ვაჭრებს მიცემული თხუთმეტი ლარიდან ათს უკან უბრუნებს, ან სომეხს ქულაჯას გახდის და თავის თექას მისცემს, ან კუმისთან სიძე-სიდერს გაძარცვავს, შემდეგ კი შეუთვლის, რომ ორი კვირის თავზე ცხენსაც დაუბრუნებს და ნაღების ცვეთის სანაცვლოდ ათ თუმანსაც ზედ დააყოლებს.

თავგასული ყაჩაღის შესაჩერებლად დამჭერისთვის ასი ოქროს დანებსამ ეპოსში ძველი კონფლიქტი უნდა განავითაროს და ახალი შემოიტანოს. მესტიერე ამუშავებს ლალატის თემას. ფრთხილ არსენას გული უგრძნობს, რომ ფარსადანი მოლალატეა, მაგრამ, მიუხედავად იმისა, რომ თავგამოდებულად რელიგიური არ არის და ვერც იქნებოდა ყაჩაღობის (ხალხის ძარცვის) მიზეზით, მას მირონის უზენაესობისა სჯერა.

არსენა იმედგაცრუებულია, ფულს ჰპირდება ოქროს დახარბებულს, არ უნდა ტყვეობაში ჩავარდნა. ეპოსის ამ და მომდევნო ეპიზოდში დაუფარავად არის გამოხატული არსენას იდეალიზაციის ინტერესი, რასაც მესტიერე შეპყრობილის ქალაქში შემოყვანის ვითარების დახატვით ახერხებს: „მთელი ქალაქის ბიჭები მტრედის გუნდით დასდევსა: // იმერლები იძახიან, კი, კი, კი სადა თქვესა! // სომხები გაიძახიან, ლავე ბიჭი არი ესა! // ოსები კი იძახოდნენ, ხორზუ, — ხორზუ არის ესა! // რუსები — ოჩენ ხაროში, ეი ბოლუ მალადეცა! // ბებრები გაიძახიან, ახ ნეტავი დედაშენსა! ?? პატარძლები იძახიან, ნეტავი შენს მუღლესა! // ნეტავი იმის სოფელსა, ვისაც შენ ვადახვევ ხელსა! // მაგარი ბორკილი მიაქვს, თვარა წვრილებს დაამტკრევსა. // ჯილის ტოლა თვალეები აქვს, მტერი რაღას დააკლებსა“.

რუსი სალდათების სასმელისადმი მისწრაფების ჩვევა მესტიერეს კარგად აქვს გამოყენებული აბანოს ეპიზოდში რეალისტური სურათის დასახატავად. აქვე ხაზი გა-

ესვა არსენასადმი ხალხის თანადგომას. არსენამ მანეთის არაყი შეუკვეთა მიკიტნებს და სირაჯებს, მათ კი სალდათებს რომი დააღვეინეს და „ისე დათვრნენ სალდათები, ვერა სცნობენ ერთმანეთსა“. ამას მიკიტნის მიერ ქლიბის გადაცემაც დაემატა.

აბანოდან (ციხიდან) გამოსული არსენა არ გაბოროტებულა, პირიქით, უფრო ირწმუნა თავისი ძალა, უფრო გაამაყდა, მრწამსი კი არ შეუცვლია. არსენამ, მესტვირის გამწვავებული წარმოსახვით, მარტყოფის ღვთაების ეკლესიასთან წირვიდან გამოსული სუმბათოვი და მაკაროვი შეარცხვინა მანდილოსნების თანდასწრებით და სამაგიერო ამით მიუზღო, რაც მისი ცნობიერების ჩარჩოდან არ გამოდის. არსენა ყაჩაღია, გავარდნილის ფსიქოლოგიით, ვალის გადახდის ყინი არ ასვენებს, ხელში ჩაუვარდნენ მტრები და აჩქარდა (იქნებ სხვა დროს ეს დახვეწილი ჩინოვნიკებიც ასევე მოქცეულიყვნენ!) რელიგიურ კერაში დასაწუნია ასეთი ქმედება, მაგრამ არსენა ყაჩაღს ის ღვთის გამოზად არ უნდა ჩაეთვალოს. არსენა ყაჩაღმა ხომ ფრამენტულად იცის ქრისტიანული სათნოებების შესახებ (მათი შესწავლა-შეგნებისთვის ცხოვრებამ პირობები არ შეუქმნა). ყაჩაღური კანონების მიმდევარი არსენა ყველაზე მეტად სულის წაწყმედას უფრთხის და ესეც დიდი მონაპოვარია. ფარსადანი ლალატისთვის უთუოდ იმსახურებდა და სიკვდილს, მაგრამ გაამაყებულმა და ყოვლისშემძლე არსენამ უარი თქვა სისხლზე და ამას სულზე ზრუნვა დაუდო საფუძვლად. არსენას, როგორც ცხოვრების წესით შეზღუდული მსოფლალქმის პირისთვის, მთავარია აღადგინოს სამართლიანობა: მდიდარს წაართვას, რათა ღარიბს მისცეს და ქმნას სიკეთე: „სადაც ტიტველ კაცსა ნახავს, თავის პერანგს ჩააცმევსა“. ძალზე მნიშვნელოვანია ის, რომ „თხუთმეტ წელს ყაჩაღადა ვარ, კაცის ცოდვა არა მადევსა“. არსენას უკვე მოპოვებული აქვს „ბიჭობის“ ხარისხი და მის, როგორც უმაღლესი საგანძურის, დაცვას ცდილობს.

არსენა წარმატებული ყაჩაღია, მაგრამ ყველაფერს გასდის ყავლი; ჩანს, ყაჩაღი, როგორც საკუთარ კერაზე შეყვარებული ყველა ქართველი, შინაგანად მაინც უკმაყოფილოა თავისი ცხოვრებით, რაც რეალურად სიკვდილზე ფიქრით გამოიხატა („შესანდობარი დალიეთ, როდეს არსენა მოკვდესა“), ქვეცნობიერში კი უფრო მძაფრად გამჟღავნდა. იგი სიზმარს კი არ განაგდებს თავისგან, არამედ, ძველი ეპიური გმირივით, როგორც წინასწარმეტყველურს, იღებს, ელის, თავისკენ იზიდავს: „ვნახე წუხელი სიზმარი, სისხლში ვიღებავდი წვერსა: // წრეულ მე ხო არ მოვრჩები, რაც რომ უნდა გადაწყდესა: // ან თათარი მილაღატებს, ქართველი არ მომარჩენსა, // ვერ დავესწრები აღდგომას, ვერ დავიჭერ წთელ კვერცხსა, // თუ ძალით არავინ მომკლა, ნებით გამოვიჭრი ყელსა“.

სიკვდილის მოახლოების შეგრძნება-მოლოდინი არსენას სიფხიზლეს უჩლუნგებს და წონასწორობას აკარგვინებს. სხვა შემთხვევაში იგი დიღმელ მიკიტნებს საშუალებას არ მისცემდა დაეთროთ.

გიორგი კუჭატნელი ბედად შეხვდა! ბედისწერას ხომ ასე სჩვევია — ერთად შეყრის ხოლმე შეუთავსებლებს! მთვრალი არსენა შეცდომას უშვებს და გიორგის ღვინის დაღვევას სთავაზობს. გიორგი კუჭატნელი მტრულად იყო განწყობილი არსენას მიმართ და ახლა საშუალება მიეცა ბოღმის ამონთხვევისა: „გიორგი შემოავინებს დედისა და მამის ყელსა: // ვა, შე სანყალო არსენა, რათა ხარ ჭკუა თხელია. // მე დღეს ღვინოს როგორ დავლევე, წითელი პარასკევია“.

არსენას ყაჩაღური ღირსება ამ შეურაცხყოფას ვერ ჩაყლაპავს და იგი წინ დაუხვდება მოქიშპეს, გამოსაწვევად ფულის ან ცხენის წართმევით ემოქრება. გიორგი თავმომწონედ ახსენებს არსენას, როგორი უძლეველია, არსენა კი, როგორც ჭეშმარიტი ვაჟკაცი ვერ გაიმეტებს გიორგის პირუტყვს და პირით კი არა, ყუით დაჰკრავს ცხენს ხმალს. ხმალი ვადაში გადატყდება, რაც არსენასთვის უდავო ნიშანია: დღეს მისი მზე დაბნელდება.

არსენასნაირი ყაჩაღი ორთაბრძოლაში არ უნდა შერცხვეს, და, მართლაც, იგი გიორგის მსახურმა ლეკის ბიჭმა ქურდულად მოკლა ზურგიდან მას შემდეგ, რაც მარჯვენამოჭრილმა არსენამ მარცხენათი ყური ჩამოათალა გიორგის.

არსენას სიკეთე სიკვდილის წინაც ვლინდება. იგი გიორგის (!) სთხოვს ღარიბებსა და უქონლებს დაურიგოს შვიდასი თუმანი, რომელიც კასპის დიდ კლდეში აქვს შენახული.

არსენას ანდერძი მცხეთელებმა აუგეს და ქვაზე დაანერეს: „აქაც კაი კაცი იყო, იქ ნათელი დაადგესა“.

არსენას ეპოსი შეკრული და მთლიანი ნაწარმოებია. მასში ყველა სიუჟეტური სვლა მთავარ გმირთანაა დაკავშირებული, რაც ეპოსის სიმწყობრეს უზრუნველყოფს. თავად კეთილშობილი ყაჩაღის სახე თანმიმდევრულად ვითარდება, ვიდრე გაამპარტავნება არ დააჩქარებს მისი სიცოცხლის დასასრულს.

ასეთია ქართული ფოლკლორის უმთავრესი ტრადიციული ჟანრები. თანამედროვე ზეპირსიტყვიერება ძირითადად პოეზიითაა წარმოდგენილი და აქტიურად ეხმიანება ჩვენი ცხოვრების ავ-კარგს, ზნეობრივსა თუ ეთიკურ პრობლემებს და სხვ. იგი ამოზრდილია ტრადიციული სასიმღერო ფოლკლორიდან, მაგრამ ახალი ურთიერთობების გავლენით არ არის თავისუფალი ლიტერატურული შემოქმედების გავლენისაგან.

ხალხური სიმღერები და ცეკვები[©]

ქართველმა ხალხმა საუკუნეთა განმავლობაში თვითმყოფადი ეთნიკური კულტურა (ტრადიციები, ნეს-ჩვეულებები) შექმნა. ყველა მათგანი ორიგინალობით გამოირჩევა. ამასთანავე, ჩვენი წინაპრები იზიარებდნენ მსოფლიო ხალხთა კულტურულ მიღწევებს და ყველა რეალიას შემოქმედებითად ამუშავებდნენ. მაგრამ თუ რამით შეუძლია ქართველმა ხალხმა იამაყოს, ესენია ქართული ხალხური მუსიკა და ქართული ხალხური ცეკვები. მკვლევარები აღნიშნავენ, რომ ქართული ხალხური მუსიკის გაცნობისას, პირველ რიგში, ადამიანს თვალში ხვდება მის სახეთა სიმდიდრე და მრავალფეროვნება. ქართული ხალხური მუსიკა შეიცავს ვოკალური და ინსტრუმენტული მუსიკის უძველეს ნიმუშებს (როგორც აღნიშნავენ, ის უაღრესად არქაულია). რუსი მუსიკათმცოდნე ვ. ბელიაევი წერდა: „საქართველოს ხალხური მუსიკალური ხელოვნების ძირითად თავისებურებას წარმოადგენს ორგინალური, ნატიფად დამუშავებული გუნდური მრავალხმიანობის არსებობა, რომელიც ასევე გამოყენებულია საეკლესიო მუსიკაში, რომლის წიაღშიც მათე საუკუნეში წარმოიქმნა ეროვნული მუსიკალური დამწერლობა“. ქართული მუსიკალური ფოლკლორი მდიდარია ჟანრობრივადაც. ის მოიცავს შრომითი, საყოფაცხოვრებო, სანესჩვეულებო, საქორწილო, ისტორიულ, საგმირო, სასიყვარულო, სახუმარო, საფერხულო სიმღერებს, შაირებს, მოთქმა-ტირილს. ყველა თავისი მრავალფეროვნებით ეს ჟანრი სამ ხმაში იმღერება. ჩვენამდე მოღწეული ორხმიანი სიმღერები, უპირატესად, შრომითი, სანესჩვეულებო, საფერხულო, საცეკვაო სიმღერებია. ერთხმიანი სიმღერები ნაკლებად მრავალფეროვნან და მას შრომითი, სააკვნო, სასიყვარულო, მოთქმა-ტირილების (აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებსა და მესხებთან), საყოფაცხოვრებო სიმღერები მიეკუთვნება, რომლებშიც ნათლადაა გამოვლენილი ქართველი ხალხის ცხოვრების უძველესი ნესი, ნეს-ჩვეულებები, ტრადიციები. საინათმოქმედო სამუშაოებთან დაკავშირებულ ერთხმიან სიმღერებს მიეკუთვნება სიმღერები, რომლებსაც ასრულებენ ლენვისა და განიავების დროს. ამ კატეგორიაში შედის აგრეთვე ურმულები. ხვნის, ლენვის, განიავების დროს შესრულებული სიმღერები გაერთიანებულია „ოროველას“ საერთო სახელწოდებით. თითოეულ ამ სიმღერას მრავალი ვარიანტი აქვს. ისინი გამოირჩევიან ფართო დიაპაზონით, მელოდიის გამომსახველობით, სასიმღერო კილოს საფუძვლების სიმდიდრით, ღრმა ემოციურობით.

ერთხმიანი სასიყვარულო-ლირიკული, სახუმარო სიმღერები, შაირები, რომლებიც სრულდება ხალხური ინსტრუმენტების თანხლებით (ფანდური, ჩონგური, გუდას-ტვირი, ჭიანჭური) ლაკონიურობითა და მკაფიო რიტმით ხასიათდება. სახუმარო სიმღერებისა და შაირებისათვის დამახასიათებელია მელოდიზირებული რეჩიტატივი.

ქართული ხალხური მრავალხმიანობის გამოსავლენად დიდ ინტერესს იწვევს აღმოსავლეთ საქართველოში შემორჩენილი ორხმიანობა. ამ სიმღერების მთელი რიგი მუსიკალური თავისებურებანი კლასობრიობამდელი მუსიკალური კულტურის ნიშნებს ინარჩუნებს, რომლებიც გამოვლინდება მუსიკაში მაგიური და სანესჩვეულებო ფუნქციების შენარჩუნებაში. ორხმიანი სიმღერების აღნიშნულ კატეგორიას შეიძლება მივაკუთვნოთ საკულტო და სანესჩვეულებო სიმღერები: ღვთაების ხოტბის შემსხმელი „დიდება“, მზისადმი მიმართვის „მზეშინა“, „ზარი“ (სიმღერა-ტირილი), „იავნანა“, შრომითი სიმღერები: „ერო“, „ერი ეგა“, სიმღერა-ცეკვა „ნანავა“ და ა.შ.

სანესჩვეულებო სიმღერები ქალების რეპერტუარში შედის და გუნდის ფონზე ერთი ან ორი სოლისტის მონაცვლეობით სრულდება.

შრომით და საცეკვაო სიმღერებში, სანესჩვეულებო სიმღერების წყნარი და გამოზომილი შესრულების საპირისპიროდ, შეიმჩნევა რიტმის გამდიდრება, მელოდიური

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

სარჩულის სიმარდე. მისი შინაარსი საკმაოდ ელემენტარულია — შედგება შეძახილი-საგან: „ერიო“, „ერი ევა“, „ოპუნა“, „არალო“, „ნანავდა“...

შინაარსობრივად სამხმიანი სიმღერები მშრომელი ქართველი ხალხის ცხოვრების ყველა მხარეს გამოხატავს. მუსიკალური საშუალებების გამოხატვის თვალსაზრისით, ჰარმონიულ-პოლიფონიური იერის ქართული და კახური სუფრის სიმღერებია ყველაზე მდიდარი. ამ სიმღერების კილო (ჰანგი) განფენილია, ღრმად ემოციურია და წარმოადგენს ქართული სასიმღერო ფოლკლორის ერთ-ერთ ყველაზე შთამბეჭდავ ნიმუშს. ისინი სრულდება საზეიმოდ, დიდი აღმავლობით.

მელოდიური თვალსაზრისით სუფრის სიმღერებში ერთი მხრივ, მდიდრადაა წარმოდგენილი ქართული მუსიკალური ორნამენტიკა და, მეორე მხრივ, ქართული რეჩიტატივის თავისებურება. აღნიშნავენ, რომ სუფრული სიმღერების მელოდია გაშლილი და ემოციურია. ამავე დროს, ეს სიმღერები ამალღებული ხასიათით გამოირჩევა. მეცნიერები თვლიან, რომ ტონალური გადახრების შესანიშნავი ნიმუშია *ჩაკრულო*, რომელიც მოდულაციურ ხერხთა მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. სიმღერა თითქოს თანდათან ხვდება შორეულ მხარეში, შემდეგ კი თავდაპირველ ტონალობას უბრუნდება.

მეცნიერები ქართულ მუსიკალურ ენას დიალექტებად ყოფენ, რომლებიც, თავის მხრივ, მუსიკალური კულტურის ორ წრეში დასავლურ ქართულსა და აღმოსავლურ ქართულში ერთიანდებიან. მთის მუსიკალური ენის დიალექტიებიდან თავის მუსიკალური სტრუქტურით გამორჩეული ადგილი უკავია დასავლეთ საქართველოს მთიელების — სვანების სიმღერებს. ისინი მძლავრია, მონოლითურია, დიადია, მკაცრი ხასიათისაა. სვანურ სიმღერებში განსაკუთრებულ კოლორიტს სამივე ხმის კომპლექსური მოძრაობა ქმნის. ქართული თვითმყოფადი ხალხური პოლიფონია მთელი თავისი მრავალფეროვნებით წარმოდგენილია იმერულ, გურულ, აჭარულ და მეგრულ სიმღერებში, რომელთა შორისაც ხშირად გურულ სიმღერებს გამოყოფენ. მის ერთ-ერთ თავისებურებას წარმოადგენს სპეციფიური მალალი, ზედა ხმა, რომელსაც *„კრიმანჭულს“* უწოდებენ. აღნიშნავენ მის მოქნილობას, ორნამენტირებული ხასიათის ხვეულებს. იმღერება დიდი დაძაბულობით და აღმავლობით. კრიმანჭული ორგანულადაა დაკავშირებული დანარჩენ ხმებთან და ამ ფონზე ის არ კარგავს ინდივიდუალობას. აქ არ შეიძლება არ მოვიყვანოთ ი. სტრავინსკის სიტყვები: „ერთ-ერთი ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინა ქართულმა ხალხურმა პოლიფონიურმა სიმღერამ.... მუსიკის აქტიური შესრულების ეს ტრადიცია, სათავეს რომ იღებს უძველესი დროიდან, შესანიშნავი აღმოჩენაა, რომელიც გვაძლევს უფრო მეტს, ვიდრე თანამედროვე მუსიკის ყველა მიღწევა. იოდლი, რომელსაც საქართველოში კრიმანჭულს ეძახიან, საუკეთესოა მათ შორის, რაც ოდესმე მომისმენია“.

კრიმანჭულთან იმღერება უპირველესად სალაშქრო, საგმირო, საისტორიო, შრომის სიმღერები. შრომის სიმღერებიდან განსაკუთრებით ყურადღებას იპყრობს *ოთხხმიანი ნადური*, რომელიც მრავალხმიანობის თვალსაზრისით უნიკალურია. ეს სიმღერები მონაცვლეობით სრულდება ორი გუნდის მიერ. პირველი და მეორე ხმების პარტიებს სოლისტები ასრულებენ, მესამე ხმას — ორი, ბასს აგრეთვე ორი. აი, რას წერს ნადური ან ყანური სიმღერის შესახებ აპ. ნულაძე: „ყველა სიმღერაზე მეტად რთული, ძველი და ამავე დროს საყვარელი იყო ყანური ანუ ნადური. სიმღერა ორპირი იყო და რვა კაცი სჭირდებოდა: ორი დამწყები (მთქმელი), ორი გამყივანი (გადამძახებელი) და ორ-ორი ბანი (შემხმობი). მღეროდნენ ყანის თოხნის (დათესვის) და მარგვლის (გაბარვის) დროს, ამიტომ დაერქვა მას ყანური და რადგან იგი უნადოდ არ ითქმის, ამიტომ ნადურსაც ეძახიან. დამტკიცებულია, რომ ნადური სიმღერით ნადი ორჯერ მეტად ხალისით და დაულალავად მუშაობს, ვიდრე უსიმღეროდ. სიმღერა იწყება მეტად ნელი ტემპით, თანაც მუხლიდან მუხლზე გადადის, მუხლი მოკლდება და ტემპიც მის შესაფერისად ვითარდება, ცხოველდება და (სიმღერის დაწყებიდან 20—30 წუთის შემდეგ), როცა ის ი-ო, ი-ო, ი-ო-ზე გადადის, თოხის დარტყმაც სიმღერას ყვება“. როგორც აღნიშნავენ, კარგი ნადური სიმღერა დაახლოებით ოთხ კილომეტრზე ისმოდა. გურიაშივე ტვირთის ანევისა და გადატანის დროს იცოდნენ სიმღერა *ელესა*. მას ასრულებ-

დნენ ტყიდან საშენი ხე-ტყის მასალის, სანნახელის, საცალფეხო ხიდის გამოტანისას. „სიმღერა ერთი გრძნობით და მისწრაფებით მსჭვალავდა საქმის ყველა მონანილეს — მთელ კოლექტივს ავინყებდა სხვა ყველაფერს და მათ გრძნობა-გუნებას მიაჯაჭვავდა მხოლოდ და მხოლოდ ტვირთზე, რომელსაც სიმღერა უმსუბუქებდა...“ ელესა ულექსო, სიმღერა იყო. „ელესა და გასნი ბიჭო!“ „ელესა და დასნი ბიჭო!“ და „ელესა და ასნი ბიჭო!“ — მას ამბობდა ხელმძღვანელი, სხვები კი ბანს აძლევდნენ: „ელესა და ვიო, ვიო, ვიო, ვიო!“.

ლირიკულ, სასიყვარულო და სუფრულ სიმღერებში კრიმანჭული არ არსებობს. ამ თვალსაზრისით მკვლევარები განსაკუთრებით აღნიშნავენ მეგრულ მუსიკალურ ფოლკლორს. ისინი სამხმიანია და მუსიკალური ჟანრითა და სტილით უაღრესად მდიდარი. ხასიათდება უსაზღვრო ლირიზმით. გვხვბლავს ფერადოვნებით, მხატვრულობით, მოხდენილობით, მელოდიური ხაზის სიმსუბუქით და ორიგინალური ჰარმონიული შეფერილობით.

ქართულ ხალხურ სიმღერაში ცალკე დგას ხმით ნატირლები (მუსიკალური ტექსტები). ისინი იმპროვიზირებული რეჩიტატივის ჩარჩოებში თავსდებათ და მაღალგანვითარებულ მუსიკალურ კულტურაში ერთგვარი რელიქტის სახით წარმოგვიდგება. ხმით ნატირლებს თუ ქალები ასრულებდნენ, მთაში (ხევსურეთში) მამაკაცების მიერ თიბვასა და მკაში მიცვალებულის დატირებას *გვრინი* ეწოდებოდა. ანალოგიური სიმღერა მთის რაჭაშიც იყო შემორჩენილი. ითქმებოდა გლოვის ხმაზე თიბვისას ცელის მოძრაობის რიტმთან შეწყობით. გვრინის ტექსტად იყენებდნენ თიბვის პროცესის ამსახველ, საყოფაცხოვრებო, სატრფიალო თემებზე შექმნილ ნაწარმოებებს და ხმით ნატირლებს.

ქართველ ხალხში უაღრესად განვითარებული იყო ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა. საკრავი ინსტრუმენტებიდან არქეოლოგთა მიერ აღმოჩენილია ძვლისა და კერამიკული სალამურები, რომლებიც ძვ. წ. II ათასწლეულით თარიღდებიან. სხვადასხვა სახის საკრავები აღმოჩენილი არქეოლოგიური გათხრების დროს ძვ. წ. პირველი ათასწლეულის შუა ხანებითაც თარიღდება. ბევრი მათგანი საქართველოს ეთნოგრაფიულმა ყოფამ გვიანობამდე შემოინახა. შუა საუკუნეების საქართველოში ცნობილი იყო ჩასაბერი, სიმებიანი და დასარტყმელი ინსტრუმენტები. XIX—XX საუკუნეებში ქართველი ხალხი იყენებდა ისეთ საკრავებს, როგორიცაა *სალამური*, *გუდასტვირი* (*ჭიბონი*), *ბუკი*, *ჩანგი*, *ფანდური*, *ჩონგური*, *ჭიანური*, *დოლი*, *დაირა*, *დიპლიპიტო*. საკრავების თანხლებით ქართველი ხალხი ასრულებდა როგორც ერთხმიან, ისე ორხმიან და სამხმიან სანესო, სატრფიალო და სახუმარო ჟანრის სიმღერებს. ინსტრუმენტების თანხლებით ცეკვავდნენ.

ქართველი ხალხის მერ შექმნილ ეთნიკურ კულტურაში გამორჩეული ადგილი უჭირავს ხალხურ ცეკვებს. ცეკვებში გამოკვეთილად ჩანს ქართველი ხალხის ეროვნული ხასიათი, სული. ცეკვებში ჩანს ქართველთა ჰეროიკა, ლირიზმი, ქალისადმი კლდე-მამოსილება და სინაზე, ვაჟის მამაცობა, კეთილშობილება, რაინდობა, გამბედაობა, მამულისათვის გმირული ბრძოლა. ზოგიერთი ცეკვა კი სამონადირეო და სპორტული ხასიათისაა. ქართულ ხალხურ ქორეოგრაფიას საფუძველი შორეულ წარსულში ჩაეყარა. სანესო-საფერხულო ცეკვებს მეცნიერები ასტრალურ კულტებსა და რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირებენ. საქართველოს მთაში ფერხულები რელიგიური დღესასწაულების დროს სრულდებოდა. შემონახულია წრიული, ნახევრადწრიული და მწკრივის სახის ფერხულები. ისინი ზოგჯერ ორ და სამსართულად სრულდებოდა. თავისი შინაარსით ფერხულები ნაყოფიერებასა და გამრავლებას, აგრეთვე მოსავლიანობასთან იყო დაკავშირებული. სამიარუსიანი საფერხულო ცეკვაა „*ზემყრელო*“. ქვედა წრე ცდილობს ორი ზედა წრის გადმოყირავებას, უკანასკნელნი კი ცდილობენ პოზიციის დიდხანს შენარჩუნებას. ზედა იარუსიდან ჩამოყრილები ქვემო იარუსს უერთდებიან და აგრძელებენ ფერხულს სწრაფ ტემპში. საფერხულო რეპერტუარიდან ყველაზე მდიდარი სვანეთი იყო. აქ შემონახული იყო უძველესი ფერხულები.

ცეკვა „ხორუმი“, რომელიც გურიაში, აჭარასა და შავშეთ-იმერხევეში იყო გავრცელებული, მეცნიერთა მიერ მეომართა ცეკვადაა მიჩნეული. თურქეთში მცხოვრები ქართველები ხორუმს „არწივების როკვის“ სახელითაც მოიხსენიებენ. ის საბრძოლო სცენების დრამატულ დაძაბულობაზეა აგებული და რამდენიმე ეპიზოდისაგან შედგება. ესენია: ბრძოლისათვის მზადება, დაზვერვა, მტერთან შეხვედრა და ბრძოლა, მტერზე გამარჯვება და შინ დაბრუნება. ბრძოლისა და გამარჯვების სცენები ენერგიულობით, სისწრაფით, ექსპრესიულობით ხასიათდება. „ხორუმი“ ოპტიმისტური ხასიათის ცეკვაა. „ხორუმის“ ზოგიერთ ვარიანტში წინამძღოლის დაჭრაც ხდება, მაგრამ ის რაზმს არ ტოვებს და ცეკვის დამთავრების შემდეგ, ამხანაგების დახმარებით, ტოვებს „ბრძოლის ველს“. „ხორუმი“ ქართული ხალხური ქორეოგრაფიის შედეგად და კლასიკურ ნიმუშადაა მიჩნეული. მნახველზე გამოაგნებელ შთაბეჭდილებას ახდენს „ფარიკაობაც“, რომელიც ძირითადად ხევსურეთში სრულდებოდა და მას აქ „კეჭნაობასაც“ უწოდებდნენ. ის უძველესი სამხედრო-სპორტული თამაშია.

ქართული ხალხური ქორეოგრაფიის მწვერვალია ცეკვა „ქართული“. მას სატრფიალო ცეკვების რიცხვს მიაკუთვნებენ და გოგონა და ვაჟი ასრულებენ. უაღრესად პლასტიკური „ქართული“ ხუთი ნაწილისაგან შედგება: ვაჟის გამოსვლა და ქალის საცეკვაოდ განვევა, ერთობლივი დასაწყისი, ქალის სოლო, ვაჟის სოლო და ერთობლივი დასკვნითი აკორდი. ცეკვა ქართულს „სიყვარულის პოემასაც“ უწოდებენ. ესაა რაინდულ-რომანტიკული სულისკვეთებით აღსავსე ცეკვა. „ქართულს“ ახასიათებს რთული საშემსრულებლო ტექნოლოგია და პლასტიკურად გამოკვეთილი ნახაზი. ქალისთვის გედისებრი სინარჩარე და ვაჟისათვის მრავალნაირი გასმები ტანის შეურყევლად. „ქართულს“ ცეკვავდნენ როგორც ხალხური გუნდური სიმღერის, ისე ინსტრუმენტების თანხლებით. არ შეიძლება არ მოვიყვანოთ XIX საუკუნის მეორე ნახევრის ერთი ფრანგი მოგზაურის შთაბეჭდილება ცეკვა „ქართულის“ შესახებ: „ორკესტრი შეუდგა მუსიკის დაკვრას და რამდენიმე ასობით ადამიანი ხელების დაკვრით აჰყვა მას. დაიწყო ქართული ნაციონალური ცეკვის შესრულება. ერთმა ქალიშვილმა, ქუდი და ხელთათმანებით, კორსეტში გამოწყობილმა დაიწყო ცეკვა ჩერქეზულ კოსტუმიანი ერთი შავგვრემანი კაცის თანხლებით. ახალგაზრდა ქალი, ფერმკრთალი, სერიოზული, თითქმის ნაღვლიანი, ცოტათი მოგრძო ცხვირით, თხელი მგრძნობიარე ტუჩებითა და ცოტა ქედმაღლური იერით ცეკვავდა ხელების გაშლითა და ნელა მიბნედილ-მობნედილი მოძრაობით. მიუხედავად მძიმე საქალაქო ჩაცმულობისა, მას ჰქონდა რომელიღაც ჯადოქრის სიმსუბუქე და დედოფლური გრაცია. ზოგჯერ ქედმაღლური და ზოგჯერ კოკეტური, იგი წინ უსწრებდა ახალგაზრდა კაცს, რომელიც მას ყოველ ნაბიჯზე მისდევდა. ქალი წინ მიჰქროდა ჩქარა, თითქმის უნაბიჯოდ, როგორც ფრინველი და დარბაზში შემოსწერდა დიდ ორბიტას, რომელშიც მოცეკვავე ახალგაზრდა კაცი ექცეოდა, ამ ქალის მუდმივი თანამგზავრი. ისე ჩანდა, რომ არც ერთი მათგანი პროფესიონალი მოცეკვავე არ უნდა ყოფილიყო, თუმცა კი ახალგაზრდა კაცი ისე დგებოდა ფეხის წვერებზე, რომ ალბათ როსიტო მირისაც შემურდებოდა, რადგან ოპერაში არავის ამრიგად არ უცეკვია. თავისი მოხერხებითა და სიზუსტით იგი (მამაკაცი) მეტოქეობდა ახალგაზრდა ქალის გრაციასა და ქროლვას. მე მინდოდა ეს ჰარმონიული ცეკვა-დევნება დიდხანს გაგრძელებულიყო. იგი მთლიანობაში ერთ დრამას წარმოადგენდა. ცეკვა ბოლოს შეწყდა და ამ ბუნებრივმა დასასრულმა ყველას დასწყვიტა გული“.

სასიყვარულო შინაარსის წყვილთა ცეკვებს შორის, რომელსაც გოგონა და ვაჟი ასრულებენ, აღსანიშნავია აგრეთვე მეგრული „არირა“ და აჭარული „განდაგან“, რომლებსაც საერთო ნიშნების გარდა თავისი დამახასიათებელი თავისებურებებიც აქვთ. „არირა“ ცოცხალი, მოძრავი ხასიათის ცეკვაა. გამოირჩევა სიფიცხით, მგზნებარებით, სილალით. ზოგჯერ მსუბუქი იუმორით. ამ ცეკვის თავისებურებაა ის, რომ ერთ ქალთან მორიგეობით რამდენიმე მამაკაცი ცეკვავს და ის გრძელდება იქამდე, სანამ წრეში მყოფნი ყველა მამაკაცი არ იცეკვებს. „არირა“ სიმღერებისა და ტანის დაკვრით სრულდება. სხვა ქართული ცეკვებიც ისტორიულად ძირითადად მრავალხმიანი საგუნდო სიმღერების აკომპანიმენტით და ტანის თანხლებით სრულდებოდა. დაბოლოს, არ

შეიძლება არ აღინიშნოს, — ქართული ხალხური ქორეოგრაფიისათვის დამახასიათებელი ხაზგასმული შტრიხი — არც ერთ ქართულ ცეკვაში საქართველოს რომელ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეშიც არ უნდა იყოს ის ჩასახული და განვითარებული, ქალი და კაცი ერთმანეთს არ ეხება. ამით კიდევ ერთხელ ესმის ხაზი ქალისადმი მონივნებით დამოკიდებულებას და ცეკვის შემქმნელი ქართველი ხალხის მიერ ქალის კულტის დიდ ტრადიციულობას.

ქართველმა ხალხმა ორიგინალური ქართული ჰიმნოგრაფიაც შექმნა. მისი განვითარება საქართველოში ქრისტიანობის განვითარების სანყისი პერიოდს უკავშირდება. X საუკუნეში საქართველოში უკვე არსებობდა სამუსიკო დამწერლობა. ქართული ლიტურგიული ლიტერატურისა და ჰიმნოგრაფიის მონაპოვარი, აღნიშნული დროისათვის, მიქაელ მოდრეკილს უკვე ერთ დიდ კრებულში ჰქონდა თავმოყრილი. სამწუხაროდ, მეცნიერთა მიერ მისი სანოტო ნიშნები გაშიფრული არ არის.

ქართული ხალხის ტრადიციული ურთიერთობები მეზობელ ხალხებთან[©]

ქართველებისათვის მეზობელ ხალხებთან ურთიერთობა იმ საერთო ღირებულებების კონტექსტში განიხილებოდა, რაც ადამიანთა საზოგადოებისათვის აუცილებელს, მნიშვნელოვანს გამოყოფს სხვა დანარჩენისგან და განამტკიცებს მას. სტუმარ-მასპინძლობა და მტერ-მოყვარის გარჩევა სწორედ ის ღირებულებებია, რაც პიროვნულს საზოგადოსთან აერთიანებს და სამეზობლო ურთიერთობების მოთხოვნებს პასუხობს. ბუნებრივია, ქართველებს მეზობელ ხალხებთან ყოველთვის კეთილგანწყობილი და მშვიდობიანი ურთიერთობა ვერ ექნებოდათ, იყო თავდასხმებიც, თუმცა ასეთ შემთხვევებში, ყოველთვის ჩნდებოდა საჭირო მატერიალური თუ მორალური რესურსი, ნარმოქმნილი კონფლიქტის, ან გაუგებრობის მოსაგვარებლად. სამეზობლო ურთიერთობები, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში, ტრადიციულად ყალიბდებოდა, დღემდე ურთიერთგავლენების განსხვავებულ ფორმებში ვლინდება. ეს გავლენები ხშირ შემთხვევაში თვალაჩინოა და ყოფა-ცხოვრების თითქმის ყველა სფეროში ჩნდება. მსგავსება და პარალელები აშკარაა, მაგალითად, მუსიკალურ საკრავიერ ხელოვნებაში და კომპიუტერ ხელოვნებაში. ურთიერთობათა ინტენსივობა ხშირ შემთხვევაში საერთო პოლიტიკურ ვითარებაზე იყო დამოკიდებული. კავკასია პოლიტიკურად დღემდე მსოფლიოში ერთ-ერთი ეთნიკურად ყველაზე ჭრელ და პოლიტიკურად აქტიურ სივრცედ რჩება. ტრადიციულად შიდა და გარე პოლიტიკური ფაქტორები დიდ გავლენას ახდენდა კავკასიის ხალხებს შორის ურთიერთდამოკიდებულებაზე, მათ შორის მსგავსება-განსხვავებულობის გაგებაზეც. უნდა აღინიშნოს, რომ დიდი სახელმწიფოების პოლიტიკურ-ეკონომიკური გავლენების მიღმა ყოველთვის რჩებოდა ადგილი ადამიანურ დონეზე ურთიერთობების ჩამოსაყალიბებლად, რაც ისევ ყოფითი პირობებითა და აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი. თავდასხმების გარდა, ქართველმა ხალხმა მეზობელ ჩრდილო კავკასიელებთან ტრადიციულად სავაჭრო ურთიერთობები განავითარეს, რაც ადგილობრივი მოსახლეობის საარსებო პირობების და საშუალებების შექმნასთან იყო დაკავშირებული. ვაჭრობის გარდა მეზობელ ხალხებში სამუშაოდ დადიოდნენ. ამ ტიპის კონტაქტები ქმნიდა მშვიდობიან და კეთილმზობლო ურთიერთობებს სხვადასხვა ხალხებს შორის.

კერძო კეთილშობილება ფართოდ ყოფილა გავრცელებული რაჭა-ლეჩხუმსა და სვანეთში. კერძად გახდომის ტრადიცია სრულყოფილი სახით შემორჩენილი რაჭაში გვხვდება. „აქ არ არსებობდა ისეთი მამაკაცი ან ოჯახი, რომელსაც მოსაზღვრე მთიელებში: დიგორში, დვალეთში, „მინდვრის ოსეთში“, მალყარში, ყაბარდოში, ყარაჩაისა და ადიღელებში კერძი არ ყოლოდა, რაჭველ მამაკაცებს ყველა აულში ჰყავდათ კერძები, სადაც კი ხშირი მიმოსვლა და საქმიანობა უხდებოდათ. რაჭველის გაგებით, კერძი ხელოვნური ნათესაობით დაკავშირებული უახლოესი მეგობარია, ამიტომ მას ოჯახში წილი და დიდი უფლებები აქვს, მასზე სვანები ამბობენ — ძმისტოლა კაციაო“ (რეხვიაშვილი 1977: 34). კერძის ყოლა აუცილებელი იყო და საამაყოდ ითვლებოდა. კერძის არყოლა სათაკილო იყო და დაცინვის საგანს წარმოადგენდა. თუ რაჭველები ჩრდილო კავკასიელ ნაცნობ-მეგობრებს *კერძებად* იხსენიებდნენ, საპასუხოდ ისინი ქართველ ძმადნაფიცებს *ყონალებს* ეძახდნენ. დაკერძება ხდებოდა ოჯახის უფროს მამაკაცებს შორის, შრომაში ან ბრძოლაში დაახლოების, გაცნობის შემდგომ. სტუმარი გარკვეული პერიოდის შემდგომ ყონალი ხდებოდა. „ყარაჩაული ჩვეულებით უბრალო ნაცნობი სამი დღის სტუმრობის შემდეგ „ბალალ ყონალად“ იქცეოდა, რასაც მოჰყვებოდა ოჯახების დაახლოება“ (რეხვიაშვილი 1977: 73—74). მნიშვნელოვანია, რომ კერძების ყოლა ოჯახი-

[©] თეა ქამუშაძე

სათვის სოციალურ დივიდენდს წარმოადგენდა და, ოჯახის გაყოფის დროს, სახლისა და ქონების განაწილებასთან ერთად, კერძებსაც ინაწილებდნენ.

კერძმოკეთების ინსტიტუტი, ბუნებრივია, მამაკაცებზე ვრცელდებოდა, მათი როლი გადამწყვეტი იყო, ნიშანდობლივია, ისიც, რომ „მთიელთა ჩვეულებით, სტუმარი ვალდებული იყო პირველად სანახშოზე მისულიყო და იქ მოეკითხა თავისი კერძი თუ ყონალი“. სანახშო მამაკაცთა შეკრების ადგილს წარმოადგენდა, საფიხნოს მსგავსად. ანალოგიური შინაარსის თავშეყრის ადგილს ოსეთში *ნიხასს* ეძახდნენ. ზოგიერთ რაჭულ ოჯახში, ვისაც ხელენიფებოდა სტუმრებისათვის, როგორც კერძის, ისე მცნაურის და ასევე თანასოფლელი მამაკაცების თავშესაყრელად, დამოუკიდებელი ნაგებობაც დასტურდება. „დუროიანი და ქვიტკირის ორსართულიანი ციხესახლები კერძების არა მარტო ღამის გასათევსა და მოსასვენებელს წარმოადგენდა, არამედ აქ ისინი ჯალაბთან ერთად საიმედოდ იყვენენ დაცული შინაური და გარეშე მოსალოდნელი საფთხისგან. საყონალო იყო როგორც სასტუმრო, ისე საერთო სამამაკაცო სახლიც, სადაც სტუმრების გარდა სოფლის მამაკაცებიც ერთობოდნენ“ (რეხვიაშვილი 1977: 30).

კერძს დიდად პატივისცემდნენ და აფასებდნენ, მის აზრს ითვალისწინებდნენ. კერძის ავტორიტეტი და როლი ოჯახის ფარგლებს სცილდებოდა და თემის შიგნით სადაო საკითხების გადაწყვეტაშიც იღებდა მონაწილეობას. რაჭაში ასეთ ამბავს ყვებიან, რომ მალყარელი ბარსუ აბოიანთი ღებელების კერძი ყოფილა, იგი დიდი პატივისცემითა და ავტორიტეტით სარგებლობდა. მას ერთხელ ღების ორი მოსისხლე გვარი შეურიგებია და სოფლისათვის დიდი უბედურება აუცილებია. ამ შემთხვევას იმხელა გავლენა მოუხდენია ადგილობრივებზე, რომ გამოთქმა „იყოს აბოიანთ ხელი“-ო შერიგებისა და თანხმობის სიმბოლოდ იქცა. ნიშანდობლივი ფაქტია, რომ ქართველთა შერიგების საქმეში გადამწყვეტ პოზიტიურ როლს უცხო ტომელი ასრულებს. მსგავსი მაგალითები კიდევ გვხვდება, როდესაც შერიგების საქმეში მთავარ როლს სწორედ კერძები ასრულებდნენ. 1907 წლის არეულობის დროს ორი სოფელი ღები და ჭიორა ერთმანეთს გადაამტერბია. მტრობა ყარაჩაის აულ უჩქულანში მომუშავე ღებელ და ჭიორელ მედუქნეებშიც ჩამოვარდნილა. დაძაბულობა იმდენად გაღრმავებულა, რომ სისხლისღვრის საფრთხეც შექმნილა. ასეთი ვითარების დროს, საქმეში ჩარეულან ყარაჩაელი კერძმოკეთენი და საჯაროდ დაუგმიათ მათი შუღლი, რომელთა მცდელობით მოძმეთა შორის მშვიდობა ჩამოვარდნილა.

სიტყვა „კერძი“ და კერძმოკეთების ჩვეულება რაჭის გარდა საქართველოს სხვა რაიონებშიც შემორჩენილა. მთხრობელთა გადმოცემით, სამეგრელოში ფართოდ ყოფილა გავრცელებული გამოთქმა კერძმოჯგირე, რაც კერძმოკეთის ეკვივალენტური ტერმინად შეიძლება გავიგოთ. კერძმოჯგირე იყო ადამიანი, რომელიც მეგობრისა და ნათესავის ფუნქციებს მოიცავდა. მას აუცილებლად ეპატიუებოდნენ ოჯახისათვის ყველაზე მნიშვნელოვან მომენტებში, ჭირსა თუ ლხინში. აღნიშნული ტერმინი სვანებშიც დასტურდება. სვანებს რაჭა-ლეჩხუმში ჰყავდათ კერძი-კაცები (კერძ-მარე). ერთერთი მხრობელის განმატრებით: „კერძ-მარე ნამდვილი სვანური სიტყვაა და ნიშნავს კეთილ მეგობარს, რომელიც გულისხმობს ნდობას, დაახლოებას, ძმურ სიყვარულს, ერთმანეთში ხშირ მიმოსვლას, სხვანაირად კერძმოკეთეობა არ შეიძლება“. სვანებს, კერძი-კაცები ჰყავდათ როგორც საქართველოს ფარგლებში, ისე მის გარეთ — ჩრდილო კავკასიაში. მათ „კერძმუკეთებს“ უწოდებენ. მათდამი პატივისცემა და სიყვარული იმდენად დიდი იყო, რომ, როდესაც სვანი მამაკაცები საბრძოლოდ ან სხვა სახიფათო საქმეზე მიდიოდნენ, ქალები ოჯახისა და თემის წევრი მამაკაცების გვერდით კერძმუკეთებისათვისაც ლოცულობდნენ. ასევე ყოველ მხიარულების სუფრაზე ისმებოდა სადღეგრძელო მთას იქით და მთას აქეთ კერძმთმუკეთებს გაუმარჯოსო (ნიჟარაძე 1962: 35).

შეჯალაბება. როგორც უკვე აღინიშნა, კერძმოკეთეობა, ორი მამაკაცის პიროვნულ ურთიერთობას სცილდებოდა და ოჯახისა და თემის აქტიურ ჩართულობას გულისხმობდა. მასპინძელი ოჯახი საჭიროების შემთხვევაში კერძს თავისი ჯალაბით იღებდნენ და იმდენხანს იტოვებდა, რამდენიც საჭირო იყო. ამ ხნის განმავლობაში ორი

ოჯახი ერთ მთლიანობად იქცეოდა. ამას ეწოდებოდა სწორედ შეჯალაბება. გაერთიანების პირობებში არ ირღვეოდა უფროს-უმცროსობის წესი და ორივე ოჯახის წევრები თანაბარი უფლებებით სარგებლობდნენ. საოჯახო საქმეებს ტრადიციულად უფროსი მამაკაცი და ქალი მართავდა. ოჯახების ინტეგრაციის ხარისხი იმდენად მაღალი იყო, რომ ბავშვები ერთმანეს დაძმობას ეფიცებოდნენ და შრომით საქმიანობაში ყველა თანაბრად იღებდა მონაწილეობას. კერძის ოჯახი დიდი პატივისცემით ეკიდობოდა მასპინძელი ოჯახის რელიგიასა და საზოგადო ღირებულებებს. სანაცვლოდ მასპინძელი საზოგადოებას პატივისცემით ეპყრობოდა შეჯალაბებულ ოჯახს.

შეჯალაბების უამრავი მაგალითია ცნობილი: დიგორიდან ყურმანა ყუყელოვი ოჯახით გადმოსვენილა სოფელ ჭიორაში, მათე რეხვიაშვილის ოჯახში, რომელიც მისი წინაპრების კერძი ოჯახი ყოფილა. ყურმანას ჯალაბი დიდი პატივით მიუღიათ. ვინაიდან იგი შეჯალაბებულ ოჯახში ყველაზე უფროსი ყოფილა, ოჯახის თავად დაუნიშნავთ და საკარცხულიც (საუფროსო სკამი) მისთვის დათმიათ. ყურმანას ოჯახს ორი წელი უცხოვრია ყონალის სახლში. შემდეგ დიდი პატივითა და საჩუქრებით გაუცილებიათ მშობლიურ მხარეში.

ასეთივე გულთადი მასპინძლობით ხვდებოდნენ ქართველებს, რომლებიც ოჯახებით თავს აფარებდნენ მეზობელ მხარეს.

გადმოცემით, გავაშელების გვარის ერთ-ერთი დანაყოფის წინაპარს დვალეთის სოფელ *გოლიათას* უცხოვრია. ავი ბატონი ჰყოლიათ და გაუსაძლისი მდგომარეობის გამო, იგი მოუკლავთ. ამის გამო, ორ ძმას დაუტოვებია საცხოვრებელი ადგილი და რაჭაში, ლებელი ყონალის — გავაშლის ოჯახთან ჯალაბად შესულა. მათ მასპინძელი ოჯახის გვარიც მიუღიათ. აღნიშნულ გვარს დიდი ავტორიტეტი ჰქონდა და მისი მფარველობა გადმოსვენილი ოჯახისათვის ბევრს ნიშნავდა. შეჯალაბებული ოჯახი ძალიან დიდი ხნის შემდგომ გაიყო, თუმცა გამოყოფილმა ოჯახმა დაიტოვა მიმღები ჯალაბის გვარი. ორი ოჯახი ერთიმეორეს ნათესავებად მიიჩნევდნენ და ურთიერთდახმარებისათვის ყოველთვის მზად იყვნენ.

გარე სამუშაოებზე გასვლა. საქართველოს მთის რაიონებში სახნავ-სათესი მიწების სიმწირე, იქ მცხოვრებ მოსახლეობას აიძულებდა დამატებით საარსებო რესურსის მოძიებას. ერთ-ერთი ასეთი გამოსავალი გარე სამუშაოებზე გასვლა იყო. ბუნებრივია ამ ფუნქციას ოჯახში მამაკაცები იღებდნენ. ისინი ბარში ან მეზობელ ჩრდილო კავკასიაში მიდიოდნენ ხელოსნებად, დურგლებად და კალატოზებად. მამაკაცები სამუშაოდ ზამთრობით მიდიოდნენ და ოჯახს ქალების ამარა ტოვებდნენ. „რაჭაში, ზამთრობით ქალისა და კაცის საქმეს ქალები ასრულებდნენ, რადგან კაცები ამ დროს სახლში არ რჩებიან და სხვაგან მიდიან სამუშაოდ. სოფლები, რომლებიც სახნავი მიწების ნაკლებობას განიცდიდნენ, გარე სამუშაოზე დიდძალ მუშახელს უშვებდნენ“ (რეხვიაშვილი 1977: 57).

ვაჭრობა. გარე სამუშაოებზე გასვლის სხდასხვა ფორმა არსებობდა, გარდა, ამისა, ქართველები, აქტიურად იყვნენ ჩართულები ვაჭრობაში. სავაჭრო ურთიერთობები ტრადიციულად მეზობელ ხალხებს შორის უძველესი დროიდან ჩამოყალიბდა, რაც გეოგრაფიულმა და ეკონომიურმა ფაქტორებმა განაპირობა. ჩრდილოკავკასიელ მთიელებში ქართულ საქონელს, ძველთაგანვე დიდი მოწონება და ნდობა ჰქონია, იმდენად, რომ ძვირფას და ხარისხიან საქონელს ქართულად იხსენიებდნენ. „ძვირფას საქონელს, სადაურიც არ უნდა ყოფილიყო იგი, მალყარელი უწოდებდა „გურჯი ჩუმაცს“-ს (ქართული ფართალი), აბრეშუმზე ამბობდნენ „გურჯი დარი“ (ქართული აბრეშუმი), ნულამესტზე — „გურჯი ჩა“ (ქართული ნულა), ხილეულიდან ჩრდილოკავკასიელებში განთქმული ყოფილა „გურჯი ალმა“ (ქართული ვაშლი), დიდვაჭრებს ანუ როგორც რაჭველები ეძახდნენ, მედუქნეებს შორის გაჰქონდათ ქართული საქონლის ღირსება“ (რეხვიაშვილი 1977: 77). საქართველოდან ჩრდილოკავკასიაში ასევე გადიოდა ხორბლეული, მევენახეობის ნაწარმი, მარილი, ბრინჯი, კანაფი, ზამბა და სხვ. სანაცვლოდ დაღესტნიდან საქართველოში შემოჰქონდათ განსხვავებული სახის საქონელი.

საქართველოს მომიჯნავე დაღესტნის რიგ რაიონებში არსებული ინტენსიური ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობების შედეგად, მოსახლეობის ნაწილი მშობლიურ ენასთან ერთად ქართულ ენას თავისუფლად ფლობდა (ბოცვაძე 1968: 195).

მეზობელ უცხოტომელთა ენის ფლობა დამახასიათებელი იყო მთლიანად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისათვის, სადაც შეზღუდული მატერიალური რესურსების გამო, მეზობელი თემები მჭიდროდ იყვენენ დაკავშირებულნი ერთიმეორესთან. ეკონომიკური ურთიერთობები ქმნიდა უკეთ „გაგების“ აუცილებლობას, სადაც ენა მთავარი ინსტრუმენტი იყო. როგორც ალ. ოჩიაური იხსენებდა: „16—17 წლისა ვიქნებოდი, რომ გავიპარე და წავედი ქისტეთში, ენის დასწავლის მიზნით. კავკავთან ახლოს ერთი ქისტებით დასახლებული სოფელი იყო. ქისტები ამ სოფელს ლალმისტიეს ეძახდნენ. ქართველები კი ბაზურგას. ამ სოფელში ერთი ჩემი მოგვარე ცხოვრობდა — ბასილი, და იმასთან წავედი. მალე გავიჩინე ახალგაზრდა მეგობრები და დავინყე ლილური სიტყვების სწავლა. ბასილმა და მაიამ (ბასილის ცოლმა) ლილური კარგად იცოდნენ და ისინიც მეხმარებოდნენ ენის სწავლაში“ (ჯალაბაძე 2006: 35).

აღვანელები იხსენებენ და საგულისხმო შეფასებებს აძლევენ მეზობელი ხალხის ენის ცოდნას. „თუშეთის მოსაზღვრე საზოგადოებებში წინათ ქისტური ყველამ იცოდა. ქისტური „საერთაშორისო ენა“ იყო. იმის ცოდნა ისეთი აუცილებელი იყო, როგორც დღეს ინგლისურის ცოდნაა საჭირო, მამაჩემიც ლაპარაკობდა ქისტურს“ (ჯალაბაძე 2006: 35)

მეზობელი ხალხის ენის ცოდნა დამახასიათებელი იყო სვანებისთვისაც. მათ აქტიური სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობები ჰქონდათ ბალყარელეთთან და ყარაჩაელებთან. „ამავე დროს, არსებობდა ჩრდილოეთ კავკასიელ და ქართველ მთიელთა (სვანთა) ძმადგაფიცვის ჩვეულებაც, ხშირი სტუმრობა ერთმანეთთან, ერთმანეთის ენების ცოდნა (ბევრმა ხანდაზმულმა სვანმა იცოდა ბალყარული და ყარაჩაული, ასევე ჩრდილო კავკასიელებს ესმოდათ ქართული ენის სვანური კილოები), ცხადია, კეთილმეზობლური ურთიერთობის შედეგი იყო“ (გუჯეჯიანი 2007: 50).

ენის სათანადო დონეზე ფლობა სხვადასხვა საზოგადოებებს შორის ხელს უწყობდა მათ შორის არა მხოლოდ სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობების განვითარებას, მაგალითად, ჩრდილოკავკასიის აულებში დუქნები ქართული საქონლის გავრცელების გარდა, ქართული კულტურის პროპაგანდასაც ეწეოდა. იქ მომუშავე ქართველები ჩრდილოკავკასიის აულების მამაკაცთა საბჭოებში და გარკვეული გადანყვებილებების მიღებაშიც აქტიურად მონაწილეობდნენ. მათი როლი განუსაზღვრელად დიდი იყო ქართული სიმღერებისა და თქმულებების გავრცელებაში მთის გადაღმა.

„იმ პერიოდში მეზობელ ჩრდილოკავკასიელ მთიელებში არ ყოფილა აული, სადაც ერთი ან ორი ქართველის დუქანი მაინც არ ყოფილიყო“ (რეხვიაშვილი 1977: 78). დუქანი არ წარმოადგენდა დამოუკიდებელ ნაგებობას, მას საცხოვრებელი სახლის ერთი ან რამდენიმე ოთახი ეჭირა. „მაგალითად, აულ ზემო თებერდაში ნანაკ და ასტაკუ ბაიჩუროვების სახლის ერთ-ერთ ოთახს ჰქონდა აბრა წარწერით: „აქ მანუფაქტურითა და წვრილმანი საქონლით ვაჭრობს ციოყ (შიო) რეხვიაშვილი“ (რეხვიაშვილი 1977: 78). იმ დროს შიოს დუქანი საუკეთესოდ ითვლებოდა და შესაბამისად ერთ-ერთ მნიშვნელოვან თავშეყრის ადგილს წამოადგენდა. 1913 წლისათვის ქართველთა მფლობელობაში დუქნების რაოდენობა სტატისტიკის მიხედვით შემდეგი სახით დაფიქსირდა: აულ უჩქულანში 15 დუქნიდან 6 ქართველებს ეკუთნოდათ; აულ კარჯურთში 9 დუქნიდან 4 ქართველებს ეკუთნოდათ; აულ ხურძუკში 5 დუქნიდან ოთხში ქართველები ვაჭრობდნენ. ამ დუქნებიდან საქონელი ხვდებოდა რაჭასა და სვანეთში, სადაც მეტი კონტაქტი იყო.

დუქნებში მუშაობის გარდა, ჩრდილოკავკასიის აულებიდან ქართველებს მოჰყავდათ საქონელი. ამ ფაქტს ბესარიონ ნიჟარაძე ასე გადმოგვცემს: „ფარჩეულობას რაჭველები შემოდგომით შინაურ პირუტყვზე ასალებდნენ, ზამთარს იქ ინახავდნენ და ზაფხულობით მოჰყავდათ გასაყიდად იმერეთში სხვადასხვა სოფელ-ქალაქების ბაზრობებზე, მაგალითად ლეჩხუმს, სექტემბრის თვის ბაზრობაზე საქონელს ყიდდნენ

ფულად. ამ ფულით კიდევ ფარჩეულობას ყიდულობდნენ და ისევ მიაქვთ ოსეთში საქონელზე გასაცვლელად“ (ნიჟარძე 1962: 42). ამ ტიპის აქტივობები, ბუნებრივია, ცალკეულ ადამიანს, რომელიც ჩართული იყო ამ საქმიანობაში, სხვადასხვა უნარის განვითარებინას აიძულებდა, რომ არაფერი ვთქვათ ენის ცოდნის აუცილებლობაზე. ამ უნარებითა და ინფორმაციით აღჭურვილი ადამიანები ხდებოდნენ ორ საზოგადოებას შორის მედიატორები და კულტურის აგენტები. სწორედ მათი არსებობა ქმნიდა ერთგვარ გარანტიას განსხვავებული ღირებულებების საზოგადოებებს შორის თანხმობისა, ვინაიდან ცალკეული ადამიანი უცხო „მასპინძელ საზოგადოებაში“ თავის გარშემო ნაცნობებ-მეგობრების საკმაოდ დიდ წრეს ქმნიდა, რომლებთანაც ახერხებდა ძირითად ღირებულებებზე შეთანხმებას.

ყონალობა. ყონალობა ფართოდ იყო გავრცელებული მთელ კავკასიაში. თავად ტერმინი თურქული წარმოშობისაა და სტუმარს ნიშნავს. თუმცა მისი შინაარსი მნიშვნელოვნად გაფართოვდა და უბრალო სტუმრის სტატუსიდან ოჯახის ახლო მეგობარ-ამხანაგად იქცა. ყონალობა კემოკეთობასთან პირდაპირ იყო დაკავშირებული. საქართველოს სხვადასხვა რაიონში *ყონალი* და *კერძი* თანაბარი მნიშვნელობის სიტყვებად იქცა. თუმცა ყონალისგან განსხვავებით, კერძი ზოგადქართულ ტერმინად მიიჩნევა. ჯალაბობის აღმნიშვნელი ტერმინი საინტერესოდ უკავშირდება სტუმარ-მასპინძლობას, სადაც უცხო სათვის ახალ სივრცესთან ზიარებასა და მასთან ადაპტაციას ვაკვირდებით. კერძის პარალელურად საქართველოს კუთხეებში (ძირითად აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ბარში) ტერმინ ყონალს ვხვდებით. „ყონალობა, როგორც სოციალური მოვლენა, უფრო მეტად გავრცელებული იყო იმ ხალხებში, რომელთაც თავიანთი სპეციფიური სოციალურ-ეკონომიკური პირობების გამო ხშირად და ხანგრძლივად უხდებოდათ თავისი თემ-სოფლის ფარგლების დატოვება. ყონალური ურთიერთობებით ერთმანეთს ხშირად უკავშირდებოდნენ კავკასიონის ქედს გადაღმა და გადმოღმა მეზობლად მცხოვრები ქართველი და იმიერკავკასიელი ეთნოსების წარმომადგენლები: სვანეთ-რაჭა-ლეჩხუმელები, ერთის მხრივ, და ადიღელები, ყაბარდოელები, ოსები, მეორეს მხრივ; მთიულ-მოხევეები, ერთის მხრივ, და ოსები და ლილველნი (ინგუშები), მეორე მხრივ; ფშავ-ხევსურნი, ერთის მხრივ, და ქისტ-ლილველნი (ჩეჩენ-ინგუშები), მეორეს მხრივ; თუშები, ერთის მხრივ და ქისტ-ლეკნი (ჩეჩენები და დაღესტნელები), მეორეს მხრივ; თუშ-კახელნი, ერთის მხრივ და აზერბაიჯანელნი და დაღესტნელები, მეორეს მხრივ“ (აზიკური 1998: 13). ყონალობა განსხვავებული სარწმუნოების ადამიანებს აკავშირებდა და აახლოებდა ერთმანეთთან. მათ შორის ყონალობის მეშვეობით ნათესაობა და ნათელ-მირონობაც მყარდებოდა. მათ შორის კეთილგანწყობისა და ნდობის უდიდეს რესურსს სწორედ ყონალობის ტრადიცია განაპირობებდა. რიგ შემთხვევებში ნდობის ფაქტორი იმდენად დიდი იყო, რომ ყონალადმყოფი ოჯახები აღსაზრდელად ერთმანეთში ბავშვებსაც ცვლიდნენ, რასაც მთის რაჭაში „სხვისშვილად გაბარებას“ ეძახდნენ. ასევე ხდებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მეცხვარეებშიც. მათი შვილები აზერბაიჯანელ ყონალთა ოჯახებში იზრდებოდნენ და მასპინძელი ოჯახის ენას ეუფლებოდნენ. ბავშვის აღზრდის პროცესში მნიშვნელოვანი ფაქტი იყო ის, რომ ყონალის ოჯახი პატივსცემდა აღსაზრდელის რელიგიასა და მრწამსს. მას არ ავიწყებდნენ საკუთარ ენასა და ზნე-ჩვეულებებს, არ ასწავლიდნენ ყურანს და არც მეჩეთში დაჰყავდათ. ბავშვების გაშვება სხვის ოჯახში მნიშვნელოვანი გადწყვეტილება იყო და ურთიერთნდობის განსაკუთრებულ ხარისხს გულისხმობდა.

თუში მეცხვარეებისათვის მნიშვნელოვანი იყო, რომ მათ შვილებს სცოდნოდათ აზერბაიჯანელთა ენა და ცხოვრების წესი, რომლებთანაც ისინი სამეურნეო და მეგობრული კავშირ-ურთიერთობებით სარგებლობდნენ. თუში „საზამთროდ შირვანში მიმავალი შვილს რომელიმე აზერბაიჯანელი „ყონალის“ სახლში დატოვებდა, ენას ისწავლისო. მეცხვარისათვის თათრული ენის ცოდნა დიდ სიკეთედ ითვლებოდა. ყონალის ოჯახი მას, ცხადია, საშინაო საქმეებშიც იშველიებდა და პიროუტყვასაც ამწყემსვინებდა“ (ცოცანიძე 1999: 170).

ჩრდილოკავკასიელების და ქართველების ურთიერთმეგობრობისა და ურთიერთშემწყნარებლობის ერთ-ერთი საინტერესო გამოხატულება იყო და, ნაწილობრივ, დღემდე რჩება ალავერდობის დღესასწაული, სადაც, ქართველი ქრისტიანების გვერდით, თავს იყრიდნენ და იყრიან მუსულმანი მთიელები.

ალსანიშნავი ფაქტი, სწორედ რელიგიის სფეროში დაფიქსირებული სიახლოვეა, რაც საერთო ღირებულებების ქონაში ჰპოვებდა ასახვას. „ხევსურებსა და ქისტებს საერთო სალოცავი — ანატორის ჯვარი ჰქონდათ. ქისტები აქ სალოცავად დადიოდნენ და მოჰყავდათ საკლავი — მოზვერი, ვერძი; ხორცს ხარშავდნენ; მიჰქონდათ სამტოტა ფორმის ხავინიანი ნამცხვრები (ბაჩაყურა) და სუფრას შლიდნენ. ხალხის თქმით, ანტორის ჯვარს, ხევსურების მიერ შეწირულ ხარს ერჩია ქისტების ბაჩაყურა“.

„ხევსურები და ვაინახები თავყვანსცემდნენ ხახმატის წმ. გიორგის, გუდანის ჯვარს, იახსარს და სხვა წმინდანებს“. „საზიარო სალოცავი ხატი ჰქონდათ ჩილოელ თუშებს და ხულანტელ ქისტებს ქავთარის მთაზე, სადაც გვიანობამდე ერთად აღნიშნავდნენ რელიგიურ დღესასწაულს“ (ჯალაბაძე 2006: 36).

ამ ტიპის რელიგიური განწყობები, ბუნებრივია, ცხოვრების სხვა სფეროებზეც ვრცელდებოდა. განსხვავებული რელიგიის მქონე ყონალებს შორის ურთიერთობის არაერთი საინტერესო ფაქტი დასტურდება, სადაც ნდობისა და პატივისცემის განსაკუთრებით მაღალი ხარისხი მჟღავნდება: უმემკვიდრეო ყონალს ახლობელი ოჯახი, მემკვიდრედ ღვიძლ შვილს აძლევდა. კახეთში ამგვარი ფაქტი დაფიქსირდა: „კარდენახელმა ქართველმა დაღესტნელ ლეკ ყონალს თავისი უმცროსი ვაჟიშვილი მისცა მემკვიდრედ. ლეკმა გაზარდა ბავშვი თავის აულში, არ დაავინყა მშობლირი ენა, რჯული, ნათესაობა და ხშირად სტუმრობდნენ კარდენახში“ (აზიკური 1998: 14).

ყონალი ოჯახები ერთმანეთის მიმართ გულუხვები იყვენენ და არაფერს იშურებდნენ სტუმრობის დროს. ისინი გასაკუთრებით გასაჭირის დროს ეხმარებოდნენ ერთიმეორეს, საჭიროების შემთხვევაში თვეობით იფარავდნენ დევნილ ყონალს საკუთარ სახლებში.

რელიგიური ვითარება თანამედროვე საქართველოში[©]

ცივილიზაციათა გზაჯვარედინზე მდებარე საქართველო ისტორიულად წარმოდგენდა რეგიონის პოლიტიკურ და კულტურულ ცენტრს, შესაბამისად აქ ცხოვრობდნენ სხვადასხვა ეთნიკური და კონფესიური ჯგუფების წარმომადგენლები, რის შედეგადაც, ჩამოყალიბდა შემწყნარებლური დამოკიდებულება „უცხოთა“ მიმართ. სხვადასხვა რელიგიურ თემებს აქ ყოველთვის ჰქონდათ არსებობისათვის მისაღები გარემო. საბჭოთა პერიოდში საქართველო სხვა რესპუბლიკებს შორის მრავალეთნიკურობით გამოირჩეოდა. დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ სერიოზული ცვლილებები მოხდა ქვეყნის ეთნოსტრუქტურაში, მაგრამ დღესაც საქართველოში ასამდე ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი ცხოვრობს. 2002 წლის აღწერის მონაცემებით 1989 წელთან შედარებით მოსახლეობის საერთო რაოდენობა 19,1 პროცენტით შემცირდა და შეადგინა 4371,5 ათასი კაცი. მოსახლეობის მიგრაცია ყველაზე ნაკლებად შეეხო ქართველებს, რომელთა რაოდენობა შემცირდა მხოლოდ 3,3 პროცენტით, რის გამოც ავტოქტონი ეთნოსის წილი საერთო მაჩვენებელში 70,1-დან 83,8 პროცენტამდე გაიზარდა (საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი 2004: 80). მიგრაციულმა პროცესებმა, ცხადია, კონფესიათა შიდა და გარე და ურთიერთობებზეც ჰპოვა ასახვა.

საბჭოთა კავშირში მოსახლეობის კონფესიური შემადგენლობა არ აღირიცხებოდა, რის გამოც ოფიციალური სტატისტიკა აღმსარებლობის შესახებ არ არსებობდა. საქართველოში პირველად 2002 წელს დადგინდა მოსახლეობის კონფესიური სტრუქტურა. აღწერით მთლიანი მოსახლეობის 88,6 პროცენტი ქრისტიანული აღმსარებლობისაა, მუსლიმი მოსახლეობის რიცხვი 9,9 პროცენტს შეადგენს, იუდეველებისა — 0,1-ს, სხვების — 0,8-ს და 0,6 არცერთს არ მიაკუთვნებს თავს (საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი 2004: 80). აღსანიშნავია, რომ საქართველოში მცხოვრები არცერთი ეთნოსი არ არის მონოკონფესიური. გარდა საკუთარი ტრადიციული აღმსარებლობისა, ყველა ეთნიკურ ჯგუფში გვხვდება ძველი თუ ახალი აღმსარებლობის მიმდევარი.

დამოუკიდებელ საქართველოში, როგორც მთელ პოსტსაბჭოთა სივრცეში, მოხდა რელიგიურობისაკენ მიბრუნება. ტრადიციული რელიგიური მიმდინარეობების გვერდით გაჩნდა ე. წ. არატრადიციული რელიგიური ჯგუფების დიდი რაოდენობა; განსაკუთრებით აქტიურობენ ახალი, ძირითადად ქრისტიანული ორიენტაციის ჯგუფები და სექტები. კონფესიური ჯგუფების სიმრავლე, ბუნებრივია, იწვევს გარკვეულ წინააღმდეგობებს საზოგადოების შიგნით. შედეგად რელიგიური სიტუაცია თანამედროვე საქართველოში საკმაოდ რთულია.

საქართველო ქრისტიანული ქვეყანაა IV საუკუნიდან. ქართველთა უმრავლესობა ისტორიულად მართლმადიდებელი ქრისტიანია, არიან აგრეთვე კათოლიკეები, მონოფიზიტები, მუსლიმები და სხვა აღმსარებლობის წარმომადგენლები. ქართველების გარდა, საქართველოში მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფთა წარმომადგენლების ტრადიციული რელიგიური შემადგენლობა ასეთია: აზერბაიჯანელები — მუსლიმი იმამიტი შიიტები, სომხები — გრიგორიანელები, კათოლიკეები, ებრაელები — იუდეველები, ქურთები — იეზიდები, აისორები — ნესტორიანელები, ქისტები — სუფიური მუსლიმები, აფხაზები — სუნიტი მუსლიმები, მართლმადიდებელი ქრისტიანები, ოსები — მართლმადიდებელი ქრისტიანები, რუსები — მართლმადიდებელი ქრისტიანები, დუხობორები, მოლოკნები, სტაროვერები, გერმანელები — ლუთერანები და სხვ.

ურთიერთობები ტრადიციული რელიგიური აღმსარებლობის თემებს შორის საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა. არსებული პოზიტიური თუ ნეგატიური სტერეოტიპების პირობებში, ურთიერთადაპტაცია ძირითადად მშვიდობიან ჩარჩოებში ვითარდებოდა, რის გამოც საქართველო, მიუხედავად მის გარშემო საუკუნეების განმავლო-

[©] ქეთევან ხუციშვილი

ბაში მიმდინარე რელიგიური ხასიათის ომებისა, განსხვავებული კონფესიური ჯგუფების თანაცხოვრების მაგალითად იქცა.

კომუნისტური მმართველობის პერიოდში სახელმწიფო პოლიტიკა ინტერნაციონალიზმს ეფუძნებოდა, რელიგია კი სრულად იყო იგნორირებული. ათეისტურ სახელმწიფოში თითქმის ყველა რელიგია და კონფესია თანაბარ პირობებში იმყოფებოდა, ამასთან, ხალხურ დონეზე შენარჩუნებულ იქნა ისტორიული სტერეოტიპები. საბჭოთა კავშირის დაშლამ ბიძგი მისცა მანამადე დაფარული და იძულებით წნეხის ქვეშ მოქცეული რელიგიური ენერჯის გამონთავისუფლებას, რაც, რიგ შემთხვევებში, დაპირისპირებათა კერების გაჩენაში გამოვლინდა. თუმცა, რელიგიური ცვლილებები ძველ რელიგიებს შორის ძირითადად ურთიერთთანამშრომლობისა და მშვიდობიანი თანაარსებობის მრავალსაუკუნოვან ტრადიციულ ჩარჩოებში წარიმართა. ეს კი ეთნოკულტურათა თანამშრომლობის ის საფუძველი გახდა, რომელმაც საშუალება მისცა პოლიეთნიკურ ქართულ საზოგადოებას არ დაეშვა, გარედან ინსპირირებული ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ოსური კონფლიქტების გარდა, სამოქალაქო დაპირისპირებების ღია ეთნოკონფესიურ კრიზისებში გადაზრდა და სამოქალაქო სტაბილურობის სრული მოშლა.

საქართველო უძველესი ქრისტიანული ქვეყანაა, რომლის მოსახლეობის აღმსარებლობა ისტორიულად მართლმადიდებლობაა. დღეისათვის საქართველოში მცხოვრებ ქრისტიანთა დიდი ნაწილი — 83,9 პროცენტი მართლმადიდებელია. მათი საერთო წილი მთლიან მოსახლეობაში შეადგენს 83,8 პროცენტს, ქართველებში კი — 94,7-ს (სსსდ 2004: 80).

მართლმადიდებლობამ ისტორიულად უდიდესი როლი ითამაშა ეთნიკური კულტურისა და ერის ჩამოყალიბებაში (თოფჩიშვილი, ქურდიანი 2001: 132—139). მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე, როდესაც არ ემთხვეოდა ქვეყნის პოლიტიკური და კულტურული საზღვრები, ხოლო ეთნიკური სიჭრელე და ბილინგვიზმი ბუნებრივი მოვლენა იყო, სწორედ რელიგია აღმოჩნდა კულტურული ექსპანსიისა და ასიმილაციის სანინააღმდეგო ბარიერი, ეროვნული და პოლიტიკური კონსოლიდაციის ეფექტური იარაღი (ალასანია 2001: 53—54). ასეთ ფუნქციას ასრულებს მართლმადიდებლობა დღესაც. იგი გარდამავალი ტიპის პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში ავტოქტონი ეთნოკულტურის ერთიანობისა და ინტეგრაციის მნიშვნელოვანი ფაქტორია. რუის-ურბნისის კრების 900 წლისთავის საიუბილეო თარიღთან დაკავშირებით საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II-ისა და საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდის მიმართვაში ნათქვამია, რომ მართლმადიდებლობა საუკუნეთა მანძილზე იყო ქვეყნის ძლიერების განმსაზღვრელი და დღესაც იგი უნდა დაედოს საფუძვლად ქვეყნის ერთობას, სულიერებასა და ზნეობრიობას.

დღეს მოქმედი კონსტიტუციის მეცხრე მუხლით „სახელმწიფო აღიარებს მართლმადიდებელი ეკლესიის განსაკუთრებულ როლს საქართველოს ისტორიაში, ამასთან, ერთად აცხადებს რწმენისა და აღმსარებლობის სრულ თავისუფლებას, ეკლესიის დამოუკიდებლობას სახელმწიფოსაგან“. კონსტიტუციით განსაზღვრული ზემოთაღნიშნული დებულება გახდა სამართლებრივი საფუძველი 2002 წლის 14 ოქტომბერს სვეტიცხოვლობას საქართველოს სახელმწიფოსა და საქართველოს სამოციქულო ეკლესიას შორის დადებული საკონსტიტუციო შეთანხმების ანუ კონკორდატის დადებისა. შეთანხმების თანახმად, საქართველოს პატრიარქი ხელშეუხებელია. როგორც წესი, დიდი საეკლესიო დღესასწაულები დასვენების დღეებად ცხადდება. სახელმწიფო მხარს უჭერს აღსარებისა და საეკლესიო საიდუმლოს დაცვას. სასულიერო პირი ვალდებულია არ გასცეს ინფორმაცია, რომელიც მას, როგორც სულიერ მოძღვარს, გაანდებს. სასულიერო პირი თავისუფლდება სამხედრო ვალდებულებისგან. საგანმანათლებლო დაწესებულებებში მართლმადიდებელი სარწმუნოების შესახებ საგნის სწავლება ნებაყოფლობითია. ეკლესია უშუალოდ არ ახორციელებს სამენარჩეო საქმიანობას. სახელმწიფო ეკლესიის საკუთრებად ცნობს საქართველოს მთელს ტერიტორიაზე არსებულ მართლმადიდებლურ ტაძრებს, მონასტრებს (მოქმედს და უმოქმედოს), სა-

ხელმწიფო ეკლესიის საკუთრებად ცნობს სახელმწიფო დაცვაში მუშუმებში, საცავებში არსებულ საეკლესიო საგანძურს. სახელმწიფო და ეკლესია ერთობლივად ზრუნავენ ისტორიული და არქეოლოგიური-არქიტექტურული ფასეულობების მქონე საგანძურის დაცვასა და მოვლა-პატრონობაზე და ა. შ.

საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიას დღეს სათავეში უდგას უწმინდესი და უნეტარესი, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, მცხეთისა და თბილისის არქიეპისკოპოსი ილია II (დაბადებული 1933 წელს, 1977 წლიდან აღსაყდრებულ იქნა საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქად). მისი კათოლიკოსობის პერიოდში გაიზარდა ეპარქიების, მონასტრების, სასულიერო პირთა რიცხვი, მოხდა ახალ წმინდანთა კანონიზაცია, აშენდა ამიერკავკასიაში ყველაზე დიდი ეკლესია – წმინდა სამების საკათედრო ტაძარი. იგი არის თავმჯდომარე წმინდა სინოდისა, რომელიც 25 წევრისგან შედგება.

ხალხში რწმენის განსამტკიცებლად პატრიარქი პირადად მოგზაურობს სხვადასხვა ეპარქიაში, ეწყობა მსვლელობები, ნათლობები, რიგდება საჩუქრები მოსახლეობისათვის (იერუსალიმური სააღდგომო სანთლები, ხატები), გახშირდა ხატებიდან მირონდენა და სხვა სასწაულები, რაც ყოფაში რელიგიის როლის გაზრდაზე მიუთითებს.

პოსტსაბჭოთა საქართველოში ქართული ეკლესიების მშენებლობა და გამოკვეტილ ტაძრებში ღვთისმსახურების გახსნა წამყვანი ტენდენცია გახდა. მონასტრები შენდება საზღვრისპირა რეგიონებშიც, აღდგა ღვთისმსახურება ბევრ, წლების მანძილზე მიტოვებულ ეკლესიაში, მათ შორის, მუსლიმებით დასახლებულ მხარეებშიც (მაგალითად, პანკისის ხეობაში სოფელ ჯოყოლოს ღვთისმშობლის ეკლესიაში). მხოლოდ თბილისში ბოლო ათი წლის განმავლობაში 50-ზე მეტი ტაძარი გაიხსნა.

2002 წლის 17 ოქტომბერს საქართველოს ეკლესიის წმინდა სინოდმა ახალი, დასავლეთ ევროპის ეპარქია გახსნა, რომლის მმართველად მიტროპოლიტი აბრაამი (გარმელია) დაინიშნა. მოხდა არსებული ეპარქიების გაყოფა, ვინაიდან გამრავლებული მრევლისა და ეკლესია-მონასტრების გამო, ეპარქიის მმართველი მღვდელმთავრებისთვის უკვე ძნელი იყო ვრცელ ტერიტორიაზე სამწყსოს მართვა. შეიქმნა გურჯაანისა და ველისციხის, საგარეჯოსა და ნინოწმინდის, ფშავ-ხევსურეთისა და თიანეთის, სენაკისა და ჩხოროწყუს, დმანისის და სხვა ახალი ეპარქიები.

ტარდება მართლმადიდებლური ფილმების კვირეულები თბილისსა და ბათუმში. 2002 წელს პირველი ქართულენოვანი წირვები ჩატარდა მიუნხენში, ბერლინში, ბონში, ვენაში, ბრიუსელში, ქართულ ენაზე პარაკლისები იმართება ასევე ვაშინგტონში, თვეში ერთხელ ქართულენოვანი წირვა აღესრულება ნიუ-იორკში. 19 მაისს პეტერბურგში აკურთხეს შესტიკოვის ღვთისმშობლის ხატის სახელობის განახლებული ტაძარი, რომელშიც ქართველი მოძღვრები ქართულენოვან წირვებს აღავლენენ. 2003 წლის 28 აგვისტოს ნიუ-იორკში გაიხსნა წმინდა ნინოს სახელობის ტაძარი. კვიპროსში დაიწყო წმინდა ნინოს სახელობის სამონასტრო კომპლექსის მშენებლობა, იერუსალიმში კი საქართველოს საპატრიარქოსთვის შეძენილ იქნა მიწა და სახლი. ქართული ტაძრების გახსნას უცხოეთში დიდი მნიშვნელობა აქვს ქართველ ემიგრანტთა სულიერებისათვის. ეკლესია საზღვარგარეთ ტაძრების გახსნას მარტო სარწმუნოებრივ დატვირთვას არ ანიჭებს. ეს უკანასკნელნი უნდა იქცნენ ეროვნული თვითმყოფადობის, ქართული კულტურისა და ენის შენარჩუნების ცენტრებად.

2002—2003 წელს რიცხოვნობივად გაიზარდა მართლმადიდებლური პერიოდიკა. დაიწყო გამოცემა ახალციხის ეპარქიის ჟურნალმა „ჭულევი“, ალავერდის ეპარქიის ჟურნალმა „მოყვასი“, სამთავისისა და გორის ეპარქიის გაზეთმა „ჯვარშემოსილი“, ჯავახეთისა და ახალქალაქის ეპარქიის გაზეთმა „ჯავახეთის ზარები“, ხევისა და სტეფანწმინდის ეპარქიის გაზეთმა „მადლიანი სტეფანწმინდა“, მესტიისა და ზემო სვანეთის ეპარქიის გაზეთმა უძღვეელი მხედარი, ბერლინის ქართული მრევლის გაზეთმა „ცნობის ფურცელი“. ზუგდიდსა და ცაიშის ეპარქიის ჟურნალმა „საფარველი“, რაჭის ეპარქიის ჟურნალმა „ორნატი“. საგრძნობლად გაუმჯობესდა ყოველკვირეულ გაზეთ „საპატრიარქოს უწყებანის“ პოლიგრაფიული დონე და ხარისხი, გამოიცა „საპატრიარქოს

უნყებანის“ დამატება ბავშვებისთვის. ინტერნეტის მეშვეობით გავრცელდა „საპატრიარქოს უნყებანის“ ელექტრონული ვერსია. გაიზარდა რადიო „ივერიის“ დიაპაზონი და მისი მოსმენა შესაძლებელი გახდა გურიაში, აჭარაში, კახეთში, მესხეთში. ინტერნეტით „ივერიის“ მოსმენა მსოფლიოს ნებისმიერ წერტილში გახდა შესაძლებელი.

ქართული ეკლესია საერთაშორისო და მართლმადიდებელ სამყაროსთან კაპიტრების გასაფართოებლადაც ზრუნავს. გააქტიურებულია თანამშრომლობა უცხოეთთან და უცხოეთშიც: 2002 წლის 22—27 ივლისს ოფიციალური ვიზიტით იყო საქართველოში ალექსანდრიისა და სრულიად აფრიკის პაპი და პატრიარქი პეტრე VII. 2003 სექტემბერში საბერძნეთის მართლმადიდებლური ეკლესიის მეთაურმა, ათენისა და სრულიად ელადის მთავარეპისკოპოსმა უნეტარესმა ქრისტედულოსმა და საბერძნეთის ეკლესიის დელეგაციამ საქართველოში წმინდა ანდრია პირველწოდებულის თავის ქალა ჩამოასვენეს. 2003 წლის სექტემბერშივე საქართველოში მსოფლიო პატრიარქი ბართოლომეოსი ჩამოვიდა. ამავე წელსვე საქართველოში ვიზიტით იმყოფებოდა აშშ-ის მართლმადიდებელი ეკლესიის პატრიარქი. 2003 წლის მაისში უწმინდესი ენვია კაპადოკიას, სადაც კონსტანტინეპოლის პატრიარქთან და ალექსანდრიისა და სრულიად აფრიკის პაპთან ერთად წირვა ჩატარა. პატრიარქი სტუმრობდა მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქს. 2003 წელს სოფელ სარფში 200 ლაზი მოინათლა, წმინდანებად შერაცხეს ლაზი საერო და სასულიერო პირები, რომლებიც XVI—XVIII სუკუნეში აწამეს, ჩატარდა კონფერენცია კოლხური (ლაზური) კულტურის საკითხებზე. რადიო „ივერიამ“ დაიწყო ლაზური მაუნყებლობა. აღსანიშნავია 2004 წელს უწმინდესის ვიზიტი თურქეთში და ლაზეთ-ტაო-კლარჯეთის ეპარქიის შექმნა, 2004 წლის მაისში საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქისა და საპატრიარქოს დელეგაციის ვიზიტი საბერძნეთში და სხვა, 2007 წლის 1 მარტს ილია II-ისა და ქართული დელეგაციის ვიზიტი მოსკოვში, რუსეთ-საქართველოს გართულებული ურთიერთობებისა და დახურული საჰაერო სივრცის პირობებში.

ზემოაღნიშნულიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ სახეზეა ქართული ეკლესიის მნიშვნელობის ზრდა პოლიტიკურ ცხოვრებასა და საზოგადოებრივ ყოფაში. ყველა დიდი რელიგიური დღესასწაული ოფიციალურადაა აღიარებული დასვენების დღეებად, საქართველოს პატრიარქი ესწრება ყველაზე მნიშვნელოვან სახელმწიფო ღონისძიებებს იქნება ეს პარლამენტის გახსნა თუ პრეზიდენტის ინაუგურაცია. სამღვდლოება, როგორც წესი, საზოგადოებისთვის მნიშვნელოვანი ყველა მოვლენის მონაწილეა. აღნიშნული ჰქონდა მხედველობაში რუს მიტროპოლიტ პიტირიმს, რომელმაც განაცხადა: „ჩვენ გავხდით მონმენი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ტრიუმფისა“.

მართლმადიდებელი ეკლესიის გავლენის გათვალისწინებით არ დარჩენილა არც ერთი მწვავე საზოგადო თემა, რომლის განხილვასა და გადაწყვეტაში საზოგადოებას ეკლესიის ავტორიტეტისთვის არ მიემართოს, იქნებოდა იგი ქართული საგანძურების საზღვარგარეთ გატანის, დროშის შეცვლის, ახალი გერბის მიღების, აღმსარებლობის თავისუფლების თუ სხვა საჭირობოროტო საკითხები.

ქართულ საზოგადოებაში ეკლესიის როლიდან გამომდინარე, ეკლესიის შიდა პრობლემები დიდი ხანია გასცდა მის ფარგლებს და მთელი ქართული საზოგადოების სამსჯელო თემად იქცა. ამდენად, ქართული ეკლესიის შიგნით მიმდინარე პროცესების საერთო რელიგიურ ვითარებაზე ზემოქმედება საგრძნობი და მნიშვნელოვანია. ამასთან, ხაზგასასმელია ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის ახალი დროის მოთხოვნებისადმი ადაპტაციისთვის მზაობა და გამიჯვნა ყოველგვარი ექსტრემიზმისა და რადიკალიზმისგან. 2002 წლის სააღდგომო ეპისტოლეში სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი ილია II აცხადებდა: „დრო იცვლება და ჩვენც ვიცვლებით მასთან ერთად, ამიტომ ეკლესიამ უნდა გაითვალისწინოს ის სულიერი და მატერიალური პრობლემები, რომელსაც ახალი ცხოვრება გვთავაზობს“.

ქართველებს გარდა, საქართველოში მართლმადიდებლურ აღმსარებლობას აღიარებენ აფხაზები, ოსები, ბერძნები და რუსები. მართლმადიდებელ ეკლესიათა კა-

ნონიკური ტრადიციითა და ურთიერთშეთანხმებით მთელი საქართველოს ტერიტორია ქართული სამოციქულო ეკლესიის გამგებლობის ქვეშაა. თუმცა, სეპარატიზმის გავლენით აფხაზი და ოსი სამღვდლოება წმინდა პოლიტიკური მიზეზით ცდილობს რელიგიური სეპარატიზმის დანერგვას მართლმადიდებელ ეკლესიაში. რაც შეეხება ბერძნებსა და რუსებს, მათი რიცხვი ბოლო ათწლეულში მიგრაციული პრობლემების გამო, საგრძნობლად შემცირდა. რუსების რაოდენობა 1989 წლის 341. 172-დან 2002 წლისთვის 67. 671-მდე შემცირდა, ხოლო ბერძნებისა 100. 324-დან 15. 166-მდე. ასეთ პირობებში, მიუხედავად იმისა, რომ მათ აქვთ ეკლესიები, ჰყავთ მრევლი, ძლიერი სათვისტომოები და გავლენიანი ეკლესიები საზღვარგარეთ, მათი ზემოქმედება საერთო რელიგიურ ვითარებაზე უმნიშვნელოა.

საქართველოში კათოლიკეები პირველად 1230 წელს გამოჩნდნენ. პაპ იოანე XXII-ის ძალისხმევით 1329 წლიდან თბილისში დაარსებულმა კათოლიკეთა საეპისკოპოსომ საქართველოს სხვადასხვა რეგიონებში სამისიონერო მოღვაწეობა გააჩაღა. XVII საუკუნიდან საქართველოში თეატინელმა მისიონერებმა დაიწყეს მოღვაწეობა. XIX საუკუნის 50-იან წლებში ქართველმა კათოლიკე ბერებმა სტამბულში ქართული კონგრეგაცია დააარსეს. კათოლიკობა გავრცელდა ახალციხეში, სამცხესა და შავშეთის მოსახლეობაში, გორში, ქუთაისში. თბილისში კი ჩამოყალიბდა „ქართველ კათოლიკეთა თემები, რომელთაც ფრანგებსაც უწოდებდნენ (გეგემიძე 2002: 178-179). გვიან შუა საუკუნეებში კათოლიკური ევროპა ხსნის ლამის ერთადერთი იმედი იყო მუსლიმანურ „ოკეანეში“ მცხოვრები ქართველებისთვის და ეს განწყობა კათოლიკე მისიონერთა საქართველოში მოღვაწეობითა და მათ მიმდევართა გაჩენით აღინიშნა. 1845 წლიდან 1993 წლამდე საქართველოს ლათინურ კათოლიკეთა ეპისკოპოსი რუსეთში იმყოფებოდა. 1993 წლის დეკემბერში შეიქმნა ამიერკავკასიის ლათინური წესის სამოციქულო ადმინისტრაცია, რომელიც მოიცავდა საქართველოს, სომხეთისა და აზერბაიჯანის ლათინ კათოლიკეებს, შემდეგ დაემატა ასირიულ-ქალდეური წესის კათოლიკეები. სამოციქულო ადმინისტრაცია აღმოსავლეთის ეკლესიათა კონგრეგაციას დაექვემდებარა. 1998 წლიდან აზერბაიჯანის კათოლიკეები ხალხთა ევანგელიზაციის კონგრეგაციას დაქვემდებარებაში გადავიდა. 2002 წლის აღწერით საქართველოში 34. 727 კათოლიკე ცხოვრობს, რაც საქართველოს მოსახლეობის 0,8 პროცენტს შეადგენს. კათოლიკური აღმსარებლობისაა ქართველების 0,3 პროცენტი. კათოლიკეების დიდი ნაწილი – 27. 871 ადამიანი სამცხე-ჯავახეთში ცხოვრობს. მათი უმეტესობა ეთნიკურად სომეხია, ქართველი კათოლიკეების საერთო რაოდენობა კი 10. 988-ს შეადგენს (სსს 2004: 80).

საქართველოში მცხოვრები კათოლიკეები ტიპიკონის მიხედვით სამ ნაწილად იყოფიან: 1. ლათინური ტიპიკონისანი, 2. სომხური ტიპიკონისანი და 3. ასირიულ-ქალდეური ტიპიკონისანი. პირველი და მესამე წესის კათოლიკეები კავკასიის სამოციქულო ადმინისტრატორის ეპისკოპალურ დაქვემდებარებაში იმყოფებიან. მეორე წესის კათოლიკეები კი სომეხთა ეპისკოპოსის იურისდიქციაში შედიან. საქართველოს კათოლიკეთა უმეტესობა ლათინურ წესს მისდევს, მათ შორის ის სომეხებიც, რომლებიც თბილისში ცხოვრობენ (პაპუაშვილი 2002: 151—152).

კავკასიაში კათოლიკური ეკლესიის ოფიციალური წარმომადგენელია ნუნცი კლაუდიო მუჯეროტი, ხოლო სამოციქულო ადმინისტრატორი ჯუზეპე პაზოტო (რეზიდენცია თბილისში მიძინების ტაძარში). წარსულში დასავლეთ საქართველოში მოქმედი კათოლიკური საზოგადოებების კანონიერ სამართალმემკვიდრედ რომის წმინდა საყდრის მიერ აღიარებულია საქართველოს კათოლიკეთა რეგისტრირებული კავშირი „სავარდი“.

კათოლიკეების სტატუსი და გავლენა, მათი მცირერიცხოვნებიდან გამომდინარე, თანამედროვე საქართველოში მნიშვნელოვნად არ შეცვლილა და ახალ რელიგიურ სიტუაციაში ისინი დიდ როლს არ ასრულებენ. თუმცა, ვატიკანისა და საერთოდ კათოლიციზმის მსოფლიო გავლენის გათვალისწინებით, კათოლიკობის თემა პერიოდულად დგებოდა ქართული საზოგადოების წინაშე. განსაკუთრებული მნიშვნელობა ამ თვალსაზრისით, საქართველოში რომის პაპის იოანე პავლე II-ის ვიზიტს ჰქონდა, რომელიც

1999 წლის 8-9 ნოემბერს შედგა საქართველოს პრეზიდენტისა და საქართველოს პატრიარქის მოწვევით. ეს იყო რომის პაპის პირველი ვიზიტი ამიერკავკასიასა და ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკაში, რითაც ხაზი გაესვა საქართველოს მნიშვნელობას ევროპული ქრისტიანული სამყაროსთვის. „ჩემი აქ ყოფნა ნიშანია იმისა, თუ რაოდენ ესწრაფვის კათოლიკური ეკლესია ურთიერთობის განვითარებას ქართულ ეკლესიასთან. მოველ აღსავსე იმ რწმენით, რომ ქრისტიანული ხანის მესამე ათასწლეულის მიჯნაზე უნდა ვეცადოთ გავდოთ ახალი ხიდები, რათა ქრისტიანებმა ერთი გულითა და აზრით ამცნონ სახარება მთელს მსოფლიოს“ — აღნიშნა იოანე პავლე II-ემ ვიზიტის დროს. საქართველოს სახელმწიფოს მეთაურის გარდა რომის პაპს ოფიციალური შეხვედრა ჰქონდა საქართველოს პატრიარქთან, რომელზეც მიღებულ იქნა ერთობლივი მიმართვა. პაპი ასევე შეხვდა ქართული კულტურისა და მეცნიერების მოღვაწეებს, სპორტის სასახლეში ჩაატარა წმინდა მესა, რომელსაც 14 ათასამდე ადამიანი დაესწრო. აღნიშნულმა ვიზიტმა დიდი როლი ითამაშა საქართველოსადმი ევროპის ინტერესების ზრდაში და საერთაშორისო რელიგიური ორგანიზაციებიდან გამოსვლის შემდეგ ევროპულ ქრისტიანულ ეკლესიებთან ქართული ეკლესიის გაცილებული ურთიერთობების დათბობაში.

ლუთერანები საქართველოში XIX საუკუნიდან გერმანელი კოლონისტების ჩამოსახლების შემდეგ გაჩნდნენ. მათ შემადგენლობაში იყვნენ, როგორც ლუთერანი პროტესტანტები, ისე სექტანტები — „სეპარატისტები“, ანუ „ჰილიასტები“ და „ბეჰლანისტები“ (მანჯგალაძე 1968: 154). ლუთერული ეკლესია კი საქართველოში XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან არსებობს. 1914 წლის მონაცემებით მისი წევრების რიცხვი ამიერკავკასიაში 21. 000 იყო, მათ შორის — 17. 000 გერმანელი. მეორე მსოფლიო ომის დროს ისინი შუა აზიაში გადაასახლეს. მასობრივი დაბრუნების პროცესი მათ არ შეხებიათ, რის გამოც დღეისთვის მორწმუნე ლუთერელების რიცხვი 500-მდე აღწევს. ისინი ცხოვრობენ თბილისში, სოხუმში, გაგრაში, რუსთავში, გარდაბანში და ბოლნისში (პაპუაშვილი 2002: 161—162). ევანგელისტურ-ლუთერანული ეკლესიის ეპისკოპოსი საქართველოში არის გერტ ჰუმელი, ხუცესი გარი აზიკოვი. მათ ერთი ეკლესია აქვთ (თბილისში), სადაც საკვირაო სკოლა ფუნქციონირებს. ლუთერანები, გამომდინარე მრევლის სიმცირიდან, ვერანაირ ზეგავლენას ვერ ახდენენ რელიგიურ სიტუაციაზე თანამედროვე საქართველოში.

საქართველოს ისლამსა და ისლამურ სახელმწიფოებთან ურთიერთობა მათი ჩამოყალიბების პერიოდიდან ჰქონდა და ისტორიულად მჭიდრო პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური კავშირები გააჩნდა თავის მუსლიმ მეზობლებთან (ისეთებთან როგორც იყო არაბთა სახალიფო, თურქსელჩუკთა სახელმწიფო, ოსმალეთი, სპარსეთი და ა. შ.). ბუნებრივია, საუკუნეების განმავლობაში არსებული ურთიერთობების შედეგად ჩამოყალიბდა გარკვეული სტერეოტიპები ხალხურ და სახელმწიფოებრივ დონეებზე.

ხალხური შეხედულებით მუსლიმები ზოგადად განიხილებოდნენ როგორც რწმენის, ხალხის, სახელმწიფოს მტრები და ამდენად, როგორც პირადი მტრები. ასეთი მიდგომა ისტორიული სიტუაციით იყო განპირობებული, რამდენადაც ისლამური სამყაროს გარემოცვაში მოქცეული საქართველო ფიზიკური არსებობისთვის იბრძოდა და თვითგადარჩენის მექანიზმი „მუსლიმანი სხვის“ მტრად განიღვას მოითხოვდა. მაგრამ ასეთი დამოკიდებულების პარალელურად მაღალი იყო ტოლერანტობის დონე, რაც სახელმწიფო პოლიტიკაში განსაკუთრებით მკვეთრად დავით აღმაშენებლის დროიდან ფიქსირდება. იმის გარდა, რომ ქართველი მეფეები კარგად ერკვეოდნენ ისლამში და თავიანთ პატივისცემას გამოხატავდნენ ამ აღმსარებლობის მიმართ (მაგ. დავით აღმაშენებლის პოლემიკა ისლამის საკითხებზე მუსლიმ ღვთისმეტყველებთან, მეჩეთში ლოცვებზე დასწრება, დემეტრე I-ის დახასიათებები არაბი ალ-ფაკირის, შარვანელი ხაკანისა და ფალაქის მიერ და სხვ.), ისინი თანაბრად შემწყნარებელნი იყვნენ ქრისტიანი თუ მუსლიმი ქვეშევრდომების მიმართ, პოლიტიკური და ეკონომიკური (ე.ი. სავსებით პრაგმატული) მიზნებიდან გამომდინარე მფარველობდნენ და გარკვეულ

პრივილეგიებსაც სთავაზობდნენ მუსლიმ ვაჭრებს. სამეფო კარზე ჩვეული მოვლენა იყო მუსლიმებზე პოლიტიკური ქორწინებანი. თუმცა, მოგვიანებით, XV—XVI საუკუნეებში თურქეთის და სპარსეთის მხრიდან გატარებულმა აგრესიულმა პოლიტიკამ საქართველოში ანტიმუსლიმური იდეოლოგიის ჩამოყალიბებას მისცა ბიძგი.

მიუხედავად მუსულმურ სამყაროსთან გამუდმებული კონფლიქტებისა, საუკუნეების მანძილზე შენარჩუნებულ იქნა ტოლერანტობის მაღალი დონე. ამის მიზეზი, ალბათ, ისიც უნდა ყოფილიყო, რომ ხანგრძლივი პერიოდების განმავლობაში საქართველოს სამეფო ისლამური სახელმწიფოების გავლენის ქვეშ იმყოფებოდა და სახელმწიფო პოლიტიკის ძირითად კურსს ურთიერთობათა ბალანსირება წარმოადგენდა. გარდა ამისა, არანაკლები მნიშვნელობის უნდა ყოფილიყო ის ფაქტიც, რომ საქართველო იყო კავკასიის პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ცენტრი. ბუნებრივია, რომ ამ ფუნქციის აღსასრულებლად უნდა არსებულიყო შესაბამისი პირობები სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენელი ხალხებისთვის, რათა მომხდარიყო მათი კონსოლიდაცია საქართველოს ირგვლივ.

გვიან შუა საუკუნეებში, როდესაც დაქუცმაცებულ და დასუსტებულ საქართველოს ჩრდილო კავკასიელი მუსლიმების თარეშიც აჩანაგებდა, ქრისტიანი მოსახლეობის ყველა ფენაში მუსლიმებისადმი ზოგადად უარყოფითი დამოკიდებულება არსებობდა. რუსეთთან საქართველოს შეერთების შემდეგ ქართველები რუსეთის მხარეს იბრძოდნენ ჩრდილო კავკასიელების და მეზობელი მუსულმური სახელმწიფოების წინააღმდეგ, რასაც სხვა ფაქტორებთან ერთად, მათი მხრიდან ისტორიული მოტივაციაც გააჩნდა.

საინტერესოა, თანამედროვე საქართველოსა და მისი მეზობელი მუსლიმური აზერბაიჯანის, ჩეჩნეთის, აგრეთვე თვით საქართველოს მუსლიმური მოსახლეობის: ეთნიკური აზერბაიჯანელების, ქისტების და ქართველების ურთიერთდამოკიდებულება. ჯერ კიდევ XII საუკუნეში ძლიერი ქართული სახელმწიფოს ოფიციალურმა იდეოლოგიამ ერთიანი კავკასიის შესახებ, ჩვენს დროში ახალი დატვირთვა შეიძინა. ამ იდეას მხარს უჭერდნენ როგორც საქართველოს, ისე ჩრდილოეთ კავკასიისა და ამიერკავკასიის რეგიონების ხელმძღვანელები თუ ექსპერტები. ერთიანი კავკასიის იდეის საშიშროება რუსეთმა თავიდანვე გააცნობიერა და ცდილობდა თვითონ ყოფილიყო მისი განმახორციელებელი. ამ მიზნით კიდევაც შექმნა კავკასიის ხალხთა კონფედერაცია, მაგრამ ამ ჩარჩოებში მოძრაობის შენარჩუნება ვერ მოხერხდა, რადგან კავკასიის ხალხთა კონფედერაციის მხრიდან გატარებული პოლიტიკის შედეგად ვითარება კავკასიაში საკმაოდ გამწვავდა. საქართველოს პირველი პრეზიდენტის დროს დიდი სიმპათიები არსებობდა ჩრდილო კავკასიელი ხალხების, განსაკუთრებით ჩეჩნების მიმართ. აქტიური იყო კავკასიური ერთიანობის იდეა, მაგრამ ჩეჩნებთან მიმართებაში საქართველოს სახელმწიფო პოლიტიკა საკმაოდ ცვალებად ხასიათს ატარებს, რასაც განაპირობებენ რუსეთის ფედერაციის გეოპოლიტიკური ინტერესები და მიზნები კავკასიაში. ხალხურ დონეზე, ჩეჩნებთან დამოკიდებულებაზე გავლენა იქონია, აგრეთვე, მათი გარკვეული ნაწილის მონაწილეობამ აფხაზეთის კონფლიქტში, ლტოლვილების დიდმა რიცხვმა პანკისის ხეობაში, იქ ჩატარებულმა ანტიკრიმინალურმა ოპერაციამ და მასთან დაკავშირებულმა მოვლენებმა. ასე, რომ „ერთიანი კავკასიის სახლის“ დოქტრინამ რიგი მიზეზების გამო მნიშვნელოვანი დატვირთვა ვერ შეიძინა, მაგრამ მას კონფესიათა და ეთნოკულტურათა ურთიერთდაპტაციის რეზერვები და პოტენციალი გააჩნია და ხელსაყრელ მოვლენათა არსებობის შემთხვევაში, შესაძლებელია აქტიური როლის თამაში დაიწყოს.

საქართველოს აზერბაიჯანისადმი დამოკიდებულებაში დღეს, მსგავსი გეოპოლიტიკური და ეკონომიკური ინტერესები უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს, ვიდრე რელიგიური განსხვავება. სახელმწიფო პოლიტიკის მსგავსია დამოკიდებულება ხალხის მხრიდანაც. ამის მიზეზი ისიც უნდა იყოს, რომ საქართველოში მცხოვრები აზერბაიჯანელები ნაკლებ პოლიტიზირებული და შესაბამისად ნაკლებ კონფლიქტურები არიან.

ისლამისა და მუსლიმების მიმართ სხვადასხვა სახის (როგორც დადებითი ისე უარყოფითი) სტერეოტიპების არსებობა დასტურდება ქართულ ენასა და ფოლკლორში. საერთო ჯამში, ხალხურ დონეზე ზოგადი შემწყნარებლობის ფონზე შენარჩუნებულია გარკვეული დისტანცია და უნდობლობის გრძნობა, რაც არცთუ იშვიათად პოლიტიკური მიზნებით მანიპულირების საგანი ხდება.

მუსულმანობა საქართველოში VII საუკუნიდან არაბების გამოჩენით იწყება. XVII საუკუნიდან თურქეთის მიერ სამცხე-ჯავახეთისა და აჭარის მოსახლეობის ანექსიამ გამოიწვია ქართველებს შორის მუსლიმური აღმსარებლობის გავრცელება, რაც ეთნოკულტურული დეზინტეგრაციის ფაქტორად იქცა. ეს ბუნებრივიცაა, შუა საუკუნეებში რელიგიურობა ეთნოკულტურული მთავარი კრიტერიუმი იყო. დღეისათვის ქართველი მუსლიმები ცხოვრობენ ძირითადად აჭარაში, ასევე გურიასა და სამცხე-ჯავახეთში. ქართველი მუსლიმების სოლიდური წარმომადგენლობაა მეზობელ თურქეთსა და აზერბაიჯანში (საინგილო). საქართველოში მცხოვრები მუსლიმები ტრადიციული მიმდინარეობების შიიზმის, სუნიზმის და სუფიზმის მიმდევრები არიან. კავკასიის ტრადიციული მიმდინარეობის მუსლიმებს ჰყავთ სასულიერო სამმართველოს ხელმძღვანელი — შეიხ ულ ისლამ ალაჰ შუქურ ფაშა ზადე.

მაჰმადიანური მოსახლეობის რიცხვი 433. 784-ს ანუ მთელი მოსახლეობის 9,9 პროცენტს შეადგენს, მათ შორის, ქართველი 139. 124 მაჰმადიანია, რაც ქართველების 3,8 პროცენტია. ეთნიკურად ყველაზე მრავალრიცხოვან მუსლიმანურ თემს ქმნიან აზერბაიჯანელები, რომლებიც იმამიტი შიიტები არიან. მათი რიცხვი 1989 წლის 307. 556-დან უმნიშვნელოად შემცირდა და შეადგინა 284. 761. აზერბაიჯანული მრევლი, მიუხედავად იმისა, რომ ბოლო წლებში მათშიც გაძლიერდა ისლამი და მეჩეთებისა თუ სასულიერო სკოლების გახსნა საერთო ტენდენციად იქცა, არის კანონმორჩილი და მშვიდობიანი. მათი ძირითადი ნაწილის ტრადიციული ისლამისადმი ერთგულებაც ამის ხელშემწყობი პირობაა. თუმცა, ბოლო დროს ახალმა ისლამურმა მიმდინარეობებმა აზერბაიჯანელებშიც იწყო გავრცელება, რაც სერიოზული დაძაბულობის მუხტის მატარებელია. იყო გარკვეული გაუგებრობების ერთეული ფაქტები ქრისტიანულ მრევლთან მიმართებაში.

მუსლიმურ კონფესიას მიაკუთვნებს თავს საქართველოში მცხოვრები 7. 110 ქისტი, რომელთა რწმენა ისლამის სუფიური ფორმაა, კერძოდ, კადირიისა და ნაყშბანდის მიმდინარეობები. ქისტების რწმენაში შერწყმულია სუფიზმის დოგმატიკა და საკულტო პრაქტიკა და ძველი, ადგილობრივი რელიგიური რიტუალები. სუფიური მოძღვრების ასიმილირებამ ადგილობრივ ტრადიციებთან განაპირობა ისლამის რაციონალური, თვითმყოფადი ხასიათის ჩამოყალიბება (ხუციშვილი 2002: 155).

რელიგიისკენ შემობრუნების საერთო ტენდენციამ ისლამის გააქტიურებაზეც იმოქმედა. გაიზარდა მეჩეთებისა და უცხოეთში სასწავლებლად წარგზავნილ სასულიერო პირთა რიცხვი. ასეთი ტენდენციები დაფიქსირდა ქვემო ქართლში, აზერბაიჯანელებით დასახლებულ რაიონებში, ასევე პანკისში, აჭარაში, გურიასა და აფხაზეთში. ისლამის მიმდევრების აქტიურობა არ ეწინააღმდეგება დემოკრატიულ პრინციპებს და არც რელიგიურ ვითარებას დაბავს. მათ ჰყავთ ტრადიციული მრევლი და გააჩნიათ სხვა რელიგიებთან, განსაკუთრებით მართლმადიდებლობასთან თანამშრომლობისა და მშვიდობიანი თანაცხოვრების საუკუნოვანი ტრადიციები. მნიშვნელოვანია რომ, არც მათი რელიგიური წარმოდგენებია წინააღმდეგობაში ამ ტრადიციებთან. აღნიშნულის გამო, ქართული ხელისუფლება დღესაც დიდ ყურადღებას უთმობს ტრადიციულ ისლამს და ისევე როგორც დავით აღმაშენებლის დროს, დღესაც მეჩეთებში და დიდ მუსლიმანურ დღესასწაულებზე დასწრება დღევანდელი თუ მისი წინამორბედი ხელისუფლების პოლიტიკის ნაწილია.

ამასთან, ისლამი საქართველოშიც ვერ აცდა საერთო ისლამურ ტენდენციებს და აქაც იჩინა თავი ფუნდემენტალისტურმა რეციდივებმა, რომელიც, როგორც ტრადიციული ისლამისადმი, ისე სხვა კონფესიების მიმართ დაპირისპირების მუხტის მატარებელია. ამ გადაკვეთებზე ყალიბდება რელიგიური შუღლის მნიშვნელოვანი ზონები.

დღეს სომხური სამოციქულო ეკლესია საქართველოში წარმოდგენილია შვიდი ეკლესიით: თბილისში — ორი, ბათუმში — ერთი, დანარჩენი სამცხე-ჯავახეთში. ისინი ერთი ეპისკოპოსის სულიერი მფარველობის ქვეშ იმყოფებიან. მისი კათედრა თბილისშია — წმ. გიორგის ეკლესიაში. ამჯერად ეპისკოპოსია გეორგ სერაიდარიანი, ეპარქიის მდივანია ვილჰელმ გრიგორიანი. სამღვდლოთა კრებული ათ სასულიერო პირს ითვლის. თბილისში მოქმედებს საკვირაო სკოლაც (პაპუაშვილი 2002: 120). 2002 წლის აღწერით სომხურ-გრიგორიანული აღმსარებლობისა იყო 171. 139 ადამიანი ანუ მოსახლეობის 3,9 პროცენტი (სსსდ 2004: 80).

საქართველოში მცხოვრებ სომეხთა რელიგიურ ურთიერთობებზე გარკვეულ გავლენას ახდენდა ქართულ-სომხური ეკლესიების ურთიერთდამოკიდებულება. მიუხედავად ბევრ საკითხზე აზრთა სხვადასხვაობისა და დაპირისპირებისა, საერთო ფონი მაინც მეგობრულია. დაპირისპირების თემას ცალკე შევსებით, მაგრამ ამთავითვე შეიძლება ითქვას, რომ მათში ახალი არაფერია და იგი ისტორიული ქიშპის ტრადიციულ ჩარჩოებში მიმდინარეობს.

საქართველოში XIX საუკუნიდან სახლობენ ე. წ. ძველი რუსი სექტანტები, ანუ სულიერი ქრისტიანები — დუხობორები და მოლოკნები. ისინი XIX საუკუნის 30-იან წლებში გადმოასახლეს ამიერკავკასიაში, მათ შორის, საქართველოშიც. პარალელურად მიმდინარეობდა სექტანტების მხრიდან, აგრეთვე სტაროვერების, ნებაყოფლობითი ჩამოსახლება საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. ასეთ დასახლებათა რიგს განეკუთვნება სიღნაღის რაიონის სოფელ ულიანოვკისა და საგარეჯოს რაიონის სოფელ კრასნოგორკაში დღემდე არსებული უკლეინელების ანუ „მუდმივი“ მოლოკნების კომპაქტური დასახლებები, დუხობორების სოფლები ნინოწმინდის რაიონში და სტაროვერებისა — დასავლეთ საქართველოში.

პოლიტიკურ-ეკონომიკურმა და დემოგრაფიულმა პროცესებმა გარკვეული გავლენა მოახდინა რუს სექტანტთა ყოფაზე. დროის შესაბამისად იცვლება მათი ცხოვრების წესი, ღირებულებები და ორიენტაცია. მათი მიმდევრების ოდენობა კლებულობს, რადგან თემის ახალგაზრდა წევრები რუსეთის ფედერაციაში გადადიან საცხოვრებლად. პროცესი ჯერ კიდევ საბჭოთა დროს დაიწყო და დღესაც გრძელდება (ხუციშვილი 2000: 146). თუმცა, ეს ძირითადად სოციალურ-ეკონომიკური მიზეზებთაა განპირობებული და არა რელიგიური შეუწყნარებლობით. მართალია, ამ ჯგუფებთან მიმართებაში რელიგიურ ნიადაგზე დღემდე გაუგებრობები არ მომხდარა, მაგრამ ყოფით ნიადაგზე შეინიშნება ფარული დაძაბულობა, განსაკუთრებით, სამცხე-ჯავახეთში მცხოვრებ დუხობორებსა და მათ მეზობელ სომეხებს შორის.

სტაროვერები არიან გურიაში (ურეკ-მაღლაყვის მონაკვეთში), სამეგრელო-ზემო სვანეთში, ასევე შიდა ქართლში, ცენტრი აქვთ თბილისში (ცაცანაშვილი 2001: 16). სტაროვერები ჩამოყალიბდნენ ეთნიკურ-რელიგიურ კონფესიურ ჯგუფად, თუმცა, მათში შეინიშნება შერეული ქორნიებები, რის გამოც, ადგილი აქვს სტაროვერობის გავრცელებას ქართველებშიც (გეგეშიძე 2002: 187). ამასთან, გამომდინარე მათი კარჩაკეტილობიდან, ისინი არ ეწევიან პროზეტელიზმს და ზემოდასახელებული ფაქტები ერთეული შემთხვევებია. მათდამი, ისევე როგორც მოლოკნებისა და დუხობორებისადმი, დომინანტი მართლმადიდებლური მრევლის დამოკიდებულება საკმაოდ ლოიალურია, ხალხურ დონეზეც ძირითადად დადებითი სტერეოტიპები ფიქსირდება, რაც ბუნებრივია, რადგან 70-წლიანი მეზობლი ათეიზმის პირობებში ისინი ჭეშმარიტ ქრისტიანებად აღიქმებოდნენ.

ისტორიული წყაროების მიხედვით, ძვ. წ. VI საუკუნეში ბაბილონის მეფის ნაბუქოდონოსორის ტყვეობას გამოქცეული იუდეველების ნაწილი მცხეთაში დასახლდა. შემდეგში მათი განსახლება მოხდა საქართველოს სხვადასხვა რეგიონში. ისინი ქვეყნის აქტიური წევრები იყვნენ. საკმარისია, გავიხსენოთ მათი წვლილი საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელებაში. წყაროების მიხედვით, იერუსალიმში ქრისტეს ჯვარცმას მცხეთის რაბინი ელიოზი ესწრებოდა და წილისყრით მას ერგო მაცხოვრის უკერებელი კვართი. სწორედ ელიოზის დის სიდონიას და უფლის კვართანაა დაკავშირე-

ბული საქართველოს განმანათლებლის წმინდა ნინოს მოღვაწეობა, ქართველ მართლმადიდებელთა უდიდესი სალოცავის — სვეტიცხოვლის აგების ისტორია და მეფე მირიანის მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადება. საქართველოში არ ყოფილა ებრაელების რელიგიური ნიშნით შევიწროების არცერთი შემთხვევა, რის გამოც ჩამოყალიბდა ცალკე ტერმინი *ქართველი ებრაელი*, რითაც გამოიხატა ორივე მხარის ერთმანეთისადმი დამოკიდებულება: ერთი მხრივ აქ მცხოვრები ებრაელები თავს ქართველებადაც გრძნობენ, თუმცა, ეთნიკურად არ არიან ქართველები, მეორე მხრივ, კი ქართველებიც თავისიანად აღიქვამენ მათ. ასეთი დამოკიდებულების შედეგია, რომ ისრაელში „ასულემბა“ არ დაკარგეს კავშირი საქართველოსთან, აქვთ ქართულენოვანი გაზეთები, ტელევიზია და სხვა ცენტრები. ქართველობა მათ დღესაც არ ავინწყდებათ, რისი მკაფიო გამოხატულება გახლდათ ის საპროტესტო აქციები, რაც ისრაელში მცხოვრებ ქართველ ებრაელებში მოჰყვა 2004 წლის ივლისში იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში შოთა რუსთაველის ფრესკის განადგურების ვანდალურ ფაქტს.

იუდეველების რიცხვი ბოლო 30 წლის განმავლობაში სისტემატურად მცირდება. ერთი მხრივ, ამის მიზეზი გახლავთ ის, რომ იუდეიზმი მონოეთნიკური რელიგიაა რის გამოც, მასობრივ პროზელიტიზმს, ქრისტიანობისა და ისლამისაგან განსხვავებით იუდაიზმი არ ეწევა (გაჩიჩილაძე 2003: 90). მეორეს მხრივ, იუდეველების მიგრაცია წამყვანი ტენდენცია გახლდათ მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, საბჭოთა კავშირში კი 70-იანი წლებიდან. ამის გამო, თუ 1970 წელს მათი რაოდენობა 55 382-ს აღწევდა, 1989-ში 24. 795-ს, უკვე 2002 წლისათვის მათი რიცხვი 3. 772-მდე შემცირდა. ისრაელში ასვლის მსოფლიო ტენდენციასთან ერთად, ამის მიზეზი გახლდათ საქართველოში ბოლო წლებში შექმნილი მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური ვითარება.

თბილისის სინაგოგის რაბინის ავიმელეხის განცხადებით, საქართველოში არ არსებობს შემთხვევა, რომელიმე ებრაელს საქართველოში რჯული შეეცვალოს ან რომელიმე არაებრაელს იუდეველობის რწმენა მიეღოს. მისივე ინფორმაციით თბილისში ორი სინაგოგაა. ასევე სინაგოგაა ყველგან, სადაც ებრაელები კომპაქტურად სახლობენ: ქუთაისში, ბათუმში, სოხუმში, ქარელში, ონში და სხვაგან.

კონფესიური უმცირესობებიდან აღსანიშნავია იეზიდთა ჯგუფი. იეზიდები ეთნიკური ქურთები არიან. მათ გარკვეული მოთხოვნები ჰქონდათ საქართველოს მთავრობის მიმართ (ითხოვდნენ საკულტო ნაგებობების ასაშენებელ და მიწის ნაკვეთის შესაძენ თანხას).

ტრადიციული რელიგიური მიმდინარეობების გვერდით დღეს საქართველოში აქტიურად მოქმედებენ ე. წ. არატრადიციული რელიგიური ჯგუფები. მიუხედავად მიმდევრების მცირერიცხოვნებისა, საქმიანობის ხასიათის, მეთოდების, საშუალებების და მასშტაბებიდან გამომდინარე, მათი ზეგავლენა რელიგიურ სიტუაციაზე მნიშვნელოვანია.

საქართველოში მოქმედ არატრადიციული რელიგიური ჯგუფების კლასიფიკაცია, ისევე როგორც საერთოდ მსოფლიოში არსებული ჯგუფებისა, საკმაოდ რთულია მკვეთრი ჩარჩოების არქონის გამო. ამჯერად ამოსავალ წერტილად მოძღვრების შინაარსობრივი მხარე ავირჩიეთ და განსახილველი რელიგიური ჯგუფები შემდეგი სახით დავაჯგუფეთ: I. ქრისტიანული ან ქრისტიანობაზე პრეტენზიის მქონე ჯგუფები: 1. ქართული ჯგუფები; ა) საპატრიარქოდან გამოყოფილი (მკალავიშვილის ჯგუფი, ივანოვის ჯგუფი, განკვეთილი მოძღვრები); ბ) ახლად შექმნილი (მძლეველი, პრომეთეს ცეცხლი) 2. უცხოური ჯგუფები (ახალსამოციქულო ეკლესია, ორმოცდაათიანელები, იელოველები, მეშვიდე დღის ადვენტისტები, სახარებისეულად მორწმუნენი, ახალი ღვთაებრივი სიტყვა, ხსნის კავშირი, ჭეშმარიტი ქრისტიანები, ბოსტონის ჯგუფი, მუნიზმი); II. აღმოსავლური ჯგუფები (კრიშნაიზმი, რაჯნეშიზმი); III. ისლამური ჯგუფები (ვაჰაბიზმი, ბაჰაიზმი); IV. განსაკუთრებული ჯგუფები (საიანტოლოგია, ანთროპოსოფია).

ამ ჯგუფების ზეგავლენა საერთო რელიგიურ ვითარებასა და მარგინალური რელიგიური ვექტორების ჩამოყალიბების პროცესზე თითოეული მათგანის წარმოდგენე-

ბისა და საქმიანობის სპეციფიკას უკავშირდება. ბასილ მკალავიშვილი საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიიდან განკვეთილია და მისივე განცხადებით, დროებით საბერძნეთის ძველ მესტიელთა წმინდა სინოდის იერარქიის დაქვემდებარებაში იმყოფება. მიუხედავად განკვეთისა, მან არ დატოვა მღვდლობა და საკუთარ თავს გლდანის ეპარქიის წინამძღვარს უწოდებს. ბასილ მკალავიშვილმა ირგვლივ შემოიკრიბა თანამგრძობთა გარკვეული რაოდენობა და ჩამოაყალიბა საკუთარი ჯგუფი, რომელიც გლდანის ეპარქიის მრევლად მოიხსენიება. ეს მრევლი თავს ქართულ მართლმადიდებლობას მიაკუთვნებს და რწმენისა და ღვთისმსახურების განსხვავებას ადგილი არა აქვს. მაგრამ მათი მოძღვრის პოზიციიდან გამომდინარე, ისინი თვლიან, რომ საპატრიარქო სათანადოდ არ ებრძვის ანტიმართლმადიდებლურ სექტებს და ასეთი შემგუებლობით საფრთხეს უქმნის მართლმადიდებლობას. ამიტომ, ბასილ მკალავიშვილი და მისი ჯგუფი განსაკუთრებით აქტიურობს ე. წ. სექტანტების წინააღმდეგ.

განსხვავებულია დამოკიდებულება ბასილ მკალავიშვილის პიროვნებისა და მისი საქმის მიმართ ქართულ საზოგადოებაში. გარკვეული ნაწილისათვის იგი მართლმადიდებლობის ჭეშმარიტი დამცველია, სხვები კი მის ქმედებაში სწორედ ქართული მართლმადიდებლობის დისკრედიტაციის მცდელობას ხედავენ. ბასილ მკალავიშვილი სასულიერო პირის რანგში განაგრძობდა, მომხრეების შეფასებით, მართლმადიდებლობისთვის აქტიურ ბრძოლას. მის სახელს უკავშირდება გახმაურებული პროცესები სექტანტთა დარბევასთან დაკავშირებით, ყველაზე ხშირად იელოველთა თავყრილობების დარბევა-ჩაშლა, სექტანტური და მართლმადიდებლობის საწინააღმდეგო ლიტერატურის განადგურება, სხვადასხვა სახის საპროტესტო აქციები და რელიგიური დაპირისპირებათა ფაქტები, მათ შორის საპატრიარქოსთან. სახელმწიფო სტრუქტურები 2003 წლამდე იწვევდნენ ბასილ მკალავიშვილის ჯგუფის მიერ ორგანიზებული დაპირისპირებათა მიმართ, რის გამოც ადამიანის უფლებების დამცველი ორგანიზაციები ხელისუფლებას ადანაშაულებდნენ მკალავიშვილის მფარველობასა და ნაქეზებაში. მკალავიშვილის ჯგუფს საქმიანობის სრული თავისუფლება გააჩნდა, რამაც მკალავიშვილს, სექტების გააქტიურებით შემფოთებული საზოგადოების ერთ ნაწილში, სექტებთან ერთადერთი შეურიგებელი მებრძოლის სახე შეუქმნა. თანამგრძობთა გამრავლებას განაპირობებდა ისიც, რომ ქართული ეკლესია სექტების აგრესიულ პროზეტელიზმს კანონის ჩარჩოებში ე. ი. „არასათანადოდ“ ებრძოდა. ასეთმა საზოგადოებრივმა ფონმა გაზარდა მკალავიშვილის აქტიურობის მასშტაბები, შესაბამისად, იმატა რელიგიურ ნიადაგზე კონფლიქტებმა და საქართველოს ხელისუფლებაზე აღმსარებლობის თავისუფლების დაცვის მოთხოვნით საერთაშორისო ზენოლამ. ამის გამო, მთავრობა იძულებული გახდა პოზიცია გაემკაცრებინა და თუ 2002 წელს მკალავიშვილისთვის წინასწარი პატიმრობის შეფარდების მოთხოვნა სასამართლომ რამდენჯერმე არ დააკმაყოფილა. 2003 წლის 11 ივნისს თბილისის საოლქო სასამართლომ ბასილ მკალავიშვილს სამთვიანი წინასწარი პატიმრობა შეუფარდა და მასზე ძებნა გამოაცხადა 2001 წელს იელოვას მოწმეთა ლიტერატურის განადგურებისათვის.

ვარდების რევოლუციის შემდეგ ახალმა ხელისუფლებამ მკალავიშვილი, როგორც ძებნილი, დააპატიმრა. იგი საკუთარი ეკლესიიდან აიყვანეს, რასაც წინ უსწრებდა შეტაკება მის მრევლთან და ეკლესიის დარბევა სამართალდამცველების მხრიდან. ამ ფაქტს არაერთგვაროვანი გამოხმაურება მოჰყვა, მაგრამ მკალავიშვილი და მისი რამდენიმე თანამოაზრე დაპატიმრებულ იქნენ. ბასილ მკალავიშვილის რელიგიური ჯგუფი დღეს ძველებურად არ აქტიურობს.

1993 წლიდან ვინმე ბორია ივანოვი, წარსულში მანანწალა, შემდეგ საპატრიარქოს შეფარებული მშენებელი, საქართველოს ახალგაზრდული საერთაშორისო ფონდის მხარდაჭერით იწყებს ზედაზნის მთაზე რკინის ჯვრის მშენებლობას, სახლდება იქვე და აყალიბებს საპატრიარქოსგან გამოყოფილ რელიგიურ ჯგუფს. მიუხედავად ივანოვის ჯგუფის ირგვლივ პერიოდულად ატეხილი ამგვარი ხმაურისა, საბოლოოდ მაინც აღმართეს ზედაზენზე ჯვარი და აგრძელებენ თავიანთ საქმიანობას, მაგრამ მათი მიმ-

დევერები იმდენად მცირერიცხოვანი არიან, რომ რაიმე გავლენას საერთო რელიგიურ სიტუაციაზე ვერ ახდენდნენ და არც ამჟამად ახდენენ.

საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის ხუთი მონასტრის (ბეთანია, შიომღვიმე, გარეჯი, ქვათახევი, ზარზმა) ბერების გარკვეული ნაწილი 1997 წელს დაუპირისპირდა საპატრიარქოს ეკუმენურ საბჭოში საქართველოს ეკლესიის წევრობის გამო და ზიარებითი კავშირი განწყვიტა კათოლიკოს-პატრიარქთან. მართალია, საქართველოს ეკლესიამ ძალიან მალე, იმავე წლის მაისში დატოვა ეკუმენური საბჭო, მაგრამ საპატრიარქოსა და განდგომილ ბერებს შორის ურთიერთობა მაინც არ მოგვარებულა. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა სინოდმა იმსჯელა ამ საკითხზე და მონასტრის წინამძღვრის მოვალეობიდან გაათავისუფლა და მღვდელმოქმედება აუკრძალა შიომღვიმის, გარეჯის, ბეთანიის და ზარზმის მონასტრების წინამძღვრებს, მღვდელმოქმედება აუკრძალა შიომღვიმის მონასტრის არქიმანდრიტსა და ერთ მღვდელს; წმიდა ზიარების მიღება აუკრძალა შიომღვიმის მონასტრის ერთ ბერსა და ორ მორჩილს, დავით გარეჯის მონასტრის ერთ მორჩილს, ბეთანიის მონასტრის ორ ბერს. საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის წმიდა სინოდმა სინანულისკენ მოუწოდა მათ. განდგომილი მღვდლების საქმიანობა დიდი მასშტაბურობით არ ხასიათდებოდა. თუმცა, განდგომილების საპატრიარქოსთან დაპირისპირების ფონზე, მოხდა რამდენიმე ინციდენტი მათსა და საპატრიარქოს შორის. დღეისათვის 1997 წელს განხეთქილებაში წასული სამღვდელოების უმრავლესობა ეკლესიის წიაღს დაუბრუნდა (ცხოვრებაჲ 2003: 8—11).

ახლად შექმნილი ქართული ჯგუფებიდან აღსანიშნავია ლაზარეს ინსტიტუტი — იგი წარმოადგენს საქართველოს სულიერი მისიის შემსწავლელ ორგანიზაციას. მათ აქვთ გაზეთი. აცხადებენ რომ ქრისტეს მეორედ მოსვლა ხორციელად განხორციელდება. ზვიად გამსახურდიას ყოვლადწმინდა სამების იპოსტასის, მეორე წევრის — ძის რეინკარნაციად მიიჩნევენ, ანუ მათი აზრით, იგი იყო კაცი სრული და არა ღმერთი, ანუ ძე განკაცდა ზვიად გამსახურდიაში (ფანჯიკიძე 2003: 358). ეს ჯგუფი, მიუხედავად პოლიტიკური აქცენტებისა, ეზოთერული ხასიათისაა და რაიმე რეალურ გავლენას რელიგიურ სიტუაციაზე ვერ ახდენს.

ანალოგიური, ეზოთერულ-საგანმანათლებლო (არაპოლიტიკური შინაარსით) საქმიანობითაა დაკავებული საზოგადოება „პრომეთეოსი“, რომლის თავმჯდომარეა ვახტანგ აბრალავა. საზოგადოება სულ 25 ადამიანს აერთიანებს. იგი დააარსა ქართველ მართლმადიდებელ მწერალთა კავშირმა. საზოგადოების ლოზუნგია: იესოს ღვთაებრივი მოძღვრება — სახარება და ათი მცნების დიქტატურა გადაარჩინოს საქართველოს. საზოგადოებამ დააფუძნა ყოველთვიური გაზეთი „პრომეთეს ცეცხლი“. საზოგადოება ეფუძნება „მწერლისა და თეოლოგის“ მირიან ქართველის წიგნში „პრომეთეს ცეცხლი“ გაცხადებულ მოძღვრებას, რომლის ძირითადი არსი იმაში მდგომარეობს, რომ „არიელ ქურუმთა გენეტიკური კოდის მატარებელ ქართულ ეთნოსს ღვთიური დანიშნულების მისია აკისრია“. ამ მოძღვრების მიხედვით, „პრომეთეს ცეცხლია ღვთიური რელიგია და ზუსტი საბუნებისმეტყველო მეცნიერება, რომელიც იხსნის კაცობრიობას უმეცრების მონობისაგან და ბოროტი მსოფლმხედველობის ძალმომრეობისაგან“ (მ. ქართველი — გაზეთის ეპიგრაფი). საუბარია „მეცნიერულ რელიგიაზე“, გაზეთში ძირითადად ქართველ მწერალთა ნაწარმოებების „მეცნიერულ-რელიგიური ანალიზი“ მოცემული (კერძოდ, რუსთაველი, ილია ჭავჭავაძე, გივი აღზაზიშვილი, და სხვა).

ზემოთ დასახელებულ ჯგუფებთან ბევრი მსგავსების მიუხედავად, *მძლეველი* საქმიანობის მასშტაბებითა და ხასიათითაც მნიშვნელოვნად განსხვავდება მათგან. მწერალმა აკაკი ჯორჯაძემ 90-იან წლებში ჩამოაყალიბა რელიგიური ჯგუფი, რომელიც მოგვიანებით რელიგიურ-პოლიტიკურ გაერთიანებად გაფორმდა. თავიდან ერქვა ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი ღვთაებრივი მოძრაობა „ახალი სიტყვა“. მისი იდეოლოგიის ბაზაზე 1999 წლის 4 აპრილიდან დაფუძნდა საქართველოს ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი პოლიტიკური გაერთიანება „მძლეველი“, რომლის მიზანია საქართველოში

არსებული პოლიტიკური მართვის სისტემის ახლით შეცვლა. თავად აკაკი ჯორჯაძე აცხადებს რომ ამ მოძრაობას კავშირი არა აქვს რელიგიასთან, მაგრამ თავისივე თავს ეწინააღმდეგება, რადგან იმავდროულად თავის მოძრაობას ლეთაებრივს უწოდებს და ქრისტეს მეორედ მოსვლის გამოცხადებასთან აკავშირებს (ფანჯიკიძე 2003: 355). აკაკი ჯორჯაძე აცხადებს, რომ 1994 წელს (მათი ანგარიშით 2000 წელს ქრისტეს დაბადებიდან) საქართველოში მოხდა ქრისტეს სულიერად მეორედ მოსვლა და პროცესი 1995 წელს დასრულდა, როდესაც 9 იანვარს „სულით მოსულმა სიტყვამ მყისიერად დაინყო ფიზიკურში შობა-დაბადება“. აკაკი ჯორჯაძეს უფლისგან ეწოდა სასძლო კაცი, ხოლო ქართველ ერს – სასძლო ერი. მათი განცხადებით, მეორედ მოსვლა მოხდა და ხდება სულში სულით სიტყვის სახით და მისი მიზანია დედამიწაზე სიცოცხლის გადარჩენა და გახანგრძლივება (ფანჯიკიძე 2003: 252—254), ხოლო ქართველ ერს აკისრია განსაკუთრებული უფლის მიერ დადგენილი მისიის შესრულება.

მათ თავიანთი იდეების გასავრცელებლად დააარსეს გაზეთები „მეტი სინათლე“ და „ახალი იერუსალემი“. მძლეველი რეგისტრირებულია საქართველოს იუსტიციის სამინისტროს სარეგისტრაციო კოლეგიის 1999 წლის 30 აპრილის დადგენილებით. მიუხედავად მართლმადიდებლობის ინტერპრეტირებისა და მოძრაობის იდეოლოგიურ ბაზად ეზოთერული მოძღვრების ქონისა, მოძრაობა თეოკრატიულ პროგრამას ქადაგებს, რის გამოც ისინი გამოდიოდნენ საპატრიარქოს, პრეზიდენტისა და მთავრობის წინააღმდეგ. ეკლესია და სამღვდლოება მათი აზრით, „დაბერდა“ და კაიფას დროინდელი მღვდელ-მთავრების მსგავს ქმედებას არჩევს. ამ თვალსაზრისით, მძლეველი დაპირისპირებათა გარკვეული მუხტის მატარებელი იყო და იგი ცალკე უნდა იქნეს განხილული.

უცხოურ ჯგუფებიდან აღსანიშნავია ახალსამოციქულო ეკლესია, რომელიც სამოციქულო კათოლიციზმის ერთ-ერთი ძირითადი ეკლესიაა. იგი განიხილება როგორც ქრისტიანული სექტა და ამ სახელით 1906 წლიდან არსებობს, მანამდე ეწოდებოდა მსოფლიო კათოლიკური ეკლესია. იგი აღმოცენდა 1863 წელს კათოლიკური სამოციქულო ეკლესიიდან რეფორმისტული ფრთის გამოყოფის შედეგად.

ახალსამოციქულო ეკლესიის ძირითადი დოგმატური შესხედულებები ემთხვევა კათოლიკური სამოციქულო ეკლესიის დოგმატებს. განსხვავება მდგომარეობს იმაში, რომ ახალსამოციქულო ეკლესიაში გარდაცვლილ „მოციქულთა“ სანაცვლოდ ნიშნავენ ახლებს და ამგვარად მიიღწევა თავისებურად გაგებული სამოციქულო მემკვიდრეობითობა. „უფროს (მთავარ) მოციქულს“ განიხილავენ, როგორც დედამიწაზე ქრისტეს ხილულ განსხეულებას (მსოფლიოს ხალხები და რელიგია: 2000: 780). მსოფლიოში ახალსამოციქულო ეკლესიას დაახლოებით 200-მდე მოციქული ჰყავს. ბოლო წლებში ეკლესია ცენტრალურ ევროპაში ნაკლებ პოპულარული გახდა. მაგრამ ისინი მიმდევრების რიცხვს ახალი სივრცეების ათვისებით ავსებენ. დღეისათვის მსოფლიო მასშტაბით ჰყავთ 8 მილიონამდე მომხრე 170 ქვეყანაში. ყველაზე მეტი მიმდევარი ჰყავთ გერმანიაში, კანადაში, სამხრეთ აფრიკის რესპუბლიკაში, ზამბიაში და ა. შ (გასპერი 1995: 727). ახალსამოციქულო ეკლესია აქტიურ მისიონერულ მოღვაწეობას ეწევა რუსეთში და ყოფილ საბჭოთა რესპუბლიკებში, მათ შორის, საქართველოშიც.

საქართველოში ახალსამოციქულო ეკლესიის გერმანელი მისიონერები 1994 წლიდან გამოჩნდნენ. პირველი ქადაგება „მოციქულმა“ ბერნდ კლიპერტმა საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის სალექციო დარბაზში ჩაატარა. ამჟამად საქართველოსომხეთის ზონის მოციქულია ბერნდ კლიპერტი. მათი მიმდევრების რიცხვი მცირეა და ეთნიკურად საკმაოდ ჭრელი. საქართველოს ახალმოციქულთა უმეტესობა ეთნიკური გერმანელები არიან. ახალ სამოციქულო ეკლესიას თბილისში ორი ეკლესია აქვს. ანალოგიური ეკლესიებია ბათუმში, ქუთაისში, ახმეტასა და ზოგ სხვა რაიონში. ახალსამოციქულო ეკლესია საქართველოში 700-მდე წევრს აერთიანებს (პაპუაშვილი 2002: 169). ეკლესიას თბილისში გახსნილი აქვს სამი საკვირაო სკოლა ბავშვებისთვის ვერცხლის ქუჩაზე, ე. წ. „აფრიკაში“ და სანჯონაში. ისინი გარკვეულ დახმარებას უწევენ ადამიანებს და მათი მრევლის ნაწილი სწორედ დახმარებითაა დაინტერესებული (ფან-

ჯიკიძე 2003: 124-127). მისიონერები ძირითადად ჩამოდიან გერმანიიდან და შვეიცარიიდან. ისინი ენევიან კულტმსახურებას, ნათლავენ ხალხს, საჩუქრებს ურიგებენ მოსახლეობას.

მათ აქვთ გამოცემა ყოველთვიური ჟურნალი, რომელიც გამოცემულია რიჰარდ ფერის მიერ შვეიცარიაში (ციურიხში). აღსანიშნავია მათი ოპერატიული მუშაობა. მაგალითად, 2000 წ. სექტემბრის ნომერი 4—5 სექტემბერს უკვე მიღებული ჰქონდა სოფელ ქორეთის მოსახლეობას. დაპირისპირება და კონფლიქტები ამ რელიგიური ჯგუფის გარშემო არ დაფიქსირებულა.

მეშვიდე დღის ადვენტისტები ქრისტიანულ სექტად განიხილება. ისინი თავის თავს „მსოფლიო ეკლესიას“ უწოდებენ. იგი დღეს არსებული ყველაზე დიდი ადვენტისტური გაერთიანებაა. ადვენტი ქრისტეს მეორედ მოსვლას ნიშნავს, ადვენტისტური მოძრაობის ძირითად მრწამსს წარმოადგენს რწმენა ქრისტეს ხორციელად მეორედ მოსვლის თაობაზე და ბიბლიურ წინასწარმეტყველებებზე დაყრდნობით გარკვეული გამოანგარიშებების საფუძველზე კონკრეტული თარიღების დასახელება. ადვენტისტურმა მოძრაობამ განსაკუთრებული სიძლიერით XVIII—XIX საუკუნეების მიჯნაზე იფეთქა. ჩამოყალიბდა მრავალი ჯგუფი, რომელთა მიერ დასახელებული თარიღების არ გამართლების შემდეგ იქმნებოდა სხვა ჯგუფები (გასპერი 1995: 18-20). მეშვიდე დღის ადვენტისტთა გაერთიანება 1863 წელს აშშ-ში ჩამოყალიბდა, როდესაც ელენ გოულდ ჰარმონუაიტმა (1827—1915) გააერთიანა ადვენტისტური მოძრაობის 125 თემი, რომელთა წევრების რიცხვი 3500 ითვლიდა. ინტენსიურმა სამისიონერო საქმიანობამ, სკოლებისა და საგანმანათლებლო დაწესებულებებისა და გამომცემლობის გახსნამ ნელ-ნელა წარმატება მოუტანა გაერთიანებას და მის მიმდევართა რიცხვის ზრდა გამოიწვია. შედეგად 1874 წლიდან მეშვიდე დღის ადვენტისტებმა ევროპაშიც დაიწყეს მისიების გახსნა. მოგვიანებით ადვენტისტთა ცენტრად იქცა ავსტრალია, სადაც ელენ უაიტი 1891 წლიდან ათი წლის მანძილზე ცხოვრობდა. ევროპაში მათი ცენტრი იყო ბაზელი (გასპერი 1995: 989—990).

XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან მეშვიდე დღის ადვენტისტების რწმენის ინდუსტრიულ ქვეყნებში გავრცელება სტატისტიკის ეტაპზე მოექცა. სამაგიეროდ განვითარებად ქვეყნებში და ყოფილ სსრკ-ის ქვეყნებში საკმაოდ წარმატებით ავრცელებენ თავიანთ შეხედულებებს. საერთო რიცხვი მსოფლიო მასშტაბით დაახლოებით 7,5 მილიონია 204 ქვეყანაში. აქვთ სკოლები და უნივერსიტეტები, საავადმყოფოები, სანატორიუმები, გამომცემლობები. რადიო და ტელეარხები. (გასპერი 1995: 992).

მეშვიდე დღის ადვენტისტები საქართველოში პირველად 1904 წელს გამოჩნდნენ. მათ თბილისში მცირერიცხოვანი თემი ჩამოაყალიბეს, რომელიც რუსულენოვანი იყო, შემდეგ დაიწყეს სამისიონერო საქმიანობა ქართველ მოსახლეობაშიც (პაპუაშვილი 2002: 174). საქართველო ავენტისტთა ორგანიზაციის 11 განყოფილებიდან (დივიზიონიდან) ევრაზიის დივიზიონის კავკასიის უნიონში (გაერთიანებაში) შედის, რომლის ცენტრალური შტაბ-ბინა როსტოვში მდებარეობს. საქართველოში მოქმედებენ როგორც ადვენტისტთა ოფიციალური, ანუ ღია ეკლესიის (დაახლოებით 350 წევრი), ასევე ადვენტისტრეფორმატორთა ანუ რადიკალური ფრთის ეკლესიის (დაახლოებით 50 წევრი) თემები (პაპუაშვილი 2002: 174). არც ამ რელიგიური ჯგუფის გარშემო დაფიქსირებულა დაპირისპირებანი.

უმნიშვნელო და შეუმჩნეველი გახლდათ საქმიანობა ისეთი მცირერიცხოვანი რელიგიური ჯგუფებისა, როგორებიცაა *სახარებისეულად მორწმუნენი, ჭეშმარიტი ქრისტიანები* და *ღვთაებრივი ახალი სიტყვა*.

ქარიზმატული მოძრაობა XIX საუკუნის შუა წლებში წარმოიშვა. ქარიზმატები ეწოდებათ მორწმუნეებს, რომლებიც ისწრაფვიან ღვთისადმი მუდმივი სამსახურის საშუალებად სულიწმიდისგან მიიღონ განსაკუთრებული სულიერი ძღვენი — ქარიზმა (ბერძნული სიტყვისაგან charisma - მადლი). დღეს ტიპურ ქარიზმატებად ორმოცდაათიანელები ითვლებიან (ქრისტიანობა 1994: 502). ორმოცდაათიანელობა დაარსდა ქარიზმატების, ბაპტისტებისა და მეთოდისტების გაერთიანებით. ამ პროტესტანტული

კონფესიის ძირითადი სწავლება სულთმოფენის სახარებისეულ ინტერპრეტაციას ეფუძნება.

ევანგელისტ-ორმოცდაათიანელთა პირველი ჯგუფი რუსეთში XX საუკუნის 20-იან წლებში გამოჩნდა, თბილისში კი დაახლოებით 1939 წელს ჩამოყალიბდა პირველი თემი. იგი ეთნიკური რუსებით იყო დაკომპლექტებული. ქართულენოვანი რიტუალი პირველად 1945 წელს გორში შედგა. გორელი ორმოცდაათიანელები მალე თბილისის რუსულენოვან თანამორწმუნეებს დაუკავშირდნენ და მათთან ორგანიზაციულადაც გაერთიანდნენ. მათი გააქტიურება ქართველ, სომეხ და ოს მოსახლეობაში აღინიშნა 70-იანი წლებიდან (გეგეშიძე 2002: 184-185). საქართველოში ამჟამად 5. 000 მონათლული ორმოცდაათიანელი ცხოვრობს, თანამდგომეებითურთ 10. 000-მდე. მათი თემები, თბილისსა და ქუთაისის გარდა, გვხვდება კახეთში, გურიაში, შიდა ქართლში, სამეგრელო-ზემო სვანეთში, მცხეთა-მთიანეთში, იმერეთში, აჭარაში, ცენტრი აქვთ თბილისში (ცაცანაშვილი 2001: 16). ცენტრალური ეკლესიები არის თბილისში, ძირითადია სამი ეკლესია, დანარჩენები მათ იურისდიქციაში შედიან. ყველაზე მრავალრიცხოვან ეკლესიას ოლეგ ხუბაშვილი ხელმძღვანელობს (პაპუაშვილი 2002: 167).

ქართველი ორმოცდაათიანელები ირჩევენ ეპისკოპოსს, ჰყავთ ხუცეცხები, დიაკვნები. თბილისში მათი ერთ-ერთი სამყოფელი სართავი ფაბრიკის კულტურის ცენტრი გახლავთ. იქ ძირაობენ დარბაზს, რომელიც ყოველ კვირადღეს ივსება. დარბაზის სცენაზე მუსიკალური ინსტრუმენტები და მიკროფონებია მოთავსებული. აქ ივსოს უგალობენ, გალობათა ტექსტებს თავად წერენ. ორმოცდაათიანელთა რიგებში არიან ხან-შისეშულელებიც და ახალგაზრდებიც. ისინი აცხადებენ, რომ ამ ეკლესიაში ჰუმანიტარული დახმარებისთვის არ მოსულან (ე. ი. ასეთი შემთხვევებიც ფიქსირდება), და მათი პირადი არჩევანი იყო გამხდარიყვნენ ჭეშმარიტი ქრისტიანები. თბილისში არის ჰუმანიტარული ორგანიზაციები, რომლებიც მათ ეხმარებიან.

რელიგიური კონფლიქტი, მიუხედავად ორმოცდაათიანელთა არცთუ მცირერიცხოვნებისა, ამ ჯგუფის გარშემოც არ დაფიქსირებულა. ამაში გარკვეულ როლს თამაშობს ის, რომ ისინი წლების მანძილზე მოღვაწეობენ საქართველოში, ჩამოუყალიბდათ საზოგადოებასთან, სახელმწიფოსთან, სხვა კონფესიებთან ურთიერთობის გამოცდილება, ჰყავთ საკუთარი მრევლი და არ ენევიან აქტიურ პროზელიტიზმს.

საქართველოში *ნეოორმოცდაათიანელთა* (ე. წ. სიცოცხლის სიტყვის) მიმდევრებიც დაფიქსირდნენ. თვითონ სექტა 2—3 ათეულ წელს ითვლის, საქართველოში კი 1998 წელს გამოჩნდნენ. მისი ხელმძღვანელია მამუკა ძევისაშვილი. მცირერიცხოვნებიდან გამომდინარე, მათი აქტიურობა საგრძნობი არ ყოფილა. სექტის გარშემო ერთადერთხელ ატყდა ხმაური, როცა მათ შეკრებები დაიწყეს რუსთაველის პროსპექტზე მდებარე პანტომიმის თეატრში, რასაც არაერთგვაროვანი გამოხმაურება მოჰყვა. საქართველოს საპატრიარქოს შეფასებით, ყოველი ადამიანი, რომელიც მატერიალური დაინტერესების ან სხვა რაიმე მიზეზის გამო ხელს უწყობს ამ სექტის პროზელიტურ და ადამიანის ჯანმრთელობისთვის საშიშ საქმიანობას, მათივე ცოდვის თანაზიარია.

ჩრდილოეთ ამერიკის მართლმადიდებელი ეკლესიის იურისდიქციაში შემავალმა რამდენიმე მღვდელმა და მათმა მცირერიცხოვანმა მრევლმა, კომუნისტების დროს, მოსკოვში ჩამოაყალიბა *მართლმადიდებელი ეკლესია ანუ ბოსტონის ჯგუფი*. ამ პერიოდისთვის ისინი საქართველოში ჯერ კიდევ არ იყვნენ შემოსული. მათ საქმიანობას მაშინდელი სახელმწიფო უშიშროების კომიტეტი უცხო ქვეყნის დაზვერვას უკავშირებდა და მათზე სპეციალური განყოფილება მუშაობდა. მაშინ ამ ჯგუფის დაფინანსება მოსკოვში სოროსის ფონდთან იგივედებოდა. თეოლოგების აზრით, „*ბოსტონის დაჯგუფება*“ მთელ მსოფლიოში მართლმადიდებელი ეკლესიის დანაწევრებას ისახავს მიზნად.

1997 წელს საქართველოს საპატრიარქოს განუდგა რამდენიმე მღვდელი, მათ შორის ეთნიკური ებრაელი ანდრია ბოროდა. ბოროდა წავიდა ჩრდ. ამერიკაში და სამეპისკოპოსიანი „*ბოსტონის დაჯგუფება*“ საქართველოს საპატრიარქოსგან განდგომილ მღვდლებთან დააკავშირა. საქართველოში „*ბოსტონის დაჯგუფების*“ წარმომადგენ-

ლობას იყალთოს გორაზე თავისი ეკლესია აქვს მცირერიცხოვანი მრევლით. ისინი დაფინანსებას ამერიკიდან იღებენ და შესაბამისად, ბოსტონის საეკლესიო კრებების წესებს ემორჩილებიან. ბოროდას აქტიური მოქმედების წყალობით მოხერხდა ამერიკიდან სტუმრად ჩამოსული მათი ეპისკოპოსი საქართველოს პარლამენტის მაშინდელ თავმჯდომარეს ზურაბ ჟვანიას შეხვედროდა. „ბოსტონის დაჯგუფება“, მიუხედავად ქართულ რელიგიურ სივრცეში მოღვაწეობის მცირე დროისა, გამოირჩეოდა საკმაო აქტიურობით, რასაც მოჰყვა ღია კონფლიქტები საპატრიარქოსა და მის მრევლთან.

ბაპტიზმი პროტესტანტული მიმდინარეობაა, რომელიც დროთა ვითარებაში ინგლისში ჩამოყალიბდა პურიტანიზმიდან. XVII საუკუნის დასაწყისში ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად ჩამოყალიბდა ბაპტიზმის ორი სახეობა: 1. ე. წ. საერთო (გენერალური) ბაპტიზმი და 2. კერძო (პარტიკულარული) ბაპტიზმი. ბაპტიზმი წარმოადგენს უმსხვილეს პროტესტანტულ ორგანიზაციას, რომელიც ფლობს მსხვილ კაპიტალს, აქვს თავისი უნივერსიტეტები, ჟურნალ-გაზეთები, გამომცემლობები, მისიები, საზოგადოებები და ა. შ. დღეს ბაპტიზმი ამერიკანიზმის არსებითი კომპონენტია. ბაპტისტური ორგანიზაციები პოლიტიკურად საკმაოდ ამბივალენტურნი არიან, მათ შორის არიან ტრადიციულ-ლიბერალურ წრეებთან ერთად აგრეთვე მკვეთრად კონსერვატული ჯგუფები და ბოლო წლებში ე.წ. ევანგელისტურ ქრისტიანობაში შემავალი ჯგუფები (ქრისტიანობა 1994: 45). ევანგელიზმი პროტესტანტული ქრისტიანობის ერთ-ერთი მიმდინარეობაა. ეს არის მოძრაობა, რომლის მიმდევრებიც რეფორმისტული ტრადიციის ერთგულნი არიან. ამ მოძრაობას ეკუთვნიან პრესვიტერიანელები, ბაპტისტები, ორმოცდაათიანელები, მეთოდისტები და ხსნის ეკლესიების წარმომადგენელი. ევანგელიკური მოძრაობა შეიძლება შევადაროთ მოზაიკას, რომელიც განსხვავებული ქვებისგან ერთიან მთლიან სახეს ქმნის. მათი საერთო საფუძველი XIX საუკუნის ევანგელისტური და მისიონერული მოძრაობებია. დღეს ევანგელისტური მოძრაობა 150 მილიონ ქრისტიანს აერთიანებს მსოფლიოში. მათ აქვთ ორგანიზაციების, კონფერენციების, პროგრამების და განათლების კერების ძალიან დიდი ქსელი. ევანგელიზმი სოციალური გარემოს შესაბამისად შეიძლება იყოს პოლიტიკურ-სოციალურად კონსერვატული, ამა-ვე დროს „რადიკალური“, პატრიოტული ან აპოლოგეტური (გასპერი 1995: 263—270).

საქართველოში ბაპტიზმი XIX საუკუნეში გავრცელდა. ბაპტისტთა მსოფლიო საბჭოს გადაწყვეტილებით, თბილისი მიჩნეულია ყოფილი საბჭოთა კავშირის ტერიტორიაზე ბაპტიზმის გავრცელების ადგილად, რადგან 1867 წლის 20 აგვისტოს გერმანელმა კოლვეიტმა თბილისში ბაპტისტური წესებით მონათლა მოლოკანთა ყოფილი ნევრი ნ. ი. ვორონინი. ამდენად, თბილისის ბაპტისტთა ეკლესია რუსეთიდან გადმოსახლებული მოლოკანების ბაზაზე შეიქმნა. ამ თემში მოგვიანებით ქართველებიც გაერთიანდნენ, მაგრამ მათი რიცხვი იმდენად მცირე იყო, რომ ქადაგება მხოლოდ რუსულ ენაზე მიმდინარეობდა. 1895 წლისთვის თბილისში უკვე არსებობდა საკმაოდ გავლენიანი ბაპტისტური რელიგიური გაერთიანება, რომელსაც ამიერკავკასიასა და რუსეთში ცნობილი ბაპტისტი პრესვიტერები განაგებდნენ. მაგრამ წლების განმავლობაში ბაპტისტთა თემებში ძირითადად ეთნიკური რუსები იყვნენ გაერთიანებულნი. 20-იანი წლებიდან ბაპტიზმი ქართველ მოსახლეობაში იწყებს გავრცელებას, ერთი მხრივ, საქართველოში მცხოვრები ბაპტისტი პრესვიტერებისა და ნევრების აქტიური საქმიანობის, და მეორე მხრივ, რუსეთიდან საგანგებოდ ჩამოსულ მისიონერ ბაპტისტთა მოღვაწეობის შედეგად. 1919 წლიდან დაარსდა ქართულენოვანი ეკლესია ილია კანდელაკის ხელმძღვანელობით (პაპუაშვილი 2002: 163) ამჟამად საქართველოს ყველა რეგიონში მოქმედებენ ბაპტისტთა საკმაოდ აქტიური სამლოცველო სახლები ქართული, რუსული, ოსური და სომხური რელიგიური თემებით, რომელთა რაოდენობა იზრდება. ფართოვდება ქართველი ბაპტისტების კავშირები ბაპტისტთა მსოფლიო გაერთიანებებთან (გეგეშიძე 2002: 183—184).

1944 წელს თბილისის ბაპტისტთა თემს „სახარებისეული ქრისტიანები“ შეუერთდნენ. საბჭოთა კავშირის დროს არსებობდა ევანგელისტ ქრისტიან-ბაპტისტთა სა-

კავშირო საბჭო. დღეისთვის ეს ორი მიმართულება (ბაპტისტები და ევანგელისტები) გაერთიანებული არიან და ეწოდებათ *საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია*. იგი აქტიურ სოციალურ საქმიანობას ეწევა. ახორციელებენ სოციალურ პროგრამებს (სხვადასხვა შეჭირვებული ფენების დახმარება და ა. შ.). სამი წელია, რაც საქართველოში მოქმედებს წმინდა ნინოს ორდენი, რომელშიც გაერთიანებული არიან დიაკონისები (მსახური დები), რომლებიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ეხმარებიან ადამიანებს მათი ეთნიკური და რელიგიური კუთვნილების მიუხედავად. საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიას მჭიდრო ურთიერთობა აქვს მსოფლიოს სხვა ეკლესიებთან. იგი მკვეთრად გამოხატული ეკუმენური ორიენტაციის ეკლესიაა და საქართველოდან ევროპის ეკლესიათა კონფერენციის ერთადერთი წევრია. იგი თანამშრომლობს კათოლიკურ, ანგლიკანურ, ლუთერანულ და რეფორმატორულ ეკლესიებთან. საქართველოში ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია ერთ-ერთი ინიციატორი იყო ქრისტიანული ეკლესიის სამუშაო ჯგუფის ჩამოყალიბებისა, რომელშიც გაერთიანებული არიან ევანგელურ-ლუთერანული ეკლესია საქართველოში, საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესია, სომხური სამოციქულო ეკლესია საქართველოში და რომის კათოლიკური ეკლესია საქართველოში. ამჟამად საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტურ ეკლესიის (სებე-ის) მონათლულ წევრთა რიცხვი უდრის 5. 000-ს, თანამგრძნობთა ჩათვლით 17. 000-ს, საქართველოს ყველა რეგიონში, მათ შორის აფხაზეთსა და სამხრეთ ოსეთშიც, რომლებთან კავშირი ცენტრს დღესაც შენარჩუნებული აქვს (პაპუაშვილი 2002: 164—165).

ბაპტისტები მორწმუნეებს ეროვნული ნიშნით აჯგუფებენ. საქართველოში არის მათი ქართული, რუსული, სომხური, ოსური ჯგუფები. ისინი თავიანთ ენაზე ასრულებენ რელიგიურ რიტუალებს, ეცნობიან ლიტურგურას და ქადაგებენ (ფანჯიკიძე 2003: 161). ეს მომენტიც გარკვეულწილად მიმზიდველს ხდის ამ ორგანიზაციას მორწმუნეთათვის.

საქართველოს ევანგელურ-ბაპტისტური ეკლესიის მმართველობის უმაღლესი ორგანოა ყრილობა, რომელიც ოთხ წელიწადში ერთხელ იმართება, იგი ფარული კენჭისყრით ირჩევს ეპისკოპოს-პრეზიდენტს, რომელიც ეკლესიას მართავს და ყრილობის წინაშე ანგარიშვალდებულია. ეპისკოპოს-პრეზიდენტი გენერალურ მდივანს ნიშნავს. ამჟამად ეპისკოპოს-პრეზიდენტია მალხაზ სონღულაშვილი, გენერალური მდივანი მერაბ გაფრინდაშვილი. კომუნისტური რეჟიმის დროს ბაპტისტ-ევანგელისტთა ნაწილმა უარი თქვა რეგისტრაციასა და სახელმწიფოსთან ნებისმიერი ფორმით თანამშრომლობაზე. ისინი დაუპირისპირდნენ თანამორწმუნეებს, რომლებიც ამ თვალსაზრისით შედარებით ლოიალობას იჩენდნენ. მათ ცალკე ეკლესიები ჩამოაყალიბეს, რომლებსაც პირობითად, შეიძლება რადიკალები ან ფუნდამენტალისტ-ბაპტისტური ეკლესიები ვუწოდოთ. ბოლო დროს მათ რიგებს იდეურად ის ბაპტისტ-ევანგელისტებიც შეუერთდნენ, რომლებიც ეწინააღმდეგებიან ეპისკოპოს მალხაზ სონღულაშვილის კურსს ქვეყნის ტრადიციებთან და კულტურულ ღირებულებებთან დაახლოების შესახებ. არაოფიციალურ მონაცემთა თანახმად კონსერვატორ, ე. ი. რეფორმათა მოწინააღმდეგე ბაპტისტ-ევანგელისტთა რიცხვი 1000-მდე აღწევს, ისინი ძირითადად ბათუმსა და თბილისში ცხოვრობენ (პაპუაშვილი 2002: 164—165).

დღეს საქართველოში ბაპტისტებს აქვთ 60-მდე რეგისტრირებული სამლოცველო, აგრეთვე — ბიბლიის შემსწავლელი კოლეჯი ორწლიანი პროგრამით, სემინარია 6 წლიანი პროგრამით, გაზეთი „უფლის ხმა“, ჟურნალი „ბეთლემი“, ახალგაზრდული გაზეთი „ჩვენ“, ბიულეტენი „ეკო“, რადიო „მეგობარი“ (ფანჯიკიძე 2003: 155).

საქართველოში ბაპტიზმი შეეგუა აქ არსებულ ტრადიციებს და გარკვეულ დათმობაზე წავიდა, მაგალითად, დაშვებულია ალკოჰოლური სასმელის მიღება, ასევე მათ თბილისში თავიანთი ცენტრალური ეკლესიის თავზე ჯვარი აღმართეს (ფანჯიკიძე 2003: 164—165) და სხვა.

ბაპტისტები ერთ-ერთი მრავალრიცხოვანი რელიგიური ჯგუფია საქართველოში, რომელიც აქტიურად მონაწილეობს ახალი რელიგიური სიტუაციის ჩამოყალიბებაში და ცხადია, რელიგიურ დაპირისპირებათა ანალიზისას მათ გვერდს ვერ ავუვლით.

ხსნის კავშირი (ხსნის არმია) საერთაშორისო რელიგიურ-ფილანთროპული ორგანიზაციაა, რომელიც წარმატებით ათანხმებს სახარების ქადაგებასა და პრაქტიკულ სოციალურ სამსახურს, რომელიც მატერიალური დახმარებით უზოვართა მდგომარეობის გაუმჯობესებისკენ არის მიმართული. ხსნის კავშირი იგივე ხსნის არმია ქრისტიანულ თავისუფალ ეკლესიად განიხილება. იგი დაარსებულია ინგლისელი მეთოდისტი მქადაგებლის უილიამ ბუტსის (1829—1912) მიერ. მან 1865 წელს დააარსა ქრისტიანული მისია – ევანგელისტური ორგანიზაცია, რომელიც ეხმარებოდა ღარიბებს, უსახლკაროებს, ინვალიდებს, მოხუცებსა და ა. შ. 1878 წელს ეს ქრისტიანული მისია გარდაიქმნა ხსნის არმიად და ბუტსი გახდა მისი გენერალი (ქრისტიანობა 994: 72). ხსნის არმიის შტაბ-ბინა ლონდონში მდებარეობს, რომელიც საქმიანობას ახორციელებს დაახლოებით 96 ქვეყანაში 127 ენაზე. იგი მოიცავს 14. 000 კორპუსს (იგივე თემს). მოსკოვის განყოფილება 1992 წელს დაარსდა, საქართველოში კი ისინი პირველად 1993 წელს გამოჩნდნენ და ქვეყნის ხელისუფლებასთან შეთანხმებით, ჰუმანიტარული საქმიანობის ფართო ქსელი გააბეს. მათ ორგანიზაციები თბილისის გარდა ქუთაისში, გორში, რუსთავსა და ბათუმშიც აქვთ. „არმიელების“ ჰუმანიტარულმა დახმარებამ 1995—1996 წლებში საქართველოში შემოსული ყველა ჰუმანიტარული დახმარების 42% შეადგინა. 1998 წელს საქართველოში ოფიციალურად დაფუძნდა ხსნის არმიის განყოფილება, როგორც ჰუმანიტარული ორგანიზაცია — „ხსნის კავშირი“. ასოციაცია ეხმარება უკიდურესად გაჭირვებულ ადამიანებს, გახსნილი აქვთ უფასო სასააღილოები. 2000 წელს მათ უფასო სასააღილოებში (თბილისი, გორი, გარდაბანი, რუსთავი, მარტყოფი, დედოფლისწყარო, ქუთაისი, ბათუმი, ქობულეთი) 7500 უპოვარი (ბენეფიციარი) იკვებებოდა. მათ საღვთისმსახურო შეკრებებში საქართველოს მასშტაბით დაახლოებით 800 კაცი მონაწილეობს (პაპუაშვილი 2002: 168).

მათ სურთ ქსელის გაფართოება. ასოციაციის რეგიონული ოფიცერი საქართველოში ალესტერ ბეიტი საგაზეთო ინტერვიუში აცხადებდა, რომ მათ საქმიანობაში შედის აგრეთვე რელიგიური სფეროც.

რელიგიური ფაქტორი მათ ყველა საქმეში ფიგურირებს. მაგალითად, სამგორში მოსკოვის ქუჩაზე გახსნილ ხსნის არმიის მოხუცთა ცენტრში და ბავშვთა კლუბში ასწავლიან ბიბლიას. ბავშვთა კლუბი 3 საათიდან იწყებს მუშაობას და მასში დაახლოებით 25 ბავშვი დადის სოციალურად დაუცველი ოჯახებიდან. ზაფხულში ისინი საჩხერეში მიჰყავთ დასასვენებლად. მოხუცთა ცენტრში 60-მდე მოხუცი დადის. იმის გარდა, რომ სადილობენ, საუბრობენ, ტელევიზორს უყურებენ, აქვთ აგრეთვე ლოცვის საათი და ბიბლიის კითხვა. როგორც ცენტრის ხელმძღვანელი აცხადებს, კარი ყველასთვის ღიაა, მიუხედავად ეთნიკურობისა და რელიგიური აღმსარებლობისა.

რელიგიური მოტივაცია ყველა მათ ჰუმანიტარულ აქციას ახლავს თან. ამის გამო იყო გარკვეული დაპირისპირება მართლმადიდებლურ მრევლთან. ყველაზე გახმაურებული გახლდათ ხსნის არმიის დაპირისპირება თავის ყოფილ თანამშრომლებთან, რომლებიც მიუთითებდნენ მათი უფლებების დარღვევაზე და სამსახურიდან რელიგიური ნიშნით გათავისუფლების ფაქტზე. თუმცა, დაპირისპირება აღნიშნულ რელიგიურ ჯგუფთან კონფლიქტში არ გადაზრდილა. ერთი, რომ მათი დახმარება კრიზისში მყოფი ქვეყნისთვის ძალზე მნიშვნელოვანი იყო და ხელისუფლება მათ მიმართ კეთილგანწყობილი იყო. მეორეც, ხსნის არმია არ ენეოდა აგრესიულ პროზელიტიზმს, შესაბამისად, მათი მრევლის რაოდენობა მნიშვნელოვნად არ გაზრდილა და უარყოფითი ზემოქმედება არ მოუხდენია საქართველოში რელიგიურ ვითარებაზე.

საქართველოში დღეს მოქმედი ყველა რელიგიური ჯგუფისგან აქტიურობითა და მრევლის მიზიდვის (მასობრიობის) და, შესაბამისად, საზოგადოებასა და სახელმწიფოსთან მიმართებაში კონფლიქტების რიცხვის თვალსაზრისით გამოირჩევა იელოვას მონმეთა ორგანიზაცია, რომელიც ზოგჯერ პროტესტანტულ ჯგუფად ან სექტად განი-

ხილება, რელიგიათა ზოგად საკლასიფიკაციო სისტემაში კი აღსასრულის მქადაგებელ გაერთიანებათა შორის მოიხსენიება. მისი დაარსება ყოფილი პრესვიტერიანისა და ადვენტიტის ჩარლზ ტეის რასელის (1852—1916) სახელს უკავშირდება. რასელმა ალეგეინში (პიტსბურგი, პენსილვანია, აშშ) XIX საუკუნის 70-იანი წლების დასაწყისში ჩამოაყალიბა ქრისტეს დაბრუნებასთან დაკავშირებული ბიბლიური საკითხების „ყოველგვარი სარწმუნოების გავლენისგან თავისუფალი“ შესწავლის ჯგუფი, რომელიც ბიბლიური მოძღვრების ძირითადი პუნქტების გადასინჯვით იყო დაკავებული. 1879 წელს რასელმა დაარსა „ბიბლიის ჭეშმარიტ მკვლევართა საზოგადოება“ და დააფუძნა ყურნალი „სიონის საგუშაგო კოშკი“, რომელსაც დღეს „საგუშაგო კოშკი“ ეწოდება; 1881 წელს კი „საგუშაგო კოშკის ბიბლიისა და ტრაქტატის საზოგადოება“ (სტს), რომელიც 1884 წელს საზოგადოებრივ ფირმად გაფორმდა. ეს იყო გამომცემლობა, რომელიც დროთა ვითარებაში რელიგიურ კონცერნად ჩამოყალიბდა (იეჰოვას მონმეები: 1997: 8—9). საზოგადოების პირველ პრეზიდენტად რასელი აირჩიეს, მისი ოფისი კი მთავარ სამმართველოდ გამოცხადდა. მის დროს დაიწყო საზოგადოების ფილიალების გახსნა მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში. 1917—1942 წლებში პრეზიდენტი იყო ადვოკატი ჯოზეფ ფრანკლინ რუტერფორდი. მის დროს კიდევ უფრო გაღრმავდა სამქადაგებლო საქმიანობა. 1931 წელს რუტერფორდმა გაერთიანებას „*იელოვას მონმეები*“ უწოდა (მართალია, მათი აზრით, ყველაზე მეტად სახელი ქრისტიანები შეეფერებოდათ, მაგრამ ასეთ შემთხვევაში გაჭირდებოდა მათი განსხვავება ამ სახელის სხვა მატარებელთაგან და ამიტომ „რასელისტების“, „რუტერფორდისტების“, „ბიბლიის მკვლევართა“, „ბიბლიის საერთაშორისო მკვლევარების“ და სხვა სახელების ნაცვლად, ყველაზე შესაფერისად „იელოვას მონმეები“ მიიჩნიეს). 1932 წელს რუტერფორდმა „საგუშაგო კოშკის ბიბლიისა და ტრაქტატის საზოგადოება“ ღვთის ორგანიზაციად გამოაცხადა და დაიწყო თეოკრატიისა და „ახალი მსოფლიო საზოგადოების“ ქადაგება.

ორგანიზაციას დღეს „*პენსილვანიის ბიბლიის საგუშაგო კოშკისა და ტრაქტატის საზოგადოება*“ ჰქვია. მისი ოფისები მსოფლიოს სხვადასხვა ქალაქებშია განლაგებული, საიდანაც ვრცელდება ინფორმაცია და ჟურნალები. *იელოვას მონმეთა* 100 ფილიალი ზედამხედველობას უწევს მონმეთა საქმიანობას. იელოვას მონმეთა მსოფლიო მთავარი სამმართველო 1909 წლიდან დღემდე ბრუკლინში, ნიუ-იორკში მდებარეობს (იეჰოვას მონმეები 1997: 11).

იელოველთა საქმიანობა გაუხმაურებლად დაიწყო. დღეისათვის კი მძიმე ეკონომიკურ და სოციალურ პირობებში მყოფ საქართველოს იელოველთა მზარდი პრობლემაც უდგას. საქართველოში იელოველების საქმიანობას ბოლო წლებში აქაური ფილიალის ხელმძღვანელი, გერმანიის მოქალაქე არნოლდ ტიუნგლერი წარმართავს ქართველი თანათავმჯდომარის ბადრი კოპალიანის დახმარებით. მათი ბიურო თბილისში მდებარეობს. იელოველთა ადვოკატის განცხადებით საქართველოში 15. 000 იელოვას მონმეა, სხვა ინფორმაციით — 14. 000, თანამგრძობთა რიცხვი კი — 40. 000 (პაპუაშვილი 2002: 176). თუმცა, ზუსტი რიცხვის დასახელება ჭირს სრული სტატისტიკური მონაცემების არ არსებობის გამო.

იელოვას მონმეები დიდი რაოდენობით არიან საქართველოს ყველა კუთხეში აფხაზეთისა და სამაჩაბლოს ჩათვლით. თუმცა, მათ საკრებულოებზე თბილისის იურისდიქცია არ ვრცელდება (პაპუაშვილი 2002: 176).

საქართველოში იელოვას მონმეები თავიანთი არსებობის ისტორიას 1953 წლიდან ითვლიან, როდესაც ვალენტინა მიმინოშვილი, რომელმაც იელოვას მონმეები ნაციისტურ საკონცენტრაციო ბანკში გაიცინო, უკრაინიდან საქართველოში დაბრუნდა. მოგვიანებით, 1962 წელს, ციმბირიდან ხაშურში იელოვას მონმე გუდაძეების ოჯახი გადმოსახლდა. 1969 წელს კი გალის რაიონში სამუშაოდ და ბიბლიური სწავლების გასავრცელებლად ვლადიმერ გლადიუკი გადმოვიდა ოჯახთან ერთად. შედეგად რაიონში 1969 წლის ბოლოს იელოვას მონმეების კრება ჩამოყალიბდა. 1970 წლისათვის 12 ადამიანი მოინათლა. ამავე წელს მოსკოვმა საქართველოს მთავრობას იელოვას მონმეთა საქმიანობით გამონვეული მოსალოდნელი საფრთხის შესახებ აცნობა. იელოვას მონ-

მეები თვინათ საქმიანობა ქუთაისში, სოხუმსა და საქართველოს სხვა ქალაქებში ეწეოდნენ. 1973 წლის 19 აგვისტოს სოხუმში დიდი ნათლობა მოეწყო. საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან იელოვას 130-მა მოწმემ მოიყარა თავი, 45 ადამიანი მოინათლა, მათ შორის იყვნენ ქართველები, სომხები, ოსები, ბერძნები, აფხაზები, უკრაინელები, გერმანელები და რუსები. 1975 წელს საქართველოში ნევინომისკიდან ჩამოვიდნენ მიხეილ და ნინა სავიცკები, რომლებიც მთელ საქართველოში ქადაგებდნენ. მოგვიანებით მათ კიდევ ოთხი ნევინომისკიდან ჩამოსული მოწმე დაემატა. ისინი თავდაპირველად თბილისის ეკლესიებთან ქადაგებდნენ, შემდეგ კი „ალექსანდრეს ბაღში“ გადაინაცვლეს. 1980 წელს სტოკჰოლმის ბიბლიის თარგმნის ინსტიტუტმა თანამედროვე ქართულ ენაზე პირველად გამოსცა „ახალი აღთქმა“. 1983 წელს იელოვას მოწმეთა შეხვედრები იმართებოდა ფოთში, ვაგრაში, სენაკში, სამტრედიასში, ზუგდიდში, ქუთაისში, ჭიათურაში, ზესტაფონში, ხაშურსა და თბილისში. 1986 წლამდე შეხვედრები რუსულ ენაზე ტარდებოდა, 1987 წლიდან — ქართულად. 1988 წელს საქართველოში 985 მოწმე ქადაგებდა. 1989 წელს 84 მოწმე პოლონეთში გაემგზავრა კონგრესზე. 1990 წლისათვის უკვე 1500-ზე მეტი ადამიანი ესწრებოდა იელოვას მოწმეთა შეხვედრებს. 1994 წლიდან დაიწყო ქართულად ჟურნალ „საგუშაგო კოშკის“ ყოველთვიური გამოცემა. 1996 წელს პირველად ჩატარდა საოლქო კონგრესები. 1998 წლის 17 აპრილს საქართველოში რეგისტრაცია გაიარა „იელოვას მოწმეების კავშირმა“ (იელოვას მოწმეები საქართველოში 1999). პარლამენტარ გურამ შარაძის მიერ აღძრული სასამართლო პროცესების შედეგად მათ ეს რეგისტრაცია გაუუქმდათ, თუმცა, 2004 წლის იანვარში მათ ხელმეორე რეგისტრაცია გაიარეს. მათი საქმიანობა ბოლო დროს ძალიან გააქტიურებულია და შესაბამისად გაიზარდა მათთან დაკავშირებული პრობლემების რიცხვი. ყველაზე მეტად სწორედ ამ ჯგუფს უკავშირდება ბოლო წლებში რელიგიური დაძაბულობის ზრდა და მათი ღია კონფლიქტებში გადაზრდა.

მსოფლიო ქრისტიანობის გაერთიანების საზოგადოება, იგივე გაერთიანებული ეკლესია მარგინალური პროტესტანტიზმის ერთ-ერთი კონფესიაა. მისი მეორე სახელწოდებაა – სულიწმიდის საზოგადოება მსოფლიო ქრისტიანობის გაერთიანებისათვის. დაარსებისას მას ეწოდებოდა „მსოფლიო ქრისტიანობის წმინდა სულიერი გაერთიანების საზოგადოება“. მოიხსენიებენ აგრეთვე როგორც *მუნის სექტას*, მისი დამაარსებლის სახელის მიხედვით. ჯგუფი 1954 წელს დააარსა სამხრეთ კორეელმა პრესვიტერული ფენის წარმომადგენელმა სან მიან მუნმა (მსოფლიოს ხალხები და რელიგია 2000: 868). მოძღვრება ემყარება მუნის გამოცხადებებს ე. წ. „მასწავლებლის საუბრებს“, რაც სისტემატიზირებულია და გამოცემულია „ღვთაებრივი პრინციპების“ სახელწოდებით, რომლიც, სხვათა შორის, მუნმა კი არა არამედ გაერთიანებული ეკლესიის პრეზიდენტმა ჰიო-ვონ-ეუმ შეკრიბა და შეადგინა. მოძღვრების საფუძველს დაოისტური კოს-მოლოგია, კორეული ხალხური რწმენა-წარმოდგენები (შამანიზმი) და სინკრეტული „შამანიზირებული“ ქრისტიანული თეოლოგია წარმოადგენს (გასპერი:1995). მუნისტები ცნობენ ბიბლიას, მაგრამ არ მიიჩნევენ მას ქვეყნობის უმაღლეს ავტორიტეტად. ხსნა მუნისტების მიხედვით კეთილი საქმეებით მიიღწევა. ესენია: ეკლესიისთვის შესანიშნავების გაღება, მის წიაღში ახალი ნევრების მოზიდვა, ქორწინება, შვილების აღზრდა და ა. შ. ქორწინებას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. იგი ითვლება უმნიშვნელოვანეს საშუალებად დედამიწაზე ღვთის სამეფოს დასამყარებლად. საქორწინო წყვილები ხშირად თვით მუნის მიერ ირჩევა, ამასთან უპირატესობა ენიჭება რასობრივად ან ეთნიკურად შერეულ წყვილებს.

გაერთიანების ეკლესია ეკუთვნის ე. წ. ტოტალიტარულ კონფესიებს, მკაცრი ცენტრალიზმით, მორწმუნეთა ცხოვრების ყველა სფეროს რეგლამენტაციით და ეკლესიის მეთაურისადმი უსიტყვო მორჩილებით. მიმდევრების საერთო რიცხვი დაახლოებით 3 მილიონი ადამიანია. განსაკუთრებით მსხვილი ჯგუფები არიან სამხრეთ კორეაში და აშშ-ში. ბოლო პერიოდში ორგანიზებულად იფართოებენ სივრცეს. მათი ეკლესია არის რუსეთშიც. 1990-იანი წლების ბოლოს საქართველოშიც გამოჩნდნენ მათი მისიონერები, რომლებიც თბილისში არი-გებდნენ ტკბილეულსა და ბარათებს ოჯახის ფედე-

რაციის სახელით. აქტიურობის სხვა საჯარო ფაქტები მუნიციპალიტეტის ორგანიზაციის მხრიდან არ დაფიქსირებულა და არც დაპირისპირებებს ჰქონია ადგილი.

აღმოსავლური ჯგუფებიდან აქტიურობდნენ *რაჯნიშისტები*. ახალ სანიასინთა მოძრაობა, იგივე რაჯნიშიზმი ინდოელი გურუს სახელს უკავშირდება. მოძღვრების საფუძველი ინდუისტური რწმენა-წარმოდგენებია. ამის გამო, მას აღმოსავლეთის ახალ მისიონერულ რელიგიებსაც აკუთვნებენ. რაჯნიშ ჩანდრა მოჰანი (1931—1990) რაჯპურის სანსკრიტული კოლეჯის დოცენტი და ჯაბალპურის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის პროფესორი, რელიგიური იდეების თავისუფლებით გამოირჩეოდა. მან ჩამოაყალიბა საკუთარი ხერხი მედიტაციისა, რასაც „დინამიური მედიტაცია“ უწოდა. 1974 წელს იგი ქ. პუნაში დაფუძნდა თავის მიმდევრებთან ერთად და მალე გაითქვა სახელი. 1989 წლამდე მონაფეები მას ბჰაგვანად (ღვთაებრივი, გამორჩეული) მოიხსენიებდნენ, შემდეგ კი ომოდ, რაც ბოდჰისატეების საპატიო ტიტული იყო ინდუიზმში. აშშ-ში (ორეგონი) იძულებით გაქცევა, რაც ინდოეთის საგადასახადო კანონმდებლობასთან შეუთავსებლობამ გამოიწვია, ხუთი წლის შემდეგ იგივე შედეგით დასრულდა რაჯნიშისთვის. იგი კვლავ პუნაში დაბრუნდა, სადაც გარდაიცვალა კიდევ. ამის შემდეგ აშ-რამს სათავეში ჩაუდგნენ „შიდა წრის“ წევრები და ყველაფერი იღონეს იმისთვის, რომ სანიასინთა მოძრაობა ახალ რელიგიად ჩამოყალიბებულიყო. ოშოს მოძღვრება სინკრეტულივით გამოირჩევა და აერთიანებს მისთვის ცნობილ ყველა რელიგიურ და ფილოსოფიურ ტრადიციას (ხუციშვილი 1998: 189—190).

საქართველოში რაჯნიშისტების ჯგუფი 80-იანი წლებიდან მოქმედებს. „ოშოს“ ქართველ მიმდევართა ლიდერი დავით შავდია ამჟამად გერმანიაში ცხოვრობს. შავდია აცხადებს, რომ ეს არ არის არც რელიგია, არც სექტა, არამედ ეს არის ინდივიდუალური მედიტატორთა შეკრება. საქართველოში იუსტიციის სამინისტრომ ისინი რეგისტრაციაში გაატარა 1998 წელს, როგორც ოშოს სამედიტაციო ცენტრი. მათ ყურადღება 2000 წელს მიიქცევს, მათი ერთ-ერთი წევრის ირგვლივ ატეხილი სკანდალის გამო.

კრიშნაიტების ანუ კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციის მოძღვრების საფუძველს ინდუისტური რწმენა-წარმოდგენები ქმნიან. კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციას მოკლედ ჰარე კრიშნას მოძრაობას უწოდებენ. იგი ინდოეთიდან ამერიკის შეერთებულ შტატებში გადასახლებულმა შრი შრიმად ბჰაქტივედანტა სვამი პრაბჰუჰადამ (1896—1977) დააარსა 1966 წელს. პრაბჰუჰადას გარდაცვალების შემდეგ ორგანიზაციას თერთმეტი გურუსგან შექმნილი კომისია მართავდა. მათ ექვემდებარებიან „ღვთის რჩეულნი“. უფრო დაბალ საფეხურს კი დევოტიები წარმოადგენენ. იერარქიული სისტემაცა და ღვთისმსახურებაც გურუსადმი სრულ მორჩილებას მოითხოვს. ამასთან, დაცულია კასტური ურთიერთობებიც, რისი სპირიტუალიზირებული ვარიანტის მთელ მსოფლიოზე გავრცელება სურთ. კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციას აქვს ტაძრები, სადაც ღვთისმსახურება კრიშნას გამოსახულებების წინაშე ექსტატიურ ლოცვებში გამოიხატება. მათ აქვთ სპეციალური სკოლები, თემები და ცენტრები. ღვთისმსახურების შემადგენელ ელემენტად ითვლება კრიშნაიტული ლიტერატურის გავრცელება და ფულის შეკრება ორგანიზაციისთვის. ამ საქმიანობაში გამოყენებული მეთოდების, ავტორიტეტის ბოროტად გამოყენებისა და კრიშნას ცნობიერების არ მქონე „ცხოველური“ სამყაროსადმი ქედმაღლური დამოკიდებულებიდან გამომდინარე ქმედებების გამო არცთუ იშვიათად ევროპისა და ამერიკის ორგანიზაციებს უსიამოვნებანი აქვთ ადგილობრივ სამართალდამცავ ორგანოებთან. მითუმეტეს, რომ კრიტიკოსთა წინააღმდეგ ძალის გამოყენება სანქცირებულია კრიშნას ცნობიერების საერთაშორისო ორგანიზაციის მიერ. სხვადასხვა ფონდებისა და ინსტიტუტების გარდა კრიშნას ცნობიერების გავრცელებას ემსახურება ორგანიზაციის საკუთარი გამომცემლობა, სადაც სხვადასხვა ენაზე ნათარგმნ კრიშნაიტულ ლიტერატურას ბეჭდავენ და შემდეგ ავრცელებენ. იქ დაიბეჭდა პრაბჰუჰადას „ბჰაგავადგიტა როგორც ასეთი“, რომელიც ქართულად შვეიცარიაში ითარგმნა. 80-იან წლებში შეიქმნა კრიშნაიტული ჯგუფები თბილისში და სოხუმში. 1990 წელს სოხუმში რეგისტრირებულ იქნა „კრიშნას ცნობიერების საზოგადოება“ (ფანჯიკიძე 2003: 136).

დღეს კრიშნაიტების ცენტრი თბილისშია, არიან აგრეთვე მცხეთა-მთიანეთში, იმერეთში, აჭარაში (ცაცანაშვილი 2001: 16) აქვთ სამლოცველოები. თბილისში მოქმედებს ვედური კულტურის ცენტრი. რაიმე რეალური გავლენა კრიშნაიტებს რელიგიურ სიტუაციაზე საქართველოში არ მოუხდენიათ.

ისლამური ჯგუფებიდან რელიგიურ სივრცეში დაფიქსირდნენ *ბაჰაისტები*. ბაჰაიზმი ყველაზე ახალგაზრდა მონოთეისტური რელიგიაა, რომელიც ისლამის წიაღში ჩაისახა, მაგრამ ამჟამად სავსებით დამოუკიდებელია (გაჩეჩილაძე 2003: 82). ბაჰაიზმის საფუძველს წარმოადგენს XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ირანში ჩამოყალიბებული რელიგიური და სოციალურ-პოლიტიკური მოძრაობა ბაბიზმი. ბაბიზმის ფუძემდებელი იყო საიდ ალი მუჰამადი შირაზელი (1821—1850), რომელმაც 1844 წელს გამოაცხადა რომ მალე მოვიდოდა იმამი მაჰდი, რომლის მისია იქნებოდა „წმინდა“ (შიიტური) ისლამის გავრცელება მთელ მსოფლიოში. ალი მუჰამადი უფრო ცნობილი იყო შაზრატი ბაბის სახელით (გასპერი 1995: 99). ბაბი კარიბჭეს ნიშნავს და იგულისხმებოდა, რომ მისი მისია იყო ხალხის მომზადება მომავალი დიადი წინასწარმეტყველის საცნობად (კაზემზადე 1993: 7). მისი მოძღვრება XIX საუკუნის შუა ხანებში ირანში მიმდინარე სახალხო მოძრაობის იდეოლოგიად იქცა (ისლამი 1999: 38). აჯანყების დამარცხების შემდეგ ბაბი შეიპყრეს და 1850 წელს ქ. თავრიზში საჯაროდ დასაჯეს სიკვდილით. მისი მიმდევარი იყო მირზა ჰუსაინ ალი-ნური (1817—1892), ბაჰაულად ნოდებული, რაც უფლის დიდებას, ბრწყინვალებას ნიშნავს. მან 1863 წლის 21 აპრილს ქ. ბაღდადის გარეუბანში ე.წ. „რეზვანის ბაღში“ მასთან მყოფ ბაბისტებს გამოუცხადა, რომ იგი არის ის ღვთიერი გამოცხადება რომელზეც ლაჰარაკობდა ბაბი, ეს დღე ითვლება ბაჰაის მსოფლიო რელიგიად ჩასახვის დღედ (კაზემზადე 1993: 14). ბაჰაიზმი შიიტური ისლამის უნივერსალურობაზე პრეტენზიის მქონე ერთ-ერთ თემად ითვლება. თუმცა, არც მუსლიმი ღვთისმეტყველები და არც თვითონ ბაჰაიტები არ მიიჩნევენ ბაჰაიზმს ისლამის მიმდინარეობად და მას უნივერსალური მოძღვრების რანგში განიხილავენ. აღსანიშნავია, რომ ბაჰაის მიმდევრები არაისლამურ ქვეყნებში ნაკლებ იცავენ და ძირითადად არც იცნობენ ბაჰაიზმში არსებულ მუსლიმურ წესებს.

ბაჰაიზმის მიხედვით, დაძლეულ უნდა იქნას „რელიგიური, რასობრივი და პატრიოტული ცრუმორწმუნეობა“; ვინრო ნაციონალიზმმა ადგილი უნდა დაუთმოს ფართო პატრიოტიზმს, რომლისთვისაც სამშობლოს წარმოადგენს მთელი მსოფლიო. ამისთვის საჭიროა ერთიანობა, რაც გარკვეული დაბრკოლებების გადალახვის გზით მიიღწევა, კერძოდ საჭიროა ერთი საერთო საერთაშორისო ენა, მსოფლიოში მშვიდობის დამცველი ეროვნებათა მსოფლიო ლიგის არსებობა (რაც განხორციელდა კიდევც), საერთაშორისო არბიტრაჟის სასამართლოს შექმნა, შეიარაღების შეზღუდვა და აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ერთიანობის მიღწევა (ესმელტონი 1993: 153—156).

ბაჰაიზმი ისლამურ საფუძველზე დგას, რაც თავისთავად უკვე მიუღებელს ხდის მათ მოძღვრებას დასავლელი პოლიტოლოგ-თეორეტიკოსებისთვის. მიუხედავად ამისა ბაჰაიტებს საკმაო რაოდენობის მიმდევრები ჰყავთ მსოფლიო მასშტაბით (დაახლ. 6 მილიონი). ყველაზე შევიწროვებულნი ისინი თავიანთი მოძღვრების სამშობლოში — ირანში არიან, სადაც ისლამისტურ რევოლუციამდე მთავრობაში მაღალ პოსტებსაც ფლობდნენ. ახლო აღმოსავლეთში მათ ცოტა მიმდევარი ჰყავთ: მისი ადევტები გაფანტული არიან ამერიკიდან პაპუა-ახალ გვინეამდე (გაჩეჩილაძე 2003: 82). ბაჰაიტების მიზანს ყველა ხალხის მოქცევა და რეალობაში ბაჰაიტური პრინციპების გატარება შეადგენს. შესაბამისად ყველა მორწმუნე მისიონერადაც მიიჩნევა და პროზელიტიზმი სავალდებულოდ ითვლება. ბაჰაის რელიგიას ორგანიზაციული კარჩაკეტილობა და მოძღვრების დოგმატური აბსოლუტიზმი ახასიათებს.

საქართველოში ბაჰაიზმის იდეების გავრცელებას XIX საუკუნის შუა ხანებიდან ვარაუდობენ. არის აგრეთვე ლეგენდა პირველ ეთნიკურად ქართველ ბაჰაის მიმდევარზე — ისპაჰანის გუბერნატორ მანუჩარხანზე. არსებობს ცნობები 1925 წელს კავკასიაში ბაჰაიტური ეროვნული კრების შექმნის თაობაზეც (ფანჯიკიძე 2003: 242—244). მომდევნო პერიოდში მათი აქტიურობა საკმაოდ შესუსტებული იყო. 1992 წლიდან ბა-

ჰაიტები გაჩნდნენ თბილისსა და საქართველოს სხვა ქალაქებშიც (ქუთაისი, ბათუმი, გორი, რუსთავი...) (ისლამი 1999: 42). ამ დროიდანვე გამოჩნდა საქართველოში რუსული და მოგვიანებით ქართულენოვანი ბაჰაიტური ლიტერატურა. ქართულ ენაზე პირველად 1993 წელს დაიბეჭდა კ. კაზემზადეს 32 გვერდიანი ბროშურა ქართულ-ინგლისური სათაურით: „ბაჰაის ისტორიისა და ძირითადი პრინციპების მოკლე ნარკვევი. მსოფლიო მოქალაქე“ და ჯ. ესმელტონის 272 გვერდიანი „ბაჰაულა და ახალი ერა“. ეს ორივე ტექსტი საკმაოდ ცუდი ქართულითაა თარგმნილი, ორივე ნიგნი გამომცემლობა „ევრიკამია“ დაბეჭდილი 3. 000 ტირაჟით. 1994 წელს თბილისშივე დაიბეჭდა პატარა ნიგნაკი სათაურით – „ვარდები სიყვარულისა. ტექსტები ჩაფიქრებისათვის. რჩეული ციტატები ბაჰაისტური წერილებიდან“, სადაც თავმოყრილია ბაჰაიზმის ფუძემდებლების გამონათქვამები. გაჩნდა პროპაგანდისტული სტატიები რუსულენოვან პრესაში. თბილისში 1993 წლიდან მოქმედებს „ბაჰაიტების ეროვნული სასულიერო კრება“, რომელიც ქვეყნის მასშტაბით 500-მდე მოქალაქეს აერთიანებს (პაპუაშვილი 2002: 214). მისი ეგიდით გამოდის გაზეთი „ახალი ერა“, ბიულეტენები და ნიგნები ქართულ ენაზე. ამჟამად ასახელებენ საქართველოში მცხოვრებ ბაჰაიტთა რიცხვს 500-დან (პაპუაშვილი 2002: 214) 2500-მდე (ისლამი 1999: 42; გაჩეჩილაძე 2003: 82). მათ რიცხვს ძირითადად არაქართული მოსახლეობის ახალგაზრდა თაობა შეადგენს. ბაჰაიტები თბილისის გარდა მცირე რაოდენობით არიან მცხეთა-მთიანეთში და აჭარაში (ცაცანაშვილი 2001: 16).

ისევე როგორც ქრისტიანობაში, ისლამის წიაღშიც გაჩნდა ტრადიციული ისლამისგან განსხვავებული მიმდინარეობები. მათგან ჩრდილო კავკასიაში აქტიურად გავრცელდა *ვაჰაბიზმი*, რომელიც საუდის არაბეთიდან შევიდა დალესტანში, იქიდან ჩეჩნეთში და ჩეჩნეთიდან — საქართველოში, კერძოდ, პანკისის ხეობაში, შემდეგ გურიის მთიანეთში. ვაჰაბიზმი ჩრდილო კავკასიისთვისაც ახალი მოვლენაა, თუმცა, განსაკუთრებული აქტიურობის გამო, ვაჰაბიტები მნიშვნელოვან ძალად იქცნენ პოლიტიკურ დაპირისპირებებში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ვაჰაბიზმი განმარტებულია, როგორც სუნიტურ ისლამში არსებული რელიგიურ-პოლიტიკური მიმდინარეობა, რომელიც წარმოიქმნა არაბეთის ნახევარკუნძულზე XVIII საუკუნის შუა ხანებში მუჰამად აბდ ალ-ვაჰაბის (1703/4—1787) მოძღვრების საფუძველზე და არაბეთში არსებული სულიერი კრიზისის წინააღმდეგ მიმართულ რეაქციას წარმოადგენდა. ვაჰაბიტთა მოძღვრება მოითხოვდა მუჰამადის დროინდელი ადრეული ისლამისკენ დაბრუნებას.

ვაჰაბიტები თვლიან, რომ რაც ყურანში არ წერია, არ არსებობს. მკაცრად ეწინააღმდეგებიან რელიგიის ნაბიღწვას ეროვნული წეს-ჩვეულებებით და „წარმართული“ ტრადიციებით. რელიგიური ფანატიზმი პრაქტიკაში პოლიტიკური და რელიგიური ოპონენტების წინააღმდეგ მიმართულ ექსტრემიზმში გამოიხატება. ვაჰაბიტთა მოძღვრების თანახმად, ისლამი ჯიჰადის რელიგიაა და მოუწოდებს თითოეულ მუსლიმს, რომ ისლამის გამარჯვებისთვის ბრძოლაში არ დაზოგოს თავისი ძალები და გონება.

ვაჰაბიტები ძირითადად ახალგაზრდები არიან. მათთვის მიმზიდველი გამოდგა მოძღვრება, რომელმაც ტრადიციული ისლამით აუცილებელი მორჩილებისგან განთავისუფლება შესთავაზა. ამასთან, არანაკლებ მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა ფინანსური მხარეც: როგორც ცნობილია, უცხოური ფონდები თუ სპეცსამსახურები საკუთარი შორსმიმავალი იდეოლოგიურ-პოლიტიკური მიზნების განსახორციელებლად საკმაოდ დიდ თანხას აბანდებენ ვაჰაბიზმის გასავრცელებლად. ახალ მოძღვრებას ზიარებულმა ახალგაზრდებმა პანკისის ხეობაში შექმნეს „ვაჰაბიტთა თემი“, რამაც ქისტების საზოგადოების დაყოფა გამოიწვია. ვაჰაბიტებმა პანკისის ხეობაში მეჩეთი ააშენეს სოფ. დუისის ცენტრში, მოლა კი არაბეთიდან ჩამოიყვანეს (ხუციშვილი 2002: 168). ვაჰაბიზმი საქართველოში, ისევე როგორც მთელს მსოფლიოში, საშიში ტენდენციების მატარებელია.

საქართველოში მოღვაწე განსაკუთრებული რელიგიური ჯგუფებიდან გამოსაყოფია ანთროპოსოფია, რომლის ჩამოყალიბება რუდოლფ შტაინერის სახელს უკავ-

შირდება. მან 1912—1913 წლების მიჯნაზე დაარსა ანთროპოსოფიური საზოგადოება. 1913 წელს მისივე გეგმით აშენდა გოეთანუმი, როგორც მსოფლიო ცენტრი დორნახში, ბაზელთან ახლოს. ანთროპოსოფია ნიშნავს სიბრძნეს ადამიანთა შესახებ. იგი ემყარება ადამიანთა ორიენტირებას რეალობაზე და სურს აქედან გამომდინარე მისთვის ნათელი გახადოს ვინ არის იგი. განსაკუთრებული აქცის არის, რომ ადამიანმა ეს რწმენის კი არა არამედ ცოდნის მეშვეობით უნდა შეიმეცნოს, ცოდნისა, რომელიც მან შეიძლება მხოლოდ თავისთვის და მხოლოდ თავისი თავიდან გამომდინარე შეითვისოს. ამასთან, ეს ცოდნა არავითარ შემთხვევაში არ პროეცირდება მხოლოდ ფიზიკურ სამყაროზე, არამედ მან უნდა გაუხსნას გზა ადამიანს უმაღლესი სულიერი სამყაროებისკენ. ამ ცოდნას ინტუიტიური დარწმუნებულობა აქვს საფუძვლად და განაპირობებს მუდმივ სწრაფვას უმაღლესი ცოდნის საფეხურებისკენ. ანთროპოსოფიას განიხილავენ, როგორც შემაჯამებელ კულტურულ მოძრაობას, რომელიც, შეიცავს კონცენტრაციას, მედიტაციას, სიმბოლოთა აღქმაზე, თვითდისციპლინასა და წესრიგზე დაფუძნებულ სულიერებას, რამაც ერთ ყოვლისმომცველ სამყაროს შექმნამდე უნდა მიიყვანოს ადამიანი. ანთროპოსოფთა აქტიურობა მოიცავს ფილოსოფიური მსოფლმხედველობის საკითხებს ხელოვნებიდან მოყოლებული ბიოლოგიურ-დინამიურ მიწათმოქმედებამდე და დიეტებსაც კი. განსაკუთრებით დიდი გამოხმაურება აქვს მათ ვალდორფის პედაგოგიკას და სრულ მედიცინას. ბოლო წლებში გაიზარდა ინტერესი ანთროპოსოფიის ცხოვრებისეული მეთოდებისადმი, მაგრამ ამას არ გამოუწვევია მათი წრეების გაზრდა. ანთროპოსოფთა ფსიქოსოციალური აქტიურობა იმაში გამოხატება, რომ აქვთ კლინიკები, სანატორიუმები, ინვალიდთა სკოლები. ასეთი დიაკონური ქმედება გამონაკლისს წარმოადგენს სხვა ეზოთერულ ჯგუფებთან შედარებით. აქვთ სპეციალური ბავშვების რელიგიური აღზრდის მიზნით გახსნილი სკოლები, საზაფხულო სკოლები ქალაქგარეთ და ა.შ. რწმენის საკითხებს ისინი ქრისტიანული ეკლესიისგან განსხვავებულად განიხილავენ. ასევე განსხვავებული შეხედულებები გააჩნიათ ქრისტეს, სამყაროს შექმნისა და ადამიანთა ბედის შესახებ სიკვდილის შემდეგ. ამ საკითხების განხილვით ისინი თეოლოგიური საკითხების კონცეფციას გვაძლევენ. ანთროპოსოფები დიალოგით ნაკლებად არიან დაინტერესებულნი, რადგან სხვა ახალგნოსტიკური ჯგუფების მსგავსად თვლიან, რომ ეკლესიურ ქრისტიანობას წინ უსწრებენ. ანთროპოსოფია ქართული საზოგადოებისათვის 20-იანი წლებიდანვე გახდა ცნობილი, თუმცა, შტაინერის მიმდევრების რიცხვი ყოველთვის შეზღუდული იყო მოძღვრების სირთულის გამო და ძირითადად ინტელექტუალების ვიწრო წრისთვის გახლდათ ხელმისაწვდომი და ცნობილი. გარკვეული ინტერესი ანთროპოსოფიისადმი 60—70-იან წლებში დისიდენტურ წრეებში შეინიშნებოდა, მაგრამ პოსტსაბჭოთა პერიოდში, მიუხედავად შტაინერისა და მისი მიმდევრების ლიტერატურის არაერთი გამოცემისა, ანთროპოსოფიით ფართო გატაცება ქართულ საზოგადოებაში არ დაფიქსირებულა.

საიანტოლოგიის ეკლესია რონალდ ლაფაიეტი ჰაბარდმა (1911—1986), მწერალმა-ფანტასტმა დააარსა 1954 წელს კალიფორნიაში „კალიფორნიის საიანტოლოგიური ეკლესიის სახელით“. ეს გახლავთ სინკრეტული სახის მოძღვრება, რომელიც თავს კაცობრიობის მთელი სულიერი განვითარების დაგვირგვინებად მიიჩნევს და ცდილობს ცხოვრების ყველა სფერო ახალი და საბოლოო სახით ახსნას. საიანტოლოგია ადამიანური გონების (სულიერების) კვლევა-შესწავლას გულისხმობს თავის თავთან, სამყაროსთან და სხვა არსებებთან მიმართებაში. ფსიქოლოგიის, ეზოთერიკისა და აზროვნების ტიპის გაერთიანებით ჰაბარდმა სცადა ახალი სამეცნიერო რელიგიის დამკვიდრება. იგი ემყარებოდა პრინციპს: „მეცნიერება კონფესიაა“. აქედან გამომდინარე ღმერთის არსებობა საიანტოლოგიაში არ თამაშობს რაიმე როლს. მთავარი აქცენტი ადამიანური გონების სრულ განთავისუფლებაზეა გადატანილი. ეს არის მიზანი. ადამიანი ამქვეყნად უნდა მიუახლოვდეს ღვთაებრივ ყოვლისშემძლეობას. ამის მიღწევა კი მხოლოდ საკუთარი ძალისხმევითა და საიანტოლოგიის ეკლესიის ფსიქო-ფილოსოფიური სისტემის გამოყენებით შეიძლება. საიანტოლოგიის საფუძველი ჰაბარდის „ღიანე-

ტიკა“, რომელიც პირველად 1950 წელს გამოქვეყნდა. იგიო ჰაბარდის იდეების კრებულია წარმოადგენს სულიერი ჯანმრთელობის თანამედროვე მეცნიერების შესახებ. მათთან რელიგიური ავტორიტეტის ძალაუფლება თერაპევტის კლიენტზე გავლენას ემსგავსება. სხვადასხვა სახის დარწმუნების მეთოდების გარდა, საიანტოლოგები კონტროლისა და დაშინების ხერხებსაც იყენებენ თავიანთი მიმდევრების მიმართ. გარკვეულწილად სანქცირებულია ძალადობის მეთოდებიც. განსაკუთრებით, როდესაც საქმე ფინანსურ და სამრეწველო ინტერესებს ეხება. საიანტოლოგია, კი სხვა ახალი რელიგიების მსგავსად, სწორედ ეკონომიკურ ინტერესებზეა ორიენტირებული. იგი მულტიეროვნულ კონცერნს ნააგავს სტრუქტურითა და მუშაობის სისტემით. სკოლების, ინსტიტუტების, ცენტრების გარდა მის დაქვემდებარებაშია მსოფლიოს თითქმის ყველა რეგიონში გაფანტული სანარმოები. ამას გარდა, საიანტოლოგიის ეკლესია ახორციელებს დიდი მასშტაბის სოციალურ პროგრამებს, რომელთაც დიდი შემოსავალი მოაქვთ მათთვის. საიანტოლოგიური ლიტერატურა ფართოდაა გავრცელებული მთელ მსოფლიოში (ხუციშვილი 1998: 190—191). საქართველოში 90-იან წლებში ჯერ შემოვიდა რუსულენოვანი ლიტერატურა. ქართულ გამოცემლობებს კი წინადადებები მიეცათ ჰაბარდის ნაშრომები ეთარგმნათ და დაებეჭდათ, რაც განხორციელდა კიდეც და დღეს წიგნის ბაზარი გაჯერებულია ქართულენოვანი საიანტოლოგიური ლიტერატურით. პირველად 2000 წელს მოსკოვის სტამბაში დაიბეჭდა ქართულ ენაზე „დიანეტიკა“. საქართველოში ჩამოტანილ იქნა წიგნის 800 ეგზემპლარი, მისი გამოცემის ინიციატორების აზრით ხელმისაწვდომ ფასად. წიგნი გამოსცა გამოცემლობა „ნიუერამ“, რომელიც მხოლოდ ჰაბარდის წიგნებს ბეჭდავს. პრეზენტაციაზე მონეული იყვნენ მეცნიერები, „ნიუერას“ წარმომადგენლები და სხვა სტუმრები. მალაზიის თანამშრომლები ქუჩებშიც კი ეწოდნენ წიგნის პროპაგანდას და ქართველებს უხსნიდნენ „დიანეტიკის“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას. საიანტოლოგია შეხედულებები უფრო ინტელექტუალურ ფენაზეა გათვლილი. „დიანეტიკის“ ქართულად გამოცემის თაობაზე ინფორმაციები დაიბეჭდა ცენტრალურ გაზეთებში (მათ შორის, გაზეთ „ლიტერატურულ საქართველოში“) და გადაიცა პირველი არხის საინფორმაციო გამოშვებაში.

მოგვიანებით თბილისის ქუჩებში დაიწყო სარეკლამო რუსულენოვანი ფურცლების დარიგება ტესტირების ცენტრის (ჰაბარდის ჰუმანიტარული ცენტრის) სახელით. მათ ოფისი თბილისში აქვთ. საინტოლოგია ჯგუფმა 2000 წლიდან დაიწყო საქმიანობა საქართველოში. იგი რეგისტრირებულია, როგორც ჰუმანიტარულ-სამედიცინო ორგანიზაცია, დიანეტიკის ჰუმანიტარული ცენტრი. ცენტრის ხელმძღვანელია ვიოლეტა სააკაძე-მიქელაძე. ამ ჯგუფში 150 კაცია განევრიანებული, უმრავლესობა არაქართველი. ისინი ამერიკიდან ფინანსდებიან. უშიშროების სამინისტროს პრესცენტრის ინფორმაციით, საჭირო დაფინანსების შემთხვევაში ეს ჯგუფი ჩვენს ქვეყანაში იმდენად მომზადებულია, შესაძლოა ახალ წევრთა მიზიდვის მიზნით მუშაობა მკვეთრად გაააქტიუროს. საიანტოლოგია რელიგიურ-ფილოსოფიური მსოფლმხედველობაა, რომელიც თანამედროვე ფსიქო-ტექნიკების გამოყენებით, რაც ადამიანთა კეთილდღეობის მიღწევაზე მეტად თემისათვის ეკონომიკური მოგების მიღებას ემსახურება, იფართოებს მიმდევართა წრეს. უშიშროების სამინისტრო ამ თემაზე მუშაობს, მითუმეტეს, რომ საინტოლოგიის ეკლესია ეუთოს დოკუმენტებში როგორც დესტრუქციული ორგანიზაცია ისეა კლასიფიცირებული. თუმცა, ჯერჯერობით საინტოლოგია არ გამხდარა საქართველოში რელიგიური დაპირისპირების მიზეზი. საქართველოში რელიგიური ფაქტორი მძიმე სოციალური და პოლიტიკური ტვირთის მატარებელია. ეთნიკურ და სოციალურ პრიზმაში იგი ყველაზე მკაფიოდ ცხინვალის რეგიონსა და აფხაზეთში რელიგიურ სეპარატიზმსა და საზღვრისპირა რეგიონებში ისლამურ ფუნდამენტალიზმში გამოვლინდა.

მართლმადიდებელ ეკლესიათა კანონიკური ტრადიციითა და ურთიერთშეთანხმებით მთელი საქართველოს ტერიტორია ქართული სამოციქულო ეკლესიის გამგებლობის ქვეშაა. თუმცა, სეპარატიზმის გავლენით აფხაზი და ოსი სამღვდელოება წმინ-

და პოლიტიკური მიზეზით ცდილობს რელიგიური სეპარატიზმის დანერგვას მართლმადიდებელ ეკლესიაში.

წლების განმავლობაში ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიას სათავეში ედგა მიტროპოლიტი ილია, ახლანდელი სრულიად საქართველოს კათალიკოს პატრიარქი. ამჟამად ცხუმ-აფხაზეთის მღვდელმთავარია მეუფე დანიელი. 1992—1993 წლებში აფხაზეთის ეპარქიაში 15-მდე მოქმედი ტაძარი იყო, სადაც 25 მღვდელმსახური მოღვაწეობდა. ომის შემდეგ მოქმედი დარჩა სამი ტაძარი - სოხუმში, გუდაუთაში და გაგრაში. თითო მღვდელმსახურით, ერთი აფხაზი და ორი რუსი. ეპარქიის ტერიტორია დატოვა არა მარტო ქართულმა, არამედ რუსმა და ბერძენმა სამღვდელოებამაც. აფხაზეთიდან თბილისში გადმოსვლის შემდეგ ეპარქიის სამღვდელოება აგრძელებს მსახურებას და მისი ეპარქიის დროებითი რეზიდენცია განთავსებულია მარტყოფის მამათა მონასტერში.

აფხაზეთის კონფლიქტის შემდეგ ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის ტაძრები დაცარიელდნენ. ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქიის საკუთრებას ე. წ. სოხუმ-აფხაზეთის საეპარქიო საბჭო დაეპატრონა (საბჭოს მმართველია მამა ბესარიონ ფილია, იგივე აპლია). მართალია, რუსეთის მართლმადიდებელი ეკლესიის წმინდა სინოდის გადაწყვეტილებით, აფხაზეთი საქართველოს საპატრიარქოს კანონიკურ ტერიტორიად არის აღიარებული, მაგრამ რუსი სასულიერო პირები ამ გადაწყვეტილებას არღვევენ და აფხაზეთში აქტიურად მოქმედებენ. მაგალითად ბერმონაზონმა პეტრე ჰიგოლმა აფხაზეთში დააარსა ახალი ათონის წმინდა სვიმონ კანანელის სახელობის მონასტერი და იგი მოსკოვის ამავე სახელწოდების წარმომადგენლობას დაუქვემდებარა. ბესარიონ ფილია კი ცდილობს ცხუმ-აფხაზეთის ეპარქია რუსეთის ეკლესიას დაუქვემდებაროს. იგი რუსულმა ეკლესიამ საეკლესიო ჯილდოთი დააჯილდოვა აფხაზეთში მოღვაწეობისთვის. რუსეთის ეკლესიამ აფხაზეთში რუსეთის ემიგრაციული ეკლესიის საქმიანობასაც შეუნყო ხელი. 1994 წელს მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქმა ალექსი მეორემ ილია II-ს წერილით მიმართა და ნებართვა თხოვა მთავარეპისკოპოს დანიელისა და სხვა ქართველი სასულიერო პირებისგან მიტოვებული სამწყსო აფხაზეთში უპატრონოდ არ დაეტოვებინა და რუსი სასულიერო პირები წარეგზავნა იქ. ილია II-ემ, რასაკვირველია, უარი უთხრა და წერილობითვე თავაზიანად სთხოვა აღარ ჩარეულიყო აფხაზეთის საკითხებში. ასევე მსოფლიო პატრიარქმა ბართლომე I-მაც განუცხადა ალექსი II-ეს არ ჩარეულიყო საქართველოს ეკლესიის იურისდიქციაში. რუსეთმა გამოსავალს მიაგნო. ქართული მხარის ნებართვის გარეშე აფხაზეთში ათონის მთის ერთ-ერთ მონასტერში ბერები შეუშვა. ათონის მთა კი მსოფლიო პატრიარქის იურისდიქციაში შედის და ათონელ მამათა ნებისმიერ ქმედებაზე სწორედ იგი აგებს პასუხს. ამ უკანასკნელმა რუსი სამღვდელოება უკან გაიწვია და ვითარება წერილობით შეატყობინა ილია II-ეს.

ქართული ეკლესიისა და საერთაშორისო მართლმადიდებელი ეკლესიების მცდელობების შედეგად, რუსეთის საპატრიარქომ საბოლოოდ დააფიქსირა პრინციპული გადაწყვეტილება საროვში სერაფიმ საროველის წმინდანად შერაცხვის 100 წლისთავისადმი მიძღვნილ წმინდა სინოდის სხდომაზე. სინოდმა, აფხაზეთთან დაკავშირებით, შემდეგი დადგენილება გამოიტანა: რუსეთის საპატრიარქო და წმინდა სინოდი, მიუხედავად აუღიარებელი რესპუბლიკის სასულიერო და საერო პირთა არაერთგზის თხოვნისა, მიეღოთ რუსეთის საპატრიარქოს წიაღში, აფხაზეთს საქართველოს საპატრიარქოს კანონიკურ ნაწილად მიიჩნევენ. დადგენილებაში ნათქვამია: „ისევე, როგორც აფხაზურ-ქართულ კონფლიქტამდე, მიწა, სადაც ჩვენი წელთაღრიცხვით 53 წელს იქადაგა ქრისტიანობა მოციქულმა სვიმონ კანანელმა, დღესაც საქართველოს ეკლესიის კუთვნილებაა. სინოდმა დაგმო საეკლესიო სეპარატიზმი და რუსეთის შემადგენლობაში შესვლის მოსურნე აფხაზეთი საქართველოს მართლმადიდებლური ეკლესიის კანონიკური ტერიტორიის განუყოფელ ნაწილად სცნო“. იმავე პერიოდში დევნილობაში მყოფი აფხაზეთის უზენაესი საბჭოს სესიის დადგენილებით, აფხაზეთის ტერიტორიაზე მდებარე ეკლესია-მონასტრები და საეკლესიო ინფრასტრუქტურა იურიდიულად

საქართველოს საპატრიარქოს კუთვნილება გახდა. მიუხედავად ზემოთქმულისა ვითარება არ შეცვლილა: რუსეთში ამზადებენ აფხაზი ეროვნების მღვდლებს, აფხაზეთის ეკლესია-მონასტრებში მოღვაწეობენ რუსი სასულიერო პირები, „აფხაზეთის საეპარქიო საბჭო“ განაგრძობს ღია დაპირისპირებას საქართველოს მართლმადიდებელ ეკლესიასთან.

რელიგიურმა სეპარატიზმმა თავი იჩინა ცხინვალის რეგიონშიც. აფხაზეთივით იქაური სამღვდლოებაც ცდილობს ქართული ეკლესიისგან განდგომას. ერთ-ერთმა მღვდელმსახურმა ცხინვალის ტელევიზიით გამოსვლისას აღიარა, რომ მოსკოვის პატრიარქს მიმართეს მათ დაქვემდებარებაში გადასვლის თხოვნით, მაგრამ უარი მიიღეს. ამის შემდეგ დაუკავშირდნენ რუსეთის ემიგრანტულ ეკლესიას, რომელმაც მათ დახმარება აღუთქვა. მოკავშირეებს ოსი სეპარატისტი სამღვდლოება განხეთქილებაში მყოფ სხვა ჯგუფებშიც ეძებდა. 2003 წელს საბერძნეთის მართლმადიდებელ ეკლესიასთან განხეთქილებაში მყოფი ე.წ. კიპრიანეს სინოდის წარმომადგენელი თვითმარქვია ეპისკოპოსი ამბროსი ცხინვალს ეწვია და სეპარატისტული ხელისუფლების ხელშეწყობით რამდენიმე ეკლესია კიპრიანეს სინოდის დაქვემდებარებაში მიიღო. ის, რომ რელიგიური სეპარატიზმი ცხინვალის რეგიონში გარედანაა ინსპირირებული კარგად ჩანს საქართველოს სხვა რეგიონებში მცხოვრები ოსების მაგალითზე. მიუხედავად იმისა, რომ ცხინვალის რეგიონის გამოკლებით, საქართველოში 38. 000 ათასზე მეტი ოსი ცხოვრობს, მათში არ დაფიქსირებულა საზღვარგარეთის რუსული ეკლესიის მრევლად გახდომის არცერთი შემთხვევა. უფრო მეტიც, 2004 წლის აგვისტოში, როდესაც ოს სეპარატისტებსა და ცენტრალურ ხელისუფლებას შორის დაპირისპირებამ ძალადობრივი სახე მიიღო, პანკისის ხეობაში მცხოვრები სამი სოფლის ოსი და ქართველი მოსახლეობა ქრისტიანულად ერთად მოინათლა ალაზანში, რომლის შემდეგაც ჯოჯოხოს ეკლესიაში საქართველოში მშვიდობისა და მისი გამთლიანებისათვის ლოცვა აღევლინა. საქართველოს პატრიარქმა კი სიონის საკათედრო ტაძარში პარაკლისი აღავლინა, ხოლო ქვეყნის მასშტაბით ყველა მართლმადიდებელ ეკლესიაში ქართველებისა და ოსების მონაწილეობით წირვა-ლოცვა ჩატარდა.

არანაკლებ მწვავედ მიმდინარეობს პროცესები აფხაზ მუსულმანთა თემში. აფხაზეთის მუსლიმთა სასულიერო მმართველობას სათავეში თურქეთის მოქალაქე ადილ გაბლია ჩაუდგა. აფხაზეთში მცხოვრებ მუსლიმთა საერთო რიცხვი უცნობია. აფხაზეთში ვაჭაბიზშიც იდგამს ფეხებს. გუდაუთის რაიონის სოფელ დურიფში ჩამოყალიბებულია ვაჭაბიტთა დაჯგუფება, რომელსაც აფხაზი რაკი გიცბა ხელმძღვანელობს. ვაჭაბიტური ლიტერატურა აფხაზეთში თურქეთიდან ხვდება, აფხაზეთში სხვა არატრადიციული რელიგიის გააქტიურებაც შეინიშნება. საგულისხმოა, რომ არძინბას მთავრობამ ჯერ კიდევ 1995 წლის 10 ოქტომბრის ბრძანებულებით აფხაზეთის ტერიტორიაზე აკრძალა იეღოვას მონმეთა სექტის საქმიანობა, იმ მოტივით, რომ იგი „საფრთხეს უქმნის აფხაზეთის სახელმწიფოებრიობას“.

ბოლო ათწლეულში მიმდინარე მოვლენების ანალიზი საშუალებას იძლევა ითქვას, რომ მიმდინარეობს „ძველი“ საზოგადოებების „კვდომისა“ და მათი ხელახალი დაბადების მტკივნეული ისტორიული პროცესი, რომლის დროსაც ისინი ახალ გარემოში ადაპტირების რთულ გზას გადიან. პროცესი უაღრესად წინააღმდეგობრივია თავისი ბუნებით.

განსხვავებით დასავლური საზოგადოებებისგან, სადაც სამოქალაქო მოწყობის, ეთნოკულტურათა და კონფესიათა ინტეგრაციის და ერთიანი სახელმწიფოებრივი თუ საზოგადოებრივი ინტერესებისთვის თანაცხოვრების თვითრეგულირებადი სამართლებრივი, სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკური და კულტურული სისტემები, ინსტიტუტები და ტრადიციები არსებობს, გარდამავალი ტიპის პოსტსაბჭოთა საზოგადოებებს სამოქალაქო თანხმობისა და საერთო ინტერესებისთვის ძალისხმევის გაერთიანებისთვის ცდისა და შეცდომების რთული გზის გავლა უხდებათ.

სარწმუნოება და რელიგიური წარმოდგენები ამ გარდამავალ პროცესში აღმოჩნდა ღირებულებათა ის სისტემა, რომელიც დიდ როლს ასრულებს ეთნოკულტურათა

შიგნით იდენტურობის, პოლიეთნიკურ საზოგადოებებში ეთნოკულტურათა ინტეგრაციის და სამოქალაქო საზოგადოებაში სტაბილური გარემოს ჩამოყალიბებაში. ამასთან, არცთუ იშვიათად, რელიგიის სფეროში როგორც ლოკალურ, ისე გლობალურ ქრილში მიმდინარე დაპირისპირებათა ვექტორები ხშირად გვევლინებიან ეთნოკონფლიქტების, ეთნოკულტურათა დეინტეგრაციის, საზოგადოების მარგინალიზაციის, სახელმწიფოებრივი სტაბილურობისა და უსაფრთხოების რღვევის მიზეზებად. სწორედ რელიგიური გაერთიანებები, კულტურულ, ეროვნულ ან ტერიტორიულ წარმონაქმნებთან ერთად ძირითადი ალტერნატივაა, რომელთა საშუალებითაც კონსტრუირდება მნიშვნელობები თანამედროვე საზოგადოებებში. ეს ერთობები გარკვეულწილად წარმოადგენენ სოციალურ მიმდინარეობებზე. ისინი თავდაცვითი იდენტურობებია, რომელთა ფუნქცია არის გარეშე სამყაროსგან დაიცვან თავი. ისინი კულტურული კონსტიტუციისაა, ორგანიზებული არიან ღირებულებების სპეციფიკური ქსელის ირგვლივ, რომელთა მნიშვნელობები მარკირებულია თვითიდენტიფიკაციის სპეციფიკური კოდებით, იქნება ეს მორწმუნეთა გაერთიანება, ნაციონალიზმის ხატები თუ ლოკალურობის გეოგრაფია (კასტელი 1997: 65).

პოსტაბჭოთა საზოგადოება, რომელმაც 70 წელი მეზობლი ათეიზმის პირობებში იცხოვრა, მკვეთრად და მასობრივად შემობრუნდა რელიგიური ფესვებისკენ. საბჭოთა ღირებულებების გადაფასების შედეგად რადიკალურად შეიცვალა პიროვნული თუ საზოგადოებრივი მიდგომები და რელიგიურობა საზოგადოებრივი ყოფის განმსაზღვრელი ფაქტორი გახდა. რელიგიურმა აღმსარებლობამ, როგორც ინდივიდებისა და ეთნოჯგუფების იდენტიფიკაციისა და კულტურულ ღირებულებათა აგების შინაგანმა ორიენტირმა, დიდი მნიშვნელობა შეიძინა. რელიგია, როგორც ეთნიკური თვითშეგნების ერთ-ერთი განმსაზღვრელი ელემენტი, შიდაეთნიკური ინტეგრაციისა და იმავდროულად ეთნოსებს შორის დიფერენციაციის ფაქტორად მოგვევლინა. პოსტაბჭოთა საზოგადოებების 90-იანი წლების პრაქტიკა ადასტურებს, რომ კონფესიური კუთვნილება და რელიგიური ფაქტორი ატარებს მუხტს, გარკვეული სოციალ-პოლიტიკური პროცესების თანხვედრისას, გააღრმავოს უკვე არსებული, ან წარმოქმნას კონფესიური, ეთნიკური ან ერთდროულად ორივე ტიპის კონფლიქტის ახალი კერები.

საქართველო, სადაც მთელი სიმწვავეთ გამოვლინდა გარდამავალი პერიოდის სირთულეები და რომელსაც ბოლო ათწლეულის განმავლობაში ორი ღია კონფლიქტის, სამოქალაქო ომის, ეკონომიკური ნგრევის, საზოგადოების დეკლასირების და კრიმინალიზაციის უმწვავესი პროცესების გადატანა მოუწია, გამონაკლისი არ გახლავთ. რელიგიური ფაქტორი ბოლო წლების საქართველოში საზოგადოებრივი სტაბილურობისა და უსაფრთხოების განმსაზღვრელ ელემენტად იქცა. ეს ბუნებრივია, რადგანაც ქართული სამოქალაქო საზოგადოება განსხვავებული კულტურების მატარებელი ჯგუფებისგან შემდგარი მოზაიკური სისტემაა, რომლის სტაბილურობა მნიშვნელოვნადაა დამოკიდებული კონფესიათა დიალოგის, ურთიეპატივისცემისა და თანამშრომლობის შესაძლებლობებზე.

პოსტაბჭოთა სივრცეში მიმდინარე პროცესები ადასტურებს, რომ პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში ეთნოკონფესიურ ჯგუფებს შორის და თვით ჯგუფის წევრებს შორისაც კი ურთიერთობები დამოკიდებულია ისეთ ფაქტორთა ერთობლიობაზე, როგორცაა შემწყნარებლობა, შეუწყნარებლობა, თანამშრომლობის ტრადიციები და საზოგადოებრივ-სამართლებრივი პრაქტიკა. ამ თვალსაზრისით, ქართული საზოგადოება, როგორც სხვა პოსტაბჭოთა საზოგადოებები, პროცესების განვითარების მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ერთი მხრივ, სახეზეა ეთნოკულტურათა დიალოგის და ერთიანი სახელმწიფოებრივი ინტერესებისთვის ურთიერთთანამშრომლობის მზარდი ტენდენციები და, მეორეს მხრივ, დეინტეგრაციისა და რელიგიური შეუწყნარებლობის ნეგატიური პროცესების სიმრავლე.

ბოლო დროს საქართველოში კონფესიური მარგინალური ზონების გაჩენას მრავალი ობიექტური და სუბიექტური ფაქტორი განაპირობებდა, მაგრამ არ შეიძლება არ აღინიშნოს ისიც, რომ ქართული საზოგადოების ცალკეულ ჯგუფებსა და კონფესიებს,

რომელთაც თანაცხოვრების მრავალსაუკუნოვანი ტრადიციები და საბჭოთა პერიოდის გამოცდილება გააჩნდათ, საბჭოთა ყოფის მოშლის, საზოგადოებრივი და სახელმწიფოებრივი დემოკრატიული ინსტიტუტების სისუსტისა და ღრმა სოციალ-ეკონომიკური კრიზისის ექსტრემალურ გარემოში მოუხდათ თანამშრომლობისა და სახელმწიფოებრივი ინტეგრაციის ახალი ჩვევების გამომუშავება, რის გამოც პროცესი წინააღმდეგობრივად და ნელი ტემპით წარიმართა. ინტეგრაციული ურთიერთობები ძირითადად ტრადიციულ კონფესიათა მატარებელ ეთნიკური ჯგუფების წიაღში ან ერთი აღმსარებლობის სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფებს შორის მეტნაკლებად მშვიდობიანად წარიმართა, თუ არ ჩავთვლით გარკვეულ გამონაკლისებს. სრულიად საპირისპირო ტენდენციები დაფიქსირდა ტრადიციულ და არატრადიციულ კონფესიათა, ასევე არატრადიციულ კონფესიათა ერთმანეთის მიმართ დამოკიდებულებაში. სწორედ ამ ურთიერთობებზე გადის დღეს კონფესიურ დაპირისპირებათა ვექტორები

საქართველოში საერთო სიტუაციაზე გავლენას ახდენს დომინანტი ერის რელიგიის (მართლმადიდებელობის) მზარდი როლი საზოგადოებრივი სტაბილურობის, ეთნოკულტურებისა და ტრადიციული კონფესიების თანამშრომლობისა თუ ინტეგრაციის სფეროში. ამ თვალსაზრისით, ქართულმა სამოციქულო მართლმადიდებელმა ეკლესიამ დაიბრუნა ისტორიული ადგილი და მნიშვნელობა.

ეთნოსთა შორის ურთიერთობები. კონფლიქტები თანამედროვე საქართველოში[©]

თეორიული ეთნოლოგიის ყველა სახელმძღვანელოში განსაკუთრებული ადგილი აქვს დათმობილი ეთნოსთა შორის ურთიერთობებს. თანამედროვე ეთნოლოგები ეთნოკონფლიქტებსაც ვერ უვლიან გვერდს. ასე რომ, ქართული ეთნოლოგიის ერთ-ერთი ძირითადი მიმართულება და კვლევის ასპექტი ეთნიკურ ერთობათა შორის ურთიერთობაცაა. ეს პრობლემა თავისი მრავალმხრივი ასპექტებით მომავალში მონოგრაფიულად შესასწავლია. თუმცა, ამ მიმართულებით გარკვეული ნაბიჯები გადადგმულია და საინტერესო სამეცნიერო დაკვირვებებიცაა მიღებული. დღევანდელ საქართველოს, წარსულში სხვა ხალხებთან ურთიერთობიდან გამომდინარე, ბევრი რამ აქვს გასაზიარებელი.

ზემოთ აღინიშნა, რომ ქართველთა ქვეყანა მონოეთნიკური თითქმის არასოდეს არ ყოფილა. გარკვეული რაოდენობით ქართველთა განსახლების არეალში უცხო, მიგრირებული ეთნოსებიც მკვიდრობდნენ. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ქართველ ხალხს მის ტერიტორიაზე განსახლებულ ეთნიკურ ერთეულებთან, არც ეთნიკური და არც რელიგიურ-კონფესიური თვალსაზრისით, დაპირისპირება, კონფლიქტი არასოდეს არ ჰქონია. ეთნოსთა შორის მშვიდი ურთიერთობები თანდათან საქართველოში რუსეთის იმპერიის შემოსვლის შემდეგ, განსაკუთრებით კი საბჭოთა და პოსტსაბჭოთა პერიოდში დაირღვა. ქართველ ეთნოლოგთა ერთ-ერთი ძირითადი მიმართულება მომავალში ესეც უნდა იყოს. ამ სფეროში ქართველთა წინაპრების გამოცდილება გასათვალისწინებელია. ქართული სახელმწიფოს ნორმალური, მშვიდი განვითარება ეთნოსთა შორის მშვიდობიანი ურთიერთობის გარეშე წარმოუდგენელია. საქართველოს მთელი ისტორია ტოლერანტობით, შემწყნარებლობით ხასიათდება. ქართველთა წინაპრები არასოდეს თავისი ეთნიკურობით თავს არავის არ ამეტიებდნენ.

ადამიანთა საზოგადოებისათვის, განსაკუთრებით იმ ეტაპიდან, რაც ეთნოსები ჩამოყალიბდნენ, დამახასიათებელი იყო თავისი ეთნიკური კოლექტივის გაიდება და სხვა (მის თვალსაწიერში შემავალი) ეთნოსების უარყოფით კონტექსტში წარმოდგენა. ეს იქიდან ჩანს, რომ ეთნონიმათა დიდი ნაწილი ამა თუ იმ ხალხის ენაზე „ადამიანებს“, „ხალხს“ აღნიშნავს. ეს კი იმ დასკვნის საშუალებას იძლევა, რომ ხალხად, ნამდვილად ადამიანებად მხოლოდ თავის ეთნოსს მიიჩნევდნენ. ქართველ ხალხსაც, მეზობელ თუ მასთან კონტაქტში მყოფი ეთნოსების მიმართ, თავისი დამოკიდებულება, აზრი, წარმოდგენა ჰქონდა შექმნილი. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან მსოფლიოში ბევრი არ დაითვლება ისეთი ხალხი, რომლებსაც იმდენი მტერი ჰყოლოდა, რამდენიც ქართველებს. მიუხედავად იმისა, რომ ამა თუ იმ ხალხისადმი ზოგჯერ ქართველებს ერთგვარი ნეგატიური დამოკიდებულება ჰქონდათ, ეს დაპირისპირებაში, სიძულვილში არასოდეს არ გადასულა. ამ თვალსაზრისით თანამედროვე ქართველთა დამოკიდებულება აფხაზების, ოსების და რუსებისადმიც საკმარისია, რომ არაფერი ვთქვათ მათი ნამქებებლების, დამხმარეების მიმართ, რომლებმაც ეთნოკონფლიქტები გააჩაღეს საქართველოში. სამართლიანადაა შენიშნული, რომ რუსი მამაკაცი ქართულ სინამდვილეში ლოთ პიროვნებასთან ასოცირდებოდა, რუსი ქალი კი თავისუფალი ქცევის ერთგვარი სინონიმი იყო (რუსებისადმი ასეთი დამოკიდებულება საერთო კავკასიური იყო). მიუხედავად ამისა, საერთოდ რუსი ხალხის მიმართ ქართველებს უარყოფითი სინონიმები არასოდეს განუზოგადებიათ. ურიაში (ებრაელში) ქართველები მოუნათლავ ადამიანს გულისხმობდნენ. სომეხი შავ და ულამაზო ადამიანს აღნიშნავდა. მიუხედავად იმისა, რომ ებრაელიც და სომეხიც ქართველი ხალხის თვალში ვაჭართან და ე. ი. მატყუარა ადამიანთან ასოცირდებოდა, საქართველოში მათ ცხოვრების პრობლემები არასოდეს შეჰქმნიათ და საუკუნეების განმავლობაში ქართველ ხალხთან მშვიდობიანად ცხოვ-

[©] როლანდ თოფჩიშვილი

რობდნენ. სომხებთან დაკავშირებით ერთი რამეც უნდა აღინიშნოს. ცნობილია, რომ დედამიწაზე ერთი წინაპრისაგან მომდინარე ეთნოსი საერთოდ არ არსებობს. მათ შორის არიან ქართველებიც. ბუნებრივია, საუკუნეთა განმავლობაში არაერთი სხვა ეთნიკური ერთეულის წარმომადგენლებიც შეერივნენ ქართველებს. გაქართველებულთა შორის სომხებიც იყვნენ. ქართველები არც ერთი სხვა ხალხიდან წარმომავლობას არ თაკილობდნენ. მხოლოდ სომხური წარმომავლობის ქართველებისადმი შეინიშნებოდა ერთგვარი ნეგატიური დამოკიდებულება, რაც განპირობებული უნდა ყოფილიყო ადრე შუა საუკუნეებში მომხდარი საეკლესიო განხეთქილებით, ქრისტიანობის სხვადასხვა კონფესიებისადმი მიკუთვნებულობამ ერთგვარი ზღვარი გაავლო ქართველებსა და სომხებს შორის. უარყოფითი სტერეოტიპი, ქართველთა ზოგიერთ ფენაში, ქართულ-ოსური კონფლიქტის შემდეგ წარმოქმნა, რაც ძირითადად შერეულ საქორწინო ურთიერთობებისადმი ნეგატიურ დამოკიდებულებაში აისახა.

სამეგრელოს მკვიდრი ქართველების წარმოდგენით ალანი ძლიერი, ყოჩაღი და გულადი კაცის ეპითეტია. მხოლოდ გასარკვევია ამ ალანში ძველი ალანები — ირანულენოვანი ხალხი (ოსთა წინაპარი) იგულისხმება, თუ თურქულენოვანი ყარაჩაელები, რომლებიც გვიან შუა საუკუნეებში ამ ეთნონიმით აღინიშნებოდნენ. ქართველები ამა თუ იმ ხალხის მიმართ დადებით ეპითეტებს არ იშურებდნენ. მაგალითად, იმავე სამეგრელოს მკვიდრთა წარმოდგენით, ეთნონიმი *აფხაზი* აღნიშნავდა ზრდილობიან, წესიერ, დახვეწილი ქცევის და გემოვნების, თავაზიან, არისტოკრატიული მანერების ადამიანს. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება (დ. სართანია), რომ ამ ეთნონიმის პოზიტიური შინაარსით გააზრება დასავლეთ საქართველოს ფეოდალური ერთეულების აფხაზთა ზედაფენის მიერ გაერთიანებისას უნდა მომხდარიყო — გასაზიარებლად მიგვაჩნია. ნიშანდობლივია, რომ ეთნონიმ აფხაზის დადებითი შინაარსი გვიან შუა საუკუნეების აფხაზთა თარეშებმა და სამეგრელოს ტერიტორიის მნიშვნელოვანი მონაკვეთის მითვისებამაც ვერ გააქრო.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთხელაა აღნიშნული ქართველთა ეროვნული ხასიათის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი თვისების — ტოლერანტობის შესახებ. ეს ტოლერანტობა ქართველმა ხალხმა საუკუნეების განმავლობაში შეიმუშავა და იგი ერთგვარ დამცავ საშუალებადაც კი იქცა. ქართველთა გადარჩენის ერთ-ერთი გზა ამ ტოლერანტობაზე გადიოდა. ზემოთ აღვნიშნეთ ქართველების სომხებისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების შესახებ. მაჰმადიანები (თათრები) მუდმივად არბევდნენ საქართველოს, გვტაცებდნენ მიწა-წყალს. მიუხედავად ამისა, ქართველმა ხალხმა შექმნა ლექსი, რომლის მსგავსი არც ერთი სხვა ეთნოსის ხალხურ პოეზიაში არ მოიძებნება: „ყველა ადამის შვილი ვართ, // თათარიც ჩვენი ძმა არის, // ჩვენსა და სომეხს შუა // განყოფილება რა არის?“ ასეთი მიმტვევებლური, მონყალე ხასიათის შედეგი იყო, რომ ქართველობა მტერსაც კი დადებითი ეპითეტებით ამკობდა, თუ ის მასში დადებით, პოზიტიურ თვისებებს აღმოაჩენდა.

ქართველი ხალხის სხვა ხალხებისადმი დამოკიდებულების მოტივაციას, ეთნიკურ ურთიერთობებს საქართველოში გარკვეულწილად ქრისტიანული რელიგიაც განსაზღვრავდა. მართლმადიდებლობა ხომ ხალხებს ერთმანეთისაგან არ ანსხვავებდა, არ თესავდა სიძულვილს სხვა რელიგიებისა და კონფესიების მიმართ. საქართველოს ისტორიამ არ იცის არც ერთი ფაქტი სხვა ეთნიკური ჯგუფების დევნისა, შევიწროებისა, სიძულვილისა, ხალხთა ეთნიკური და რელიგიური წარმომავლობის მიხედვით დაყოფისა. ვინ არ მოდიოდა და არ მკვიდრდებოდა ქართველთა გვერდით: ძველი და ახალი ბერძნები, სპარსელები (ირანელები), ებრაელები, არაბები, თურქები, სომხები, ჩრდილოეთ კავკასიელი ხალხები (ვაინახები, ოსები...), რუსები, გერმანელები, პოლონელები, ასირიელები, ქურთები... მაგრამ სხვადასხვა ხალხებთან ცხოვრების ქრისტიანული მორალი ქართველებს არასოდეს არ დაურღვევიათ. „ვეფხისტყაოსანი“ ხომ ხალხთა მეგობრობის აპოლოგიაცაა. საქართველოში მოსულებს ეძლეოდათ საშუალება ქართულ კულტურულ-ისტორიულ სამყაროში შესვლისა. ძველ საქართველოში ეთნიკური, რელიგიურ-კონფესიური ურთიერთობები დასავლური სტანდარტების დონეზე იდგა.

ზემოთ, საქართველოს მთაში უცხო მოსული ადამიანების მიღების წეს-ჩვეულებების შესახებაც აღვნიშნეთ. უცხო მოსულები, როგორც აღმოსავლეთ, ისე დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ძირითადად ჩრდილოეთ კავკასიიდან მიგრირებული სხვადასხვა ეთნოსის წარმომადგენლები იყვნენ, რომლებსაც, ეთნიკური წარმომავლობის მიუხედავად, ქართველი მთიელები მუდმივად იღებდნენ, ხარ-ქვაბით შეიყრიდნენ, ხელოვნურად ინათესავებდნენ მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთ ხალხთან ქართველ მთიელებს ხშირი დაპირისპირება ჰქონდათ.

თბილისი არა მხოლოდ საქართველოს, არამედ მთელი კავკასიის ცენტრიც იყო. აქ თითქმის მუდმივად ცხოვრობდა მაჰმადიანი მოსახლეობა, ებრაელები, სომხები (ამ უკანასკნელთა შორის ბევრი იყო გრიგორიანული აღმსარებლობის ქართველიც). ცნობილია, თუ რაოდენ შემწყნარებელი იყო საქართველოს დიდი მეფე დავით აღმაშენებელი. ქვემო ქართლსა და კახეთში მუსლიმების (ელის თათრების) შემოსახლება მოჰყვა ქვემო ქართლსა და კახეთში შაჰ-აბასის შემოსევებს. მართალია, მოსახლეობის ამ ნაწილის ქართულ კულტურულ-ისტორიულ ერთობაში (ქართულ ეთნოსში) შესვლა-ინტეგრაცია თითქმის არ ყოფილა, მაგრამ შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ, რომ საქართველოში მცხოვრები თურქულენოვანი ტომები აქტიური და ერთგულნი იყვნენ ბაგრატიონთა დინასტიისა და ქართული სახელმწიფოსი. ისინი ისევე იცავდნენ ქვეყანას მომხდური მტრებისაგან, როგორც ქართველები. ქვემო ქართლის, ბორჩალოს თათრები საქართველოს მეფის (სახელმწიფოს) ერთგული ყმები იყვნენ. მაჰმადიან მტერთა შემოსევისთანავე, ქართველ მეფეთა დაძახილზე, ისინი ერთ-ერთი პირველნი მოდიოდნენ და იცავდნენ საქართველოს სახელმწიფოს ინტერესებს, საზღვრებს, ტერიტორიას. ამას მათ საქართველოს სახელმწიფოს მოქალაქეობა ავალდებულებდათ. ბორჩალოელთა ერთგულების გამო იყო, რომ 1755 წელს ერევნის მახლობლად გადასახლებულები ერეკლე მეორემ აყარა და უკანვე გადმოასახლა. ბორჩალოელთა წრიდან XVIII საუკუნეში საქართველოს ეროვნული გმირიც გამოვიდა. ეს იყო *ხუდია ბორჩალოელი*, რომელსაც თეიმურაზ ბაგრატიონი „ყოვლისა საქართველოს ჩინებულ და მამაც“ პიროვნებად მოიხსენიებს. ხუდია ბორჩალოელის ქმედება თანამედროვე ქართველების და ქვემო ქართლში დღეს მოსახლე აზერბაიჯანელთა ურთიერთობისათვის სამაგალითო უნდა იყოს.

ისტორიაში არაერთი ფაქტია ცნობილი ქართველ მეფეთა მიერ უცხო ეთნოსთა წარმომადგენლების საქართველოში ჩამოსახლებისა. ასეთ ეთნოსთა შორის შეიძლება დავასახელოთ სომხები, ბერძნები, ოსები. უცხო ეთნოსისათვის საქართველოში დასახლებისათვის ხელის შეწყობა მძიმე დემოგრაფიული სიტუაციითაც იყო განპირობებული. საქართველოს სახელმწიფოს მესვეურები, მათი გადმოსახლებისას, ვერც კი წარმოიდგენდნენ, რომ გარკვეული ხნის შემდეგ, ისინი ქართულ სახელმწიფოებრიობას საფრთხეს შეუქმნიდნენ, ადგილობრივ ქართველებთან კონფლიქტს შექმნიდნენ, ტერიტორიებს მიიტაცებდნენ.

მონესრიგებული და სანიმუშო ურთიერთობები ჰქონდათ ქართველებს ოსებთან. უპირველეს ყოვლისა, ეს ურთიერთობა მჭიდრო სამეურნეო-ეკონომიკურ კონტაქტში გამოიხატებოდა. ეს მათ მიერ ქართული ენის შესწავლას აპირობებდა. საკონტაქტო ზოლში არაერთმა ქართველმაც იცოდა ოსური ენა. დადასტურებულია ოსი ბავშვების ქართულ სოფელში მიბარების შემთხვევები, ქართული ენის შესწავლის მიზნით, რაც ძირითადად ნათელმირონობის, დანათესავების საშუალებით ხორციელდებოდა.

საქართველოში მიგრირებული ოსებისათვის ქართულ სამყაროში ინტეგრაციის ერთ-ერთი პირობა ქრისტიანობის მიღება იყო. ქრისტიანობის მიღება ასევე გზას უხსნიდა ოსებს ქართული ენის შესწავლისაკენ, რადგან საღვთისმეტყველო, საეკლესიო ენა ქართული იყო. მთაში მცხოვრები გაქრისტიანებული ოსები ბარში მცხოვრებ ნათელია ქართველებთან ხშირად აგზავნიდნენ თავიანთ შვილებს ქართული ენის შესასწავლად.

ისტორიულ-ეთნოლოგიური მონაცემებით ძალიან ხშირი იყო, განსაკუთრებით საკონტაქტო ზოლში, ქართულ-ოსური ქორწინებები. 1987 წლისათვის მეჯუდას, ლე-

ხურას, ფრონეების, ქსნის, ლიახვის ხეობებში არაერთი შერეული ქართულ-ოსური ოჯახი გვხვდებოდა. ამ ხეობებში მცხოვრებმა თითქმის ყველა ოსმა კარგად იცოდა ქართული ენა მიუხედავად იმისა, რომ ე.წ. სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის სკოლებში კონსტიტუციით აღიარებული საქართველოს სახელმწიფო ენა არ ისწავლებოდა. ქართულ ენას და წერა-კითხვას ისინი დამოუკიდებლად სწავლობდნენ, რადგან, როგორც თვითონ ხსნიდნენ, მათ სამეურნეო-ეკონომიკური კავშირები ძირითადად ჰქონდათ არა ავტონომიური ოლქის მოსახლეობასთან, არამედ ხეობების ბარის ნაწილის ქართულ მოსახლეობასთან (ლესურის და ქსნის ხეობებში მოსახლენი კასპის რაიონთან ურთიერთობებით გამოირჩეოდნენ, მეჯუდას ხეობის მცხოვრებნი — გორის რაიონთან). ოსები ქართულ ენობრივ-ეთნიკური სამყაროსაგან გაუცხოვებული იყვნენ მხოლოდ ჯავის რაიონში. ეს გაუცხოება (ქართული ენის არ ცოდნა, უგულვებლყოფა) ერთ-ერთი მიზეზი გახდა საბჭოთა იმპერიის დაშლის შემდეგ ოლქის ტერიტორიაზე სეპარატისტული მოძრაობის წარმოქმნისა.

XIX საუკუნის ქართული პრესა დიდ ყურადღებას იჩენდა ოსური ენისადმი. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით აღსანიშნავია მწერალ ს. მგალობლიშვილის სტატიები. ოსებს არ ჰქონდათ სწავლა-განათლებისადმი მისწრაფება. ქართული საზოგადოებრიობა კი ცდილობდა ოსურ სოფლებში გაეხსნათ სკოლები. ისინი მშობლებს არწმუნებდნენ, რომ შვილებისათვის განათლება მიეცათ. რუსეთის ხელისუფლება ოსების სოფლებში რუს მასწავლებლებს აგზავნიდა. ოსის ბავშვებმა კი რუსული არ იცოდნენ. ისინი მხოლოდ ოსურად და ქართულად ლაპარაკობდნენ. ს. მგალობლიშვილი აღნიშნავდა, რომ „აქ უნდა იყვნენ მასწავლებლები ოსები, ან ქართველები. თუ არ დაუშლით, რუსები გააგზავნონ მთის იქითა ოსებში, სადაც ლაპარაკობენ ოსურ და რუსულ ენებზე“. ქართველი პუბლიცისტები წერდნენ იმაზე, რომ ჩრდილოეთ კავკასიაში მოსახლე ოსები გარუსების გზას ადგნენ და ამასთან, ეროვნული სახის დაკარგვის საშიშროების წინაშე იყვნენ. საქართველოში კი შემოფოთებას გამოთქვამდნენ, ოსებს ვუშველოთ, ენა და ეროვნება შევუნარჩუნოთ. ნ. თადეოზიშვილი 1884 წელს გაზეთ „დროების“ ერთ-ერთ ნომერში წერდა, რომ „*მთის აქეთა ოსებში* დიდი გავლენა აქვთ ქართველებს. ოსი მამაკაცები ყველა ლაპარაკობს ქართულად, ხოლო ის ნაწილი ოსებისა, რომლებიც დასახლებულნი არიან ქართული სოფლების სიახლოვეს, ქალებიც და ბავშვებიც ლაპარაკობენ ქართულად. არათუ ლაპარაკობენ, არამედ წერა-კითხვაც იციან. *მთის იქითა ოსები*, რამდენადაც რუსობას მისდევენ, იმდენად ქართველობას მისდევენ მთის აქეთა ოსები. მათ თავი მოაქვთ იმით, რომ ქართული წერა-კითხვა იციან, ახლო სოფლების მცხოვრებნი, ერთმანეთს აძლევენ ცოლად ქალებს. ასე რომ, შერეული ოჯახები ჩვეულებრივი სახეა მათი ცხოვრებისა“. ს. მგალობლიშვილი წერდა, რომ ქართველებს სათანადო ღონისძიებები უნდა გაეტარებინათ, რომ ოსებს არ დაეკარგათ ენა და ეროვნული სახე. ამიტომ ის ოსთათვის სკოლების გახსნას მოითხოვდა. გრიგოლ ლიახველი, (საძაგლიშვილი) იმავე გაზეთში („დროება“) ყველას მოუწოდებდა ოსებისა და მათი ენის გადასარჩენად. აუცილებლად მიაჩნდა ოსებისათვის ანბანის შექმნა.

ოსებისა და ოსური ენისადმი დიდ ინტერესს იჩენდა გაზეთი „ცნობის ფურცელიც“. 1903 წლის ერთ-ერთ ნომერში აღნიშნულია, რომ კუდაროში მცხოვრებმა თითქმის ყველა ოსმა იცოდა ქართული რაჭველებთან და იმერლებთან მეზობლობისა და ახლო ურთიერთობის გამო. იგივე გაზეთი 1901 წელს წერდა: „არის განზრახვა საქართველოში მცხოვრები ოსების სკოლაში ოსური სახელმძღვანელოთი სწავლებისა. ამისათვის მიუმართავთ მცოდნე პირებისათვის, წარმოადგინონ სახელმძღვანელოები, რომ ყველა ოსურ სასწავლებელში ახლო მომავალში შემოიღონ ოსური ენის სწავლება“.

ამრიგად, XIX საუკუნისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართულ პრესაზე ერთი თვალის გადავლება კი საკმარისია, რომ დავინახოთ მაშინდელი განათლებული ქართული საზოგადოების დიდი ზრუნვა ოსურ ენასა და ოს ხალხზე, რომ ჩვენში მიგრირებულ და დასახლებულ ოსებს არც ერთი და არც მეორე არ დაეკარგათ. აღნიშნული და-

მოკიდებულება ქართველი განათლებული ადამიანებისა და საქართველოს ხელისუფალთა ოსური ენის მიმართ XX საუკუნეშიც გრძელდებოდა.

ავტონომიური ოლქის ტერიტორიასა და მის ფარგლებს გარეთაც ყოველგვარი პირობა ჰქონდათ ოსებს შექმნილი ოსური ენისა და კულტურის განსავითარებლად. საქართველოს 97 სკოლაში მიმდინარეობდა ოსურ ენაზე სწავლება, მაშინ, როდესაც რუსეთის ფედერაციაში შემავალ ჩრდილოეთ ოსეთში, საიდანაც არიან ოსები საქართველოში მიგრირებულნი, არც ერთი ოსური სკოლა არ იყო. საქართველოში შემავალი სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქის პასუხისმგებელი მუშაკები კი ხელს უწყობდნენ რუსული ენის პოზიციების გაძლიერებას ქართული ენის ხარჯზე. საბჭოთა პერიოდის სანყის ეტაპზე ზოგიერთი ოსი თხოულობდა, რომ მათი შვილებისათვის ესწავლებინათ ქართული ენა, როგორც გამოსაყენებელი ენა, მაგრამ ამაზე მტკიცე უარი მიიღეს.

ამრიგად, ოსთა საქართველოში მიგრაციისა და დასახლების შემდეგ, მათ ენობრივ ვითარებაში შეიძლება ოთხი პერიოდის გამოყოფა. პირველი პერიოდი ესაა ოსთა საქართველოს სახელმწიფოებრიობის პირობებში ცხოვრება. ოსები აღიქვამდნენ თავს საქართველოს სახელმწიფოს მოქალაქეებად, ისინი, ისევე როგორც სხვა ეთნოსის წარმომადგენლები, პატივს სცემდნენ საქართველოს სახელმწიფოს ენას. ოსების უმეტესობა ფლობდა ქართულ ენას. ოსებთან თანაცხოვრების საკონტაქტო ზოლში ბევრი ქართველიც თავისუფლად ფლობდა ოსურ ენას. ყოველივე ამას განაპირობებდა ქართველ ხალხთან ოსთა სამეურნეო-ეკონომიკური და ნათესაური კავშირები.

მეორე — XIX საუკუნიდან საქართველოს რუსეთის კოლონიად გადაქცევის შემდეგ ოსთა ენობრივი ვითარება საქართველოში ერთგვარ ცვლილებებს იწყებს, რაც განპირობებული იყო რუსეთის ხელისუფლების აქტიური ჩარევით. რუსეთი ყველა კოლონიაში ძალით ავრცელებდა რუსულ ენას და სხვადასხვა ეთნოსებს ერთმანეთს უპირისპირებდა. რუსეთის ხელისუფლება ცდილობდა ქართული ენის ნაცვლად ოსებისათვის მეორე ენად რუსულის ჩანაცვლებას. XIX საუკუნის მეორე ნახევარი იყო ბევრი ოსისათვის რუსულ ენაზე გადასვლის დანყების პერიოდი. ამ პერიოდისათვის ქართველი საზოგადო მოღვაწეები დაუღალავად იღწვოდნენ, რომ ოსებს შეენარჩუნებინათ მშობლიური ენა და ეთნიკური თავისთავადობა. თუმცა XIX საუკუნეშიც ბევრი ოსი ფლობდა ქართულ ენას, რაც პრაქტიკული საჭიროებით იყო განპირობებული.

მესამე პერიოდი ესაა საბჭოთა პერიოდი, როდესაც ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ საბოლოოდ მოახერხა ოსების ქართველებისაგან გაუცხოება. რუსულ ენაზე ტოტალური სწავლების პერიოდში ოსური ეთნოსის წარმომადგენლების მნიშვნელოვანი ნაწილი აღარ ფლობდა ქართულ ენას. თუმცა ამ პერიოდში აშკარად გამოიკვეთა ასეთი ტენდენცია: ოსების ერთი ნაწილი განსაკუთრებით განათლებული ადამიანები ფლობდნენ ქართულ ენას, კითხულობდნენ ქართულ ენაზე, მაგრამ შეგნებულად არ ლაპარაკობდნენ.

ქართულ-ოსური ურთიერთობის მეოთხე პერიოდი პოსტსაბჭოთა პერიოდს მოიცავს. საქართველოს სახელმწიფოს დამოუკიდებლობის შემდეგ ოსებმა დაიწყეს სეპარატისტული მოძრაობა, ქართული ისტორიული მიწა-წყლის ხარჯზე დამოუკიდებელი სამხრეთ ოსეთის სახელმწიფოს შექმნა და შემდეგ ე. წ. ორი ოსური სახელმწიფოს გაერთიანება ანუ რუსეთთან შეერთება. პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართულ-ოსური კონფლიქტი ნასაზრდოებია საბჭოთა პერიოდში ჩამოყალიბებული ეთნიკური გაუცხოებით. ბუნებრივია, ქართველები საქართველოს ისტორიულ ტერიტორიებს არავის დაანებებდნენ. ამან შეიარაღებულ შეტაკებამდე მიგვიყვანა. ქართულ-ოსური კონფლიქტი ფაქტობრივად რუსეთის სახელმწიფოს მიერ იყო ინსპირირებული. სამწუხაროდ, ამას, თავის დროზე, ვერც ქართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მესვეურთა უმრავლესობა მიხვდა. ქართულ-ოსური კონფლიქტი, შეიარაღებული დაპირისპირება ეს იყო ფაქტობრივად რუსულ-ქართული დაპირისპირება. რუსეთი ამით საქართველოდან თავის გასვლას ხანგრძლივად ამუხრუჭებდა. დღესაც სეპარატისტთა მიერ გამოცხადებულ თვითღიარებულ ე. წ. სამხრეთ ოსეთში ყოველნაირ ვითარებას რუსული სპეცსამსახურები აკონტროლებენ.

სამწუხაროდ, ქართულ-ოსური კონფლიქტის გაღვივებაში ლომის წილი მიუძღვით ოს მეცნიერებს, რომლებმაც საბჭოთა პერიოდში დაამახინჯეს რეალური ისტორიული ვითარება, შექმნეს მითოლოგიები, რომ საქართველოს ერთ-ერთი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე — შიდა ქართლი ოსთა განსახლების ოდინდელი არეალია, რომ მათი წინაპრები აქ საუკუნეებია ცხოვრობენ (თურმე ვახტანგ გორგასალის დროსაც კი არსებობდა „სამხრეთ ოსეთი“) და თურმე ოსებით დასახლებული ეს ტერიტორია ქართველმა მეფეებმა და ფეოდალებმა მიითვისეს. უბრალო ხალხს ყალბი ისტორია ასწავლეს. ამიტომ უბრალო ოსი ადამიანები ბრმა იარაღი შეიქმნენ სეპარატისტებისა და სხვა სახელმწიფოს აგენტურის ხელში.

საქართველოს დღევანდელი ხელისუფლებისა და თანამედროვე ქართველთა ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი ქართულ-ოსური (და ქართულ-აფხაზური) კონფლიქტის მოწესრიგებაა, რაშიც განსაკუთრებული როლი ქართველმა მეცნიერებმა (მათ შორის ეთნოლოგებმა) უნდა შეიტანონ. თანამედროვე ქართული ეთნოლოგიის წინაშე არაერთი ახალი პრობლემა დგას, რომელთაგანაც ერთ-ერთი უპირველესი ეთნიკური კონფლიქტების მოწესრიგება, ქართულ სახელმწიფოებრივ სისტემაში ინტეგრირება უნდა იყოს. ქართველ ეთნოლოგთა კვლევის ეს ახალი მიმართულება, რაც უკვე დაწყებულია, ახალ ასპექტებს იძენს, რადგან ახლაც და ადრეც ეთნოსთა შორის ურთიერთობები (და, საერთოდ, ეთნოსის თეორიის საკითხები) ამ მეცნიერებისათვის დიდ სამკალს წარმოადგენს. თუმცა ეთნიკური კონფლიქტების მოგვარების მთავარი პირობა მაინც რუსეთის იმპერიის კეთილი ნება და საერთაშორისო საზოგადოების ძალისხმევა უნდა იყოს. მეცნიერების როლი ამ შემთხვევაში მხოლოდ პოლიტიკოსებისადმი დახმარებაში უნდა გამოიხატებოდეს.

დასკვნის მაგიერ

პროექტზე მუშაობის დაწყებისას ავტორები ფიქრობდნენ, რომ ნიგნი საქართველოს ეთნოლოგიის ყველა პრობლემის მომცველი და ამომწურავი იქნებოდა. თუმცა დღევანდელი გადასახედიდან ამკარაა, რომ წინამდებარე ნიგნის ორჯერ და სამჯერ დიდი მოცულობაც ვერ ამომწურავდა საქართველოს ეთნოგრაფიის/ეთნოლოგიის ყველა საკითხს. ამასთანავე, ერთმა ავტორმა ყოფისა და კულტურის ესა თუ ის მოვლენა შეიძლება ერთი თვალსაზრისით შეისწავლოს, მეორემ კი იგივე პრობლემა სხვა პრიზმაში წარმოადგინოს. საერთოდ, ხალხური ყოფა, ტრადიციები, წეს-ჩვეულებები ბოლომდე მიუწვდომელი მოვლენაა; ის ერთგვარი დიდი ოკეანეა, რომლის ნაპირიც, როგორც ერთი მეცნიერი ამბობდა, მიახლოვებისას ჩვენგან უფრო და უფრო შორს რჩება.

მიხედვად იმისა, რომ ქართული ტრადიციული კულტურის, ხალხური კულტურის შესწავლა კარგა ხანია მიმდინარეობს, დღესაც ბევრი რამ გასარკვევი და ახლიდან შესასწავლია. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, წინამორბედ თაობას კომუნისტურ რეჟიმში მოუხდა მოღვაწეობა და ხშირად მათ ძალაუწებურად გარკვეულ სქემებში უხდებოდათ ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მოთავსება. დღესაც კი რთული სისტემების ეპოქაში, ბევრი ეთნოგრაფიული რეალიის თვალსა და ხელს შუა გაქრობის შემთხვევაში, ხერხდება ახალი მონაცემების დაფიქსირება და სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანა.

მამ რატომღა ვსწავლობთ ქართულ ხალხურ კულტურას თუ ის ზღვასავით თვალმიუწვდომელია და ღრმაა? იმიტომ, რომ მომავალმა თაობამ ახალი აღმოჩენები შესძლოს, კვლევის ახალი ასპექტები წარმოაჩინოს. რაც მთავარია, ხალხურ კულტურას ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნების საქმეში ერთ-ერთი წამყვანი ფუნქცია აკისრია. ამიტომაც, დღეს გლობალიზაციისა და მოდერნიზაციის ეპოქაში, განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ეთნოლოგიურ მეცნიერებას.

როდესაც ვსაუბრობთ იმის შესახებ, რომ ქართველთა ეთნოლოგიის ბევრი საკითხი ჯერ კიდევ შესასწავლია, მხედველობაში გვაქვს ის ფაქტიც, რომ დღემდე მეცნიერთათვის ფაქტობრივად მიუწვდომელი იყო საქართველოს ფარგლებს გარეთ მცხოვრები ქართველების ყოფა და კულტურა, ისტორიული საქართველოს ტერიტორიაზე (და სხვა ქვეყნებშიც) მცხოვრები შავშელ-იმერხვეელები, კლარჯელები, ტაოელები, ლაზები, თურქეთის სხვადასხვა პროვინციებში მუჰაჯირად წასული ანდა ძალით გადასახლებული აჭარისა და კლარჯეთის მოსახლეობა, ფერეიდნელი ქართველები, ინგილოები. რა შეინარჩუნეს საერთო ქართული ტრადიციებიდან, რა ჰქონდათ განმასხვავებელი, რა შეითვისეს სხვათაგან (მაგალითად კულტურის ერთი ისეთი ელემენტი შეიძლება მოვიყვანოთ როგორცაა ხის მილი, რომლებითაც იმერხვეელებს შორი მანძილიდან ეზოებში წყალი ჰქონდათ შემოყვანილი). საზღვრებს მიღმა ქართველებში ქართული ეთნიკური ცნობიერების შენარჩუნებასა და განმტკიცებაში ეთნოგრაფიული რეალიები უმნიშვნელოვანესს როლს თამაშობს (მაგალითად, ისინი ემოციებს ვერ იკავებენ, როდესაც გაიგებენ, რომ საქართველოშიც ისეთივე სახვნელი იარაღები ჰქონდათ, როგორებიცაა მათი წინაპრები ხნავდნენ, რომ ისეთივე ორბორბლიანი ურმითა თუ მარხილით გადაჰქონდათ ტვირთი, როგორც საქართველოს ბარსა და მთაში იყო და რომ ისეთივე საოჯახო ყოფა ჰქონდათ, როგორც დანარჩენ ქართველებს და სხვა). ჩვენ შევეცადეთ თანამედროვე საქართველოს საზღვრებს გარეთ მცხოვრები ქართველების ტრადიციული ყოფისა და კულტურის ელემენტები შეძლებისდაგვარად შეგვეტანა წინამდებარე ნიგნში. თუმცა ეს მხოლოდ ერთი პატარა ნამცეცია. სამაგიეროდ უფრო მეტი საილუსტრაციო მასალა აღნიშნული რეგიონებიდან ჩავრთეთ ნიგნში (ფოტოილუსტრაციები მოამზადა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის მიმართულების სტუდენტმა გიორგი ჭეიშვილმა. ზოგიერთი საილუსტრაციო მასალა კი ეროვნული მუზეუმის აკადემიკოს გ. ჩიტაიას ეთნოგრაფიული მუზეუმის ფონდებიდანაა, რისთვისაც მისი ხელმძღვანელობის დიდი მადლიერები ვართ).

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი საკითხის შესახებ: საკუთარი ხალხის ტრადიციების, წინაპართა მიერ შექმნილი ეთნიკური კულტურის ცოდნა რომ ყველა ჩვენთაგანის ვალია, ამაზე უკვე დიდი ხანია აღარ კამათობენ, მაგრამ ჩვენი ვალია ვიცოდეთ სხვათა, განსაკუთრებით მეზობელთა ეთნიკური კულტურაც. ეს კი არა მარტო ქართული კულტურის შესწავლასა და შეცნობას, არამედ სხვათა დაფასებასაც გაგვიადვილებს, გაგვიადვილებს მათთან ურთიერთობას, მითუმეტეს დღეს, როდესაც ერთ დროს საბჭოთა სივრცეში ჩაკეტილებს, თითქმის ყველა ხალხთან ურთიერთობის საშუალება მოგვეცა. მცირე გამონაკლისის გარდა, ყველა ადამიანი ხომ ამა თუ იმ ეთნიკური კულტურის მატარებელია, ამ კულტურის გამასახიერებელია.

პროექტის სახელწოდება იყო „საქართველოს ეთნოგრაფია“, მაგრამ წიგნს დავარქვით „საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია“. მკითხველს კითხვა გაუჩნდება: რისთვის იყო ეს საჭირო? საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ ხომ ეთნოსებისა და ხალხური კულტურის შემსწავლელ მეცნიერებას — *ეთნოგრაფიას ეთნოლოგია* დაერქვა, ძველი სახელი დაუბრუნდა. ორმაგ სახელწოდებას იმიტომ მივანიჭეთ უპირატესობა, რომ ხაზი გაგვესვა — ეთნოგრაფია და ეთნოლოგია ერთი და იგივე მეცნიერებაა. მართალია „გრაფია“ აღწერას ნიშნავს, ხოლო „ლოგოს“ შესწავლას, მაგრამ ყველა დაგვეთანხმება, რომ ეთნოგრაფები არა მარტო აღწერდნენ მოვლენებს, საუკუნეების განმავლობაში შექმნილ ტრადიციებს, არამედ ანალიზსაც უკეთებდნენ. დღესაც ეთნოლოგები იგივეს აკეთებენ. ამიტომაც, როგორც ტრადიციების პატივისმცემლებმა, წარსულს ამით ერთგარად ხარკი მოვუხადეთ. ჩვენ ყველა, ტრადიციული ყოფის, ეთნიკური კულტურის შემსწავლელი მეცნიერები ისეთივე ეთნოგრაფები ვართ, როგორც ეთნოლოგები, უფრო მეტიც, სოციალური ანთროპოლოგებიც და კულტურული ანთროპოლოგებიც. მთავარი ხომ შინაარსია.

ავტორთა სურვილია საქართველოში ეთნოლოგთა უფრო გააქტიურება, ბევრი განმაზოგადებელი ნაშრომისა თუ მონოგრაფიის დაწერა. ეს არა მხოლოდ ვინრო მეცნიერული ინტერესებით არის აუცილებელი არამედ ქვეყნის მთელი რიგი პრობლემების უფრო ადვილად გადაწყვეტის სურვილითაც. წიგნის ავტორებს ყოველ შემთხვევაში ამის დიდი სურვილი გააჩნიათ. დაე, კოლეგებმა ეს წიგნი ერთგვარ გამონვევადაც მიიჩნიონ.

ლიტერატურა

- აბაევი 1949** — Абаев В. Осетинский язык и фольклор. М. 1949.
- აბაკელია 1985** — აბაკელია ნ. ქრისტიანული წმინდანები დასავლურ-ქართულ რწმენა-წარმოდგენებში (წმინდა გიორგი), — მაცნე ისტორიის... სერია, №3, თბ., 1985.
- აბაკელია, ალავერდაშვილი, ლამბაშიძე 1991** — აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ლამბაშიძე ნ. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, თბ., 1991.
- აბაკელია 1997** — აბაკელია ნ. სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში, თბ., 1997.
- აბაკელია 1999** — აბაკელია ნ. არქაული კულტები და რიტუალები საქართველოში, ნიგნი 1, თბილისი-ზუგდიდი, 1999.
- აბაკელია 2000** — აბაკელია ნ. წინაპართაგან დაწესებული ერთი წეს-ჩვეულების შესახებ აფხაზეთში. — არტანუჯი, 10, თბ., 2000.
- აბდუშელიშვილი 1976** — აბდუშელიშვილი მ. კრანიოლოგია, თბ., 1976.
- აბდუშელიშვილი 1978** — აბდუშელიშვილი მ. კავკასიის მოსახლეობის ანთროპოლოგია გვიანანტიკურ ხანაში, თბ., 1978.
- აბდუშელიშვილი 1979** — აბდუშელიშვილი მ. ქართველი ხალხის ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 1979.
- აბდუშელიშვილი 1980** — აბდუშელიშვილი მ. კავკასიის ანთროპოლოგია ფეოდალურ ხანაში, თბ., 1980.
- აბდუშელიშვილი 1982** — აბდუშელიშვილი მ. კავკასიის ანთროპოლოგია ბრინჯაოს ხანაში, თბ., 1982.
- აბდუშელიშვილი 2004** — აბდუშელიშვილი მ. ქართველი ხალხის ანთროპოლოგიური გენეზისი — კრებული: „მალხაზ აბდუშელიშვილი“. თბ., 2004.
- აბესაძე 1953** — აბესაძე გ. პურეული და სამარცვლე კულტურები, თბ., 1953.
- აბესაძე 1957** — აბესაძე ნ. მეაბრეშუმეობა საქართველოში, თბ., 1957.
- აბესაძე 1986** — აბესაძე ნ. ხელოსნური წარმოება და ხელოსანთა ყოფა საქართველოს ქალაქებში, თბ., 1986.
- აბულაძე 1973** — აბულაძე ი. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
- აბულაძე 1993** — აბულაძე ც. საქართველოსა და მისი პოლიტიკური წარმონაქმნების სახელწოდებანი ოსმალურ წერილობით წყაროებში. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- აბულაძე 1993** — აბულაძე ქ. საქართველოში ებრაელთა ჩამოსახლების ისტორიიდან, მაცნე, ისტორიის... სერია, №3-4, 1993.
- ადამიანის ეკოლოგია 1988 — Экология Человека, Основные проблемы, М., 1988.
- აზიკური 1981** — აზიკური ნ. შრომის ორგანიზაციის ფორმები თუშეთის მეცხვარეობაში. — მსე, 1981.
- აზიკური 1998** — აზიკური ნ. ყონალობა კავკასიაში. — ქმ, ქუთაისი, 1998.
- აიხვალდი 2005** — აიხვალდის ცნობები საქართველოს შესახებ, გ. გელაშვილის გამოცემა, თბ., 2005.
- ალავიძე 1951** — ალავიძე მ. ლეჩხუმური ზეპირსიტყვიერება, თბ. 1951.
- ალასანია 2001** — ალასანია გ. აღმსარებლობის როლი ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბებაში. — ქართული საეკლესიო გალობა: ერი და ტრადიცია, თბ., 2001.
- ანდრონიკაშვილი 1966** — ანდრონიკაშვილი მ. ნარკვევები ირანულ-ქართული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, თბ., 1966.
- ალემანი 2003** — Алемань А. Аланы в древних и средневековых источниках.—М. 2003.
- ანთაძე 1973** — ანთაძე კ. საქართველოს მოსახლეობა XIX საუკუნეში (ისტორიულ-დემოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1973.
- ანთელავა 2005** — ანთელავა ნ. ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამეგრელოში, თბ., 2005.

- ანტიოქიელი 1982** — ანტიოქიელი მაკარი. ცნობები საქართველოს შესახებ, არმალანი, თბ., 1982, გვ. 110.
- ანჩაბაძე, ვოლკოვა 1993** — Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа XVI-XIX века. М., 1993.
- ანჩაბაძე 2002** — ანჩაბაძე გ. სამხედრო ისტორია, თბ., 2002.
- არუთინოვი, მარქარიანი, მკრტუმიანი 1983** — Арутюнов С.А., Маркрян Э.С., Мкртумян Ю.И., Проблемы исследования культуры жизнеобеспечения этноса, СЭ. 2. 1983.
- არუთინოვი 1989** — Арутюнов С.А. - Культура жизнеобеспечения этноса, М., 1989.
- არუთინოვი 1989** — Арутюнов С.А. Народы и культуры, М., 1989.
- არუთინოვი 2002** — Арутюнов С.А. Судьба малых народов в III тысячелетии христианской эры. — Встреча этнических культур в зеркале языка. М., 2002.
- არუთინოვი, რიჟაკოვა 2004** — Арутюнов С. А., Рыжакова. Культурная антропология. М. 2004.
- არჩილიანი 1936** — არჩილიანი, საქართველოს ზნეობანი, ტფ., 1936.
- ასათიანი 1992** — ასათიანი გ. სათავეებთან, თბ., 1992.
- ასათიანი 1993** — ასათიანი შ. ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ონომასტიკა ასურულ და ურარტულ წერილობით წყაროებში. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- ახვლედიანი 1970** — ახვლედიანი ა. თამარ მეფის სახე აჭარულ სიტყვიერებაში. — ასსს, ბათუმი, 1970.
- აფაქიძე 1963** — აფაქიძე ა. ქალაქები და საქალაქო ცხოვრება ძველ საქართველოში, თბ., 1963.
- აფაქიძე 1970** — აფაქიძე ა. ანტიკური ხანის საქართველოს კულტურა (მშენებლობის ხელოვნება და ხუროთმოძღვრული ძეგლები), სინ, ტ. I, თბ., 1970.
- აჩუგბა 1985** — აჩუგბა თ. ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულების ნორმები აჭარაში. — სდსმეკ, თბ., 1985.
- ბაგრატიონ-დავითაშვილი, შალვაშვილი 2002** — ბაგრატიონ-დავითაშვილი გ., შალვაშვილი ლ. ტრადიციული დასახლება და საცხოვრებელი ნაგებობანი საქართველოში, თბ., 2002.
- ბაგრატიონი 1986** — ბაგრატიონი ი. ქართლ-კახეთის აღწერა, თ. ენუქიძისა და გ. ბედოშვილის გამოცემა, თბ., 1986.
- ბალიაური 1936** — ბალიაური მ. ქორწინების წესები ხევსურეთში, 1936. — ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.
- ბალიაური 1938** — ბალიაური მ. ბავშვის დაბადება-აღზრდის წესები ხევსურეთში, — ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი, №24—34, 1938.
- ბალიაური, მაკალათია 1940** — ბალიაური მ., მაკალათია ნ. მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში, მსე, III, თბ., 1940.
- ბალიაური 1991** — ბალიაური ნ. სწორფრობა ხევსურეთში, თბ., 1991.
- ბარდაველიძე 1928** — ბარდაველიძე ვ. ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული რიტუალი მთიან ქართლში. — მმ, ტ. 4, 1928.
- ბარდაველიძე, ჩიტაია 1929** — ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ. ქართული ხალხური ორნამენტი, თბ., 1929.
- ბარდაველიძე 1938** — ბარდაველიძე ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები, — მსე, ნაკვ. I, ტფ., 1938.
- ბარდაველიძე 1939** — ბარდაველიძე ვ. ქართულ (სვანურ) ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალწლის ციკლი, ტფ., 1939.
- ბარდაველიძე 1939** — ბარდაველიძე ვ. სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი, I, ახალი წლის ციკლი. — ენიმკის მოამბე, 1939, 1939. ტ. XVI.

- ბარდაველიძე 1937** — Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб. 1957.
- ბარდაველიძე 1949** — ბარდაველიძე ვ. ქართველი ხალხის რელიგიური აზროვნების ისტორიიდან, — მიმომხილველი, I, 1949.
- ბარდაველიძე 1952-ა** — ბარდაველიძე ვ. ხევსურული თემი. სტრუქტურა და ჯვარისყმობის ინსტიტუტი, — სმამ, ტ. 13, 8, 1952.
- ბარდაველიძე 1952-ბ** — ბარდაველიძე ვ. ხევსურული თემის მმართველობის სისტემა. — სმამ, ტ. 13, 10, 1952.
- ბარდაველიძე 1953** — ბარდაველიძე ვ. ქართული (სვანური) სანესო-გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.
- ბარდაველიძე 1960** — ბარდაველიძე ვ. ქართველი ტომების ასტრალურ ღვთაებათა პანთეონის განვითარების ერთი უძველესი საფეხურთაგანი. — მსე, XI, თბ. 1960.
- ბარდაველიძე 1963** — ბარდაველიძე ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. დროშა „ლემ“, მგელი-ძაღლი, მსე, XII—XIII, 1963.
- ბარდაველიძე 1968** — ბარდაველიძე ვ. სიცოცხლისა და სიუხვის ხე ქართველთა სარწმუნოებაში. — მსე, 14, 1968.
- ბარდაველიძე 1974** — ბარდაველიძე ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, ტ. 1 — ფშავი, თბ., 1974.
- ბარდაველიძე 2006** — ბარდაველიძე ვ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან: ღვთაება ბარბარ-ბაბარ, თბ., 2006.
- ბათაი 2007** — Батай Ж. История эротизма. М. 2007 (თარგმანი ფრანგულიდან).
- ბაქრაძე 1864** — Бакрадзе Д. Сванетия, ЗКОИРГО, кн., V, тиф., 1864.
- ბაქრაძე 1987** — ბაქრაძე დ. არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში, ბათუმი, 1987.
- ბედუკიძე 1973** — ბედუკიძე ლ. ხალხური ავეჯი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1973.
- ბედუკიძე 1984** — ბედუკიძე ლ. ქართული კიდობანი. — მეცნიერება და ტექნიკა, 1984, №4.
- ბეზარაშვილი 1974** — ბეზარაშვილი ც. ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1974.
- ბეზარაშვილი 1980** — ბეზარაშვილი ც. ქალის ტანსაცმელი გურიაში. — მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისთვის, თბ., 1980.
- ბეზარაშვილი, ჯალაბაძე 1988** — ბეზარაშვილი ც., ჯალაბაძე გ. ქართული ხალხური ტანსაცმელი, თბ., 1988.
- ბერაძე 1976** — ბერაძე თ. სასოფლო თემი იმერეთის სამეფოში. — სმამ, ტ. 81, 1, 1976.
- ბერაძე 1981** — ბერაძე თ. ზღვაოსნობა ძველ საქართველოში, თბ., 1981.
- ბერაძე 1985** — ბერაძე თ. საზღვაო ვაჭრობის ორგანიზაცია შუა საუკუნეების საქართველოში. — მაცნე, ისტორიის... სერია, 2, 1985.
- ბერდიაკონი ადამი 2004** — ბერდიაკონი ადამი (ვახტანგ ახალაძე), თანამედროვე სეკულარიზებული კულტურული სივრცე ფუნდამენტური ბიოსამედიცინო ცნებათა გააზრების ტექნოლოგია, — ლოგოსი, III, თბ., 2004.
- ბერიაშვილი 1973** — ბერიაშვილი ლ. მინათმოქმედება მესხეთში, თბ., 1973.
- ბერიაშვილი 1989** — ბერიაშვილი ლ. ნიადაგების ათვისებისა და დაცვის ტრადიცია საქართველოში, თბ., 1989.
- ბერიაშვილი 2000** — ბერიაშვილი ლ. სამარხვო ქართველთა ქრისტიანულ და სამინათმოქმედო კულტურულ ტრადიციებში. — საერთაშორისო სიმპოზიუმი: ქრისტიანობა: ნარსული, ანწყო, მომავალი. მოხსენებათა შინაარსები, თბ., 2000.
- ბერიაშვილი 2005** — ბერიაშვილი ლ. სოციალური ეკოლოგიის თანამედროვე პრობლემები, — მსე, XXV, 2005.
- ბერიძე 2009** — ბერიძე ე. ნიგალი, თბ., 2009.

- ბეროზოვი 1980** — Б. Берозов. Переселение осетин с гор на плоскость 18-20 вв. Орджоникидзе. 1980.
- ბერძენიშვილი 2007** — ბერძენიშვილი დ. ძველი საქართველოს ციხე-სიმაგრეთა ზოგიერთი სახეობა წერილობითი ძეგლების მიხედვით. — ანალები, 2007.
- ბერძენიშვილი 1940** — დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, I, ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბ., 1940.
- ბერძენიშვილი 1953** — დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ტ. II, ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, თბ., 1953.
- ბერძენიშვილი 1964** — ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. წიგნი I. თბ., 1964.
- ბერძენიშვილი 1975** — ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები. წიგნი VIII. თბ., 1975.
- ბერძენიშვილი 1990** — ბერძენიშვილი ნ. საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.
- ბესტუჟევ-ლადა, 1968** — Бестужев-Лада И. В. Имя человеческое: прошлое, настоящее, будущее, СЭ, №2, 1968.
- ბესტუჟევ-ლადა 1970** — Бестужев-Лада И. В. Исторические тенденции развития антропонимов. _ Личные имена, в прошлом, настоящем, будущем, М., 1970.
- ბექაია 1974** — ბექაია მ. ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, თბ., 1974.
- ბითაძე 2002** — ბითაძე ლ. ანთროპოლოგიური მონაცემები ქართველთა ეთნოგენეზის სისათვის. — ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი. თბ., 2002.
- ბითაძე 2005** — ბითაძე ლ. ანთროპოლოგიური მონაცემები ნოვა-თუშების წარმომავლობის შესახებ, — მსე, XXV, 2005.
- ბითაძე 2007** — ბითაძე ლ. ანთროპოლოგიური მონაცემები აფხაზთა ეთნოგენეზის საკითხისათვის. — აფხაზეთი: ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან, თბ., 2007.
- ბლიევი, ტურგიევი 1990** — Блиев М, Тургиев Т. История Северной Осетии, часть 1. Ордзе. 1990.
- ბლოკი 1973** — Bloch M. The Royal Touch. English trans. London, 1973.
- ბოგვერაძე 1986** — ბოგვერაძე ა. ისევ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ თარიღის გამო. — საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, V, 1986.
- ბოხოჩაძე 1963** — ბოხოჩაძე ალ. მევენახეობა-მელვინეობა ძველ საქართველოში არქეოლოგიური მასალის მიხედვით, თბ., 1963.
- ბოცვაძე 1968** — ბოცვაძე თ. საქართველო-დაღესტნის ურთიერთობების ისტორიიდან (XV—XVIII სს), თბ. 1968.
- ბოჭორიშვილი 1949** — ბოჭორიშვილი ლ. ქართული კერამიკა, I, კახური, თბ., 1949.
- ბოჭორიშვილი 1956-ა** — ბოჭორიშვილი ლ. მევენახეობა კახეთში. — მსე, 1956, ტ. VIII.
- ბოჭორიშვილი 1956-ბ** — ბოჭორიშვილი ლ. ხევსურული ტალავარი. — მსე, 1956, ტ. VIII.
- ბოჭორიშვილი 1976** — ბოჭორიშვილი ლ. აჭარაში 1974 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში. — სდსუკ, IV, 1976.
- ბოჭორიძე 1993** — ბოჭორიძე გ. თუშეთი, 1993.
- ბოჭორიძე 1994** — ბოჭორიძე გ. რაჭა-ლეჩხუმის ისტორიული ძეგლები და სიძველეები, თბ., 1994.
- ბოჭორიძე 1992** — ბოჭორიძე გ. მოგზაურობა სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1992.
- ბოჭორიძე 1996** — სამხრეთ ოსეთი გიორგი ბოჭორიძის თვალთ. — ოსთა საკითხი, გორი-თბილისი, 1996.
- ბრევაძე 1997** — ბრევაძე ლ. სადღეგრძელო და მისი კომპერატორული ბუნება. — არილი, 51—52, 1997.
- ბრევაძე 1964** — ბრევაძე ნ. მინათმოქმედებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი რაჭა-ლეჩხუმში. — მაცნე, ისტორიის... სერია, № 2, 1964.

- ბრეგაძე 1969** — ბრეგაძე ნ. მთის მინათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969.
- ბრეგაძე 1979** — ბრეგაძე ნ. მეცხვარეობის ისტორიისათვის. — მასალები საქართველოსა და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, 1979, ტ. VII.
- ბრეგაძე 1980** — ბერიკაობის ისტორიის შესწავლისათვის. — მაცნე, ისტორიის... სერია, 1980, 1.
- ბრეგაძე 2004** — ბრეგაძე ნ. საქართველო მინათმოქმედების დამოუკიდებელი კერა, 2004.
- ბრეგაძე 2005** — Брегадзе Н.А.. Очерки по агроэтнографии Грузии Тб., 2005.
- ბურდული 1987** — ბურდული მ. ცნობები სვან აქიმთა შესახებ, — მსე, XXIII, თბ., 1987.
- ბურდული 1990** — ბურდული მ. ხალხური მედიცინა დასავლეთ საქართველოში, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1990.
- ბურდული 2002** — ბურდული მ. თერაპიული მკურნალობის ხალხური ტრადიციები დასავლეთ საქართველოში. — ანალები, I, 2002.
- ბურდული 2005** — ბურდული მ. ლითოთერაპიული მკურნალობის ხალხური ტრადიციები დასავლეთ საქართველოში, — მსე, XXV, 2005.
- გაბაშვილი 1954** — გაბაშვილი გ. დასტურლამალის 1729 წ. ხელნაწერი. — მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 30, 1954.
- გაბლიანი 1925** — გაბლიანი ე. ძველი და ახალი სვანეთი, გვ. 1925.
- გაბლიანი 1930** — გაბლიანი ე. ჯიხვი სვანეთის მთებში, თბ., 1930.
- გაბლიანი 1927** — გაბლიანი ე. თავისუფალი სვანეთი, თბ., 1927.
- გაბუნია 1975** — გაბუნია ლ. მევენახეობა იმერეთში. — მსე, 1975, ტ. XVIII.
- გაბუნია 1979** — გაბუნია ლ. მევენახეობა საქართველოში. — მსე, 1979, ტ. XX.
- გაგულაშვილი 1986** — გაგულაშვილი ი. ქართული მაგიური პოეზია თბ., 1986.
- გამბა 1987** — ჟან ფრანსუა გამბა, მოგზაურობა ამიერკავკასიაში, თბ., 1987.
- გამრეკელი 1961** — Гамрекели Г. Двалы и Двалетия в 1-15 вв. н. э. Тб. 1961.
- გამრეკელი, ცქიტიშვილი 1973** — გამრეკელი გ., ცქიტიშვილი ზ. 1770 წლის დემოგრაფიული ნუსხა. — მაცნე, ისტორიის სერია... №1, 1973.
- გამყრელიძე 1973** — გამყრელიძე ბ. სამეურნეო ბაზების საკითხისათვის აჭარაში. — სდსყკს, I, თბ. 1973.
- გამყრელიძე 1982** — გამყრელიძე ბ. ცენტრალური კავკასიის მთიელთა ალპური მესაქონლეობა, თბ., 1982.
- გამყრელიძე 1996** — გამყრელიძე ბ. ოსთა განსახლების საკითხისათვის საქართველოში. — ოსთა საკითხი, გორი—თბილისი, 1996.
- გამყრელიძე 2000** — გამყრელიძე თ. მესხეთ-ჯავახეთი — საერთოქართველური წინარე სამშობლო. — მესხეთი. ისტორია და თანამედროვეობა, ახალციხე. 2000.
- გარდაფხაძე 1995** — გარდაფხაძე ფ. ქართული ხალხური დღეობები, თბ., 1995.
- გასვიანი 1973** — გასვიანი გ. დასავლეთ საქართველოს მთიანეთის ისტორიიდან, თბ, 1973.
- გასვიანი 1975** — გასვიანი გ. რუსეთთან შეერთება და სასოფლო მმართველობის შემოღება სვანეთში. — მაცნე, ისტორიის... სერია, 3, 1975.
- გასვიანი 1993** — გასვიანი გ. სვანთა განსახლება ჩრდილო კავკასიის მთიანეთში. — მაცნე, ისტორიის... სერია, 3—4, 1993.
- გასიტაშვილი 1957** — გასიტაშვილი გ. ხევსურული აბჯარი, მსე, IX, 1957.
- გასიტაშვილი 1962** — გასიტაშვილი გ. ხის დამუშავების ხალხური წესები, თბ., 1962.
- გასპერი 1995** — **Gaspar H., Myller J., Valentin F.**; Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, Herder. Freiburg-Basel-Wien, 1995.
- გაჩევი 1978** — Гачев Г. Гроздь и гранат _ Литературная Грузия. №7, 1978.
- გაჩევი 2003** — Гачев Г. Ментальности народов Мира. М. 2003
- გაჩეჩილაძე 1986** — გაჩეჩილაძე მ. სამაჩაბლოს ოსთა ყოფა-ცხოვრება, ზნე-ჩვეულება, კულტურა (1857—1905 წწ. ქართული პრესის მასალების მიხედვით), თბ., 1986.

- გაჩეჩილაძე 2003** — გაჩეჩილაძე რ. ახლო აღმოსავლეთი: სივრცე, ხალხი და პოლიტიკა, თბ., 2003.
- გეგეშიძე 1953** — გეგეშიძე მ. წყლის ტრანსპორტი დასავლეთ საქართველოში (რიონის აუზი). — მიმომხილველი, ტ. III, თბ., 1953.
- გეგეშიძე 1954** — გეგეშიძე მ. ტრანსპორტის ისტორიისათვის საქართველოში (მასალები საქართველოს ისტორიის სახელმძღვანელოსათვის), 1954. — ხელნაბეჭდი (ინახება რ. თოფჩიშვილთან).
- გეგეშიძე 1956** — გეგეშიძე მ. ქართული ხალხური ტრანსპორტი, თბ., 1956.
- გეგეშიძე 1961** — გეგეშიძე მ. სარწყავი მინათმოქმედება საქართველოში, თბ., 1961.
- გეგეშიძე 1973** — გეგეშიძე მ. აკად. ივანე ჯავახიშვილი საქართველოს შინაგანი სამეურნეო-კულტურულ კავშირ-ურთიერთობის შესახებ. — მაცნე, ისტორიის... სერია, თბ., 1973, №2.
- გეგეშიძე 1978** — გეგეშიძე მ. ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები, თბ., 1978.
- გეგეშიძე 1981** — გეგეშიძე მ. ეკოლოგიის კულტურულ-ისტორიული და სოციალური პრობლემები, თბ., 1981.
- გეგეშიძე 2002** — გეგეშიძე დ. საქართველოს რელიგიური რუკა, საქართველოს სახელმწიფო საზღვრის დაცვის სახელმწიფო დეპარტამენტის შრომების კრებული I, თბ., 2002.
- გეგეჭკორი 1986** — გეგეჭკორი გ. ციხე-სახლები საქართველოში. — სიეა, 1986.
- გელაშვილი, მგალობლიშვილი, პაიჭაძე 1993** — გელაშვილი გ., მგალობლიშვილი მ., პაიჭაძე გ. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები ევროპულ ენებში. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- გელაძე 1990** — გელაძე თ. ხენასთან დაკავშირებული კოლექტიური შრომა ქვემო ქართლში. — ქვემო ქართლი, თბ., 1990.
- გელაძე 1987** — Геладзе Т. Формы коллективного труда в земледелии Восточной Грузии, Тб., 1987.
- გეორგიკა 1936** — მენანდრე პროტიქტორი. — გეორგიკა, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ნ. II, ტფ., 1936.
- გვანცელაძე 1998** — თ. გვანცელაძე, ენობრივი მონაცემები და მათი მნიშვნელობა აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის კვლევისათვის. — აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები, თბ., 1998.
- გვანცელაძე 2000** — გვანცელაძე თ. ქართველური ქრისტიანული ტერმინების აფხაზურ ენაში სესხების დროის საკითხისათვის. — არტანუჯი, 10, 2000.
- გვანცელაძე 2007** — გვანცელაძე თ. აფხაზეთის ეთნიკური ისტორიის ლინგვისტური საფუძვლები — ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან: აფხაზეთი. თბ., 2007.
- გვასალია 1991** — Гвасалия Дж. Историческая география Восточной Грузии – Шида Картли, Тб., 1991.
- გვასალია 1997** — გვასალია ჯ. შიდა ქართლი და ოსური საკითხი, თბ., 1997
- გვდდ 1941** — გურჯისტანის ვილაიეთის დიდი დავთარი, ს. ჯიქიას გამოცემა, წიგნი II, თბ., 1941.
- გვიმრაძე 1999** — გვიმრაძე თ. მევენახეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო-რელიგიური დღესასწაულები კახეთის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, თბ., 1999.
- გვიმრაძე 2005** — გვიმრაძე თ. სამეურნეო-რელიგიური დღესასწაულები კახეთში, თბ., 2005.
- გვრიტიშვილი 1962** — გვრიტიშვილი დ. ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XIII—XIV სს.), I, თბ., 1962.
- გიგინეიშვილი 1975** — გიგინეიშვილი ბ. ეთნონიმ *ჰენიოხის* წარმომავლობისათვის. — მაცნე, ისტორიის... სერია, 1975, 1.
- გიგინეიშვილი 1988** — გიგინეიშვილი გ. გარემოზე ანთროპოგენური ზეგავლენის გეოგრაფიული სისტემატიზაციის შესახებ. — საქართველოს ბუნება და რაციონალური ბუნებათსარგებლობის პრობლემები, თბ., 1988.

- გიგინეიშვილი, თოფურია, ქავთარაძე 1961** — გიგინეიშვილი ი., თოფურია ვ., ქავთარაძე ი., ქართული დიალექტოლოგია, I, თბ., 1961.
- გიორგაძე 1987** — გიორგაძე დ. დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987.
- გიორგაძე, ხაზარაძე 2002** — გიორგაძე გრ., ხაზარაძე ნ. ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და ძველალმოსავლური ეთნოკულტურული სამყარო. — ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი. თბ. 2002.
- გისი ფ., გისი ყ. 2002** — Гис Френсис и Джорж. Брак и семья в Средние века. М. 2002.
- გიულდენშტედტი 1962-ა** — გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, გ. გელაშვილის გამოცემა, თბ., 1962.
- გიულდენშტედტი 1962-ა** — გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. II, გ. გელაშვილის გამოცემა, თბ., 1962.
- გოგოლაძე 1992** — გოგოლაძე დ. ქართული სოფელი ფეოდალიზმის ხანაში (VI—XVIII სს.), თბ., 1992.
- გოგინაშვილი 1991** — გოგინაშვილი ი. ნათესაობის სისტემა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991.
- გოდერძიშვილი 1998** — გოდერძიშვილი ქ. ინდიგენური სახელებისათვის. — ქმ, II, ქუთაისი, 1998.
- გოილაძე 2002** — გოილაძე ვ. ძველალმოსავლურ ხანაში ჩრდილოეთ შუამდინარეთში ქართველთა მონათესავე ხალხების განსახლების საკითხისათვის (კარდუხთა და მუშქთა ქვეყნები). — ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი. თბ., 2002.
- გორგაძე 1958** — გორგაძე ა. საქართველოს სელი. — თბილისის ბოტანიკის ინსტიტუტის შრომები, ტ. XIX, 1958.
- გორდეზიანი 1993** — გორდეზიანი რ. ქართული ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბების პრობლემა. თბ., 1993.
- გორთამაშვილი 1987** — გორთამაშვილი დ. მებოსტნეობა, თბ., 1927.
- გოცაძე 1990** — გოცაძე მ. დაკრძალვის წესები გვიანანტიკური და ადრე შუა საუკუნეების აღმოსავლეთ საქართველოში (I—IX სს.), საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1990.
- გოცირიძე 1981** — გოცირიძე გ. დანიშნვა ფერეინელ ქართველებში. — მსე, XXI, 1981.
- გოცირიძე 1983** — გოცირიძე გ. საქორწილო რიტუალური პურები ფერეინელ ქართველებში. — ძმ, 64, 1983.
- გოცირიძე 1987-ა** — გოცირიძე გ. ქორწინება ფერეინელ ქართველებში. თბ., 1987.
- გოცირიძე 1987-ბ** — გოცირიძე გ. სახელდახელო სუფრა. — მსე, 1987, ტ. XXIII.
- გოცირიძე 1990** — გოცირიძე გ. გამომცხვარი პურის შენახვის ხალხური წესები და შესანახი ჭურჭლის სახეები საქართველოში. — ძმ, 1990, №1.
- გოცირიძე 2000** — გოცირიძე გ. კვების ხალხური სისტემის შესწავლის ზოგიერთი საკითხი ივანე ჯავახიშვილის შრომებში. — ანალები, №2, 2000.
- გოცირიძე 2007** — გოცირიძე გ. კვების ხალხური კულტურა და სუფრის ტრადიციები საქართველოში, თბ., 2007.
- გრიშაშვილი 1927** — გრიშაშვილი ი. ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოჰემა, ტფ., 1927.
- გძელიძე 1987** — გძელიძე ბ. შრომითი ურთიერთდახმარების ტრადიცია მკაში. — მსე, ტ. XXIII, 1987.
- გძელიძე 1989** — გძელიძე ბ. ურთიერთდახმარების ფორემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ. 1989.
- გუგუშვილი 1962** — გუგუშვილი პ. საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX—XX საუკუნეებში, თბ., 1962.
- გულია 1926** — Гулия Д. Божества Охоты и Охотничий Язык у Абхазов. Сухум, 1926.
- გუმბილიოვი 1990** — Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера земли. Л., 1990.

- გუმბილოვი 2002** — Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. С-П., М., 2002.
- გურევიჩი 1984** - Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры, М., 1984.
- გურევიჩი 2001** – Гуревич П. С. Философия культуры, Учебник для высшей школы «NOTA BENE», М., 2001.
- გუჯეჯიანი 2005** — გუჯეჯიანი რ. ტრადიციული ყოფისა და რწმენა-წარმოდგენების ურთიერთმიმართება დასავლეთ საქართველოს მთიანეთში, 2005 წ. (საკანდიდატო დისერტაცია).
- გუჯეჯიანი 2007** — გუჯეჯიანი რ. ქართული ქრისტიანული კულტურის ძეგლები ბალყარეთსა და ყარაჩაიში. — კეკ, X, 2007.
- გუჯეჯიანი 2008** — გუჯეჯიანი რ. ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან (სვანეთი), თბ., 2008.
- გუჯეჯიანი 2006** — გუჯეჯიანი რ. საეკლესიო მიწები სვანეთში. — იეშ, X, თბ., 2006.
- გუჯეჯიანი 2006** — გუჯეჯიანი რ. ჩვეულებითი სამართლის ისტორიიდან (ჭარით შხვენის წესი). — ქმ, X, ქუთაისი, 2006.
- გუჯეჯიანი 2007** — გუჯეჯიანი რ. ეკლესიის „შეუვალობის“ წესი საქართველოს ტრადიციულ ყოფაში. — კრ. „მარიამ ლორთქიფანიძე — 85“, თბ., 2007.
- გუჯეჯიანი, თოფჩიშვილი... 2008** — გუჯეჯიანი რ., თოფჩიშვილი რ., ფუტკარაძე ტ., შოშიტაშვილი ნ., ჭეიშვილი გ. ეთნოგრაფიული ზედა მაჭახელი, — ქმ, XII, ქუთაისი, 2008.
- გუჯეჯიანი, ფუტკარაძე 2009** — გუჯეჯიანი რ., ფუტკარაძე ტ. იუსუფელის (ისტორიული ტაოს) ქართულენოვან სოფელთა ეთნო-ლინგვისტური მიმოხილვა – ჰევაჰ. ხელნაწერი.
- გუჯეჯიანი 2009** — გუჯეჯიანი რ. ტრადიციული ქართული მენტალობის ისტორიიდან, — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო მეზობელ სახელმწიფოთა გეოპოლიტიკური ინტერესების კონტექსტში, ბათუმი, 2009.
- დადიანი 2001** — დადიანი ე., ნაკანი ნ., ფუტკარაძე ტ., ხაჭაპურიძე რ. შელოცვების ენა ქართველური დიალექტების მონაცემთა მიხედვით, — ქმ, V, ქუთაისი, 2001.
- დადუანი 1872** — დადუანი ლ. სვანეთის ცხოვრებიდან. — დროება, №49, 1872.
- დავითაშვილი 2002** — დავითაშვილი გ. სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ძველ ქართულ სამართალში, თბ., 2002.
- დავითაშვილი 2004** — დავითაშვილი გ. სასამართლო ორგანიზაცია და პროცესი ქართულ ჩვეულებით სამართალში, — სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 2004.
- დავითაძე 1973** — დავითაძე ა. მეფუტკრეობასთან დაკავშირებული ხის იარაღი-ინვენტარი აჭარაში. — სდსმყკ, I, 1973.
- დავითაძე 1983** — დავითაძე ა. ქართული ხალხური ტრანსპორტის ისტორიიდან, ბათუმი, 1983.
- დიასამიძე 1999** — დიასამიძე ბ. ქრისტიანობის ისტორიისათვის დასავლეთ საქართველოში, ბათუმი, 1999.
- დსკ 1975** — დიდი სჯულის კანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ. თბ., 1975.
- დოკუმენტები 1940** — დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, ნ. I, თბ., 1940.
- დოკუმენტები 1949** — დოკუმენტები საქართველოს სოციალური ისტორიიდან, წიგნი II, ნ. ბერძენიშვილის გამოცემა, თბ., 1949.
- დოლიძე 1960** — დოლიძე ვ. საქართველოს ჩვეულებითი სჯული, თბ., 1960.
- დედაბრიშვილი, პავლიაშვილი 1968** — დედაბრიშვილი მ., პავლიაშვილი დ. საქართველოს მეხილეობის მოკლე ისტორია. — საქართველოს მეხილეობა, თბ., 1969.

დეკაპრელევიჩი 1933 — დეკაპრელევიჩი ლ. შოთა რუსთაველის ეპოქის მინდვრის უმთავრესი კულტურები. — შოთა რუსთაველის ეპოქის მატერიალური კულტურა, თბ., 1937.

დე მადარიაგა 2003 — Салвадор де Мадариага. Англичане, французы, испанцы., С-Петербург, 2003.

ელაშვილი — 1956 — ელაშვილი ვ. ფიზიკური აღზრდის ქართული ხალხური სისტემა, თბ., 1956.

ელაშვილი 1975 — ელაშვილი ვ. ქართული ჭიდაობა, თბ., 1975.

ელაშვილი 1985 — ელაშვილი ვ. ხალხური მოძრავი თამაშები აღზრდის სამსახურში, თბ., 1985.

ენუქიძე 1977 — ტბეთის სულთა მატყანე, თ. ენუქიძის გამოცემა, თბ., 1977.

ესმელტონი 1993 — ესმელტონი ჯ. ბაჰა-ულა და ახალი ერა, თბ., 1993.

ვავილოვი 1932 — Вавилов Н.И. Проблема происхождения мирового земледелия в свете современных исследований, М., Л., 1932.

ვავილოვი 1963 — Вавилов Н.И., Избранные труды в пяти томах, М., Л., 1963, т.3.

ვანევი 1936 — Ванев З. К вопросу о времени заселения Юго-Осетии. — Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского ин-та, вып. 3. Ст-რი, 1936.

ვანილიში 1979 — ვანილიში ზ. ლაზთა საოჯახო ყოფის ისტორიიდან. — სდსმკს, VII, 1979.

ვანილიში, თანდილავა 1964 — ვანილიში ზ. თანდილავა ა. ლაზეთი, თბ., 1964.

ვაჟა-ფშაველა 1964 — ვაჟა-ფშაველა. თბულებანი ათ ტომად. ტომი IX. თბილისი. 1964.

ვაჟა-ფშაველა 1986 — ვაჟა-ფშაველა, თბულებანი, თბ., 1986.

ვაჟა-ფშაველა 1994 — ვაჟა-ფშაველა პუბლიცისტური და ეთნოგრაფიული ნერილები, თბ., 1994.

ვახტანგ ბატონიშვილი 1914 — ვახტანგ ბატონიშვილი, ისტორიებრი აღწერა, ტფ., 1914.

ვახუშტი 1941 — ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941.

ვახუშტი 1973 — ბაგრატიონი ვახუშტი. აღწერა სამეფოსა საქართველოსა. — ქც, IV, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1973.

ვაჩიშვილი 1946 — ვაჩიშვილი ა. ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1946.

ვაჩიშვილი 1948 — ვაჩიშვილი ა. ნარკვევები ქართული სამართლის ისტორიიდან, ტ. II, თბ., 1948.

ვეიდენბაუმი 2005 — ვეიდენბაუმი ე. ბათუმიდან ართვინამდე, თბ., 2005.

ვირსალაძე 1958 — ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება: მთიულეთ-გუდამაყარი, ე. ვირსალაძის გამოცემა, თბ., 1958.

ვირსალაძე 1964 — ვირსალაძე ელ. ქართული სამონადირო ეპოსი (დალუპული მონადირის ციკლი), თბ., 1964.

ვოლკოვა 1974 — Волкова Н. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М. 1974.

ვოლკოვა 1977 — Волкова Н. Бацбийцы Грузии: этнографические заметки. – Советская этнография, №2, 1977.

ვოლკოვა 1979 — Волкова Н. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа, М. 1973.

ვოლკოვა, ჯავახიშვილი 1982 — Волкова Н., Джавахишвили Г., Бытовая культура Грузии XIX—XX веков. Традиции и иновации, М., 1982.

ზარზმელი 1987 — სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, ქართული მწერლობა, ტ. I, თბ., 1987.

ზაქარაია 2002 — ზაქარაია პ. ქართულ ციხესიმაგრეთა ისტორია, თბ., 2002.

ზოიძე 2000 — ზოიძე ო. სასამართლო ორგანიზაცია აჭარაში ჩვეულებითი სამართლის მიხედვით. — საქართველოს ახალგაზრდა იურისტთა ასოციაციის აღმანახი, 14, თბ. 2000.

ზურაბაშვილი 1989 — ზურაბაშვილი ლ. ეროვნებათშორისი ურთიერთობის ტრადიციები საქართველოში, თბ., 1989.

თანდილავა 1966 — თანდილავა ზ. მეთევზეობა-ნადირობის ასახვა ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში. — ამყკს, 1966.

თანდილავა 1972 — თანდილავა ზ. ლაზური ხალხური პოეზია, ბათუმი, 1972.

თანდილავა 1977 — თანდილავა ზ. თევზის დასაფლავების ჩვეულება თრიალეთში. — სდსზ, III, 1977.

თაყაიშვილი 1907 — თაყაიშვილი ე. მასალანი საქართველოს სტატისტიკური აღწერილობისა მეთვრამეტე საუკუნეში, ტფ., 1907.

თაყაიშვილი 1909 — თაყაიშვილი ე. საქართველოს სიძველენი, ტ. II, თბ., 1909.

თაყაიშვილი 1991 — თაყაიშვილი ე. სამუსულმანო საქართველო, დაბრუნება, ტ. I, გ. შარაძის საერთო რედაქციით, თბ., 1991.

თედორაძე 1930 — თედორაძე გ. ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში. ტფ., 1930.

თეიმურაზი 1939 — თეიმურაზ მეორე, თხზულებათა სრული კრებული. გ. ჯაკობიას ნინასიტყვაობით, რედაქციით, ლექსიკონითა და შენიშვნებით. თბ., 1939.

თოთაძე 1993 — თოთაძე ა. საქართველოს მოსახლეობა, თბ., 1993.

თოთაძე 1993-ა — თოთაძე ა. საქართველოს დემოგრაფიული პორტრეტი, თბ., 1993.

თოფურია, ქალდანი 2002 — თოფურია ვ., ქალდანი მ. სვანური ლექსიკონი, თბ., 2002.

თოფურია 1953 — თოფურია ნ. მასალები ვაზის კულტურის ისტორიისათვის საქართველოში, თბ., 1953.

თოფურია 1955 — თოფურია ნ. ქართული მარანი. — მსე, ტ. VII, 1955.

თოფურია 1963 — თოფურია ნ. ღვინის ზედაშეები. — მსე, XII—XIII, 1963.

თოფურია 1979 — თოფურია ნ. მევენახეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები ქართულ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში. — მსე, XX, 1979.

თოფჩიშვილი 1984 — თოფჩიშვილი რ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა მიგრაცია XVII—XX საუკუნეებში. თბ., 1984.

თოფჩიშვილი 1987 — თოფჩიშვილი რ. XIX საუკუნის მოსახლეობის აღწერის მასალები საქართველოს ეთნოისტორიისა და სოციალური ყოფის შესახებ. — მნათობი, 12, 1987.

თოფჩიშვილი 1989 — Торчишвили Р. Посемейные списки Тифлисской губернии 1886 г. как этнографический источник. — СЭ. №6. 1989.

თოფჩიშვილი 1991 — თოფჩიშვილი რ. ქართველი მაჰმადიანები, ქართველი კათოლიკეები, ქართველი გრიგორიანელები. — დიდგორი, თბ., 1991.

თოფჩიშვილი 1993 — თოფჩიშვილი, ლეჩხუმური გვარსახელები: დასავლეთ საქართველოს ეთნიკური ისტორიიდან, თბ., 1993.

თოფჩიშვილი 1997 — თოფჩიშვილი რ. საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები, თბ., 1997.

თოფჩიშვილი 1997 — თოფჩიშვილი რ. როდის წარმოიქმნა ქართული გვარსახელები, თბ., 1997.

თოფჩიშვილი 1998 — თოფჩიშვილი რ. მოსახლეობის შიდა მიგრაციული პროცესების მნიშვნელობისათვის საქართველოს ისტორიაში. — მიეძღვნა ალექსანდრე ორბელიანის ხსოვნას (მეორე სამეცნიერო კონფერენცია), თბ., 1998.

თოფჩიშვილი 1998 — მოხეური გვარსახელები, თბ., 1998.

თოფჩიშვილი 1999 — თოფჩიშვილი რ. საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა. — ქმ, III, ქუთაისი. 1999.

თოფჩიშვილი 2000 — თოფჩიშვილი რ. რელიგიური სიტუაცია საქართველოში: ზოგადისტორიული მიმოხილვა. — ქრისტიანობა საქართველოში: ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევები, თბ. 2000.

- თოფჩიშვილი, ქურდიანი 2000** — თოფჩიშვილი რ., ქურდიანი მ. რელიგიის როლი ერე-ბის ჩამოყალიბებაში. — ქს, VII, ქუთაისი, 2000.
- თოფჩიშვილი 2000** — თოფჩიშვილი რ. სად წავიდა ჯავახეთის ქართული მოსახლეობა, თბ., 2000.
- თოფჩიშვილი 2002** — თოფჩიშვილი რ. საქართველოს ისტორიული დემოგრაფიისათვის, თბ., 2002.
- თოფჩიშვილი 2002** — თოფჩიშვილი რ. ქართველთა ეთნიკური ისტორია და საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები, თბ., 2002.
- თოფჩიშვილი 2005** — თოფჩიშვილი რ. ეთნოისტორიული ეტიუდები, I, თბ., 2005.
- თოფჩიშვილი 2006-ა** — Топчишвили Р. Грузино-осетинские этноисторические очерки. Кутаиси, 2006.
- თოფჩიშვილი 2006-ბ** — თოფჩიშვილი რ. საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია, თბ., 2006.
- თოფჩიშვილი 2006-გ** — თოფჩიშვილი რ. — ფხე (—ხე) სუფიქსის უცნობი ფუნქციის შესახებ ქართულ ანთროპონიმიაში. — ქართული წყაროთმცოდნეობა, XI, 2006.
- თოფჩიშვილი 2007** — თოფჩიშვილი რ. კავკასიის ხალხთა ეთნოგრაფია, თბ., 2007.
- თოფჩიშვილი 2008** — თოფჩიშვილი რ. საქართველოს ეთნოლოგია, თბ., 2008.
- თოფჩიშვილი 2008** — თოფჩიშვილი რ. ქართველთა ეთნოგენეზისა და ეთნიკური ისტორიის პრობლემები, თბ., 2008.
- თოფჩიშვილი 2008** — ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი, თბ., 2008.
- თოფჩიშვილი 2009** — ნოვა-თუშები, თბ., 2009.
- თოფჩიშვილი 2009** — თოფჩიშვილი რ. ზოგიერთი ეთნოგრაფიული რეალია შავშეთში, კლარჯეთსა და ტაოში. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო მეზობელ სახელმწიფოთა გეოპოლიტიკური ინტერესების კონტექსტში, ბათუმი, 2009.
- თოფჩიშვილი 2009** — Топчишвили Р. Осетины в Грузии: миф и реальность, Тб., 2009.
- იაკობ ხუცესი 1990** — იაკობ ხუცესი, შუშანიკის წამება, თბ., 1990.
- იასტრებიცკაია 1981** — იასტრებიცკაია ა. XI—XIII საუკუნეების დასავლეთ ევროპა, თბ., 1981.
- იეჰოვას მონმეები 1997** — იეჰოვას მონმეები გაერთიანებულად ასრულებენ ღვთის ნებას მთელს მსოფლიოში, თბ., 1997.
- იელოვა... 1999** — იელოვას მონმეები საქართველოში, 1999.
- ივანენკო 1873** — Иваненко З. Гражданское управление Закавказьем. Тф., 1873.
- იველაშვილი 1979** — იველაშვილი თ. „სანიჭარი“ სამცხე-ჯავახეთში. — მსე, XX, 1979.
- იველაშვილი 1980** — იველაშვილი თ. საქორწინო-საოჯახო აკრძალვები ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით. — მაცნე, ისტორიის... სერია, 1980, 3.
- იველაშვილი 1987** — იველაშვილი თ. საქორწინო წეს-ჩვეულებები სამცხე-ჯავახეთში, თბ., 1987.
- იველაშვილი 1988** — იველაშვილი თ. თანამედროვე საქორწინო სუფრა. — ქართველი ხალხის თანამედროვე ყოფა და ტრადიციები, თბ., 1988.
- იველაშვილი 1991** — იველაშვილი თ. ქართული ტრადიციული საქორწინო სუფრა და თანამედროვეობა, თბ., 1991.
- იველაშვილი 1995** — იველაშვილი თ. ქართული სუფრის ეტიკეტი, თბ., 1995.
- იველაშვილი 1999** — იველაშვილი თ. საქორწინო წეს-ჩვეულებები საქართველოში, თბ., 1999.
- ითონიშვილი 1960** — ითონიშვილი ვ. ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბ., 1960.
- ითონიშვილი 1969** — ითონიშვილი ვ. ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969.
- ითონიშვილი 1970** — ითონიშვილი ვ. მოხვედრების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.

- ითონიშვილი 1974** — ითონიშვილი ვ. ქართლის მთიელთა ყოფა-ცხოვრებიდან, თბ., 1974.
- ითონიშვილი 1977** — ითონიშვილი ვ. კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა. თბ., 1977.
- ინაძე 1982** — ინაძე მ. აღმოსავლეთ შავი ზღვისპირეთის ბერძნული კოლონიზაცია, თბ., 1982.
- ინაძე 1993** — ინაძე მ. ტერმინები „კოლხი“ და „კოლხეთი“ ანტიკურ მწერლობაში. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- ინგოროყვა 1941** — ინგოროყვა პ. სვანეთის საისტორიო ძეგლები, II, თბ. 1941.
- ინგოროყვა 1954** — ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.
- ილურიძე 2004** — ილურიძე მ. დაქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები გარე კახეთის მოსახლეობაში. — იედ, VI, 2004.
- იოანე ბატონიშვილი 1960** — იოანე ბატონიშვილი, ხუმარსწავლა, კალმასობა, I, თბ., 1990.
- იოსელიანი 1999** — იოსელიანი ხ. საქორწილო სუფრასთან გამასპინძლების წესი სვანეთში. — თამაძობის ინსტიტუტი და სადღეგრძელოები, თბ., 1999.
- იოსელიანი 2002-ა** — იოსელიანი ხ. სამხედრო საქმის ისტორიიდან სვანეთში. — იედ, IV, 2002.
- იოსელიანი 2002-ბ** — იოსელიანი ხ. საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის ამსახველი ტერმინები სვანურ ენაში. — იედ, IV, 2002.
- იოსელიანი 2004** — იოსელიანი ხ. სასჯელთა და გარდასახდელთა ფორმები შუა საუკუნეების სვანეთში. — იედ, VI, 2004.
- იოსელიანი 2005-ა** — იოსელიანი ხ. მუყალის თემი. — იედ, VII, 2005.
- იოსელიანი 2006** — იოსელიანი ხ. სტუმარმასპინძლობა სვანეთში, თბ. 2006.
- იოსელიანი 2007** — იოსელიანი რ. თავდაცვითი ნაგებობის ზოგიერთი სახეობის შესახებ სვანეთში. — იედ, IX, 2007.
- ისლამი 1999** — ისლამი. ენციკლოპედიური ცნობარი, რედ. გ. ბერაძე, თბ., 1999.
- ილუმენი ლაზარე 2004** — ილუმენი ლაზარე გაგნიძე, მოძღვრის შეხედულებანი საზოგადოებრივ ჯანდაცვაზე. — ლოგოსი, III, თბ., 2004.
- კაკაბაძე 1921** — კაკაბაძე ს. დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, ნ. I, ტფ., 1921.
- კაკაბაძე 1982** — კაკაბაძე ც. შრომული კერამიკა, თბ., 1982.
- კალანდაძე 1970** — კალანდაძე ა. ნეოლითი. — საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 1, თბ., 1970.
- კალაძე 1984** — კალაძე ც. სახელ-მამისახელობითი მიმართვის შესახებ ქართულში. — ქართული სიტყვის კულტურის საკითხები, ნიგნი VI, 1984.
- კალოევი 1999** — Калоев Б. Осетинские историко-этнографические этюды. М. 1999.
- კანდელაკი 1987** — Канделаки М. Из общественного быта горцев Грузии, Тб., 1987.
- კანდელაკი 1995** — კანდელაკი მ. სოციალური სიმბოლიკა ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში, სადოქტორო დისერტაცია, თბ. 1995.
- კანდელაკი 1998** — კანდელაკი მ. ერთობის ფენომენი ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში. — ქმ, ქუთაისი, 1998.
- კანდელაკი 2001** — კანდელაკი მ. ქართველ მთიელთა ტრადიციული ყოფის ისტორიიდან, თბ., 2001.
- კანდელაკი 2002** — კანდელაკი მ. პირადული და საზოგადოებრივი ქართველ მთიელთა ურთიერთობის ტრადიციულ სისტემაში. — ოჩხარი. ჯ. რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი. თბ., 2002.
- კაპანაძე 1986** — კაპანაძე ნ. ხალხური აღზრდის სისტემა დასავლეთ საქართველოში, მაცნე... ისტორიის სერია, №4, 1986.
- კაპანაძე 1994** — კაპანაძე ნ. ბავშვის აღზრდის ქართული ხალხური ტრადიციები, თბ., 1994.
- კაპანაძე 2001** — კაპანაძე ნ. აღზრდის ხალხური წესები სვანეთში. — იედ, 2001.

- კაპანელი 1923** — კაპანელი კ. სული და იდეა, თბ., 1923.
- კაპანელი 1996** — კაპანელი კ. ქართული სული ესთეტიკურ სახეებში, თბ., 1996.
- კასტელსი 1997** — Castells M. The Information Age. Economy, Society and Culture, vol.II The Power of Identity, Oxford: Blackwell, 1997.
- კახიანი 1964** — კახიანი კ. გლეხის კარმიდამო იმერეთში, თბ., 1964.
- კახიძე 1974** — კახიძე ნ. მაჭახლის ხეობა (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი), ბათუმი, 1974.
- კახიძე 1975** — კახიძე ნ. ხელოსნობა მაჭახლის ხეობაში. — სდსმყკ, III, 1975.
- კახიძე 1990** — კახიძე ნ. ხელოსნობა აჭარაში, თბ., 1990.
- კახიძე 2004** — კახიძე ნ. ხელოსნობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში, ბათუმი, 2004.
- კაცაძე 1977** — კაცაძე კ. საქართველოს მთის მოსახლეობის თანამედროვე მიგრაცია, თბ., 1977.
- კაცაძე 1993** — კაცაძე ა. სოფლის მოსახლეობის ორგანიზებული მიგრაცია საქართველოში, თბ., 1993.
- კაშია 2005** — კაშია რ. კანის დაავადებათა მკურნალობის საშუალებები ხალხურ მედიცინაში. — ქმ, IX, ქუთაისი, 2005.
- კეკელია 1971** — კეკელია მ. ზემო სვანეთის საზოგადოებრივი წყობა და სამართლის საკითხები ადიშისა და მესტიის ოთხთავების მინანქრთა მიხედვით (XII—XVI სს.). — თსუ ნაშრომები, 131 (138) 1971.
- კეკელია 1979** — კეკელია მ. ფიცი სვანეთის ჩვეულებით სამართალში. — ქართული სამართლის ისტორიის საკითხები, ტ. III, 1979.
- კეკელია 1981** — კეკელია მ. ფოლკლორი როგორც წყარო ქართული სამართლის ისტორიისათვის, — მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1. 1981.
- კეკელია 1984** — კეკელია მ. ეროვნულ ჩვეულებათა და ტრადიციათა ბუნებისათვის, თბ., 1984.
- კეკელია 1996** — კეკელია ჯ. საქართველოს ტერიტორია და საზღვრები. თბ., 1996.
- სგ 2000** — საქართველოს გეოგრაფია. ნაწილი I. ფიზიკური გეოგრაფია. თბ., 2000.
- კეკელიძე, ბარამიძე 1969** — კეკელიძე კ., ბარამიძე ა. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V—XVIII სს.) თბ., 1969.
- კეცხოველი 1960** — კეცხოველი ნ. კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1960.
- კვიციანი 1973** — კვიციანი ი. სვანთა განსახლების ძველი ფორმისა და ლაბავის სისტემის შესახებ. — სმამ, 69, №8, 1973.
- კიკვიძე 1976** — კიკვიძე ი. მინათმოქმედება და სამინათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბ., 1976.
- კიკნაძე 1992** — კიკნაძე ზ. სწორფრობა. — ივერია: ქართულ-ევროპული ინსტიტუტის ყურნალი, თბილისი-პარიზი. 1992.
- კიკნაძე 2001** — კიკნაძე ზ. ქართული ხალხური ეპოსი, თბ., 2001.
- კოვალევსკი 1886** — Ковалевский М. Современный обычай и древний закон, т. II, М., 1886.
- კოვალევსკი 1890** — Ковалевский М. Закон и обычай на Кавказе, I, М., 1890.
- კოპალეიშვილი 1987** — კოპალეიშვილი გ. „სამზეო“ და „სულეთი“ ფშავ-ხევსურთა წარმოდგენების მიხედვით. — მსე, XXIII, 1987.
- კოტეტიშვილი 1961** — კოტეტიშვილი ვ. ხალხური პოეზია, თბ., 1961.
- კრებული 1893** — Свод статистических данных о населении Закавказского края извлеченных из посемейных списков 1886 г., Тф., 1893.
- კუტალეიშვილი 1987** — კუტალეიშვილი ზ. ნაოსნობა საქართველოში, თბ., 1987.
- კუშნარიოვა, ჩუბინიშვილი 1970** — Кушнарева К., Чубинишвили Т., Древние культуры Южного Кавказа, Л., 1970

- ლაგაზიძე 1966** — ლაგაზიძე ვ. თუშეთის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წარსულიდან, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1966.
- ლაზარაშვილი 1966** — Лазарашвили Г. О времени переселения осетин в Грузию. — СЭ. №2. 1966.
- ლავროვი 1956** — Лавров Л. Расселение сванов на северном Кавказе до XIX в., Краткое сообщение ИЭ АНССР, X, М.-Л., 1950.
- ლამბერტი 1938** — ლამბერტი ა. სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.
- ლევინიძე 2005** — ლევინიძე ლ. მასობრივი ნადირობის ტრადიციები საქართველოში. — მსე, XXV, თბ., 2005.
- ლევინიძე 2003** — ლევინიძე ლ. სანადირო სავარგულები საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული დასახლების სტრუქტურაში. — კეკ, VIII, თბ., 2003.
- ლე გოფი 2005** — Жак Ле Гофф, Цивилизация средневекового запада, Екатеринбург, 2005.
- ლეკიაშვილი 1972** — ლეკიაშვილი ა. შენ ხარ ვენახი, თბ., 1972.
- ლელაშვილი 2001** — ლელაშვილი მ. ბოსტნეული კულტურათა კლასიფიკაციისათვის (მხალი). — მსე, XXIV, თბ., 2001.
- ლისიციანა 1977** — Лисицина Г.Н., Пришепенко Л.В., Палео-этноботанические находки Кавказа и ближнего востока, М., 1977.
- ლომოური 1946** — ლომოური ი. მარცვლეული კულტურები, I, თბ., 1946.
- ლომოური 1950** — ლომოური ი. მარცვლეული კულტურები, II (ფეტვნიარი პურეული), თბ., 1950.
- ლიჩელი 2001** — ლიჩელი ვ. კოლხეთისა და იბერიის კულტურის საკითხები, თბ., 2001.
- ლომინაძე 1966** — ლომინაძე ბ. ქართული ფეოდალური ურთიერთობის ისტორიიდან, სენიორიები, I, თბ., 1966.
- ლომთაძე, ფუტყარაძე 1996** — ლომთაძე ლ., ფუტყარაძე ტ. მეფუტკრეობის ლექსიკა ქართველურ ენებში. — ქმ, I, ქუთაისი, 1996.
- ლომთათიძე 2002** — ლომთათიძე თ. მემინდვრეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებანი აჭარაში, საკანდიდატო დისერტაცია, ბათუმი, 2002.
- ლომოური 1957** — ლომოური ნ. ძველი საქართველოს სავაჭრო გზების საკითხისათვის, სმამ, IV, ნაკვ., I, 1957.
- ლომოური 1993** — ლომოური ნ. საქართველოს სახელწოდებანი ბიზანტიურ წყაროებში. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- ლომოური 2008** — ლომოური ნ. ძირძველი ქართული მხარის — აფხაზეთის ისტორიისათვის. თბ., 2008.
- ლორთქიფანიძე 1970** — Лордкипанидзе Г. К истории древней Колхиды, Тб., 1970.
- ლორთქიფანიძე 1990** — ლორთქიფანიძე მ. აფხაზები და აფხაზეთი, თბ., 1990.
- ლორთქიფანიძე 2006** — ლორთქიფანიძე მ. რამ გადაგვარჩინა. — მნათობი. 2006. 3.
- ლორთქიფანიძე, ოთხმეზური 2007** — Лордкипанидзе М, Отхмезури Г. Осетины в Грузии. — Кавказ и Глобализация. Том 1 (4), 2007.
- ლორთქიფანიძე, მუსხელიშვილი 2008** — Лордкипанидзе М., Мусхелишвили Д. Открытое письмо премьер-министру РФ В. Путину. — Аналеби, №3, 2008.
- ლორთქიფანიძე 2000** — ლორთქიფანიძე ო. ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან, თბ., 2000.
- ლორთქიფანიძე 2002-ა** — ლორთქიფანიძე ო. ძველი ქართული ცივილიზაციის სათავეებთან, თბ., 2002.
- ლორთქიფანიძე 2002-ბ** — ლორთქიფანიძე ო. კოლხური ეთნო-კულტურული სისტემის განვითარება. — ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი. თბ., 2002.
- ლურე 2004** — Лурье С. В. Историческая этнология, М., М., 2004.
- მაისურაძე 1969** — მაისურაძე ი. მეტივეობა მტკვარზე. — „თედო სახოკია“, თბ., 1969.

- მაისურაძე 1969** — მაისურაძე ი. „თავფარავნელი ჭაბუკის“ ზოგი სიტყვის განმარტებისათვის. — ქართული ფოლკლორი: მასალები და გამოკვლევები, III, 1969.
- მამალაძე 1963** — მამალაძე თ. შრომის სიმღერები კახეთში, თბ., 1963.
- მაისაია 1987** — მაისაია, ლომის კულტურა საქართველოში, თბ., 1981.
- მაისაია 1998** — მაისაია, ფეტვის კულტურა საქართველოში, თბ., 1998.
- მაისაია, შანშიაშვილი, ლუსიშვილი 2005** — მაისაია, შანშიაშვილი თ., ლუსიშვილი ნ., კოლხეთის აგრარული კულტურა, თბ., 2005.
- მაისურაძე 1982** — მაისურაძე გ. ქართველი და სომეხი ხალხების ურთიერთობა XIII—XVIII საუკუნეებში, თბ., 1982.
- მაისურაძე 1990** — Майсурадзе Н. Древнейшие этапы развития грузинской народной музыки, Тб., 1990.
- მაკალათია 1925** — მაკალათია ს. ფშაური წანლობა და ხევსურული სწორფრობა (ეთნოგრაფიული მასალები), ტფ., 1925.
- მაკალათია 1972** — მაკალათია მ. მესაქონლეობა მესხეთში (სამცხე-ჯავახეთი), მასალები მესხეთ-ჯავახეთის შენავლისათვის, თბ., 1972.
- მაკალათია 1985** — მაკალათია მ. მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985.
- მაკალათია 1930** — მაკალათია ს. მთიულეთი თბ., 1930.
- მაკალათია 1933** — მაკალათია ს. თუშეთი, თბ., 1933.
- მაკალათია 1934** — მაკალათია ს. ხევი, თბ., 1934.
- მაკალათია 1938** — С. И. Макалатия С. И. Из старого народного быта пшавов. — СЭ (сборник статей). I. М. 1938.
- მაკალიათია 1938** — მაკალიათია ს. მესხეთ-ჯავახეთი, თბ., 1938.
- მაკალათია 1941** — მაკალათია ს. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
- მაკალათია 1945** — მაკალათია ს. საბრძოლო და თავდაცვითი ნაგებობანი საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1945.
- მაკალათია 1971** — მაკალათია ს. ლიახვის ხეობა, თბ., 1971.
- მაკალათია 1983** — მაკალათია ს. თუშეთი, თბ., 1983.
- მაკალათია 1984** — მაკალათია ს. ხევსურეთი. ტფ., 1935 (მეორე გამოცემა — 1984).
- მაკალათია 1985** — მაკალათია ს. ფშავი. ტფ., 1934 (მეორე გამოცემა — 1985).
- მაკალათია 1987** — მაკალათია ს. მთის რაჭა, თბ., 1987.
- მაკალათია 2006** — მაკალათია ს. სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 2006.
- მაღაყმაძე 2008** — მაღაყმაძე რ. ლიგანის ხეობა, თბ., 2008.
- მანჯგალაძე 1968** — მანჯგალაძე გ. სექტანტური მოძრაობა ამიერკავკასიის გერმანელ კოლონისტებში. — რიასს, ნაკვეთი I, 1968.
- მანჯგალაძე 1974** — მანჯგალაძე გ. გერმანელი კოლონისტები საქართველოში, თბ., 1974.
- მარგიანი 1973** — მარგიანი ივ. ვინ იყვნენ „პაპები“ ანუ „ბაპები“?! — ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ., 1973.
- მარგიანი 1973** — მარგიანი ი. სვანეთი, კრ. — ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ. 1973.
- მარი 1904** — Марр Н. Дневник поездки в Шавшию и Кларджию, წიგნში: Георгий Мерчул, Житие св. Григория Хандзтийского. - Тексты и разыскания по армяно- грузинской филологии, кн. VII, С.- Петербург.
- მასალები... 1983** — მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. III, ნაწილი I, თბ., 1983.
- მაჩაბელი 1976** — მაჩაბელი ნ. ქართველი ხალხის საოჯახო ყოფის ისტორიიდან (მზითვის ინსტიტუტი აღმოსავლეთ საქართველოში), თბ., 1976.
- მაჩაბელი 1978** — მაჩაბელი ნ. ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბ., 1978.
- მგელაძე 1988** — Мгеладзе Н. Система кровного родства в Аджарии, Батуми, 1988.

- მგელაძე, ტუნაძე 2001** — მგელაძე ნ., ტუნაძე თ. ფარული ქრისტიანული სიმბოლოები მარეთის ხეობის მუსლიმანურ საკულტო ნაგებობათა ორნამენტში, — ქმ, ქუთაისი, 2001.
- მგელაძე 2004** — მგელაძე ნ. აჭარული ნოგრო და გვარი, ბათუმი, 2004.
- მედიჩი 1950** — Меликсет-Беков. Pontica transcaucasica ethnica (По данным Миния Медичи от 1815-1819 гг.) — Советская этнография, №2, 1950.
- მელაძე, წულაძე 1997** — მელაძე გ. წულაძე გ. საქართველოს მოსახლეობა და დემოგრაფიული პროცესები, 1990—1996, თბ., 1997.
- მელიქიშვილი 1954** — Меликишвили Г.А. Наир — Урарту. Тб., 1954.
- მელიქიშვილი 1965** — მელიქიშვილი გ. საქართველოს, კავკასიის და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის. თბ., 1965.
- მელიქიშვილი 1970** — მელიქიშვილი გ. ქართველები და მათი წარმომავლობის საკითხი. — სინ, ტ. I, თბ., 1970.
- მელიქიშვილი 2006** — მელიქიშვილი გ. ქართველთა წარმომავლობა — საქართველოს ისტორია, I, თბ., 2006.
- მელიქიშვილი 1979** — მელიქიშვილი გ. ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, — მაცნე, ისტორიის... სერია, №1, 1979.
- მელიქიშვილი 1970** — მელიქიშვილი გ. ისტორიული კოლხეთის მოსახლეობა. — სინ, ტ. I, თბ., 1970.
- მელიქიშვილი 1997** — მელიქიშვილი დ. ტერმინთა — ნათესავი, ტომი, ერი მნიშვნელობისათვის წმ. ნერილის ძველ ქართულ თარგმანებში. — ქს, IV. ქუთაისი. 1997.
- მელიქიშვილი 1972** — მელიქიშვილი ლ. ქართველ მთიელთა საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან, მაცნე, ისტორიის... სერია, 1. 1972.
- მელიქიშვილი 1986** — მელიქიშვილი ლ. ტრადიციული საქორწინო წესჩვეულებების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია, თბ., 1986.
- მელიქსეთ-ბეგი 1938** — მელიქსეთ-ბეგი ლ. მეგალითური კულტურა საქართველოში, თბ., 1938.
- მენაბდე 1948** — Менабде В.Л. Пшеницы Грузии, Тб., 1948.
- მეფისაშვილი, ცინცაძე 1975** — Меписашвили Р., Цинцадзе В. Архитектура нагорной части исторической провинции Грузии — Шида Картли, Тб., 1975.
- მიბჩუანი 1977** — მიბჩუანი თ. თამარ მეფის ნაკვალევზე. — რინა, სოხუმი, 1977.
- მილევსკი 1959** — Milewski T. La comparaison des sustmes antroponymiques azteques et indoeuropees, - Onomastica, 8, RocznikV, zeszyt, 1959.
- მილევსკი 1963** — Milewski T. Slowianskie imiona o sobowe na tle porownewezym. — “Zpoliskich studiow slawistycznych”, Warszawa, 1963.
- მინდაძე 1961** — მინდაძე ნ. ქართული ხალხური მედიცინა, თბ., 1961.
- მინდაძე 1981** — მინდაძე ნ. ქართული ხალხური მედიცინა, თბ., 1981.
- მინდაძე 1996** — მინდაძე ნ. ქართველი ხალხის ცოდნა დაავადებისა და გარემოს ურთიერთმიმართების შესახებ — დაავადება და გარემო, თბ., 1996.
- მინდაძე 1999** — მინდაძე ნ. ქართული ხალხური მედიცინის რეგიონალური თავისებურებანი. — ქმ, III, ქუთაისი, 1999.
- მინდაძე 2000** — მინდაძე ნ. ქართული ხალხური სამედიცინო კულტურა, სადოქტორო დისერტაცია, თბ., 2000.
- მინდაძე 2001** — მინდაძე ნ. რელიგიური სინკრეტიზმი ქართულ ხალხურ მედიცინაში. — ქმ, V, ქუთაისი, 2001.
- მინდაძე 2002** — მინდაძე ნ. ტრადიციული ქართული მედიცინა ევრაზიულ სივრცეში. — ქმ, VI, ქუთაისი, 2002.
- მინდაძე 2003** — მინდაძე ნ. ადამიანის სიცოცხლის ასაკობრივი ციკლების ფსიქო-ფიზიოლოგიური თავისებურებანი და ცხოვრების ტრადიციული წესი. — „ჩუბინი“, 2, 2003.

- მინდაძე 2004** — მინდაძე ნ. ეკლესია-მონასტრების სოციალური ფუნქციის საკითხისათვის. — ლოგოსი, II, 2004.
- მინდაძე 2008** — მინდაძე ნ. ქალი და ძველი ქართული სამედიცინო კულტურა. — ლეთისმშობლის სარტყლის ქვეყანაში, თბ., 2008.
- მინდაძე 2008** — მინდაძე ნ. წმინდა ბარბარე სვანეთის ტრადიციულ კულტურაში, — სვანეთი ქართული კულტურის სავანე, თბ., 2008.
- მირიანაშვილი 1975** — მირიანაშვილი ქ. თევზჭერის იარაღების შესწავლისათვის. — მსე, XVIII, 1975.
- მირიანაშვილი 1981** — მირიანაშვილი ქ. მეთევზეობის შესწავლისათვის საქართველოში. — მსე, XXI, 1981.
- მირიანაშვილი 1987** — მირიანაშვილი ქ. სათევზაო ბადეების რელიგიური მნიშვნელობა. — მსე, XXIII, 1987.
- მიქელაძე 1967** — მიქელაძე თ. ქსენოფონტეს „ანაბაზისი“, თბ., 1967.
- მოლოდინი 1963** — მოლოდინი ლ. ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან (ხალხური ზეთსახდელი იარაღები), თბ., 1963.
- მონერელია 1987** — მონერელია მ. სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1987.
- მსოფლიოს... 1986** — Системы личных имен у народов мира, М., 1986.
- მსოფლიოს ხალხები და რელიგიები 2000** — Народы и религии мира, энциклопедия, ред. Тишков В. А. Москва, 2000.
- მსშნხი 1979** — მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის. აკად. ივ. ჯავახიშვილის საერთო რედაქციით, ტ. II. თბ., 1979.
- მუსხელიშვილი 1977** — მუსხელიშვილი დ. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები. წიგნი I. თბ., 1977.
- მუსხელიშვილი 1993** — მუსხელიშვილი დ. ქართველთა თვითსახელწოდების ისტორიისათვის. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- მუსხელიშვილი 2001** — მუსხელიშვილი დ. საქართველოს სახელმწიფო ტერიტორიის წარმოქმნის ისტორიულ-გეოგრაფიული და ეთნიკურ-კულტურული საფუძველები. — ანალები, 1, 2001.
- მუსხელიშვილი 2002** — მუსხელიშვილი დ. ქართველთა ეთნოგენეზის პრობლემისათვის. — ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი, თბ., 2002.
- მუსხელიშვილი 2003** — საქართველოს ისტორიული ატლასი. დ. მუსხელიშვილის რედაქციით. თბ., 2003.
- მუსხელიშვილი 2004** — მუსხელიშვილი დ. ჩრდილო კავკასიაში ქრისტიანობის გავრცელების საკითხისათვის. — ლოგოსი, II, 2004.
- მცირე სჯულისკანონი 1972** — მცირე სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადა ე. გიუნაშვილმა, თბ., 1972.
- ნადარაია 1968** — ნადარაია მ. აგრარული კულტის გადმონაშთები დასავლეთ საქართველოში. — რიასს, 1968.
- ნადარაია 1976** — ნადარაია მ. სამყარო ქართველი ხალხის უძველეს წარმოდგენებში. — მაცნე, № 4, 1976.
- ნადარეიშვილი 1963** — ნადარეიშვილი გ. ფიცი როგორც მტკიცებულება ქართული სამართლის წიგნების მიხედვით, თბ., 1963.
- ნადარეიშვილი 1971** — ნადარეიშვილი გ. ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1971.
- ნადარეიშვილი 1986** — ნადარეიშვილი გ. სასჯელების ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში („შვიდეული“) — მაცნე, ეკონომიკისა და სამართლის სერია, №3, 1986.
- ნადარეიშვილი 1996** — ნადარეიშვილი გ. ძველი ქართული საოჯახო სამართალი, თბ., 1996.
- ნადირაძე 1985** — ნადირაძე ე. ქვითხურობა ლეჩხუმში. — მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1985.

- ნადირაძე 1990** — საფლავის ქვის ზომორფული ძეგლები. — ქვემო ქართლი, თბ., 1990.
- ნადირაძე 2001** — ნადირაძე ე. საქართველოს მემორიალური კულტურა, თბ., 2001.
- ნათმელაძე 1993** — ნათმელაძე მ. დემოგრაფიული პროცესები საქართველოში XX საუკუნის 40-იან წლებში (1941—1951), თბ., 1993.
- ნანობაშვილი 1979** — ნანობაშვილი ბ. საქორწილო წეს-ჩვეულებათა საკითხისათვის. — მნათობი, №9, 1979.
- ნანობაშვილი 1988** — ნანობაშვილი ბ. საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1988.
- ნანობაშვილი 1960** — ნანობაშვილი ი. ვაზის ძველი კულტურა ქიზიყში, თბ., 1960.
- ნაჭყებია 2006** — ნაჭყებია მ. ქართველთა ეთნოლინგვისტური ტერმინები, თბ., 2006.
- ნებიერიძე 1978** — ნებიერიძე ლ., დარკვეთის მრავალფენიანი ეხი, თბ., 1978.
- ნიკონოვი 1970** — Никонов В. А. Задачи и методы антропониимики. Личные имена в прошлом, настоящем, будущем, М., 1970.
- ნიკონოვი 1974** — Никонов В. А. Имя и общество, М., 1970.
- ნეიმანი 1961** — ნეიმანი ა. ქართულ სინონიმთა ლექსიკონი, თბ., 1961.
- ნიჟარაძე 1962** — ნიჟარაძე ბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები., თბ. 1962.
- ნიჟარაძე 1964** — ნიჟარაძე ბ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, II, თბ., 1964.
- ნიორაძე 1941** — Nioradze G., BagrÄbnis und Totenkultsus bei den Chevsuren, Stuttgart, 1941.
- ოთხმეზური 1994** — Отхмезури Г. Эпиграфка северной части Шида Картли. – Осетинский вопрос, Тб., 1994.
- ოთხმეზური 1996** — ოთხმეზური გ. შიდა ქართლის მთიანეთის ეპიგრაფიკა. — ოსთა საკითხი, გორი-თბილისი, 1996.
- ოკუჯავა 2000** — ოკუჯავა ნ. საკულტო-მითოლოგიური სიმღერების ტრანსფორმაციისათვის. — ქმ, IV ქუთაისი, 2000.
- ონიანი 1997** — ონიანი ა. საქართველო და ქართველური ენები. — ქს, IV, 1997.
- ორბელიანი 1991** — ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991.
- ორბელიანი 1981** — ორბელიანი პ. ამბავნი ქართლისანი, თბ., 1981.
- ოჩიაური 1954** — ოჩიაური თ. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.
- ოჩიაური 1959** — ოჩიაური თ. ზოგიერთი ხალხური გადმოცემის შესახებ. — მსე, X, 1959.
- ოჩიაური 1967** — ოჩიაური თ. მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.
- ოჩიაური 1977** — ოჩიაური თ. ხევსურები და ხევსურეთი, თბ., 1977.
- ოჩიაური 1980** — ოჩიაური ალ. სტუმარ-მასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980.
- ოჩიაური 1988** — ოჩიაური ალ. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი თბ., 1988.
- ოჩიაური** — ოჩიაური ა. ამონყვეტილი გვარები ხევსურეთში, რვ. 2, ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი.
- ოჩიაური 1991** — ოჩიაური ალ. ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, ფშავი, თბ., 1991.
- ოჩიაური 2000** — ოჩიაური თ. ანდრეზი და სინამდვილე. — IV ქუთაისი, 2000.
- ოჩიაური 2001** — ოჩიაური თ. ხახმატის ჯვარი. — ქმ, V, ქუთაისი, 2001.
- ოჩიაური 2005** — ოჩიაური ალ. ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი, ხევსურეთი, თბ., 2005.
- პავლიაშვილი 1962** — პავლიაშვილი დ. მეხილეობა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1962.
- პაიჭაძე 1993** — პაიჭაძე გ. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები რუსულ წყაროებში. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- პაპუაშვილი 2002** — პაპუაშვილი ნ. მსოფლიო რელიგიები საქართველოში, თბ. 2002.

- პოპოვიჩი 2003** — Попович Д. Правители — Святые чудотворцы. — ლოგოსი, I, 2003.
- ჟორჯოლიანი 2000** — ჟორჯოლიანი გ. აფხაზეთის/საქართველო კონფლიქტის ისტორიული და პოლიტიკური საფუძვლები, თბ., 2000 (რუსულ ენაზე).
- ჟორდანია 1911** — Жордания Г. Народно - уголовные суды карталини, - газ. "Закавказье", 1911 г. №258.
- ჟუკოვსკი 1950** — Жуковский П.М., Культурные растения и их сородичи, М., 1950.
- რაზიკაშვილი 1953** — ხალხური სიტყვიერება, III, თ. რაზიკაშვილის მიერ ჩანერილი, თბ., 1953.
- რაიანდი 1970** — Райанди Э. Имя и право. _ Личные имена в прошлом, настоящем, будущем, М., 1970.
- რეხვიაშვილი 1973** — რეხვიაშვილი ს. ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა ურთიერთობა XIX—XX საუკუნეებში, საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 1973.
- რეხვიაშვილი 1977** — რეხვიაშვილი ს. ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ მთიელთა მეგობრობის ისტორიიდან, თბ., 1977.
- როგავა 1948** — როგავა ა. ადიღური თჰმა („ღმერთი“) სიტყვის ეტიმოლოგიისათვის. — იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, II, 1948.
- რობაქიძე 1948** — А. Робакидзе, К вопросу о некоторых пережитках культа рыбы. сз, №3, М., 1948.
- რობაქიძე 1949** — რობაქიძე ა. მიმინოთი ნადირობა გურიაში. — მიმომხილველი, I, 1949.
- რობაქიძე 1951** — რობაქიძე ა. მეფუტკრეობა გურიაში. — მსე, V, 1951.
- რობაქიძე 1953** — რობაქიძე ა. მეფუტკრეობა კახეთში. — მსე, VI, 1953.
- რობაქიძე 1955** — რობაქიძე ა. მეფუტკრეობა სვანეთში. — მსე, VII, 1955.
- რობაქიძე 1955** — რობაქიძე ა. ქართული ხალხური სპორტის შესახებ, თბ., 1955.
- რობაქიძე 1960** — რობაქიძე ა. მეფუტკრეობის ისტორიისათვის, თბ., 1960.
- რობაქიძე 1967** — რობაქიძე ა. დასახლება და საცხოვრებელი ნაგებობანი აჭარაში. — ამყკ, 1967.
- რობაქიძე 1986** — რობაქიძე ა. ქართულ ხალხურ ტრადიციულ ნაგებობათა კლასიფიკაციის პრინციპები. — საქარველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი (მასალები), თბ., 1986.
- რობაქიძე, შამილაძე 1983** — რობაქიძე ა., შამილაძე ვ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ატლასში კულტურის ელემენტთა კლასიფიკაციისა და სამეურნეო-კულტურულ ტიპოლოგიასთან მისი მიმართების საკითხისათვის. — სდსმყკ, X, 1983.
- რობაქიძე 1984** — Робакидзе А. Жилища и поселения Сванетии, Тб., 1984.
- რუხაძე 1955** — რუხაძე ჯ. სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებული ქართული სანესო ნიღბები. — მსე, ტ. VII, 1955.
- რუხაძე 1957** — რუხაძე ჯ. ძველი ქართული აგრარული დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟი ბერა-ბერა. — მსე, ტ. IX, 1957.
- რუხაძე 1968** — რუხაძე ჯ. ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX საუკუნის დასავლეთ საქართველოში. — სეს, XIV, 1968.
- რუხაძე 1976** — რუხაძე ჯ. ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.
- რუხაძე 1980** — რუხაძე ჯ. ხალხური დღესასწაულები და თანამედროვეობა, თბ., 1980.
- რუხაძე, ხაზარაძე 1980** — რუხაძე ჯ., ხაზარაძე მ. სამეურნეო სათავსები. — სიეა (მასალები), 1980.
- რუხაძე 1981** — რუხაძე ჯ. მემინდვრობის და აგრარული კულტის ზოგიერთი საკითხის შესახებ ერწო-თიანეთში. — მსე, ტ. XIV, 1981.
- რუხაძე 1983** — რუხაძე ჯ. ფილი და როდინი, — ძეგლის მეგობარი, №64, 1983.
- რუხაძე 1985** — რუხაძე ჯ. საცხენელი. — სიეა (მასალები): მემინდვრობა, თბ., 1985.
- რუხაძე 1989** — რუხაძე ჯ. ხანი იმერეთის ხევსურეთია: ნარკვევი, თბ., 1989.

- რუხაძე 1999** — რუხაძე ჯ. ბუნების ძალთა აღორძინების ხალხური დღესასწაული საქართველოში: ბერიკაობა-ყეენობა თბ., 1999.
- რუჰი 2008** — რუჰი ქ. მაჭახლის ფესტივალი, — ჟ. მაჭახელი. №2, ბათუმი, 2008.
- სა 1959** — საქართველოს არქეოლოგია, თსუ, 1959.
- სამსონია 2005** — სამსონია ი. ხალხური ტანსაცმელი აჭარაში, ბათუმი, 2005.
- სარჯველაძე 1989** — სარჯველაძე აღ. კავკასიის იბერიის სახელწოდების შესახებ. — მაცნე, ისტორიის... სერია, 1989, №3.
- სახალხო გაზეთი** — სახალხო გაზეთი, #1177, 1914.
- სახაროვა 1973** — სახაროვა ლ. უძველესი საბრძოლო იარაღის ისტორიისთვის, მაცნე, ისტორიის... სერია, თბ., 1973, №3.
- სახოკია 1950** — სახოკია თ. მოგზაურობანი (გურია, აჭარა, სამურზაყანო, აფხაზეთი), თბ., 1950.
- სახოკია 1956** — სახოკია თ. ეთნოგრაფიული ნაწარმები. თბ., 1956.
- სახოკია 1896** — სახოკია თ. ფეტვი და სიმინდი ხალხის თქმულებაში. — მეურნე № 35, თბ., 1896.
- სამსონია 1986** — სამსონია ი. ხალხური სამზარეულო აჭარაში. — სდსმკ, 1986.
- სართანია 2002** — სართანია დ. ივანე ჯავახიშვილი და ქართული ეტიკეტის საკითხები, თბ., 2002.
- საუნჯე 1936** — საუნჯე ხალხური სიტყვიერებისა, II, ა. ჭყონიას რედ., თბ., 1936.
- სეკ 1994** — საქართველოს ეკლესიის კალენდრი, თბ., საქართველოს საპატრიარქო, 1994.
- სღწ 2000** — საქართველოს დემოგრაფიული წელიწადი, თბ., 2000.
- სვანიძე 1984** — სვანიძე მ. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს სოფლის მეურნეობა XVI საუკუნეში, თბ., 1984.
- სვანიძე 1937** — Сванидзе А.С. Материалы по истории алародских племён. -Тб., 1937.
- სილოგავა 1986** — სილოგავა, ვ. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, თბ., 1986.
- სიმიანა 1969** — Симиана Г. Я. Фамилия и прозвище. _ Ономастика, М., 1969.
- სინ 1970** — საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970.
- სიხარულიძე 1958** — სიხარულიძე ი. სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმთა, ნ., I, ბათუმი, 1958.
- სიხარულიძე 1948** — სიხარულიძე ქ. ქართული ხალხური საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1948.
- სიხარულიძე 1961** — ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქს. სიხარულიძისა, I, 1961.
- სიხარულიძე 1964** — ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქს. სიხარულიძისა, II, 1964.
- სიხარულიძე 1967** — ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქს. სიხარულიძისა, III, 1967.
- სიტყვიერება 1954** — ეთერიანი, ხალხური სიტყვიერება, IV, მ. ჩიქოვანის რედ., თბ., 1954.
- სმ 2002 აშ** — საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი საყოველთაო ეროვნულ აღწერის ძირითადი შედეგები. სტატისტიკური კრებული, თბ., 2004.
- სონლულაშვილი 1995** — სონლულაშვილი ა. გერმანელები საქართველოში, თბ., 1995.
- სონლულაშვილი 1959** — სონლულაშვილი ჯ. მებოსტნეობა თბილისის სანახებში, თბ., 1959.
- სონლულაშვილი 1964** — სონლულაშვილი ჯ. მასალები ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1964.
- სონლულაშვილი 1974** — სონლულაშვილი ჯ. საქართველოს მევენახეობა-მელვინეობის ისტორიისათვის, ნ. II, თბ. 1974.
- სოსელია 1954** — სოსელია ო. მასალები დასავლეთ საქართველოს სათავადოების მმართველობის ისტორიისათვის. — მსკი, ნაკვ. 31, 1954.

- სპ 1939** — სვანური პოეზია, თბ., 1939.
- სპტ 1975** — სვანური პროზაული ტექსტები, ბალსქვემოური კილო, II, თბ., 1975.
- სპტ 1979** — სვანური პროზაული ტექსტები, ლაშხური კილო, თბ., 1979.
- სს 1910** — საქართველოს სიძველენი, ტ. III, თბ., 1910.
- სსკ 1997** — საქართველოს სამოქალაქო კოდექსი, თბ., 1970.
- სულხან-საბა 1921** — ორბელიანი ს.-ს. ქართული ლექსიკონი, თბ., 1921.
- სულხან-საბა 1991** — ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991.
- სულხან-საბა 1993** — ორბელიანი ს.-ს. ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1993.
- სურგულაძე 1963** — სურგულაძე ივ. ნარკვევები სახელმწიფოსა და სამართლის ისტორიიდან, თბ. 1963.
- სურგულაძე 1984** — სურგულაძე ივ. ქართული სამართლის ისტორიის წყაროები, თბ. 1984.
- სურგულაძე 2000** — სურგულაძე ივ. ქართული სამართლის ისტორიის ნარკვევები, I, თბ.; 2000.
- სურგულაძე 1978** — სურგულაძე ირ. ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან (მოკვდავი და აღდგენადი ღვთაებები). — მსე, XIX, 1978.
- სურგულაძე 1981** — სურგულაძე ირ. არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში. — მსე, XXI, 1981.
- სურგულაძე 1986** — სურგულაძე ირ. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1986.
- სურგულაძე 1987** — სურგულაძე ირ. სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში. — მსე, XIII, 1987.
- სურგულაძე 2003** — სურგულაძე ირ. მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბ., 2003.
- სურმანიძე 2001** — სურმანიძე ლ. ინდივიდუალისტური და კოლექტივისტური საზოგადოებები, თბ., 2001.
- სნძ 1986** — სვანეთის წერილობითი ძეგლები, I, ვ. სილოგავას გამოცემა, თბ., 1986.
- სნძ 1991** — სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I, თბ., 1991.
- ტაბატაძე 1993** — ტაბატაძე კ. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი ტერმინები X—XV საუკუნეების სპარსული წყაროების მიხედვით. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- უსლარი 1888** — Услар П.К. Этнография Кавказа. III Чеченский язык, Тифлис, 1888.
- ფანჯიკიძე 2003** — ფანჯიკიძე თ. რელიგიური პროცესები საქართველოში XX და XXI საუკუნეთა მიჯნაზე, თბ., 2003.
- ფანცხავა 1988** — ფანცხავა ლ. კოლხური კულტურის მხატვრული ხელოსნობის ძეგლები, თბ., 1988.
- ფლანდრინი 1977** — Flandrin J.-L. Repression and Change in the Sexual Life of Young People in Medieval and Early Modern Times. Journal of Family History. 1977. 2. (<http://jfh.sagepub.com>).
- ფირკოვიჩი 1858** — Фиркович, А. Археологические разведки на Кавказе, Труды Восточного отд. арх. общества, вып. III, СПб., 1858.
- ფირცხალავა 1997** — ფირცხალავა გ. საქართველოს მოსახლეობა: ეროვნული შემადგენლობა, ოჯახები, მიგრაცია, თბ., 1997.
- ფრუიძე 1972** — ფრუიძე ლ. ვენახის ტრადიციულ სახეთა ისტორიისათვის საქართველოში. — მაცნე 3, 1972.
- ფრუიძე 1974** — ფრუიძე ლ. მევენახეობა და მეღვინეობა საქართველოში, წიგნი I, რაჭა, თბ., 1974.
- ფუთურიძე 1955** — ფუთურიძე ვ. ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, თბ., 1955.
- ფუტყარაძე 1964** — ფუტყარაძე ი. ქართველ მთიელთა სამართლის ისტორიისათვის, თბ., 1964.

- ფუტკარაძე, კიკვიძე 1997** — ფუტკარაძე ტ., კიკვიძე ზ. ეროვნული სოციოლინგვის-ტური პროფილეს ფორმაციის კომპონენტებისათვის. — ქუთაისური საუბრები — IV, 1997.
- ფუტკარაძე 2002** — ფუტკარაძე ტ. ქართველთა დიალექტები (ისტორიული ასპექტები). — ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი. თბ., 2002.
- ფუტკარაძე 2005** — ფუტკარაძე ტ. ქართველები. ნაწილი I. — ქრისტიანობამდელი ეპოქა, ქუთაისი, 2005.
- ფუტკარაძე 2006** — ქართული ენის ისტორია, ტ. ფუტკარაძის რედაქციით, ქუთაისი, 2006.
- ფუტკარაძე 2007** — ფუტკარაძე ტ. იმერ ჯევის მეტყველი მიწა-წყალი, ქუთაისი, 2007.
- ფუტკარაძე 2008** — ფუტკარაძე თ. ქართული იდენტურობა და ეთნიკური თვითშეგნების პრობლემები თურქეთის ქართულ მოსახლეობაში. — დიდაჭარობა, სამეცნიერო კონფერენციის „წმიდა ანდრია პირველწოდებულის გზით“, მასალები, სხალთის ეპარქია, 2008.
- ფუტკარაძე 2009** — ფუტკარაძე თ. ეთნიკური პროცესები თურქეთის ქართულ მოსახლეობაში. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო მეზობელ სახელმწიფოთა გეოპოლიტიკური ინტერესების კონტექსტში, ბათუმი, 2009.
- ფუტკარაძე 2009** — ფუტკარაძე თ. ქორწილი იმერხევში, ბათუმი, 2009.
- ფუტკარაძე 1993** — ფუტკარაძე შ. ჩვენებურების ქართული, ნ. I, ბათუმი, 1993.
- ქავთარაძე 1964** — ქავთარაძე ი. ქართული ენის ისტორიისათვის, XII—XVIII სს., თბ., 1964.
- ქავთარია 2000** — ქავთარია გ. აზონი. თბ., 2002.
- ქალდანი 1978** — ქალდანი ა. კოშკების სამყაროში, თბ., 1978.
- ქალდანი 1983** — ქალდანი ა. პიროვნების სოციალური აღზრდა. — მაცნე, ისტორიის... სერია, 1983.
- ქალდანი 1990** — ქალდანი ა. ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპლური კულტურა, თბ., 1990.
- ქართული ხალხური 1961** — ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, თბ., 1961.
- ქელ 1938** — ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, თბ., 1938.
- ქეგლ 1950** — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. I, თბ., 1950.
- ქისკ 1984** — ქართული ისტორიული საბუთების კორპუსი, ტ. I, თბ., 1984.
- ქიქოძე 1919** — ქიქოძე გ. ეროვნული ენერგია, თბ., 1919.
- ქობულაძე 1943** — ქობულაძე მ. ხევსურის დაბადება და აღზრდა. — ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის არქივი, M 1/12. თბ., 1943.
- ქრესტომათია 1978** — სვანური ენის ქრესტომათია, თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, ტ. 21, თბ., 1978.
- ქრისტიანობა 1994** — **Христианство**, словарь под ред. Митрохина Л.Н., Лещинского А.Н., Одинцова М.И. и Рашковой Р.Т. Москва, 1994.
- ქსძ 1963** — ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. I, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1963.
- ქსძ 1965** — ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1965.
- ქსძ 1970** — ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1970.
- ქსძ 1972** — ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. IV, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1972.
- ქსძ 1977** — ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. VI, ი. დოლიძის გამოცემა, თბ., 1977.
- ქურდიანი 1997** — ქურდიანი მ. ენა და ერი. — ქუთაისური საუბრები, IV, 1997.
- ქურდიანი 1997** — ქურდიანი მ. საერთო-ქართველური ეპიკური (ნარატიული) ლექსის ერთი მეტრული სქემის შესახებ. — „გიორგი როგავას“, თბ., 1997.
- ქურდიანი 2000** — ქურდიანი მ. საერთო-ქართველური ეთნოსის თვითსახელწოდებისათვის („მესხი“, „მესხები“). — მესხეთი. ისტორია და თანამედროვეობა. ახალციხე. 2000.

- ქურდიანი 2002** — ქურდიანი მ. ქართველთა პირველსაცხოვრისი ენობრივი მონაცემების მიხედვით და საერთო-ქართველური ეთნოსის ტომობრივი შემადგენლობა. — ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი. თბ., 2002.
- ქურდოვანიძე 2000** — ქურდოვანიძე თ. Указатель сюжетов грузинской народной сказки, составил Т. Курдованидзе. Тб., 2000.
- ქურდოვანიძე 2005** — ქურდოვანიძე თ. მითური „შვიდი ავი სული“ და საბატონო „იავნანას“ შვიდი და-ძმა. — მსე, XXV, 2005.
- ქც 1955** — ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1955.
- ქც 1955** — ქართლის ცხოვრება, ტ. II, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, თბ., 1959.
- ქც 1973** — ქართლის ცხოვრება, ტ. IV., ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1973.
- ქჩს 1991** — ქართული ჩვეულებითი სამართალი, ტ. III, თბ. 1991.
- ქხპ** — ქართული ხალხური პოეზია. ტ. 5, თბ., 1976.
- ლამბაშიძე 2003** — ლამბაშიძე ნ. ალილო ანუ ვადიდოთ უფალი. — საპატრიარქოს უწყებანი, 25—31 დეკემბერი, №51, თბ., 2003, გვ. 10—12.
- ლამბაშიძე 2004** — ლამბაშიძე ნ. ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერწო-თიანეთი), თბ., 2004.
- ლამბაშიძე 2005** — ლამბაშიძე ნ. სტუმარი ღვთისაა. — მსე, XXV, 2005.
- ლლონტი 1984** — ლლონტი ალ. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.
- ლუდუშაური 2005** — ლუდუშაური თ. XIX საუკუნის მეორე ნახევრის გერმანული წყაროები ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის შესახებ, თბ., 2005.
- ყაზბეგი 1995** — ყაზბეგი გ. სამი თვე თურქეთის საქართველოში, ბათუმი, 1995.
- ყამარაული 1932** — ყამარაული ალ. ხევსურეთი, თბ., 1932.
- ყანჩაველი 1971** — ყანჩაველი ვ. ბოტანიკური ლექსიკონი, თბ., 1971.
- ყაუხჩიშვილი 1960** — ყაუხჩიშვილი თ. ჰეროდოტეს ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ., 1960.
- ყიფშიძე 1899** — ყიფშიძე ალ. უცხოელების დაბინავება საქართველოში. — მოამბე, 1899, 6, გან. II.
- ყიფშიძე 1939** — ყიფშიძე ი. ქანური ტექსტები, ტფ., 1939.
- ყორანაშვილი 1985** — ყორანაშვილი გ. ეთნოფსიქოლოგია და ტრადიციები, თბ., 1983.
- ყორანაშვილი 1997** — ყორანაშვილი გ. ეროვნული საკითხი, თბ., 1997.
- ყორანაშვილი 2002** — ყორანაშვილი გ. საქართველოს ძველი ისტორიის პრობლემები. თბ., 2002.
- შავხელიშვილი 2001** — Шавхелишвили А. — Тушины: Историко-этнографическое исследование цова-тушин, Тб. 2001.
- შამილაძე 1962** — შამილაძე ვ. მესაქონლეობასთან დაკავშირებული სამეურნეო ნაგებობანი აჭარაში. — აჭარის სოფელი, თბ., 1962.
- შამილაძე 1974** — შამილაძე ვ. მესაქონლეობა სამეგრელოში. — სდსმეკ, II, 1974.
- შამილაძე 1974** — შამილაძე ვ. აგრარულ-რელიგიური დღესანაულების ისტორიიდან. — ამეკს, 1974.
- შამილაძე 1975** — შამილაძე ვ. მესაქონლეობა რაჭა-ლეჩხუმში. — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა, III, 1975.
- შამილაძე 1976** — შამილაძე ვ. მსხვილფეხა მესაქონლეობა სვანეთში. — სდსმეკ, IV, 1976.
- შამილაძე 1976** — შამილაძე ვ. ალპური მესაქონლეობა საქართველოში. — სდსმეკ, IV, 1976.
- შამილაძე 1977** — შამილაძე ვ. მცირე მომთაბარეობა საქართველოში. — სდსმეკ, V, 1977.
- შამილაძე 1979** — შამილაძე ვ. მომთაბარეობის აღმოცენებისა და განვითარების ზოგიერთი თავისებურების შესახებ კავკასიაში. — სდსმეკ, VII, 1979.

- შამილაძე 1979** — Шамиладзе В., Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии, Тб., 1979.
- შამილაძე 1986** — შამილაძე ვ. საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი (მასალები): მესაქონლეობა, თბ., 1986.
- შანიძე 1972** — შანიძე ა. თუშები. — მნათობი, 1972, №2.
- შანიძე 1984** — შანიძე ა. თხზ. 12 ტომად, ტ. 1, თბ., 1984.
- შარდენი 1975** — ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), ფრანგულიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო მ. მაგლობლიშვილმა, თბ., 1975.
- შატბერდი 1979** — შატბერდის კრებული. თბ., 1979.
- შიოშვილი 1994** — ქართული ხალხური შელოცვები, შემდგენელი თ. შიოშვილი, ბათუმი, 1994.
- შილაკაძე 1980** — შილაკაძე მ. მემინდვრობასთან დაკავშირებული შრომის სიმღერები. — საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი (მასალები), თბ., 1980.
- შოშიაშვილი 1980** — ქართული წარწერების კორპუსი, ტ. I, შემდგენელი ნ. შოშიაშვილი, თბ., 1980.
- ჩართოლანი 1961** — ჩართოლანი მ. ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიიდან, თბ., 1961.
- ჩართოლანი 1980** — ჩართოლანი ც. ნათესაური ურთიერთობანი სვანეთში, — მაცნე ისტორიის...სერია, №2, 1980.
- ჩიტაია 1926** — ფიტარეთისა და გუდარეხის საფლავის ქვები — საქართველოს მუზეუმის მოამბე, ტ. II, 1926.
- ჩიტაია 1926** — ჩიტაია გ. გლეხის სახლი ქვაბლიანში (დარბაზული ტიპი). — მიმომხილველი, 1926, ტ. I.
- ჩიტაია 1930** — ჩიტაია გ. მასალები საქართველოს სახვნელი იარაღების ისტორიისათვის. — ტ. V, 1930.
- ჩიტაია 1940** — ჩიტაია გ. ქვის კუბო ქვემო-ალმედან. — ენიმკის მოამბე, ტ. VIII, 1940.
- ჩიტაია 1940** — ჩიტაია გ. აჭარული დათვა ბოყვა. — სსმმ, 1940, ტ. X.
- ჩიტაია 1941** — ჩიტაია გ. სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში. — ენიმკის მოამბე, ტ. X, 1941.
- ჩიტაია 1954** — ჩიტაია გ. წინასიტყვაობა ივ. ციციშვილის წიგნისა „მასალები ქართული ჩაცმულობის ისტორიისათვის“, თბ., 1954.
- ჩიტაია 1959** — ჩიტაია გ. თოხის კულტურა დასავლეთ საქართველოში (კოლხეთში). — ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. IV, 1959.
- ჩიტაია 1964** — ჩიტაია გ. საქართველოს ვაზის კულტურის ისტორიიდან (ძველი ლეგენდები). — ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა, თბ., 1964.
- ჩიტაია 1970** — ჩიტაია გ. გელაზი (ზეთის სახდელი ქვა). — XX, 1970.
- ჩიტაია 1980** — ჩიტაია გ. შნაკვი. — სიეა, 1980.
- ჩიტაია 1997** — ჩიტაია გ. შრომები ხუთ ტომად, ტ. I, თბ., 1997.
- ჩიტაია 2000** — ჩიტაია გ. შრომები ხუთ ტომად, ტ. II, თბ., 2000.
- ჩიტაია 2001-ა** — ჩიტაია გ. შრომები ხუთ ტომად, ტ. III, თბ., 2001.
- ჩიტაია 2001-ბ** — ჩიტაია გ. შრომები ხუთ ტომად, ტ. IV, თბ., 2001.
- ჩიტაია 2001-გ** — ჩიტაია გ. შრომები ხუთ ტომად, ტ. V, თბ., 2001.
- ჩიტაია, ხაზარაძე 1985** — ჩიტაია გ., ხაზარაძე მ. მარცვლეულის გასანიავებელი იარაღები. — სიეა (მასალები), თბ., 1985.
- ჩიქობავა, ძიძიგური** — ჩიქობავა ა., ძიძიგური შ. ქართული ენა — ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. X.
- ჩიქობავა 2007** — ჩიქობავა ა. ქართული ენის ზოგადი დახასიათება. — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ახალი რედაქცია, ტ. I, თბ., 2007.

- ჩიქოვანი, ნიკოლაიშვილი 1958** — ჩიქოვანი თ., ნიკოლაიშვილი ქ. ქოროხზე ნაოსნობის ისტორიიდან. — აჭარის სახელმწიფო მუზეუმის შრომები, III, 1958.
- ჩხარტიშვილი 2006** — ჩხარტიშვილი მ. თვითდასახელება როგორც ქართული იდენტობის მარკერი. — ქართული წყაროთმცოდნეობა, XI, 2006.
- ჩხატარაიშვილი 1979** — ჩხატარაიშვილი ქ. ნარკვევები სამხედრო საქმის ისტორიიდან ფეოდალურ საქართველოში, თბ., 1979.
- ჩოფიკაშვილი 1964** — ჩოფიკაშვილი ნ. ქართული კოსტიუმი (VI—XIVსს.), 1964.
- ჩიქოვანი 1959** — ჩიქოვანი მ. ქართულ ეპოსი, I, თბ., 1959.
- ჩიქოვანი 1986** — ჩიქოვანი მ. ხალხური შემოქმედების ისტორიისა და თეორიის საკითხები, თბ., 1986.
- ჩიქოვანი 1969** — ჩიქოვანი თ. ქართული ხალხური საცხოვრებელი, თბ., 1969.
- ჩიქოვანი 1975** — ჩიქოვანი თ. იდუმალა, თბ., 1975.
- ჩიჯავაძე 1969** — ჩიჯავაძე ნ. მემინდვრეობა აჭარაში. — აჭარის სოფელი, თბ., 1969.
- ჩიჯავაძე 1971** — ჩიჯავაძე ნ. სამინათმოქმედო ყოფის ისტორიიდან აჭარაში, თბ., 1971.
- ჩიჯავაძე 1976** — ჩიჯავაძე ნ. ტერასული მინათმოქმედება საქართველოში, ბათუმი, 1976.
- ჩოლოყაშვილი 1954** — ჩოლოყაშვილი კ. ქართული საბრძოლო იარაღები — ფარი. — სსმმ, 1954, XVIII.
- ჩრდილოეთ კავკასიის 1988 — История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца 18 века. М., 1988.
- ჩუბინიშვილი 1961** — ჩუბინაშვილი ნ. ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, თბ., 1961.
- ჩუბინიშვილი 1970** — ჩუბინიშვილი გ. ენეოლითური და ადრეული ბრინჯაოს კულტურა საქართველოში. — სინ, I, თბ., 1970.
- ჩუბინიშვილი 1973** — ჩუბინიშვილი გ. ახალი მასალები ქვემო ქართლის ადრესამინათმოქმედო კულტურის ისტორიისათვის. — ძმ, № 33, თბ., 1973.
- ჩუხუა 2002—2003** — ჩუხუა მ. ქართველურ ენა-კილოთა შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 2002—2003.
- ძველი... 1911** — ძველი საქართველო, II, ტფ., 1911—1913.
- ძველი ქართული 1964** — ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. I. თბ., 1964.
- ხაზარაძე 1993** — ხაზარაძე ნ. „მესხი“ ეთნიკური ტერმინის ისტორიისათვის. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- ხარაძე 1939** — ხარაძე რ. დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ტფ., 1939.
- ხარაძე 1953** — ხარაძე რ. სახალხო მმართველობის სისტემა სვანეთში. — მსე, VI, 1953.
- ხარაძე 1947** — ხარაძე რ., ხევსურული რჯული. — ანალები, თბ., 1947.
- ხარაძე 1959** — ხარაძე რ. თემური მმართველობის გადმონაშთები ხევში. — ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. 4, ნაკვ. 2, 1959.
- ხარაძე 1960** — Харадзе Р. Грузинская семейная община I. — Тб., 1960.
- ხარაძე 1961** — Харадзе Р. Грузинская семейная община II. — Тб., 1961.
- ხიდაშელი 2002** — ხიდაშელი მ. არქაული კულტურა და ეთნოსი. — ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი. თბ., 2002
- ხიზანიშვილი 1940** — ხიზანიშვილი ნ. ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
- ხპ I-VII** — ქართული ხალხური პოეზია, I, თბ., 1972, II, თბ., 1973, III, თბ., 1974, IV, თბ., 1975, V, თბ., 1976, VI, თბ., 1978, VII, თბ., 1979.
- ხუციშვილი 2000** — ხუციშვილი ლ. მოლოკნები, კლიო № 7, 2000.
- ხუციშვილი 2002** — ხუციშვილი ლ. რელიგიური ორიენტაციის პრობლემები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში. — უსაფრთხოების სტრატეგიის ეთნიკური ასპექტები (პანკისის კრიზისი), თბ., 2002.

- ხუციშვილი 1998** — ხუციშვილი ქ. ახალი რელიგიური მიმდინარეობანი საქართველოში. — აღ. ორბელიანის ხსოვნისადმი მიძღვნილი მეორე სამეცნიერო კონფერენციის მოხსენებათა კრებული, თბ., 1998.
- ცაგარეიშვილი 1987** — ცაგარეიშვილი თ. მესაქონლეობის ისტორიისათვის საქართველოში, თბ., 1987.
- ცაგარეიშვილი 2000** — ცაგარეიშვილი თ. ტრადიციული კულტურა და ეკოსისტემები, თბ., 2000.
- ცანავა 1992** — ქართული მითოლოგია, შემდგენილი ა. ცანავა, თბ., 1992.
- ცაცანაშვილი 2001** — ცაცანაშვილი მ. სახელმწიფო და რელიგია, თბ. 2001.
- ცეცხლაძე 1991** — ცეცხლაძე გ. გურიის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.
- ცეცხლაძე 2002** — ცეცხლაძე გ. საოჯახო ეტიკეტი იმერეთის მოსახლეობაში. — იქმ, ტ. IV, 2002.
- ცეცხლაძე 2004** — ცეცხლაძე ნ. ძიებანი ჭოროხის აუზის ტოპონიმიდან, ბათუმი, 2004.
- ცინცაძე 1987** — ცინცაძე ნ. ბავშვის შრომითი აღზრდა ხევსურეთში. — ქკემ, თბ., 1987.
- ცისკაროვი 1848** — Циссаров И. Записки о Тушетии. — Кавказ, 1848, №7-12.
- ცოცანიძე 1987** — ცოცანიძე გ. თუშეთში გავრცელებული გვარები და სახელები საეკლესიო ჩანაწერების მიხედვით. — ონომასტიკა I, თბ., 1987.
- ცოცანიძე 1990** — ცოცანიძე გ. გიორგობიდან გიორგობამდე: ეთნოგრაფიული ექსკურსიები თუშეთის ახლო წარსულში, თბ., 1990.
- ცოცანიძე 2002** — ცოცანიძე გ. სწორფრობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ზნე-ჩვეულებათა სისტემაში. — ოჩხარი, ჯ. რუხაძისადმი მიძღვნილი ეთნოლოგიური, ისტორიული და ფილოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2002.
- წერეთელი 1879** — წერეთელი დ. მაჭახელა, — დროება, №2, 1879.
- წერეთელი 2000** — წერეთელი გ. არაბული ქრესტომათია ლექსიკონითურთ, თბ., 2000.
- წულაძე, მაღლაფერიძე 2001** — წულაძე გ., მაღლაფერიძე ნ. საქართველოს დემოგრაფიული პერსპექტივები, თბ., 2001.
- ჭანტურია 1997** — ჭანტურია ლ. შესავალი საქართველოს სამოქალაქო სამართლის ზოგად ნაწილში, თბ., 1997.
- ჭანტურიშვილი 1984** — ჭანტურიშვილი ს. ყოფა და კულტურა V—X საუკუნეების საქართველოში. თბ., 1984.
- ჭინჭარაული 1987** — ჭინჭარაული აღ. ვაჟა-ფშაველას ზოგი პერსონაჟის საკითხისათვის, ონომასტიკა I, თბ., 1987.
- ჭუმბურიძე 1987** — ჭუმბურიძე ზ. დედაენა ქართული, თბ., 1987.
- ჭიჭინაძე 1911** — ჭიჭინაძე ზ. თამარ მეფე ქართველ მაჰმადიანთა ზეპირის ცნობებით, ტფ., 1911.
- ჭიჭინაძე 2004** — ჭიჭინაძე ზ. ქართველთა გამუსლიმება, თბ., 2004.
- ჭრელაშვილი 2002** — ჭრელაშვილი კ. წოვა-თუშური ენა, თბ., 2002.
- ჭყონია 1974** — ჭყონია ი. სახლიშვილობის სოციალური ბუნებისათვის. — მაცნე, ისტორიის... ისტორიის სერია, №3, 1974.
- ჭყონია 1910** — ჭყონია ი. სიტყვის კონა, პეტერბურგი, 1910.
- ჭყონია 1955** — ჭყონია ი. ქორწინების ინსტიტუტი მთიულეთში. თბ., 1955.
- ჭყონია 1955** — Чкониа И. Некоторые вопросы семейной общины в Картли. — ივ. ჯავახიშვილის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, I, 1955.
- ჯაგოდნიშვილი 2005** — ჯაგოდნიშვილი თ. ერეკლეს ეპოსი, თბ., 2005.
- ჯავახაძე, მგელაძე 1988** — ჯავახაძე ნ., მგელაძე ნ. ნათესაობის სისტემის შესწავლის კომპონენტური მეთოდი საბჭოთა ეთნოგრაფიაში. — ექმ, თბ., 1988.
- ჯავახიშვილი 1919** — ჯავახიშვილი ივ. საქართველოს საზღვრები ისტორიულად და თანამედროვე თვალსაზრისით განხილული, ტფ., 1919.

- ჯავახიშვილი 1925** — ჯავახიშვილი ივ. ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, წიგნი III, ნაკვეთი მესამე: ქართული საფას-საზომთამცოდნეობა ანუ ნუმიზმატიკა-მეტროლოგია, ტფ., 1925.
- ჯავახიშვილი 1929** — ჯავახიშვილი ივ. ქართული სამართლის ისტორია, ნ. II, ნაკვ., II, ტფ., 1929.
- ჯავახიშვილი 1930** — ჯავახიშვილი ივ. საქართველოს ეკონომიური ისტორია, I, თბ., 1930.
- ჯავახიშვილი 1934** — ჯავახიშვილი ივ. საქართველოს ეკონომიური ისტორია. წიგნი II. თბ., 1934.
- ჯავახიშვილი 1946** — ჯავახიშვილი ივ. მასალები ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, I, მშენებლობის ხელოვნება ძველ საქართველოში, თბ., 1946.
- ჯავახიშვილი 1960** — ჯავახიშვილი ივ. ქართველი ერის ისტორია. წიგნი პირველი, მეხუთე გამოცემა. თბ., 1960.
- ჯავახიშვილი 1962** — ჯავახიშვილი, ივ. მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, III—IV, თბ., 1962.
- ჯავახიშვილი 1964** — ჯავახიშვილი ივ. მასალები საქართველოს ეკონომიკური ისტორიისათვის, წიგნი 1, თბ., 1964.
- ჯავახიშვილი 1965** — ჯავახიშვილი ივ. მასალები საქართველოს მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1965.
- ჯავახიშვილი 1967** — ჯავახიშვილი ივ. საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, ნ. I, თბ., 1967.
- ჯავახიშვილი 1974** — ჯავახიშვილი ივ. საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, ნ. II, თბ., 1974.
- ჯავახიშვილი 1979** — ჯავახიშვილი ივ. თხზულებანი 12 ტომად, ტ. 1, თბ., 1979.
- ჯავახიშვილი 1982** — ჯავახიშვილი ივ. ქართული სამართლის ისტორია, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. VI, თბ., 1982.
- ჯავახიშვილი 1984** — ჯავახიშვილი ივ. თხზულებანი 12 ტომად, ტ. 7, წიგნი 2, თბ., 1984.
- ჯავახიშვილი 1986** — ჯავახიშვილი ივ. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და წვრილი ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. IX, ნან. I, მესაქონლეობა, თბ., 1986.
- ჯალაბაძე 1960** — ჯალაბაძე გ. აღმოსავლეთ საქართველოს სამინამთოქმედო იარაღების ისტორიიდან, თბ., 1960.
- ჯალაბაძე 1963** — ჯალაბაძე გ. მინამთოქმედება ფშავ-ხევსურეთში, თბ., 1963.
- ჯალაბაძე 1975** — ჯალაბაძე გ. ქსნის ხეობის მოსახლეობა. — მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1975.
- ჯალაბაძე 1979** — ჯალაბაძე გ. სათოხნ-საჩერკნი იარაღის ძირითადი ტიპები და მათი გავრცელება საქართველოში. — მმ, 1979, ტ. XXXIV.
- ჯალაბაძე 1980** — ჯალაბაძე გ. ხელოსნობის ზოგიერთი დარგი და მეთევზეობა გური-აში. — მასალები გურიის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. — თბ., 1980.
- ჯალაბაძე 1985** — ჯალაბაძე გ. მევენახეობა-მელვინეობა ლეჩხუმში. — მასალები ლეჩხუმის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, თბ., 1985.
- ჯალაბაძე 1986** — ჯალაბაძე გ. მემინდვრეობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ. 1986.
- ჯალაბაძე 2006** — ჯალაბაძე ნ. ქართულ-ვაინახური ურთიერთობის დინამიკა: ჩეჩნური ფენომენი ქართულ სინამდვილეში, თბ., 2006.
- ჯანაშვილი 1902** — ჯანაშვილი მ. ეფრატი, — გაზ., ივერია, №140, 1902.
- ჯანაშია 1988** — ჯანაშია ს. შრომები. ტ. VI. თბ., 1988.
- ჯანელიძე 2000** — ჯანელიძე ო. დახვრეტილი თავისუფლება, თბ., 2000.
- ჯაოშვილი 1956** — ჯაოშვილი ვ. კარტოფილისა და ბოსტნეულ-ბაღჩეულის მეურნეობა საქართველოში, თბ., 1956.

- ჯაოშვილი 1968** — ჯაოშვილი ვ. საქართველოს მოსახლეობა (ეკონომიკურ-გეოგრაფიული გამოკვლევა), თბ., 1968 (რუსულ ენაზე).
- ჯაოშვილი 1984** — ჯაოშვილი ვ. საქართველოს მოსახლეობა XVIII—XX საუკუნეებში, თბ., 1984.
- ჯაფარიძე 1996** — მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, თბ., 1996.
- ჯაფარიძე 1993** — ჯაფარიძე გ. ქართველებისა და საქართველოს არაბული სახელწოდებები. — ტერმინოლოგია, თბ., 1993.
- ჯაფარიძე 1970** — ჯაფარიძე ო. შუა ბრინჯაოს ხანა საქართველოში, საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, თბ., 1970.
- ჯაფარიძე 1976** — ჯაფარიძე ო. ქართველ ტომთა ეთნიკური ისტორიის საკითხისათვის, თბ., 1976.
- ჯაფარიძე 2006** — ჯაფარიძე ო. ქართველი ერის ეთნოგენეზის სათავეებთან, თბ., 2006.
- ჯიქია 1944** — ჯიქია ს. „ლაზუტ“ სიტყვის წარმოებისათვის. — საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. V, თბ., 1944.
- ჯიქია 1947** — ჯიქია ს. შენიშვნები სიმინდ//სემიდალის შესახებ. — თსუ შრომები, ტ. XXX—XXXI, თბ., 1947.
- ჯიქია 1982** — Джикия Н. Культура питания грузинских горцев (по этнографическим материалам), Тб., 1982.
- ჯორჯაძე 1989** — ჯორჯაძე ა. წერილები, თბ., 1989.
- ჯორჯაძე 1990** — ჯორჯაძე ა. სამშობლო და მამულიშვილობა. თბ., 1990.
- ჯორბენაძე 1995** — ჯორბენაძე ბ. ქართველურ ენათა დიალექტები, თბ., 1995.
- ჯოხია 1986** — ჯოხია ც. მასალები მევენახეობა-მელვინეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის ხულოს რაიონში. — სდსმეკ, XII, 1986.
- ჰანი 1900** — Hahn C., Bilder aus dem Kaukasus, neue Studien zur Kenntnis Kaukasiens, Leipzig, 1900
- ჰეროდოტე 1975** — ჰეროდოტე. ისტორია. თარგმანი თ. ყაუხჩიშვილისა. ტომი I. თბ., 1975.

შემოკლებათა ახსნა

- ამყკს — აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები.
ასსს — აჭარის საგმირო-საისტორიო სიტყვიერება.
ენიმკი — ენის, ისტორიის და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტი.
იედ — ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი.
კეკ — კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული.
მსკი — მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის.
მსე — მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის.
მმ — მუზეუმის მოამბე.
რიასს — რელიგიის ისტორიისა და ათეიზმის საკითხები საქართველოში.
სმამ — საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე.
სდსზ — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ზეპირსიტყვიერება.
სდსყკ — სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ყოფა და კულტურა.
სეს — საქართველოს ეთნოგრაფიის საკითხები.
სინ — საქართველოს ისტორიის ნარკვევები.
სიეა — საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი.
ტერმინოლოგია — საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია.
ქმ — ქართველური მემკვიდრეობა.
ძმ — ძეგლის მეგობარი.

შინაარსი

შესვალი	3
ქართველთა განსახლების არეალი	5
ქართველთა ეთნოგენეზი	12
ქართველთა ეთნიკური ისტორია	34
ქართველთა ეთნონიმები და ეთნოგრაფიულ ერთეულთა აღმნიშვნელი ტერმინები	51
ეთნოდემოგრაფიული ვითარება ისტორიულ და თანამედროვე საქართველოში	62
ქართველი ერის გადარჩენის მიზეზები	76
ქართველთა ანთროპოლოგიური ტიპი	85
ქართული ენა და მისი დიალექტები	90
ქართველთა რელიგიურ-კონფესიური ჯგუფები	96
საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები	106
წოვა-თუშები	154
ტრადიციული ქართული კულტურის მოტივები ისტორიულ სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში	163
საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა	183
<i>ოსები საქართველოში</i>	189
<i>აფხაზები</i>	214
ქართული საკუთარი სახელების სისტემა	234
ქართველთა ხასიათი	248
ტრადიციული ქართული მენტალობის ისტორიიდან („მეფე“ და „სამშობლო“ ქართველ მთიელთა ცნობიერებაში)	260
ტერიტორიული თემი	266
ნათესაობის სტრუქტურა და ნათესაური ურთიერთობის ფორმები	274
საოჯახო ყოფა	283
ქორწინება და საქორწილო წეს-ჩვეულებები	296
ჩვეულებითი სამართალი	311
სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია	334
ქართული ეტიკეტი	341
ხევსურული <i>სწორფრობა</i> და ფშაური <i>წაწლობა</i>	348
მიცვალებულთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები	356
მემორიალური კულტურა	367
ქრისტიანული კულტურის როლი ქართული ეთნიკური კულტურის შექმნაში	377
წინარექრისტიანული რწმენა-წარმოდგენები	392
აგრარული ხალხური დღესასწაულები	403
სამინათმოქმედო ყოფა და კულტურა: მემინდვრეობა	424
მევენახეობა	435
მელვინეობა	443
ურთიერთდახმარებისა და სოლიდარობის ფორმები	453
სამეურნეო იარაღები	460
სამეურნეო სათავსები და ნაგებობები	468
მეზოსტნეობა	474
მეზაღეობა—მეხილეობა	479

მესაქონლეობა	488
მონადირეობა	507
მეთევზეობა	515
მეფუტკრეობა	520
ხალხური ეკოლოგია	527
ხელოსნობა	538
ხალხური კვების სისტემა	541
სუფრის ტრადიციები	562
დასახლების ფორმები	574
საცხოვრებელი ნაგებობები.....	576
თავდაცვითი ნაგებობები	583
ქართული საბრძოლო და თავდაცვითი იარაღი	594
სამოსი	607
ხალხური ტრანსპორტი	617
ხალხური მედიცინა	623
ბავშვის აღზრდის სისტემა და სოციალიზაციის თავისებურებები	628
ხალხური სპორტული თამაშობები	640
ფოლკლორი	643
ქართული ხალხური სიმღერები და ცეკვები	658
ქართველი ხალხის ტრადიციული ურთიერთობები მეზობელ ხალხებთან	663
რელიგიური ვითარება თანამედროვე საქართველოში	669
ეთნოსთა შორის ურთიერთობები. კონფლიქტები თანამედროვე საქართველოში	698
დასკვნის მაგიერ	704
ლიტერატურა	706
შემოკლებათა ახსნა	734

კომპიუტერული უზრუნველყოფა:

ლუიზა ხითარიშვილი
ნინო ნინიაშვილი

დიზაინერი:

თინათინ ბერბერაშვილი



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge