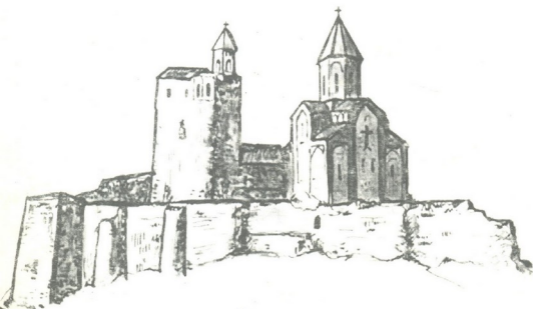


1162
2003



ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქიქვაძე

V



თბილისი

2003



ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი

V



თბილისი – 2003

წერილობითი წყაროების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, ტოპონიმიკური, ონომასტიკური და სპეციალური ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე კრებულის მომზადებაში მონაწილე ავტორთა მიერ გამოკვლეულია საქართველოსა და კავკასიის ისტორიის დღემდე შეუსწავლელი უმნიშვნელოვანესი საკითხები, ეთნოგრაფიის ისტორიისა და მეთოდოლოგიის პრობლემები, ყოფისა და ტრადიციების თავისებურებანი. გამოცემული წინა ოთხი კრებულის ანალოგიურად რიგით მეხუთე ეს ტომიც განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ასპირანტებისა და სტუდენტებისათვის, ისე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხებით დაინტერესებულ მკითხველთათვის.

რედაქტორი: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ვალერიან ითონიშვილი

რეცენზენტები: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი ავთანდილ სონღულაშვილი
ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი, დოცენტი
იოსებ კვიციანი

კრებული გამოსაცემად მომზადდა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის გამომცემლობაში „მემატიანე“.

კომპიუტერული უზრუნველყოფა: ანა რუაძე,
მარიამ ბუტიკაშვილი

მხატვარი: გიორგი დუნდუა

გამოცემულია ავტორთა ხარჯით

ეთნოგრაფიული კვლევის პრიორიტეტული პრობლემა

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მეცნიერების საკვლევი თემატიკიდან პრიორიტეტული მნიშვნელობა ენიჭება ეთნიკური ისტორიის მრავალასპექტიან პრობლემას. კვლევა-ძიების ამ ფრიად საპრესტიჟო და მეტად დელიკატურ უბანზე მეცნიერული მუშაობის ინტენსიფიკაციის ამოცანამ განსაკუთრებული აქტუალობით ბოლო დროს იჩინა თავი, როდესაც იშვიათი პოლიეთნიკურობით და არაორდინალური პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული სისტემით გამორჩეული საქართველოს შინაგანი ცხოვრება აშკარად დესტაბილიზირებულია უკვე ქრონიკული ხასიათის ეთნიკური კრიზისებით. არადა, ეს უკანასკნელნი გარკვეულწილად სტიმულირებულია სწორედ ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიის საკითხების ცალმხრივი გაშუქებით და მის პარალელურად საქართველოს არაავტოქტონური მოსახლეობის ეთნიკური ისტორიის ტენდენციური ინტერპრეტაციის ერთობ არასახარბიელო პრაქტიკით, რაც განსაკუთრებით მტკივნეულად აღიქმება ავტოქტონი მოსახლეობის ინტერესებთან დაკავშირებით.

ამ თვალსაზრისით სისტემატურად სცოდავს არაქართველ ავტორთა მრავალი პუბლიკაცია, სადაც ეჭვქვეშაა დაყენებული ქართველთა ავტოქტონურობის საკითხი ჩვენი ხალხის განსახლების არეალის თითქმის ყველა მონაკვეთზე, ხელაღებით იგნორირებულია ეთნოსოციალური ორგანიზმის დონეზე ქართველი ხალხის ფუნქციონირების უტყუარი ფაქტი, მრუდე სარკეშია წარმოჩენილი ეთნოეგოლუციური და ეთნოტრანსფორმაციული პროცესები, ეთნოგენეზის და შიდაეთნიკური სტრუქტურის საკითხები და საბოლოო ანგარიშით ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მონაცემების აშკარა გა-

ყალბება-დამახინჯების წყალობით ქართველი ეთნოსის შემადგენელი ეთნოტერიტორიული ერთეულები (ქართულები, კახელები, მეგრელები, სვანები, ლაზები, თუშები, აჭარლები, მესხები და ა. შ) დამოუკიდებელ ხალხებადაც კია გამოცხადებული. სამწუხაროდ, აღნიშნული ხარვეზების ფიქსაცია გვიხდება იმ სავალალო მოვლენების ძალაუნებური კონსტატაციის ფონზე, რომ ფაქტიურად ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიის საკითხი ქართული ეთნოგრაფიული კვლევის არეალს მოწყდა და ის უმთავრესად ისტორიკოსთა, არქეოლოგთა, ენათმეცნიერთა და ანთროპოლოგთა მეცადინეობის არეალად იქცა. სამართლიანობა მოითხოვს საგანგებოდ ითქვას, რომ ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში არ მოგვეპოვება ეთნიკური ისტორიის საკითხების მონოგრაფიული შესწავლის თუნდაც ერთი ნიმუში. აღნიშნული ვითარება განსაკუთრებით შემაშფოთებელია დღევანდელი ეთნიკური კრიზისების პირობებში, როდესაც ეთნიკური ისტორიისა და ეთნიკური პროცესების კვლევას პრიორიტეტული მნიშვნელობა ენიჭება. სამწუხაროდ, ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ფართო სპექტრში ეს უმნიშვნელოვანესი პრობლემა იგნორირებული აღმოჩნდა. სამაგიეროდ, ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას დაეკისრა მატერიალური კულტურის, სამეურნეო ყოფის, სოციალური სტრუქტურის თუ სულიერი კულტურის კვლევა. მეორე აზრი არ არსებობს, რომ აღნიშნული პრობლემების შესწავლა ეთნოგრაფიული მეცნიერების საპატიო ამოცანას შეადგენს. თავისთავად ცხადია, რომ ამ მიმართულებით წარმოებული ნაყოფიერი მუშაობის შედეგებიც იმ უტყუარი ჭეშმარიტების დამადასტურებელია, რომ აღნიშნული პრობლემების კვლევის გარეშე ერის, ვითარცა ცივილიზებული ეთნოსოციალური ორგანიზმის აღქმა წარმოუდგენელია, მაგრამ მით უმეტეს წარმოუდგენელია ერის სრულფასოვანი პრიორიტეტის წარმოდგენა ეთნიკური ისტორიის გარეშე.

ისტორიკოსები და არქეოლოგები იკვლევენ ქართველი

ხალხის ეთნოგენეზისა და ერთიან ეთნოსოციალურ ჯგუფში-
მად მისი ფორმირების ცალკეულ საკითხებს, მაგრამ ფაქტი-
ურად დღემდე არ შექმნილა ქართველი ერის ეთნიკური ის-
ტორია. ამასობაში არამც თუ რუსმა, არამედ აფხაზმა და ოსმა
ეთნოგრაფებმა ამ მხრივ დიდი გულმოდგინებით იმუშავეს სა-
კუთარი ხალხის ეთნიკური ისტორიის ავად თუ კარგად წარ-
მოჩენისათვის, რაც სერიოზული დაფიქრების საფუძველს
ქმნის. თანაც მხედველობაშია მისაღები ერთი საგულისხმო
დეტალი. ესოდენ პრეტენზიული ნაშრომები („აფხაზები“,
„ოსები“), რომელთა ხარისხი ერთობ საეჭვოა მათთვის დამა-
ხასიათებელი გამჭვირვალე ტენდენციურობის გამო, მაინც-
დამაინც იმ ხალხების შესახებ გამოქვეყნდა, რომელთაც ქარ-
თველებთან დაპირისპირების გუმანი ამოძრავებდათ. აფხაზ-
მა და ოსმა ეთნოგრაფებმა კარგად გათვალეს ამგვარი ნაშ-
რომების იდეოლოგიური მნიშვნელობა. მათ ამითი თეორიუ-
ლი საფუძველი შეუშზადეს ქართველი ხალხის წინააღმდეგ
შეთქმულებას, რაც უკანასკნელ წლებში განსახიერდა აშკა-
რად გამოხატულ სეპარატიზმში. ამითი იმის თქმას არ ვაპი-
რებ, რომ ესოდენ ოდიოზური ზრახვის მასტიმულირებელი
ნაშრომები ქართველმა მეცნიერებმაც შექმნან, მაგრამ მათ
იმაზე მაინც უნდა ეზრუნათ, რომ თუნდაც საენციკლოპედიო
სტატია ქართველი ხალხის შესახებ თვით ქართველ ეთნოგრა-
ფებს დაენერათ. სამწუხაროდ ეს ტენდენცია კვლავაც
გრძელდება. ამჟამად, როდესაც გამოსაცემად მზადდება „სა-
ქართველოს ეთნოგრაფიის ნარკვევების“ ექვსტომეული,
სტატია ქართველების შესახებ ისტორიკოსებს მიანდეს და
არა ეთნოგრაფებს. უფრო მეტიც, ამ უმნიშვნელოვანესი სა-
კითხის კვლევის პრიორიტეტით სარგებლობენ არაქართველი
მეცნიერები. რად ღირს თუნდაც ის ფაქტი, რომ ჩვენივე პასი-
ურობის პირობებში ნ. ვოლკოვამ ითავა გამოექვეყნებინა მო-
ნოგრაფია - „Этнонимы и племенные названия Северного Кав-



каза", М., 1973. სხვათა შორის, რუსი ეთნოგრაფის პრიორიტეტი გამოჩნდა ერთობლივ ნაშრომშიც (Н. Волькова, Г. Джавахишвили, Бытовая культура Грузии XIX-XX веков: традиции и инновации, Издательство "Наука", Москва, 1982), რომელშიაც ეთნიკური ისტორიის საკითხი მიმოხილული აქვს ნ. ვოლკოვას. ასევე რუსი ავტორების კომპეტენცია გამოიკვეთა ეთნიკური პროცესების შესწავლის მიმართულებით. მათ თავიანთი კვლევა-ძიების საგნად გაითავისეს ქართველი ხალხის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნომინაციის საკითხები. ისინი რეკომენდაციებს გვთავაზობდნენ, თუ რა ტერმინი შეერჩიათ ამა თუ იმ კუთხის მკვიდრთათვის – **ხალხი, ეთნიკური ჯგუფი, ეთნოგრაფიული ჯგუფი** თუ **სუბეთნიკური ჯგუფი**. თუ როგორ და რა პრინციპით ხორციელდებოდა ამგვარი რეკომენდაციები, ეს კრიტიკულადაა განხილული ჩემს ნაშრომში – „ქართველი ხალხის ეთნოსტრუქტურა მრუდე სარკეში“ (თბ., 1990 წ.). ეთნოგრაფიული კარტოგრაფირებაც კი, რაც ეთნოგრაფიული კვლევის ჩარჩოებში ჯდება, მათ ხელში აღმოჩნდა. შედეგად მივიღეთ ისტორიული თუ თანამედროვე რეალობის უკიდევანო ფალსიფიკაცია. ყოველივე ამის საფუძველია არა მარტო იმპერიული დივერსია მეცნიერებაში, არამედ ჩვენი მხრიდან პოზიციების ნებაყოფლობითი დათმობა.

ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების მხრიდან ასეთი დამოკიდებულების გამო თვით ქართულ საისტორიო მეცნიერებაშიც თავი იჩინა ერთგვარმა გაუგებრობამ. ამჟამად ალბათ გაჭირდება დავარწმუნოთ ისტორიკოსები და ისტორიული გეოგრაფიის სპეციალისტები, რომ ეთნოგრაფიულ მეცნიერებას გააჩნია კვლევა-ძიების ეთნოგეოგრაფიული, ეთნოდემოგრაფიული, ეთნოსტატისტიკური თუ ეთნოისტორიული ასპექტები. ჩამოყალიბდა შეხედულება, რომ ისტორიული გეოგრაფიის შესწავლის საგანია ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა. ამაზე დავა არ შეიძლება, მაგრამ შეუწყნარებელია

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყნის შესწავლის შესაძლებლობის იგნორირება. ამ შემთხვევაში გათვალისწინებული უნდა ყოფილიყო, რომ ყველა ქვეყანა ისტორიულ-გეოგრაფიულია, მაშინ როდესაც ყველა მათგანი არ არის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა. აღნიშნულის უგულვებელყოფის დამადასტურებელია ეთნიკური რუკების არ არსებობა, რის გამო ეთნოგრაფიული კუთხეები ეთნოგრაფიული ჯგუფებისაგან ვერ გაგვიჩვენია. ზოგიერთი ისტორიკოსი, უმთავრესად კი არაქართველი, ეთნოგრაფიული ჯგუფის მისამართით იყენებს ტერმინს – **ხალხი, ეროვნება**, ან მუხრანელს და ფშაველს ერთ დონეზე წარმოაჩენს. ასეთი სუროგატი ილექება სამეცნიერო ლიტერატურაში, რაც აბნევს როგორც ქართველ, ისე უცხოელ მკითხველს. სამაგიეროდ არ იბნევა ქართველოფობიით შეპყრობილი არაერთი მკვლევარი, რომელიც მოხერხებულად სარგებლობს აღნიშნული ხარვეზით და ჩვენს წინააღმდეგ ამ იარაღით იბრძვის.

ყოველივე ამის გამო აუცილებელია ამ მიმართულებით მუშაობის გაძლიერება. წინააღმდეგ შემთხვევაში ქართული ეთნოგრაფია ჩიხში მოექცევა, ის უპერსპექტივო გახდება. როდემდე უნდა ვიყოთ მარტოოდენ სადღეისოდ ცნობილი ტრადიციული ეთნოგრაფიული თემატიკის შემყურენი. ბუნებრივია, რომ აღნიშნული თემატიკის შესწავლისათვის ეთნოგრაფიაში მრავალმხრივ საყურადღებო მუშაობა ჩატარდა და დღესაც ნაყოფიერი კვლევა-ძიება მიმდინარეობს. ცხადია, პერსპექტიული სამეცნიერო მუშაობა კვლავაც უნდა ითვალისწინებდეს ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების შემდგომ შესწავლას, მაგრამ პირველ ყოვლისა ჩვენს ამოცანას უნდა შეადგენდეს ეთნიკური ისტორიისა და ეთნიკური პროცესების ინტენსიური კვლევა როგორც ეთნოგრაფიული მასალების, ისე წერილობითი წყაროების, ონომასტიკური და ტოპონიმიკური მონაცემების საფუძველზე.

განსაკუთრებული ყურადღების ღირსია ყველა სახის

ცნობის მაქსიმალური სიზუსტით გამოყენება ეთნოგენეზისა და ეთნოევოლუციის (ეს ტერმინი ჩემი შემოტანილია) შესწავლისათვის, რაც დიდ დროს და სპეციალისტთა ჯგუფის ინტენსიურ შრომას საჭიროებს. ქართველები არ არის ის ხალხი, რომ მათ შესახებ მოკლე დროში შეიქმნას ვრცელი მონოგრაფია ისეთი მყვირალა და პრესტიჟული სათაურით, როგორცაა „ქართველები“. დაუშვებელია ჩვენ მივბაძოთ ოსების ან აფხაზების მაგალითს და რაღაც ეკლექტიკური ნაშრომით, წმინდა წყლის სუროგატით „გავახაროთ“ ქართველი მკითხველი. ნაჩქარევად და უპასუხისმგებლოდ დანერილი ნაშრომები ბუმერანგით უკან შემოგვიბრუნდება და მტერს უფრო გავახარებთ, ვიდრე მოყვარეს. მაშასადამე, საჭიროა ჩაღრმავებული ფართომასშტაბიანი კვლევა და თანაც არა მხოლოდ ერთი კაცის მეცადინეობით, არამედ მეცნიერთა ჯგუფის გარჯით, მაგრამ ამ მიმართულებით მუშაობის გეგმაზომიერ განვითარებას დღევანდელ ვითარებაში ხელს უშლის საამისოდ მომზადებული კადრების სიმცირე. არადა შეუწყნარებელია არ მიმდინარეობდეს ისეთი საკითხების შესწავლა, როგორცაა: 1) ქართველი ხალხის ფორმირება მისი ტომობრივი ერთეულების კონსოლიდაციის საფუძველზე; 2) ქართველი ხალხის ეთნოსტრუქტურა; ეთნოევოლუციური და ეთნოტრანსფორმაციული პროცესები; 3) ეთნონიმთა ფორმირების პრინციპები და მისთვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგიის შემუშავება რუსული გავლენის გარეშე; 4) ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხეების ფორმირების პროცესები მათი ლოკალიზაციის ჩვენებით, თითოეული მათგანის კომპლექსური შესწავლით და ა. შ.

აღნიშნული პრობლემების შესწავლასთან დაკავშირებით ჭეშმარიტი მეცნიერული კვლევისათვის აუცილებელია ერთიმეორისაგან გაიმიჯნოს ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა შემდეგი ვითარების გათვალისწინებით: 1) ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა

წარმოადგენს განსაზღვრულ მინა-წყალზე ისტორიულად ფორმირებულ მხარეს თავისი საზღვრებით და მკვეთრად განსაზღვრული სახლეობით; 2) ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა არის გარკვეულ მინა-წყალზე ჩამოყალიბებული ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა, რომლის მოსახლეობამ დროთა განმავლობაში გამოიმუშავა კუთხური ეთნოგრაფიული თავისებურებანი (ადგილობრივმა მოსახლეობამ კი დიალექტური თავისებურებანი), რითაც ის განსხვავდება სხვა ქვეყნებისაგან.

ნებისმიერი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა თავისთავად ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყანას ან ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყანათა კრებულს წარმოადგენს, მაგრამ ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა ან ქვეყანათა კრებული ყოველთვის არ შეეფარდება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყანას. მაგალითად, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა ქართლი ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყნების (ბაზალეთი, მუხრანი, საამილახვრო, თრიალეთი, თორი) კრებულია, მაგრამ ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა მუხრანი არ წარმოადგენს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყანას.

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა არ გადაიზრდება ისტორიულ-გეოგრაფიულ ქვეყნად, მაშინ როდესაც ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა ამჟღავნებს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყნად გადაქცევის ტენდენციას. მაგალითად, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანა თუშეთი ოდითგანვე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყანაა და ის არ გარდაიქმნება ისტორიულ-გეოგრაფიულ მხარედ, მაშინ როდესაც ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყნები – თიანეთი, ფშავი, ხანდო ყალიბდებიან ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ქვეყნებად. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყნის იმთავითვე ფორმირება ხდება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის რაიმე ტომის დისლოცირების ადგილია და მისი სახელწოდებაც მსაზღვრელი კომპონენტებითაა გამოხატული (მაგალითად, სვანიდან → სვანეთი,

დვალიდან → დვალეთი, თუშიდან → თუშეთი, კახიდან → კახეთი, წანარიდან → წანარეთი...).

ზოგიერთი ტერიტორიული ერთეული (თემი, ხევი, მცირე ქვეყანა) გეოგრაფიულ ნიშნის მიხედვით განსხვავდება სხვა ანალოგიური ერთეულისაგან, მაგრამ ყველა ვერ ახერხებს დამოუკიდებელ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ კუთხედ ფორმირებას. თუკი ხანდო ჩამოყალიბდა დამოუკიდებელ კუთხედ, ასევე ქართალიც, სამაგიეროდ უფრო მოზრდილი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყნები – ჯადა და ცხაოტი მთიულეთად იქცა. ანალოგიურ ვითარებასთან გვაქვს საქმე ქსნის ხეობაშიც, რომელშიაც გაერთიანდნენ ჟამური, ქარჩოხი, ცხრაზმა, ჭურთა, ალევ-საფერშეთი, ცხავატი, საძეგური.

ეთნიკური ისტორიის შესწავლასთან დაკავშირებით საინტერესო ვითარება იკვეთება ეთნონიმთა შეპირისპირების ნიადაგზე. ასეთი შეპირისპირების საფუძველზე გამოიყოფა ორი სახის ეთნონიმები. ერთ შემთხვევაში სახეზე გვაქვს **დვალი, წანარი, სვანი, თუში**, ხოლო მეორე შემთხვევაში ელ-დაბოლოებიანი **ხადელი, ცხაოტელი, ფხოველი** და ა. შ. აქედან უფრო ძველია ეთნონიმების პირველი პლასტი. ისინი ძველთაძველი ტომობრივი პარციაციის ამსახველი ჩანან, ვინაიდან მათზე არ შეიძლება დაბეჭდვით ითქვას, რომ ისინი ტოპონიმური წარმონაქმნებია. პირიქით, პირველია დვალი (→ დვალეთი), რაც ფარავს რაღაც ტომს, ეთნოგენტილურ ჯგუფს. ხადელი კი უდრის ხადის მკვიდრს. ელ-დაბოლოებიანი ეთნონიმები გვიანდელი ჩანს, მაგრამ ეთნონიმთა ფორმირების პროცესში დანახული სხვაობა არ გამორიცხავს დვალის შესაძლო ტოპონიმურ წარმომავლობასაც (შდრ. ერი „ცხავატი“, „ფხოვი“, „ქართალნი“). ყოველ შემთხვევაში ერთი რამ ცხადია – **დვალი** უფრო არქაული ეთნონიმია, ვიდრე მაგალითად **გუდამაყრელი**. ის უფრო ადრეა ფორმირებული და იმ ეპოქის პროდუქტად უნდა ვიგულისხმოთ, როცა გაჩნდა ეთნონიმები:



ქართული
ენების
სამეცნიერო
ცენტრი

ვახი, კუხი, მესხი, ჯავახი, კლარჯი და სხვა ეთნოგენეტიკური ჯგუფები. ამ რიგის ტოპონიმები ტომებს აღნიშნავენ. ტომობრივი კუთვნილების გამომხატველი ტერმინების პარალელურად გვაქვს კუთხური ვინაობის მაჩვენებელი ტოპოგრაფიულ-გეოგრაფიული სახელწოდებებიც. ამის შესაბამისად პირველ შემთხვევაში სამოსახლო სივრცის სახელწოდება უკავშირდება მისი მკვიდრი ტომის სახელწოდებას (დვალღი → დვალეთი, ნანარი → ნანარეთი, თუში → თუშეთი...), ხოლო მეორე შემთხვევაში კონკრეტული კუთხის სახელწოდებიდან მომდინარეა აღწერილობითი ხასიათის სახელწოდებანი (ჯადიდან → ჯადელი, ცხაოტიდან → ცხაოტელი, გუდამაყრიდან → გუდამაყრელი...).

მაშასადამე, უძველეს ეთნიკურ-გეოგრაფიულ ნომინაციაში ფიქსირდება ერთი მხრივ აღწერილობითი ხასიათის ცნებები (ნანარმოებნი კონკრეტული ადგილის სახელწოდებიდან), ხოლო მეორე მხრივ ერთი კონკრეტული ტომის აღმნიშვნელი სახელწოდებები. ამის შესაბამისად, არსებითი სხვაობა შეინიშნება საქართველოს მთის კუთხეების ფორმირებაში – ერთი მხრივ საქმე გვაქვს იმთავითვე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კუთხეების ჩამოყალიბებულ მხარეებთან, მეორე მხრივ კი თავიდან ისტორიულ-გეოგრაფიულ კუთხეებად გამოყოფილ ქვეყნებთან, რომელთაც დროთა განმავლობაში განიცადეს ფორმირება ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებად.

კუთხურობის ფენომენით ცნობილი საქართველოს შესწავლა შეუძლებელია მისი მთისა და ბარის „ქვეყნების“ თავისებურებათა გათვალისწინების გარეშე, რაც გამოხატულებას პოულობს ისტორიულ-გეოგრაფიულ და ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ნომინაციაში. ამ თვალსაზრისით კვლევა-ძიება უნდა განხორციელდეს ვერტიკალური ზონალობის ჩარჩოებში (ამას მიეძღვნა ჩემი სპეციალური გამოკვლევა)¹. უამპირო-

¹ რედაქტორის შენიშვნა: იგულისხმება ვახტანგ ითონიშვილის ნაშ-

ბოდ შეუძლებელია ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქვეყნების ურთიერთგამიჯვნა ქვეყნების მართებული ლოკალიზაცია და ეთნიკური ნომინაციის სრულყოფილი სახით წარმოჩენა. ეს მით უფრო საჭიროა, როდესაც რუსული იმპერიული პოლიტიკის დევიზის – დაყავი და იბატონე-ს წყალობით მკაფიოდ გამოიკვეთა ერთიანი ქართული ეთნოსის სხვადასხვა ხალხებად დაყოფის ისეთი მომაკვდინებელი ტენდენცია, როგორსაც აქვს ადგილი ჩრდილო კავკასიის ხალხთა მიმართ (დაღესტანი, ჩაჩნეთ-ინგუშეთი, ადიღე...)*.

საქართველოზე ესოდენ მასშტაბური შემოტევისა და დეზინფორმაციის ვითარებაში ეთნოგრაფიული მეცნიერების საპატიო მოვალეობად მიმაჩნია დაზუსტდეს და დაიხვეწოს ისეთი ცნებები, როგორიცაა **ქვეყანა, თემი, მხარე, სანახი, კუთხე, რეგიონი, რაიონი, ეთნოგრაფიული ჯგუფი, სუბეთნიკური ჯგუფი, ტომი** და სხვა. ჯერ კიდევ მუშაობას მოითხოვს ძველ და შედარებით ახალ ეთნონიმთა თუ ფსევდოეთნონიმთა პლასტის ფორმირების მექანიზმის შესწავლა. პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ერთეულის აღმნიშვნელი სახელწოდება (პოლიეთნონიმი) არ უნდა გავაიგივოთ ეთნონიმთან, ან ეთნოგრაფიული ქვეყნის სახელწოდებასთან, ხოლო ისტორიულ-გეოგრაფიული ქვეყანა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარესთან. ყოველივე ამის საჭიროება იგრძნობა ისეთ ვითარებაში, როდესაც ეთნიკური ისტორიის საკითხების კვლევასთან დაკავშირებით დიდ ხარვეზებს ვაფიქსირებთ. ეს განსაკუთრებით შეეხება შიდა ქართლის ეთნოგრაფიის სა-

რომი – „ვერტიკალური ზონალობის პანორამა და დემოგრაფიული პროცესები საქართველოში“, თბ., 2003.

* აღნიშნული ვითარების მხილებას მიუძღვნა ვახტანგ ითონიშვილის სპეციალური გამოკვლევები: 1) ქართველი ხალხის ეთნოსტრუქტურა მრუდე სარკეში, თბ., 1990 წ.; 2) დვალეთის ისტორიის საკითხები მრუდე სარკეში, თბ., 2002 წ.

კითხების შეუწყნარებელ ტენდენციურ გამუქებას¹ პირველ ყოვლისა ოსი ისტორიკოსების მხრიდან, რაც კრიტიკული განხილული სპეციალურ გამოკვლევებში.

სამეცნიერო-კვლევით მუშაობასთან ერთად უნდა დაჩქარდეს ჯერ კიდევ ყოფაში შემონახული ეთნოგრაფიული მასალების ფიქსაცია. ცხადია, ეთნოგრაფიული მუშაობის გაძლიერებას სიმპატიით არ შეხვდებიან რუსი, ოსი, აფხაზი, სომეხი, თუ აზერბაიჯანელი ავტორები, მაგრამ ეს ნაკლებად უნდა გვანუხებდეს. პირიქით, უკომპრომისო ბრძოლა უნდა გაუმართოთ ყველას, ვინც დიდი გულმოდგინებით ცდილობს საქართველოს ტერიტორიულ-ეთნიკური მთლიანობის მოშლას. საამისოდ კი საჭიროა დაუყოვნებელი რეაგირება ნებისმიერ გამობტომაზე როგორც სამეცნიერო გამოკვლევებში, ისე საგაზეთო და საჟურნალო სტატიებში, რეცენზიებში, რადიოსა და სატელევიზიო გადაცემებში. ამ საქმეში მეცნიერთან ერთად ფართოდ უნდა ჩავაბათ ჟურნალისტებიც, მაგრამ ერთი აუცილებელი პირობით – მათ ხელთ უნდა ჰქონდეთ სპეციალური გამოკვლევები, რომელთა საფუძველზეც შესძლებენ მკითხველს შესთავაზონ ფაქტობრივი მონაცემებით დატვირთული პუბლიკაციები.

ბუნებრივია, რომ ზემოთ განხილული საკითხები თავისი მნიშვნელობით პრიორიტეტულია, მაგრამ ამის მიუხედავად ის მაინც ერთ-ერთი პრობლემაა ქვეყნის მრავალსპექტიანი კვლევის სფეროში. ცნობილია, რომ ეთნოგრაფიის საგანი მო-

¹ იგულისხმება ვახტანგ ითონიშვილის შრომები: Южная Осетия – в центральной Грузии?! Сб. «Осетинский вопрос». Тб., с. 7-26; მისივე, Осетинщина, იმავე კრებულში, გვ. 209-228; იგივე საკითხები განხილულია დასახელებული კრებულის ქართულ გამოცემაში (კრ. „ოსთა საკითხი“, თბ., 1996, გვ. 5-44; 228-257. ავტორმა შემდეგ ეს საკითხები შეიტანა ნიგნში – ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა ისტორიიდან, თბ., 1995 წ. ბოლო დროს, აღნიშნული საკითხები შევიდა აგრეთვე ავტორის გარდაცვალების შემდეგ გამოქვეყნებულ ნიგნში – ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან, თბ., 2002 წ.



იცავს მრავალ სხვა პრობლემასაც, რომელთა ერთობლიობა ნარმოაჩენს ხალხის ყოფას, კულტურას და ტრადიციების მემკვიდრეობის შესახებ კი, თუ როგორი თანმიმდევრობით უნდა შევისწავლოთ ეს პრობლემები, პასუხს გვაძლევს ჩემს მიერ შედგენილი სასწავლო და სამეცნიერო-კვლევითი მუშაობის პროგრამა, რასაც მკითხველს აქვე ვთავაზობთ.

საქართველოს ეთნოგრაფიის პროგრამა

საქართველოს ეთნოგრაფიის შესწავლა ნაკარნახევია ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის ცოდნის, მისი ეროვნული თვითშეგნების სრულყოფისა და განვითარების აუცილებლობით. საგნის ამოცანას შეადგენს ქართველთა ცხოვრების წესისა და ტრადიციების შესწავლა იმ მოთხოვნილებათა დონეზე, რაც შეესაბამება სრული დამოუკიდებლობისათვის მებრძოლი ქვეყნის მდგომარეობას, მის მომავალს. ეროვნული კონსოლიდაციის განმტკიცებისათვის ტრადიციას ანუ ცხოვრების წესს, რასაც ვახუშტი ბაგრატიონმა „ზნენი და ჩვეულებანი“ უწოდა, ისეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა და დღემდე აქვს შენარჩუნებული, როგორც მშობლიურ ენას და ქრისტიანულ სარწმუნოებას. ენის, სარწმუნოებისა და ზნე-ჩვეულებათა გარეშე შეუძლებელია ქართული ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნება. აქედან გამომდინარე, ტრადიციის, როგორც ეროვნული ფენომენის, გააზრება მოითხოვს მისი ნარმოშობის, განვითარების, გამძლეობის ფაქტორებისა და სადღეისო მნიშვნელობის შესწავლას. ეს თავისთავად ნარმოაჩენს ტრადიციის ასაკს, მის ადგილს საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვადასხვა საფეხურზე, დრომოჭმულ მოვლენებს და იმას, რომლის ფუნქციონირებას სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭება ხალხის მატერიალური და სულიერი კულტურის აღმავალი განვითარების პროცესში. ტრადიციის ესოდენ



დიდი ეროვნული მნიშვნელობა კარგად იცოდნენ როგორც აღმოსავლეთის, ისე ჩრდილოეთის დამპყრობლებმა, რომლებმაც ენასთან და რელიგიასთან ერთად ყველა საშუალების გამოყენებით მას სპობდნენ. ამ მხრივ ქართველ ხალხს განსაკუთრებით დიდი ზიანი მიაყენა ჯერ მაჰმადიან მეზობელთა განუწყვეტელმა თავდასხმებმა, შემდგომ ცარიზმმა და ბოლშევიკური რუსეთის იმპერიამ. რუსული კანონმდებლობის დაწერგვა გადაგვარებას უქადდა ქართული ცხოვრების წესს, მის საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფას. XIX საუკუნეში განგებ იჩქმალეობდა ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი კულტურა და ყველაფერი კეთდებოდა იმისათვის, რომ დაექუცმაცეზინათ ეროვნული ერთობა, ცალკე ხალხებად წარმოეჩინათ ერის ფარგლებში შემავალი ეთნოგრაფიული ჯგუფები: ქართლები, კახელები, იმერლები, რაჭველები, სვანები, თუშები, ხევსურები და ა. შ.

თერგდალეულებმა ამ მზაკვრული, შორსგამიზნული პოლიტიკის წინააღმდეგ დროულად აღიმაღლეს ხმა და ქართული ენის, ისტორიის, ეთნოგრაფიის და ფოლკლორის შესწავლით მკრეხელებს წინ აღუდგნენ. უპირველეს ყოვლისა, მათ უურნალ-გაზეთებით და მაშინდელი ინფორმაციის ყველა საშუალებით ქართველი ხალხის სწორად გაცნობიერება დაიწყეს, თვალწინ გადაუშალეს საკუთარი წარსული, ყოფა, და ტრადიციები. ყოველივე ამის შედეგად სწრაფად გაიზარდა ეროვნული თვითშეგნება და მომზადდა ნიადაგი დამოუკიდებელი საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკისათვის, რომელიც პარტიული სექტანტიზმის მიუხედავად, მაინც მიღწეული იქნა. ბოლშევიკური რუსეთის მიერ თავისუფალი საქართველოს დაპყრობის შემდეგ „გათიშე და იბატონეს“ ცარიზმის ძველი პოლიტიკა კვლავ გაგრძელდა, ოღონდ შესაფერისი ფერისცვალებით. ხალხთა თავისუფლების ლოზუნგების მიღმა უფრო ქმედითად, ინტენსიურად დაიწყო ქართველი ერის შინაგანი რღვევა-გათიშვის პროცესი. ადგილობრივ

მკვიდრთა ნების წინააღმდეგ სწავლება მეგრულ და სვანურ ენებზეც შემოიღეს, მეგრულად გაზეთიც კი გამოუშვეს. ანტიქართული პოლიტიკა ყოვლად გაუმართლებელი ავტონომიების შექმნით დააგვირგვინეს. თითოეული ავტონომიის დედაქალაქში სამეცნიერო უჯრედები შექმნეს და ქართულის საზიანოდ აფხაზთა და ოსთა ყოფისა და კულტურის შესწავლას შეუდგნენ. ასე შეიქმნა ფსევდომეცნიერული, ანტიქართული მრავალი ნაშრომი, რომელთაც მოსახლეობის დეზინფორმაცია გამოიწვიეს. ასე მომზადდა ნიადაგი თანამედროვე ეთნოკონფლიქტებისათვის. რაც შეეხება ქართულ ეთნოგრაფიას, მისი მრავალი პრობლემა საფუძვლიან კვლევას საჭიროებს და მისი პოპულარიზაციის აუცილებლობას გვიკარნახებს.

აღნიშნულის შესაბამისად საქართველოს ეთნოგრაფიას, როგორც ეროვნული მეცნიერების სწავლებას უმაღლეს სასწავლებელში, არანაკლებ ორი სემესტრი უნდა დაეთმოს. საგნის პროგრამაში შედის შემდეგი საკითხები:

შესავალი

1. საქართველოს ეთნოგრაფიის საგანი და ამოცანები.
2. საქართველოს ეთნოგრაფიის წყაროები და კვლევის მეთოდები.
3. საქართველოს ეთნოგრაფიის მსოფლმხედველობითი (მეთოდოლოგიური) და სოციალური მნიშვნელობა.

I. ქართული ეთნოგრაფიის ისტორია

1. ეთნოგრაფიული მეცნიერების დაუფლების სამი გზა – კონკრეტულ-ინდუქტიური, დედუქციურ-სისტემატური და ისტორიული (ან ისტორიოგრაფიული).
2. ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიის ორი ეტაპი (ფაქ-

ტობრივი ცოდნის დაგროვებისა და მისი გააზრება-განხილვისა). „ეთნოგრაფია“ და „ეთნოგრაფიული მეცნიერება“ საქართველოში.

3. ქართული ეთნოგრაფიის საწყისი პერიოდი (V-XVII სს.).
4. ქართული ეთნოგრაფია XVIII ს-ში.
5. ქართული ეთნოგრაფია XIX ს-ში.
6. ქართული ეთნოგრაფია XX ს-ში.

II. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ორგანიზაცია საქართველოში

1. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ძირითადი ცენტრები (აკადემიური, საუნივერსიტეტო, სამუზეუმო) და ეთნოგრაფიულ დაწესებულებათა ტიპები.

2. ძირითადი პერიოდული გამოცემები და ეთნოგრაფიულ პუბლიკაციათა (სამეცნიერო, სასწავლო-მეთოდური, თეორიული) ტიპები.

3. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება პერიფერიებში და ისტორიულ მხარეთმცოდნეობის სფეროში არსებული ვითარება. საველე-ეთნოგრაფიული პრაქტიკის ორგანიზაციის დონე.

4. ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის სადღეოსო პრობლემები და პერსპექტივები.

III. ზოგადი ცნობები საქართველოს შესახებ

1. ტერიტორია, გეოგრაფიული მდებარეობა, საზღვრები, ქვეყნის ნომინაცია, ბუნებრივი პირობები.

2. სახელმწიფოებრივი და ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული მოწყობა; მოკლე ისტორიული ნარკვევი.

3. სამეურნეო-ეკონომიკური და სოციოლოგიური ნარკვევი.

4. საქართველოს დემოგრაფიული და ეთნოკონფესიური პორტრეტი.

IV. საქართველოს მოსახლეობა. ეთნიკური პროცესები



1. საქართველოში მცხოვრები ხალხები და ეთნიკური ჯგუფები. ავტოქტონური და არაავტოქტონური ელემენტი.
2. ეთნოდემოგრაფიული, ეთნოსოციალური და ეთნოკულტურული პროცესები.
3. ეროვნული უმცირესობანი საქართველოში (არაქართული მოსახლეობის საქართველოში დამკვიდრების, ტერიტორიული განლაგების, აღწარმოების დინამიკის, უფლებრივი მდგომარეობის საკითხები).
4. ქართულ-აფხაზური და ქართულ-ოსური ურთიერთობების პრობლემები და ე. წ. ეთნოკონფლიქტების „ანატომია“.

V. ქართველი ხალხი – გეოგრაფიული, ანთროპოლოგიური, სამეურნეო-კულტურული და ეთნოლინგვისტური კლასიფიკაციების შუქზე

1. ქართველები – კავკასიის ძველთაძველი მკვიდრნი.
2. ქართველთა ანთროპოლოგიური დახასიათება.
3. ქართველთა სამეურნეო-კულტურული დახასიათება.
4. მსოფლიო ხალხთა ენების კლასიფიკაციის პრინციპები და ქართველთა ადგილი უმაღლეს საკლასიფიკაციო ფორმაში – ენობრივ ოჯახში.

VI. ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიის, ეთნონიმიკის და ეთნოსტრუქტურის საკითხები

1. ქართველთა განსახლების ოდინდელი და თანამედროვე არეალი, მათი ავტოქტონობის პრობლემა. კულტურულ-ისტორიული კავშირები.
2. ქართული (ან ქართველური) ეთნონიმიკის საკითხები. ეთნონიმთა ფორმირების მექანიზმი და ეთნიკური ონომასტიკის ინფორმაციული დონე.

3. ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და ეთნოგრაფია ეთნოვოლუციური და ეთნოტრანსფორმაციული პროცესებში, ქართველი ერის ფორმირება. ქართული ეთნიკური ტერმინოლოგია („ნათესავი“, „ერი“, „ხალხი“).

4. ქართველი ხალხის შიდაეთნიკური დანაყოფები და მათი სახელდების („ეთნოგრაფიული ჯგუფი“ ან „ეთნოტერიტორიული ჯგუფი“, „სუბეთნიკური ჯგუფი“ და სხვ.) ოპტიმალურობის საკითხი. ქართველთა ეთნოკონფესიური და ეთნოდისპერსიული ჯგუფები.

5. ქართველი ერი – მონოლითური ეთნოსოციალური ორგანიზმი და მისი ეთნოსტრუქტურის მრუდე სარკეში წარმოჩენის ტენდენცია.

VII. საქართველოს ეთნოგეოგრაფია

1. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ეთნოგეოგრაფიული ასპექტი. „ისტორიული გეოგრაფიის“ და ეთნიკური გეოგრაფიის“ ურთიერთმიმართების საკითხები.

2. გეოგრაფიული დეტერმინიზმი და „კუთხურობის“ ფენომენი საქართველოში. ქვეყნის მიწა-წყლის ისტორიულ-გეოგრაფიული დაყოფის პრინციპები და ცნება „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის“ განსაზღვრის და აპრობაციის ამოცანა.

3. საქართველოს მიწა-წყლის ისტორიულ-გეოგრაფიულ და ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ დაყოფასთან მისადაგებული ტერმინოლოგიური აპარატის („ქვეყანა“, „თემი“, „ადგილი“, „სანახი“, „მხარე“, „კუთხე“, „ოლქი“, „პროვინცია“, „რაიონი“, „რეგიონი“) გამართვის პრობლემა.

4. საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეები (ლოკალიზაცია, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატრიბუცია, განაშენიანება, ფორმირების გზა, ამჟამინდელი მდგომარეობა). „ყოველი საქართველო“-ს (ან „სრულიად საქართველო“-ს) ოდინდელი და თანამედროვე გაგება.

5. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ეთნოკარტოგრაფიული და ეთნოტოპონიმიკური ასპექტები.



VIII. საქართველოს მინა-წყლის ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული დარაიონების ტრადიცია („მთა“/„ზეგანი“/„ბარი“) ვერტიკალური ზონალობის ქრილში

1. საქართველოს მინა-წყლის ბიპოლარული დარაიონების მრავალსაუკუნოვანი ტრადიცია („მთა“/„მთიულეთი“/„მთიურეთი“ – „ბარი“) და მოსახლეობის დაყოფა მთიელებად („მთიულნი“/„მთიურნი“/„მთიელნი“/„მთის კაცნი“/„მთის ხალხი“) და ბარელებად („ბარისანი“/„ბარისკაცნი“).

2. „ადგილის აღწერის“ ტრადიცია საქართველოში და ქვეყნის ისტორიულ-გეოგრაფიული, ბოტანიკური და სამეურნეო-კულტურული (უპირატესად აგროეთნოგრაფიული) დარაიონების სახელმძღვანელო კრიტერიუმების შემუშავება ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ.

3. ვერტიკალური ზონალობის საკითხები სპეციალურ ლიტერატურაში.

4. საქართველოს ბუნებრივ-ტერიტორიულ და სამეურნეო-ეკონომიკურ კომპლექსებთან შეფარდებული კონტარული ზონები: „მთა“, „ზეგანი“ და „ბარი“. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების კლასიფიკაცია აღნიშნული ზონების მიხედვით.

IX. მიგრაციული პროცესები საქართველოში

1. მოსახლეობის ადგილმონაცვლეობის კანონზომიერებანი და ძირითადი ტენდენციები საქართველოში.

2. ვერტიკალური ზონების მიხედვით ხალხის შიდაგადანაცვლების ფაქტორები. მოახალშენეთა კულტურულ-სამე-

ურნეო ადაპტაციის საკითხები.

3. მიგრაციის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტების მიგრაციის როლი ეთნიკურ პროცესებში და ხალხის ადგილგანადგენების გავლენა საქართველოს ეთნოგრაფიულ ფიზიონომიაზე.

X. ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა

1. მინათმოქმედება (ხალხური აგროტექნიკა, ირიგაცია, მემინდვრობა, მევენახეობა-მელვინეობა, მეხილეობა, მებოსტნეობა).

2. მეცხოველეობა (მესაქონლეობა, მეფრინველეობა, მელორეობა, მეცხენეობა).

3. დამხმარე საქმიანობა (მონადირეობა, მეთევზეობა, მეფუტკრეობა, შემგროვებლობა).

4. შინამრეწველობა (საფეიქრო საქმე, ხის დამუშავება, ქვის დამუშავება, მეთუნეობა, ლითონის დამუშავება).

5. „ქალაქი“-ს და „სოფლის“ ადგილი საქართველოს სამეურნეო-ეკონომიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში.

6. სამეურნეო-ეკონომიკური ვითარება XX საუკუნის საქართველოში.

XI. ქართველი ხალხის მატერიალური კულტურა

1. დასახლების ტიპები და განსახლების სტრუქტურა.

2. საცხოვრებელი, სამეურნეო, საფორტიფიკაციო და საკულტო ნაგებობანი. მათი ტიპები და გავრცელების არეალი.

3. დგამ-ჭურჭელი და საშინაო მოხმარების საგნები. ავეჯის და ჭურჭლის სახეობანი და დამზადების ტექნოლოგია.

4. საკვები (ქართული კულინარია, კვების რაციონი, ყოველდღიური და რიტუალური ტრაპეზი).

5. წარმოების საშუალებები (შრომის იარაღები, მანქანა-

მონყობილობები), შრომის პროექტები და საწყაოები.

6. ტანსაცმელი (ქართული კოსტიუმის სპეციალური კომპლექსები და ტიპები).

7. სამკაული (სასამკაულე ნივთები, სამკაულის სახეები და დამზადების ტექნიკა).

8. საჭურველი (შეიარაღების კომპლექსის შემადგენელი ელემენტები. იარაღის სახეები და გამოყენების ხერხები).

9. სანადირო იარაღები და მონყობილობანი. მათი გამოყენების ხერხები.

10. ჰერალდიკა, დროშები, დამლები და სამიჯნო ნიშნები (მათი სახეებ, ფუნქციები, დამზადების ტექნიკა).

11. ტრანსპორტი (სახმელეთო და წყლის) და კავშირის საშუალებები (სასიგნალო სისტემა).

12. მუსიკალური ინსტრუმენტები (მათი სახეები, ფუნქციები, დამზადების ტექნიკა).

XII. ქართველი ხალხის სულიერი კულტურა

1. რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები (ქრისტიანობამდელი რელიგიის გადმონაშთები, ქართული წარმართული პანთეონი, რელიგიური სინკრეტიზმი) და მითოლოგია.

2. ხალხური დღესასწაულები. ხალხურ დღეობათა კალენდარი, ტაბუაციის ტრადიციები.

3. მიცვალებულის კულტი, გლოვის რიტუალი, დასაფლავების წესები.

4. ფოლკლორი (ხალხური ზეპირსიტყვიერება, გამოყენებითი ხელოვნების სახეობები, ხალხური სიმღერები და ქორეოგრაფია, საკრავები, ტრადიციული გართობა-თამაშობანი).

5. ხალხური ცოდნა გარემომცველი ბუნების შესახებ (ასტრონომიული, აგროტექნიკური, მეტეოროლოგიური და სხვ.). ზომის და წონის ერთეულები.

6. ხალხური მედიცინა. მკურნალობის ხალხური წესები და

საშუალებანი.

7. ხალხური სპორტი – ხალხური სპორტის სახეობების და გავრცელების არეალი.

XIII. ეკოლოგიის კულტურულ-ისტორიული და სოციალური პრობლემები საქართველოში

1. ბუნებით სარგებლობის პრობლემა და ეკოლოგიური სისტემა.
2. ხალხური ეკოლოგიური ცოდნა და მეურნეობრივი კულტურის საკითხები.
3. ეკოლოგიური ასპექტი სოფლის დასახლებათა კულტურულ-ისტორიულ ტიპოლოგიაში.

XIV. სოციალური ორგანიზაცია და საოჯახო-საქორწინო ურთიერთობანი

1. ნათესაობის სისტემა და ნათესაური ურთიერთობანი.
2. ოჯახის სტრუქტურა და საოჯახო ყოფა. სქესობრივ-ასაკობრივი დაყოფა და უფლება-მოვალეობათა გრადაცია.
3. ქორწინება და საქორწინო ტრადიციები.
4. აღზრდის სისტემა.
5. სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციები.
6. დაძმობილების წესები.
7. ნორმატიული ეთნოგრაფია. სოციალური ნორმების კლასიფიკაციის საკითხები.
8. ურთიერთდახმარების ფორმები.
9. ადათობრივი სამართალი.
10. სოფლის თემი. თემობრიობის ტრადიციები. თემის და პიროვნების ურთიერთობის საკითხი.
11. მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურა. „მთური“ და „ბარული“ კომპონენტები. ადრეკლასობრივ ურთიერთობათა



გადმონაშთები.

12. საადგილმამულო ურთიერთობანი. მინათსარგებლობის და მინათმფლობელობის ფორმები.

XV. ქართველი ხალხის ყოფითი კულტურა: ტრადიციები და ინოვაციები

1. ქართველი ხალხის ყოფითი კულტურა. განვითარების პირობები და ფაქტორები.

2. ყოფითი კულტურა – ტრადიციული, ახალი და შერეული ფორმების სინთეზი.

3. ტრადიციები და ეთნოსი. ტრადიციათა ფუნქციები და თავისებურებანი. ქართული ყოფითი კულტურის განვითარების ტენდენციები. ტრადიცია და ინოვაცია.

4. ქართველი ხალხის თანამედროვე ყოფა. ტრადიციულის და ინოვაციურის შეთანაწყობის პრობლემა.

XVI. ქართველთა ეთნოფსიქოლოგიის საკითხები

1. გეოგრაფიული, ისტორიული, ეკონომიკური და აკულტურაციული ფაქტორები და ქართველთა ეთნოგრაფიული თავისთავადობა.

2. ტრადიციული ყოფის და კულტურის ფსიქოლოგიური ასპექტები. ქართველთა ეთნოფსიქოლოგიური და ეთნორელატიური დახასიათების ცდები.

3. ქართველთა ეროვნული ხასიათის თავისებურებანი. ქართული მენტალიზმი, ქართული ეთნოცენტრიზმის, ტოლერანტობის და ნაციონალიზმის შეთანაწყობის საკითხი. „რაფინირებული ქართველის“ არავულგარული გაგება.

4. ქართული ტრადიციული ცხოვრების წესის აღდგენის და ეროვნული ცნობიერების შენარჩუნების ამოცანა XX საუკუნის მინურულს.

ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიიდან პაპუნა ორბელიანი

ქართული ეთნოგრაფიის ისტორია მოიცავს პერიოდს V საუკუნიდან დღემდე. მისი სრულფასოვანი შესწავლისათვის საჭიროა როგორც წერილობითი წყაროების, მოგზაურთა ნაწერების, მხატვრული და მემუარული ლიტერატურის მონაცემების, ისე XIX და XX საუკუნეებში შექმნილი დიდძალი ეთნოგრაფიული ლიტერატურის ანალიტიკური შეფასება. დაგეგმილი მრავალწლიანი მუშაობის შედეგები აისახება მრავალტომულში, რომელთაგან გამოსაცემად მომზადებულია ორი ტომი. პირველში შესწავლილია ჰაგიორგაფიული და საერო ლიტერატურა, როგორც ეთნოგრაფიული კვლევის წყარო. მეორე ტომში განხილულია ფეოდალური ეპოქის საისტორიო მწერლობა და სამართლის ძეგლები. მომდევნო ტომებში განიხილება XIX და XX საუკუნეების ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობა. ნიგნების სახით გამოსაცემად არის მომზადებული აგრეთვე ორი ნაშრომი: 1. თედო სახოკიას ღვანლი ქართულ ეთნოგრაფიაში, 2. გიორგი ბოჭორიძის ეთნოგრაფიული დაკვირვებები. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის გრანტის გეგმით ცალკე ნიგნად მზადდება ნაშრომი – გრიგოლ ორბელიანის ეთნოგრაფიული დაკვირვებები.

ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიის შესწავლის ინტერესებს პასუხობს ჩემს მიერ გამოქვეყნებული რამდენიმე ნაშრომი: 1. ილია ჭავჭავაძე და საქართველოს ეთნოგრაფია, „მეცნიერება“, 1963; 2. კავკასიის ხალხთა საოჯახო ყოფა (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი), „მეცნიერება“, 1977; 3. ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, „მეცნიერება“, 1989; 4. სიმონ ჯანაშიას ღვანლი ქართულ ეთნოგრაფიაში, „მეცნიერება“.

1991. სამი სპეციალური გამოკვლევა მიეძღვნა ქართული ეთნოგრაფიის განვითარების მოკლე მიმოხილვას სხვადასხვა ეპოქაში: 1. ქართული ეთნოგრაფია ფეოდალიზმის ხანაში, ჟ. „მაცნე“, 1991, №3; 2. ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფია 1921-1980 წლებში, ჟ. „მაცნე“, 1981, №1; 3. სამეცნიერო კვლევა-ძიება ეთნოგრაფიის დარგში (წიგნში: ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი, „მეცნიერება“, 1988, გვ. 142-159). გარდა ხსენებული შრომებისა, სამეცნიერო კრებულებში „მაცნეში“ „მნათობში“, „ცისკარში“, „განთიადში“ და „ლიტერატურულ საქართველოში“ მრავალი წერილი დაიბეჭდა რაფიელ ერისთავის, ილია ჭავჭავაძის, ალექსანდრე ყაზბეგის, ვაჟა-ფშაველას, თედო სახოკიას, ივანე ჯავახიშვილის, სიმონ ჯანაშიას, გიორგი ჩიტაიას, რუსუდან ხარაძის და ალექსი რობაქიძის შესახებ. ეთნოგრაფიის ისტორიის პროფილს განეკუთვნება აგრეთვე ზემოხსენებულ ჟურნალ-გაზეთებში დიდი რაოდენობით გამოქვეყნებული რეცენზიები ეთნოგრაფიულ წიგნებზე.

ყოველივე ეს თავის ადგილს დაიჭერს შემაჯამებელ მრავალტომეულში. ამჯერად კი დასაბეჭდად გამოყავი სტატია პაპუნა ორბელიანის, როგორც ფეოდალიზმის ეპოქის ქართული ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი თვალსაჩინო ისტორიკოსის შესახებ.

XVIII საუკუნის მემატრიანეთა შორის იგი განსაკუთრებით გამოირჩევა, რომელმაც თბრობა გააგრძელა იმ მოვლენების აღწერიდან, სადაც შეჩერდა სეხნია ჩხეიძე. პაპუნა ორბელიანის ნაშრომი („ამბავნი ქართლისანი“, გამოსცა ელენე ცაგარეიშვილმა, თბ., 1981; გვერდები მითითებულია ტექსტში) საკმაო სისრულით გვაცნობს აღმოსავლეთ საქართველოს მდგომარეობას და თავგადასავალს 1739-1758 წლებში. მის კალამს ეკუთვნის აგრეთვე ლექსები და ისტორიული პოემა, რომელსაც მისმა გამომცემელმა ლილი ქუთათელაძემ სათაურად შეურჩია „შეჭირვებანი ქართლისანი“ („მრავალთავი“, 1,

თბ., 1971, გვ. 215-242).



ქართული
წიგნობა

ისტორიკოსი სამეფო კართან დაახლოებული პირთ-
ლებში მონაწილე, ქვეყნის მრავალი უბედურების მომსწრე და
უშუალო დამკვირვებელი იყო. დიდია მისი ნაშრომის, რო-
გორც საუკეთესო პირველწყაროს ღირებულება ისტორიული
მოვლენების გასაშუქებლად, მაგრამ თხზულების ზოგიერთი
ადგილი ეთნოგრაფის ყურადღებასაც იქცევს. ამ რიგის ცნო-
ბები შეეხება ეთნიკურ ნომინაციას, სხვადასხვა ხალხის ანთ-
როპოლოგიურ და ეთნოგრაფიულ დახასიათებას, მოსახლეო-
ბის სოციალურ მდგომარეობას, ზოგიერთ ჩვეულებას, სული-
ერი კულტურის ელემენტებს და ეთნოგრაფიული შინაარსის
ლექსიკას.

ეთნიკური ნომინაციის სფეროდან საყურადღებოა მემა-
ტიანის მიერ ხშირად ხსენებული **ქართველი** და **კახი**, მათ შო-
რის პირველი მათგანი **ქართლელის** აღსანიშნავად, ისევე,
როგორც ეს საერთოდ დამახასიათებელია ფეოდალური ეპო-
ქის ქართული საისტორიო და მხატვრული მწერლობისათვის.
როდესაც ავტორი გვაუწყებს, რომ ნადირობის დროს „ამოს-
წყვიტეს ქართველთა და კახთა ურიცხვი“ (გვ. 199), ქართველ-
ში იგულისხმება მხოლოდ ქართლელი. ამის შესაბამისად, ქარ-
თლის მეფე იწოდება ქართველ ბატონად, ხოლო ერეკლე – კახ
ბატონად, რაც კარგად ჩანს თუნდაც ნადირობის ერთი ეპი-
ზოდებიდან: „შვიდი ქართველმა ბატონმა მოჰკლა ისრით ღორი
და ხუთი კახმა ბატონმა“ (გვ. 119). ანალოგიური გამონათქვა-
მები შეინიშნება ერთ-ერთი სამხედრო ოპერაციის აღწერა-
შიც: „ეს დიდი საშინელი ჯარი ახლდათ ქართველს ბატონს და
კახ ბატონს“ (გვ. 170), ე. ი. თეიმურაზსა და ერეკლეს. დამონ-
ებულის მიხედვით საქმე იქამდე მისულა, რომ მამა-შვილი-
დან ერთს უწოდეს ქართველი, ხოლო მეორეს – კახი (კახელი).

ეს გამონათქვამები კავშირშია ეთნიკურ ისტორიასთან.
ამ წრილში განიხილება მრავალჯერ ხსენებული სხვადასხვა
ხალხი და განსაკუთრებით კი ზოგიერთი მათგანის დახასია-



თება. აღნიშნულის საილუსტაციოდ შეიძლება დავიმოწმოთ შემდეგი ცნობა: ირანის ხელმწიფემ გივი ამილახორს გარეკეული მიზნით „მოსცა ჯარი ინდოელნი, ლაურელნი და ფაშაურელნი. ოთხი სულთანი ექვსი ათასის კაცით შემოვიდა ქალაქსა თბილისისასა. შემდგომად ამისა მოინივნეს ჯარი ავღანისა. იყვნეს კაცი შავნი და ღუხჭირნი, შიშველნი. მცირე რამ საბლარდნელი ეფარათ ტანსა ზედა, ვითარცა ზედგარი, გინა ზენარი წამოეფარათ თავსა ზედა, მსგავსად დედათა მფარველთასა. ესე იყო ჩვეულება ქვეყნისა" (გვ. 47).

ავტორისთვის ცნობილია იმ ხალხთა არსებობა და ვინაობა, რომლებიც ირანის ჯარში მონაწილეობდნენ. ინდოელებთან და ცალკეულ უცხო ეთნიკურ ჯგუფებთან ერთად იხსენიებიან ავღანელებიც, მაგრამ მნიშვნელოვანია არა იმდენად მათი ხსენება, რამდენადაც უცხოტომელთა დახასიათება. ეს დახასიათება ფასეულია იმიტომ, რომ აქ მოსული ავღანელები თვით მემატიანემ დაინახა თავიანთი ანთროპოლოგიური მონაცემებით (მუქი კანით, ულაზათო გარეგნობით) და ეთნოგრაფიული ნიშნებით (თარგზე გამოჭრილი და ტანზე მორგებული ტანსაცმლის ნაცვლად უგემოვნოდ „მობლანდული“ მოსასხამებით, დედაკაცური თავსაბურავებით და ა. შ.).

ეთნოგრაფიული და ანთროპოლოგიური აღწერილობა ვრცელდება ჩრდილოკავკასიელ ხალხებზედაც. მემატიანე აღწერს დაღესტნიდან შემოსულ ურდოზე მჭადისჯვარში ქართველთა გამარჯვების ამბავს და აღნიშნავს, რომ ჩრდილო კავკასიიდან მაშველი ძალები დაგვიანებით მოვიდნენ. ამ ფაქტის შესახებ, სადაც ასევე დასურათებულია ჩრდილოელთა გარეგნობა, პაპუნა ორბელიანი წერს: „ამისა შემდგომად გარდმოვიდა ჯარები შემწედ (რა თქმა უნდა დარიალის გზით - ვ. ი.), რომელნი დაიბარეს მეფეთა ჩვენთა, ჩამოვიდნენ ანანურს ჯარი ჩერქეზისა, კალმუხისა, ჯიქისა, ქიშტისა, ლილვისა, ნოლისა და ოსისა. ამ ქვეყნების ჯარები თავ-თავისისა უფროსითა კაცითა იყვნეს. ესენი სხვადასხვა რჯულთა მსა-



ხურნი, მაჰმადიანნი და უფრორე კერპთ-მსახურნი, ავად-
 მქცევნი და საჭმელთა ფინთთა და არანმიდათა მქცევნი,
 ზოგნი კარგი თვალად ტანადნი და ზოგნი დუხჭირნი და ავ-სა-
 ნახავნი, თმა-წვერთა უქონელ და ცხვირთა ძნად ჩენილ,
 კარგ-ცხენოსან-მოისარნი და ფიცხად-მქცეველნი" (გვ. 219).

აღწერილობიდან გამომდინარე, პაპუნა ორბელიანი
 კარგად იცნობდა ჩრდილო კავკასიის მოსახლეობის ეთნიკურ
 შემადგენლობას. ადიღეური ეთნოსიდან იგი ცალ-ცალკე ასა-
 ხელებს ჩერქეზებსა და ჯიქებს, ვაინახური წარმომავლობი-
 დან – ქიშტებს (მოხეური დიალექტის მიხედვითაც ქისტის
 ნაცვლად სახელდებულია ქიშტი) და ლლიღვებს, ალანურ-
 სარმატულ-სკვითური სამყაროდან – ოსებს, ხოლო თათრულ-
 მონღოლური მოდგმიდან – ყალმუხებსა და ნოღაელებს. მამა-
 ტიანე მათ შორის განსხვავებას ხედავს არა მარტო ეროვნუ-
 ლი კუთვნილებით, არამედ ანთროპოლოგიური ნიშნებითაც.
 თუ თვალად-ტანადთა შორის იგულისხმებიან ჩერქეზები, ჯი-
 ქები, ქისტები, ლლიღვები და ოსები, დუხჭირთა და ავ-სანა-
 ხავთა (ულაზათოთა) კატეგორიას განეკუთვნებოდნენ ყალ-
 მუხები და ნოღაელები. თათრულ-მონღოლური მოდგმის ქოსა
 და ცხვირუჩინარ ხალხთა თვისებად წარმოჩენილია აგრეთვე
 კარგი ცხენოსნობა-მოისრობა. ავტორი უსათუოდ ამავე ხალ-
 ხთა ყოფის ატრიბუტებად მიიჩნევს დაბალხარისხოვან მენი-
 უს და ავად-ქცევას (ე. ი. სიავკაცეს, ცუდ ყოფაქცევას) და
 კერპთმსახურებას. იმის თქმა, რომ კავკასიის ხალხები სხვა-
 დასხვა რჯულთა მსახურნი იყვნენ, მაჰმადიანურ რელიგიას
 მისდევდნენ, მაგრამ „უფრორე კერპთ-მსახურნი“ იყვნენ, იმა-
 ზე მეტყველებს, რომ ჩრდილო კავკასიაში არსებობდა მაჰმა-
 დიანობა, ოსთა უმრავლესობაში ქრისტიანობა და საერთოდ
 უპირატესად კერპთმსახურება, ანუ წარმართობა. ამგვარი
 კვალიფიკაცია რეალობის გამომხატველია, ვინაიდან ჩრდი-
 ლო კავკასიის ხალხთა უმრავლესობა მემატიანის ეპოქაში ის-
 ლამის მიმდევარი იყო, ხოლო ოსების დიდი ნაწილი ქრისტიან-



ნულ რელიგიას აღიარებდა. ეს ჰქონდა მხედველობაში პაპუნა ორბელიანს, როდესაც დაწერა, რომ კავკასიის ხალხები იყვნენ „სხვადასხვა რჯულთა მსახურნი“. რაც შეეხება იმის თქმას, რომ ისინი იყვნენ „უფრორე კერპთა მსახურნი“, ესეც სიმართლეა, ვინაიდან მაჰმადიანური თუ ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების მიუხედავად კავკასიის ხალხებში, პირველ რიგში კი თათრულ-მონღოლური მოდგმის ხალხებში, შენარჩუნებული იყო კერპთაყვანისმცემლობა ან მისი ძლიერი გადმონაშთები.

კავკასიის ხალხთა დახასიათების პარალელურად საყურადღებოა ისტორიკოსის კვალიფიკაცია საქართველოსადმი ოსთა მტრული დამოკიდებულების შესახებ, რაც სპეციალურ გამოკვლევებში **ოსიანობად** არის სახელდებული და ანტიქართულ მოვლენადაა მიჩნეული (იხ. **ვახტანგ ითონიშვილი**, *Осетинщина*, კრ. „Осетинский вопрос“, 1994; **მისივე**, *ოსიანობა*, კრ. „ოსთა საკითხი“, 1996; **მისივე**, *ქართულ-ოსურ ურთიერთობათა ისტორიიდან*, 1995; **მისივე**, *ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან*, 2002). ოსიანობის კონკრეტულ გამოვლინებასთან დაკავშირებით საყურადღებოა პაპუნა ორბელიანის შემდეგი ცნობა: „უკუდგნენ ოსნი ერისთვისანი და დაუნყეს ცემა ზემო-ქართლსა“. ერეკლე მეორემ მოიხმო ლეკის ჯარი, ულუფა მისცა, „მცირეთა ხანთა შინა გაატანეს ბელადად მაჩაბელი და იასე ამილახორის შვილი და გაუსივეს უკუმდგართ ოსთა, ააოჭრეს ოსეთი და გარდვიდენ იმერეთს, სანერეთლოც წაახდინეს და მრავალი ტყვე წამოასხეს“ (გვ. 110).

პაპუნა ორბელიანის ამ ცნობას გარკვეული ღირებულება გააჩნია ოსთა თარეშის ისტორიისათვის, მაგრამ იმ ნაკლის გათვალისწინებით, რომ მან ოსებით დასახლებული ქართლის ტერიტორიის ნაწილს სრულიად უსაფუძვლოდ ოსეთი უწოდა.

ჩრდილო კავკასიის ხალხებზე არსებულ მონაცემებთან ერთად საყურადღებოა მემატიანის ცნობები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის შესახებაც. მხედველობაშია მისაღები

თხზულების ის ადგილი, რომელიც გვაცნობს სამეფო ხელისუფლებისადმი მთიელთა დამოკიდებულებას და მთის მოსახლეობის სოციალური განვითარების სურათს. პაპუნა ორბელიანის მიერ შექმნილ მატთანეს თუ სხვა წერილობით წყაროებს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება რეალური ვითარების წარმოჩენისათვის, მაგრამ, სამწუხაროდ, ქართულ ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში საისტორიო მწერლობის მონაცემებისა და დოკუმენტების იგნორირების ან ზოგიერთი მკვლევარის მხრიდან მისი უცოდინარობის გამო არაიშვიათად შევხვდებით მტკიცებას, თითქოს ქართველი მთიელები სახელმწიფო ხელისუფლებას არ ემორჩილებოდნენ და თემურ თავისუფლებას ინარჩუნებდნენ. როგორც ჩანს, მკვლევართა ერთი ნაწილისათვის ცნობილი არ არის, რომ საქართველოს არც ერთი კუთხე არასოდეს არ ყოფილა გამოსული სამეფო ხელისუფლების კონტროლიდან. ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში ხშირად გაიგივებულია თემური წყობილება და თემობრიობის ტრადიციები. ქართულ ისტორიოგრაფიაში წამოყენებულია აგრეთვე დებულება მთის თემთა „ავტონომიური ფუნქციონირების“ შესახებ, მაგრამ ამგვარი შეხედულება ც გაუგებრობას ქმნის, ვინაიდან ტრადიციული ყოფის შენარჩუნება არ შეიძლება მივიჩნიოთ რომელიმე კუთხის თუ თემის ავტონომიურ ფუნქციონირებად. და რომ ცენტრალური ხელისუფლებაც და საერისთავოც მთიანეთს თავის ძალაუფლებას უქვემდებარებდა და თავის მხრივ მთიელებიც მტრულად იყვნენ განწყობილნი ხელისუფლებისადმი, კონკრეტულად ეს ჩანს პაპუნა ორბელიანის ცნობიდან ჯიმშერ ჩოლოყაშვილის მოკვლის შესახებ. როგორც ცნობილია, არაგვის საერისთავოს გაუქმებისა და საუფლისწულოდ მისი გარდაქმნის შემდეგ (1743 წ.) თემურაზ მეორემ ეს მხარე ჩააბარა ჯიმშერ ჩოლოყაშვილს, რომელიც ტრადიციით კვლავ ერისთავად იწოდებოდა. იმის შემდეგ, რაც მან რუსეთში გამგზავრებული ანტონ კათალიკოსი საქართველოს (ხევის) საზღვრამდე გააცილა, იქიდან

მოზრუნდა და ღამის გასათევად მთიულეთის სოფელ მღვთა-ში ნაზლაიძის სახლს ესტუმრა, „უღალატეს ღამით კაცთა საე-რისთოელთა და მოკლეს თოფით და ჩამოიტანეს გვამი მისი, დაფლეს ანანურს, მონასტერსა შინა. დაჭმუნდნენ მეფენი ამა ამბავზე ფრიად, უმეტეს მეფე ერეკლე, თან-შეზდილ იყო ჯიმშერ და კაი ყმა, მაგრა რა გაენყობოდა, საერისთოს კაცნი ჩვეულ იყვნენ ერისთავების სიკვდილს და არცა მას რიდეს“ (გვ. 240).

როგორც აღნიშნული ფაქტი მონაშობს, მთის თემები ამ-კარად უპირისპირდებოდნენ ხელისუფლებას, მათი წარმო-მადგენლების ხოცვა ჩვეულებრივ მოვლენას წარმოადგენდა, მაგრამ ეს ხომ არ ნიშნავდა ავტონომიის მოპოვებას, ხელი-სუფლების კონტროლიდან გამოსვლას. ხელისუფლების ძა-ლა-უფლება ვრცელდებოდა არა მარტო არაგვის საუფლის-წულოში (ყოფილ საერისთავოში), არამედ ავტონომიური ფუნქციონირების მქონე კუთხეებად მიჩნეულ ხევსურეთსა და ფშავშიც. განკერძოების სურვილის მიუხედავად ისინი მა-ინც სამეფო ხელისუფლებას ემორჩილებოდნენ და თუ წინა-აღმდეგობა წარმოიქმნებოდა, ხელისუფლება ძალასაც იყე-ნებდა. აღნიშნული ვითარების საილუსტრაციოდ შეიძლება დავიმოწმოთ პაპუნა ორბელიანის ცნობა ხევსურეთის შესა-ხებ:

„ქორონიკონს უმგ (ე. ი. 1756 წ. – ვ. ი.) ამა ხანთა შინა ხევსურის ქვეყანა აღარ დამორჩილდა კახს ბატონს და პირვე-ლისაებრ აღარ მონებდნენ. ჩამოხდანდა კახეთიდან კახი ბა-ტონი ერეკლე ქალაქს და მოსთხოვა ფარვანი მამასა თვისსა, ქართველს ბატონს მეფეს თეიმურაზს, ინება ხევსურეთისა დალაშქრვა, გაისტუმრა მამამან ცხებულმან ძე თვისი მეფე ერეკლე და გასცა ბრძანება თავადთა ქართლისათა, რათა იახლნენ მათ. მოხდანდა მეფე ერეკლე ანანურს, შემოეყარნენ იქ ქართველნი, დიდებულთა შვილნი და აზნაურშვილნი ზემო ქართლისანი და ერისთავები ორივე დავით და ჯიმშერ, ნაბ-

დანდა ანანურიდამ, მიბძანდა თიანეთს, იქ შემოეყარა ჯარი კახეთისა. ზამთარი იყო, თოვლი დიდი და გზა საქონელი ვეითეს ყოველთა თვინიერ მეფისა და იმანცა ბევრჯერ იარის ქვეითად, მივიდნენ ფშავში, მოეგებნენ ფშაველნი, დახვდნენ რაც იმ ქვეყანას გაენყობოდა, მიართვეს მოსართმევი, ენებათ იქიდამ გარდასვლა ქვეყანასა ხევსურეთისასა.

რა შეიტყვეს ხევსურთ, შემოეხვეწნენ ხევსურნი და ითხოვეს დანაშაულისა მიტევება, შეუნდო ცთომა მათი და შემოირიგა, იახლნენ უფროსნი კაცნი და მოართვეს ჯორნი, ძროხანი და ცხვარნი ფეშქაშად და დაიდვეს თავს სამსახური, რაცა ძველთაგან კახ ბატონებისაგან სდებოდათ. გამოართო ბატონმა მძევლები და განუტევა ხევსურნი მშვიდობით, აგრეთვე მოართვეს ფშაველთა ფეშქაშნი და ბეგარა და ნაბძანდა ბატონი, ჩამობძანდა ქალაქს, შეეყარა მამასა, ცხებულს მეფეს" (გვ. 222-223).

როგორც ციტირებული ადგილიდან ჩანს, 1756 წელს ხევსურები სამეფოს გადაუდგნენ და „პირველისამებრ აღარ მონებდნენ“. ხელისუფლებამ ძალები შემოიკრიბა და ურჩთა დასჯა გადაწყვიტა. მიზანსაც მიაღწია, რაც დამადასტურებელი ფაქტია იმისა, რომ თემური მმართველობის სისტემის არსებობა არ ნიშნავდა სახელმწიფოსაგან დამოუკიდებელ არსებობას. ისიც კარგად ჩანს, რომ მეფის გვერდზე იდგა მთელი ფეოდალური ელიტა და ჯარი. აღწერილი სინამდვილე წარმოდგენას გვიქმნის ხელისუფლებისადმი მთიელთა ვალდებულებებზე და სამსახურის ხასიათზე, რაც დამოკიდებული იყო დაქვემდებარებული კუთხის თუ თემის სამეურნეო-ეკონომიკურ პირობებზე. მემატიანეც იმიტომ გვაუწყებს, რომ მეფეს და მის ამაღლას ფშაველნი ისე „დახვდნენ, რაც იმ ქვეყანას გაენყობოდა“. მონანიებისა და გადახდის წესი კიდევ უფრო მკაფიოდ ჩანს ხევსურთა მხრიდან. მათ დანაშაულის პატიების თხოვნასთან ერთად უფროს კაცთა თაოსნობით მეფეს „მოართვეს ჯორნი, ძროხანი და ცხვარნი ფეშქაშად“, ე. ი. საქონელი,

ვინაიდან ხევსურეთში მესაქონლეობა მეურნეობის წამყვან დარგს წარმოადგენდა. ცნობაც იმის შესახებ, რომ მთიანეთ-ბულმა ხევსურებმა „დაიდვეს თავს სამსახური, რაც ძველთაგან კახ ბატონებისაგან სდებოდათ“, აგრეთვე მძველების აყვანა და ხევსურებთან ერთად ფშაველთა მხრიდან ფეშქაშის და ბეგარის მორთმევა, სამეფო ხელისუფლებისადმი მთიელთა ვალდებულების გამომხატველია. ყოველივე ეს თვალნათლივ გვიჩვენებს მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკურ მდგომარეობას და იმ უფლება-მოვალეობას, რაც განსაზვრავდა ფშავ-ხევსურეთის ადგილს სამეფოს შემადგენლობაში.

მემატიანე სოციალურ მდგომარეობას გვაცნობს მტრის მოძალების შედეგად შექმნილი ვითარების აღწერასთან დაკავშირებითაც. მისი დაკვირვებით, მტრის შემოსევა იწვევდა არა მარტო ქვეყნის ნგრევა-აოხრებას და ხალხის ძარცვა-ჟლეტას, არამედ გადარჩენილი მოსახლეობის უკიდურეს გაჭირვებას, რაც ქვეყნის გაპარტახებასთან ერთად გამოუწვევია აუტანელი გადასახადების განწერას. ლექთა თარეშისა და შინაფეოდალური ბრძოლის აღწერის შემდეგ განსაკუთრებით საინტერესოა ცნობა დახარკვის შესახებ: „იმავ ქორრონიკონს მოვიდა მუმეიზი, რომელ არს მწერალი ქვეყნისა, აღწერად ქართლისა. ესრეთ იყო აღწერა: რაც ძველი ნასოფლარი სადმე იყო, ყველგან ზომეს მიწები საბლით, ხრევი (ხარკი, მიწაზე დადებული გადასახადი, წიგნის ლექსიკონი, გვ. 267) დასდევს, ეგრევე ამ სახით შენობა სადმე იყო, დიდი ხრევი დასდევს. ვითარცა ერანის ქვეყანაში მომცემი მიწა არის და ბევრი გამოსავალი აქვს, ეგრევე ამ ქვეყანას განუწესეს, თვალეს ვაზები, ეგრევე ვაზის სათვალავს რასაც მიხვდნენ, ვაზს ერთი ბისტი (ბისტი სპარს. ოცი. ოცი დინარი=4 ფულს. ფული სპილენძის მონეტაა =2,5 დრახმას. იხ. ვლ. ფუთურიძე, ქართულ-სპარსული ისტორიული საბუთები, თბ., 1955, გვ. 468) დასდევს, სოფელსა და ბაღსა შინა, რაც ხე ნახეს, თითო შაური დასდევს, კაცს – ორი მინალთუნი, ყმანვილსა ასაკოვანსა – აბაზი

და შემდგომი ამისი ათს წლამდის ხარჯი დასწერეს ყმაწვილზე, პირუტყვზე, ყოველსა ზედა განანესეს, ბოსტანსა, ვენახსა, ყოველისფერს შენობას ანუ ოხერს ადგილს ასეთი ხარჯი დასდევს, რომ ყოვლის კაცისაგან დიდად შეუძლებელი იყო. ოდეს ურუმთ მცირეთა ეს ქვეყანა ეჭირათ, მაშინ იმათაც დაწერეს და დასდევს მირი (მირი თურქ. XVIII ს-ში ქართლში ოსმალობასთან დაკავშირებული, მინაზე დადებული გადასახადი, წიგნის, ლექსიკონი, გვ. 260), რომელ არს ხარკი, თორემ არასდროს ერანის ჯელმნიფისაგან ქართლის ქვეყანა არ დაწერილიყო. ესეც ცოდვათა ჩვენთა დავაბრალთ. ამა ამბავთა შინა მრავალი სული აიყარა, ბევრი ადგილი უმეტესად აოჯრდა. მრავალი კაცი ვენახსა და ბაღებს თავისის ჯელით კაფდის და აოჯრებდის. ვინც დარჩა, კიდევ ამისი იმედი ჰქონდათ, რომ ერთი მემკვიდრე ბატონი გამოგვიჩნდება და ამ ჭირისაგან გამოგვიხსნისო" (გვ. 45-46).

შექმნილი მდომარეობის აღწერილობას მნიშვნელობა აქვს ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების შესწავლისათვის კონკრეტულ ისტორიულ ვითარებაში, როდესაც ქვეყანა პარტახდებოდა, ტრადიციული მეურნეობა ისპობოდა, უცხოური გადასახადებით შეწუხებული ხალხი თავისი ადგილ-მამულიდან იყრებოდა და დემოგრაფიული სურათიც იცვლებოდა.

მონაცემები ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრების, მისი მძიმე სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობის შესახებ პაპუნა ორბელიანის ნაშრომში მოწმდება სხვა ფაქტების აღწერასთან დაკავშირებითაც. მისი ცნობის თანახმად, ერთ-ერთი ბრძოლის შემდეგ 900 ქართველი ტყვე ავღანთათვის მიუციათ. „იყო ტირილი და ვაება ტყვეთაგან, ეგრე წუხდიან ქრისტიანენი და ვისაც ძალ-ედვა, იხსნიდნენ და განუტევიან. ასე გაიფდა ტყვე, რომ თითოს ვაჟკაცს ოროლ მინალთუნად აძლევდიან, რომელიც არა გაუვიდის, ცხვრელებ ყელსა სჭრიდიან და ზოგს წყალში ყრიდიან" (გვ. 48). შემდეგ ავტორი განაგრძობს: „ამა ამბავთა შინა ებძანა ჯელმნიფეს: „რაც ქართ-

ლის ქვეყანას ჩემი ხარჯი აძევსო, იმისი სულ ლიტრა ერთ ბისტათ პური მამეცითო". ქართლში პური ასე ძვირად იყიდებოდა, რომ, თქვენმა მზემა, ბევრჯერ ვნახეთ ბალახის კურკას გააბ-
მობდიან, დაფქვიდენ და იმას სჭამდენ. დაუნყეს თხოვნა პუ-
რისა, ეკიდა კაცი და დედაკაცი, მრავალი სული ჯოხით მოკუ-
და. თუ პურს სადმე გასასყიდს იშოვიდენ, თავისის ჴელით
შვილებს აძლევდენ. მრავალი სული აიყარა ამ ქვეყნით და
უცხოთა ადგილთა გარდაიხვენა. ურუმის ქვეყანა ქართლის
კაცით აივსო" (გვ. 48-49).

ასეთი იყო რეალობა, ასე ცხოვრობდა ქართველი ხალხი
სპარსთა ბატონობის პერიოდში, ასეთი სოციალური ყოფა
აიძულებდა მრავალ სულს აყრას და სხვაგან გადახვენას. სა-
მაგიეროდ სპარსეთის ხელისუფლება ქართველ თავადებს ჯა-
მაგირებსა და წყალობას უახლებდა.

მოსახლეობის დარბევა-გაჩანაგებასთან ერთად ისპო-
ბოდა ქართული ცხოვრების წერი, ზნე-ჩვეულებები და რწმე-
ნა-წარმოდგენები. ქართველი ხალხი გადაგვარების საფ-
რთხის წინაშე იმყოფებოდა თეიმურაზ მეორისა და ერეკლე
მეორის გამეფების ხანაშიც. შექმნილი მდგომარეობა რეალუ-
რად შეაფასა ერეკლე მეორემ და მან ანტონ კათალიკოზთან
ერთად მიზნად დაისახა მაჰმადიანი მეფეების დროს შებლა-
ლული ქართული ტრადიციების და ქრისტიანული რწმენის
აღორძინება. ამის შესახებ პაპუნა ორბელიანი წერს: „მეფემან
კეთილმორწმუნემან და პატრიარქმა, სათნოებისა საფუძველ-
მან, ინებეს და სურვილითა მოიძიეს სჯულნი ქრისტესნი და
სიმართლით და ღმერთის მსახურებით წეს-ქცეულებანი ქარ-
თლისანი. კარგა ხანს გამოველო, რომ ქართლს ქრისტიანი მე-
ფე აღარ სჯდომოდა. აგარიანნი პყრობდენ მრავალ ყამ. ამის
მიზეზით მრავალრიგად მართლმადიდებლობის რიგი შეც-
ვლილიყო, რომელიმე ნათესაობა აღრევითა, რომელიმე მრუ-
შებისა მიზეზით წმიდასა სახარებაზე წინააღმდეგომ ექმნებო-
დეს, რომელიმე სამლუდელოთა დასთა თვისი ქცევა და ეკლე-

სიის რიგი შეეშალათ, სხვაცა რაიმე ამგვარი საქმით (მრავალ-რიგად კლებულ ქმნილ იყვნეს მყოფნი ქართლისანი) (გვ. 154).

მდგომარეობის შეფასებიდან ერეკლე მეორე საქმეზე გადავიდა, მან შემოიკრიბა ქართლ-კახეთის სამღვდელთა და თბილისში საეკლესიო კრება მოაწვევინა. „განარჩივეს და აღმოფხვრეს ყოველივე უწესოდ ქცევანი და დაუდევს მოციქულთ და მღვდელთმოდვართ კანონით სჯული მტკიცე და შეურყეველი ქრისტიანობისა, რომელსა მოგვითხრობს წმინდა კანონი მათი“ (გვ. 155). შედეგების შესახებ გრძელდება: „იქმნა წმიდა კრება და აღმოფხვრეს ქართლისა ქვეყნისაგან საქმე ყოველი უჯერო, წმიდამან პატრიარქმან ანტონიმ გამართნა განდრეკილება და წინააღმდეგი სჯულისა, ტირილი და უჯერო კერპული გლოვა ყოველივე დააყენეს“ (გვ. 164).

დამონმებული ფაქტების მიხედვით კარგად ჩანს, რომ ყოფა-ცხოვრება ცვლილებებს განიცდიდა არა მარტო მისი ბუნებრივი განვითარების გზით, არამედ აგრესიული ზემოქმედების შედეგადაც, ხოლო ცხოვრების წესისა და საარწმუნოების აღორძინება დიდად იყო დამოკიდებული სახელმწიფო ხელისუფლებისა და ეკლესიის რეფორმატორულ ღონისძიებებზე. ერეკლე მეორისა და ანტონ კათალიკოსის საქმიანობა აღნიშნულის დამადასტურებელია. მათი როლი იმდენადვე დიდია ეროვნული ტრადიციებისა და რწმენის აღდგენა-განმტკიცების საქმეში, რამდენადაც დამლუპველი იყო წინამორბედ გამაჰმადიანებულ მეფეთა და დიდებულთა ანტიეროვნული საქმიანობა, რაც მათი ხელშეწყობით სახიერდებოდა ქართველი ხალხის ისლამიზაციის პროცესში.

ქართული ცხოვრების წესისა და ქრისტიანული რწმენის დაცვისათვის ერეკლე მეორისა და ანტონ კათალიკოსის ამ ღონისძიებას დროის გარკვეულ მონაკვეთში ისეთივე მნიშვნელობა ჰქონდა, როგორც დავით აღმაშენებლის ინიციატივით მოწვეულ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების გადართვით და გიორგი ბრწყინვალის მიერ ქართლის არაგვის

მთიანეთის (ჭართალი, ხანდო, გუდამაყარი, მთიულეთი) მოსახლეობისათვის სამართლის წიგნის შექმნას „ძეგლის დადების“ სახელწოდებით.

ყოველივე ის, რაც პაპუნა ორბელიანმა აღწერა, მნიშვნელოვანი ფურცელია ქართველი ხალხის ყოფის, ტრადიციებისა და რწმენის ისტორიისათვის და ამდენად დიდია მისი ღირებულება ეთნოგრაფიული კვლევისათვის.

პაპუნა ორბელიანის ნაშრომიდან საყურადღებოა ეთნოგრაფიული შინაარსის კიდევ რამდენიმე ცნობა. ერთ-ერთი მათგანი ეხება გლოვის წესს. როგორც მემატრიანე მოგვითხრობს, თეიმურაზ მეორის ცოლი თამარ (ერეკლეს დედა) რომ გარდაიცვალა, გლოვის წესი შეასრულეს როგორც კაცებმა, ისე ქალებმა: „მეფე ცხებული და ძე მათი სასურველი მეფე კახეთისა ერეკლე და პირმშო ასული მეფისა, ნათლით მოცული ანა იფხვიდნენ თმათა და იტყებდნენ თხემთა, მიეყენეს ფრიადსა მწუხარებასა, წაასვენეს მცხედარი დიდსა სამეუფოსა ეკლესიასა მცხეთას, მისდევდეს ქართლისა და კახეთის ჯარი; სრულიად დარბაისელნი ანუ ჯალაბნი დარბაისელთანი, ყოველნივე მცემელნი თავთანი და მხეველნი საყელოთანი, მდულრიოდენ ცრემლთა მიღებით... დაბძანდა ბატონი საბნელოსა შინა, იყვის თხუთმეტამდის ტირილი და ვაება გაუწყვეტლად და რა თხუთმეტი გარდასწყდა, წარმობრძანდნენ ქალაქს, მოიფლოსვენენ ყოველნი შავთა ძაძათა მიერ“ (111-112).

აქ აღწერილი გლოვის რიტუალი, რისთვისაც დამახასიათებელი იყო ცრემლის ღვრა, თავში ცემა, თმის გლეჯა, საყელოს ჩამოხევა, საბნელოში ჯდომა, თხუთმეტამდე ტირილი და შავი ძაძის ტარება, ცნობილია სხვა წყაროების მიხედვითაც. რაიმე სიახლე და ორიგინალობა აქ არ შეინიშნება, მაგრამ მას ეთნოგრაფიულ კვლევაში ფაქტობრივი მნიშვნელობა აქვს სხვადასხვა ეპოქაში და მოსახლეობის სხვადასხვა ფენებში არსებული გლოვის წესების შესწავლისათვის.

აღწერილი გლოვის რიტუალი და მოცვალებულის დაკრ-

ძალვის წესი გვაცნობს მეფეთა და დიდებულთა წრეში მოქმედ ვითარებას, მაგრამ იმ ნიუანსების ჩვენებით, რომლებსაც თოდ დამახასიათებელი იყო ქართველი ხალხის ყოფისათვის. განსხვავება მხოლოდ გლოვის წესის შესრულებაში და მასშტაბურობაში სახიერდებოდა. თუმცა იმის გამო, რომ ნებისმიერი ჩვეულების შესწავლა სავალდებულოა მოსახლეობის ყველა კატეგორიის მონაცემების გათვალისწინებით, პაპუნა ორბელიანის აღწერილობას მნიშვნელობა ენიჭება ერთიანი ქართული ყოფითი კულტურის თავისებურებათა წარმოჩენისათვის.

ასეთივე მიდგომა გვმართებს საქორწინო ურთიერთობასთან დაკავშირებითაც. ისტორიკოსი ამ შემთხვევაში აღწერს მეფეების – თეიმურაზ მეორისა და ერეკლე მეორის ქორწინებას, რომლისათვის დამახასიათებელ ნიუანსებად წარმოგვიდგება საქორწინო ურთიერთობის ისეთი მნიშვნელოვანი ფაქტორები, როგორც იყო მხარეთა წოდებრივი მდგომარეობა, გარიგება, ჯვრისწერა და საქორწინო ნადიმი. საქორწინო კავშირის განმსაზღვრელი რომ წოდებრივი მდგომარეობა იყო, ამის დამადასტურებელია თეიმურაზის დაქორწინება თავად ბეჟან იოთამიშვილის ასულ ანნა-ხანუმზე და ერეკლეს პირველი ქორწინება ზაალ აბაშიძის ასულ ანაზე, ხოლო მეორე ქორწინება დადიანის ასულ დარეჯანზე. პაპუნა ორბელიანმა ისიც გვაუწყა, რომ მოყვრობაზე შეთანხმება ხორციელდებოდა ახლობელ პირთა ჩარევით. ეს ნათლად გამოჩნდა ერეკლეს პირველი დაქორწინების შემთხვევაში, როდესაც გარიგებაში მონაწილეობდა მისი დეიდა ანუკა ბატონიშვილი. იგივე განმეორდა ერეკლეს მეორედ დაქორწინების დროსაც „წარვიდეს იმერეთად ხორაშან ბატონიშვილი და თან აახლეს ნინონმიდელი საბა ეპისკოპოსი და ითხოვეს ქალი დადიანისა დარეჯან მეფისა ერეკლესათვის“ (გვ. 180).

გარიგების ამ ფაქტებიდან საყურადღებოა ჯერ ერთი ის, რომ გამრიგებლის როლში ფიგურირებენ მეფის ახლობე-



ლი ქალები, რაც არსებითად განსხვავდება გარიგების იმ ჩვეულებისაგან, რაც სრულდებოდა რიგით მოსახლეობაში შეტაკაცებად შერჩეული მამაკაცების მონანილეობით. აქვე უნდა აღინიშნოს ის დიდი ნდობა, რასაც იჩენდნენ გამრიგებლის მიმართ. დამახასიათებელია, რომ ერეკლე მისთვის საცოლედ შერჩეულ ქალს არც იცნობდა, მასთან შესახვედრად დანიშნულ სურამში პირველად „ნახა ქალი მეფემ, დიდად მოეწონა შვენიერება მისი და წამოიყვანეს ლხინ-მრავლობით და ჩაბრძანდნენ ქალაქს“ (გვ. 186).

ფიქსირებული ფაქტობრივი მონაცემებიც საერთო ქართულ საქორწინო ტრადიციასთან კავშირში გაიაზრება, რამდენადაც რიგით მოსახლეობაშიც ხშირი იყო შემთხვევა, როდესაც ქალ-ვაჟი პირველად ნიშნობაში ეცნობოდნენ ერთმანეთს.

სოციალურად დიფერენცირებულ ყველა ფენაში საქორწინო კავშირის აუცილებელ პირობად ითვლებოდა ჯვრისწერა, მაგრამ იმ განსხვავებით, რომ ეს წესი მეფეთა და დიდებულთა შორის სრულდებოდა უმაღლესი საეკლესიო პირების მონანილეობით, ხოლო რიგით მოსახლეობაში ნებისმიერ სასოფლო ეკლესიაში.

საქორწინო ურთიერთობის ფინალს წარმოადგენდა საქორწილო ნადიმი, რაც მოსახლეობის ყველა ფენაში აღინიშნებოდა, მაგრამ იმ აშკარა განსხვავებით, რაც ლხინის ხანგრძლივობაში და მისი მოწყობის დონეში სახიერდებოდა. პაპუნა ორბელიანის აღწერილობა სწორედ საქორწილო ნადიმის უმაღლესი დონის მაჩვენებელია, რაშიაც მონანილეობდნენ მხოლოდ სამეფო კარისა და დიდებულთა გვარების წარმომადგენლები. მისივე ჩვენებით, ნადიმს ამშვენებდა ქალაქის საზეიმო მორთვა, სამეფო სასახლის „მოფარდაგება ოქსინოთა ოქროქსოვილითა... სროლა მუდმისად ყუნბარათა და ზარბაზანთა... დაკვრა ქოსთა და ნალარათა და სპილენძ-ჭურთა“ (გვ. 93, 94, 116, 117, 180).

პაპუნა ორბელიანის აღწერილობის შედარება რიგითი მოსახლეობის ყოფის მონაცემებთან იმაზე მიგვანიშნებს, რომ საქორწინო ურთიერთობა საქართველოში ხასიათდებოდა ერთიანი სისტემით, მაგრამ იმ არსებითი განსხვავებით, რაც განპირობებული იყო მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობით. პაპუნა ორბელიანის ცნობები კონკრეტულად მეფეთა ცხოვრების წესს ეხება, მაგრამ მისი მნიშვნელობა უდავოდ დიდია ქართული საქორწინო ურთიერთობის ხასიათზე სრული წარმოდგენისათვის.

ეთნოგრაფიულ კვლევაში ასევე ფაქტობრივი მნიშვნელობა ენიჭება ნადირობის აღწერას, რაც სხვა წყაროების მიხედვითაც მეფეთა და დიდებულთა ერთ-ერთი თავშესაქცევი იყო და სათანადო წესებით სრულდებოდა. აღწერილის მიხედვით საინტერესოა ნადირის ჯოგის ალყაში მოქცევა, რასაც **ჯელგა** ერქვა („ჯელგა სპარს, წრე, მონადირეთა მიერ სანადირო ადგილის გარემოცვა, წრის შეკვრა“, ნიგნის ლექსიკონი, გვ. 267). ამ წესის გამოყენებით ყარაიაში, იანვრის თვეში უნადირნიათ თეიმურაზსა და ერეკლეს. „რა ჩაბძანდნენ ნაგებში, განანესნეს ყოველნი რიგნი ნადირობისანი და განანყვნეს ჯელგა, ვითა წესი იყო, ინადირნეს პირველნი ტყენი და მონყვიტეს ნადირნი ურიცხვი. ამისა შემდგომად გაისტუმრეს ჯელგა ღამით“... შემდეგ ყარაიის მინდორს შემოერთყენენ, მეფეებიც ღამითვე მიბძანდნენ, ... ქართლი ისე წამხდარიყო, რომ მშვილდ-ისართა შოვნა გაუჭირდათ“... ამიტომ ბატონის ბრძანებით ხის მშვილდები გაუკეთებიათ, ვინაიდან ჯეირანის თოფით მოკვლა აკრძალული ყოფილა. ბატონებსაც ჯეირნები მშვილდ-ისრით დაუხოცავთ, ნანადირევიც დაუთვლიათ და მეჯლისად დამსხდარან... შემდეგ მტკვარგალმა ღორზე უნადირნიათ, ნანადირევი თბილისსა და კახეთში გაუგზავნიათ, ნადიმიც გადაუხდიათ და ნადირობაში თავის გამოჩენისათვის თავადი გაბაშვილებისათვის ხალათებიც უბოძებიათ (გვ. 119).

ყოველივე ის, რაც აღწერილია პაპუნა ორბელიანის მი-



ერ, ცნობილია სხვა წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვითაც. რიგითი მოსახლეობაც იმავე წესებს იარაღს იყენებდა, რასაც მეფეები და დიდებულები. განსხვავებას ქმნიდა მეფე-დიდებულთა ნადირობის გრანდიოზული ხასიათი. ამგვარი მონაცემები, კონკრეტულად კი პაპუნა ორბელიანის ცნობები, პასუხობენ ნადირობის შესწავლის ინტერესებს, რაც ეთნოგრაფიული კვლევის ამოცანას შეადგენს. ეს განსაკუთრებით ნათლად გამოჩნდა ალ. რობაქიძის კვლევის შედეგებიდან (**ალ. რობაქიძე**, კოლექტიური ნადირობის გადმონაშთები რაჭაში, თბ., 1941 წ.).

ეთნოგრაფიული მონაცემების გამომზეურებასთან დაკავშირებით მნიშვნელობა ენიჭება მემატიანის მიერ გამოყენებულ ზოგიერთ ტერმინსაც. სოციალური შინაარსის ტერმინებიდან აღსანიშნავია: **ჯალაბნი** და **სახლეულნი** – ოჯახის წევრთა სახელწოდებად, **სახლისკაცი** – ძმისა და ბიძაშვილის მნიშვნელობით, **სახლი** – ოჯახისა და გვარის შესატყვისად, **სახლის შვილნი** – ბიძაშვილების ან მოგვარეების აღსანიშნავად, საერო მოსახლეობის მიმართ **ერისგანნი** საპირისპიროდ „სამღვდელოთა დასთა“ და ა. შ.

ნაშრომში ხსენებულია საკრავების სახელწოდებებიც. ერთ-ერთი ცნობის მიხედვით, ეკლესიაში ერეკლეს შესვლამდე და წირვის დაწყებამდე „ჰკრეს ქოსთა და სპილენძ-ჭურთა“ (გვ. 103). წიგნში დართული ლექსიკონით „**სპილენძ-ჭური** – საკრავი, დიდი ნალარა“ (გვ. 264). აქვე შეიძლება დავიმონწმოთ სხვა ადგილებიც: „უწინარეს ყოველთა მორთულთა აქლემთა კიდებულნი ქოს-ნალარანი და სპილენძ-ჭური მიუძღოდეს“ (გვ. 104); თეიმურაზის ქორწილში „ჰკრეს ქოსთა და ნალართა და სპილენძ-ჭურთა“ (გვ. 116). ნალარა ხსენებულია სხვა კონტექსტშიც. ომში გასამხნეველად სცოდნიათ „ნალარახანის ცემა“ (გვ. 168). ასევე დასახელებულია საბრძოლო აღჭურვილობა: **ზამბურაკი** (სპარს. დიდი თოფი, აქლემზე ასაკიდებელი პატარა ზარბაზანი, ფალკონეტი) – ამ წიგნის ლექსიკონი,

გვ. 258); **ჯაბახანა** (ჯაბა, ჯებე-ჯავშანი, ჯაბახანა — საომარი მასალა, ჯავშან-იარაღი, მათი საწყობი”, წიგნის ლექსიკონი, გვ. 267); **თოფხანა** („თურქ.-სპარს. თოფ-ზარბაზანი, ხანე — სახლი, ირანში — არტილერიის პარკი, თურქეთში — ზარბაზნების ჩამოსასხმელი ქარხანა” — წიგნის ლექსიკონი, გვ. 259).

ეს ტერმინები ავსებენ სხვა წყაროების მონაცემებს, რაც ესადაგება ქართული მატერიალური კულტურის საკითხების (საკრავებისა და იარაღის) კვლევის ინტერესებს. საერთოდ კი პაპუნა ორბელიანის „ამბავნი ქართლისანი” XVIII საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიისა და ხალხის ცხოვრების სარკეა. ეს თხზულება მართლაც რომ ქართველი ხალხის უმძიმესი პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური და სულიერი ცხოვრების მატთანაა. ქართველი და არაქართველი ხალხების შესახებ ეთნოგრაფიული მონაცემების განხილვის შედეგად შეიძლება ითქვას, რომ ამ მატთანეს ეთნოგრაფიულ კვლევა-ძიებაშიც დიდად ღირებული წყაროს მნიშვნელობა ენიჭება. აღნიშნული ვითარება თავისთავად განსაზღვრავს პაპუნა ორბელიანის ადგილს ქართული ეთნოგრაფიის ისტორიაში.

ეთნიკური პროცესები ქალაქ ჭიათურაში

საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკურ პროცესებს ჩვენ 1984 წლიდან ვსწავლობთ ძირითადად საარქივო მასალების საფუძველზე. ანალიზის შედეგად დგინდება მოსახლეობის დიდი პოლიეთნიურობა, რაც საქართველოს გეოპოლიტიკური პირობებით იყო გამოწვეული, საქართველო წარმოადგენდა ძველთაგანვე სავაჭრო თუ საქართველო გზების თავშესაყარს, რასაც უამრავი სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენელი იყრიდა თავს და, ამდენად, იგი, შეიძლება ითქვას, რომ იყო ხალხების, ენების და რელიგიების ნამდვილი კონგლომერატი. ამ ეთნიკური სიჭრელის გამოსავლენად უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება საარქივო მასალას, განსაკუთრებით კი მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკურ არქივში დაცულ საეკლესიო თუ სამოქალაქო ქორწინების აქტების შესწავლას და ამის საფუძველზე შერეული ქორწინების წყვილთა ტიპების დადგენას, რაც ეთნიკური პროცესების ძირითად წყაროს წარმოადგენს. ამ მასალის შესწავლის საფუძველზე შესაძლებელია ეთნიკური პროცესების წამმართველი და მისი მონაწილე ეთნოსების დადგენა, აგრეთვე ეროვნულ უმცირესობათა მრავალფეროვნების განსაზღვრა. რაც შეეხება ეთნოგრაფიულ მასალას, დღეს საქართველოში შექმნილი მძიმე საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური მდგომარეობის გამო, ველზე ჩვენი მუშაობა თითქმის გამორიცხულია. მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ ვსარგებლობთ იმ მასალებით, რომლებიც ჩვენს მიერ არის მოპოვებული საქართველოს ქალაქებში (თბილისი, გორი, თელავი, ახალციხე, ქუთაისი, ზუგდიდი და სხვ.). მრავალგზის მივლინების დროს, მართალია მაშინ ჩვენ კვლევის თემას ქალაქის ხელოსნური წარმოება და ყოფა შეადგენდა, მაგრამ რადგან ხელოსნები ქალაქის ძირი-



თად მწარმოებელ მასას შეადგენდნენ, მათი ყოფისა და ეთნიკური ვინაობის გამოვლენა სწორედ ეთნიკური პრინციპების შესწავლის მნიშვნელოვან წყაროს განეკუთვნება. ჯერ კიდევ 1960 წელს ბატონი გიორგი ჩიტაიას წინადადებით ჩვენ შევისწავლეთ ქ. თბილისის ერთ-ერთი მეტად საყურადღებო ხელოსნური დარგის – **ყაზაზთა აბქრის** საქმიანობა, რაც ეძღვნებოდა ქ. თბილისის 1500 წლის იუბილეს. **ყაზაზი** სპარსული სიტყვაა და აბრეშუმით მოვაჭრეს ნიშნავს, იგი ჩვენში კი ეწოდებოდა მეაბრეშუმე ხელოსანს, რომელიც განსაკუთრებული სახის ზონრებს - ბუზმენტებისა და ჩახსაკრავების დამამზადებელი იყო. ჩვენ გვქონდა ბედნიერი შესაძლებლობა გვემუშავა ამ დარგის წარმომადგენელთან, 93 წლის აკოფა იაგორის ძე ალავერდოვთან, რომელთანაც თავის დროზე უმუშავია პოეტ-აკადემიკოს ი. გრიშაშვილს და რომლის მიერ ჩანერილი მასალა ინახებოდა მაშინდელი საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივში – „შინამრეწველობის მასალებში“. 1961 წლიდან ჩვენი მუშაობის სფეროს ქალაქის ეთნოგრაფია შეადგენს, თუმცა განყოფილების საერთო სამუშაოებს (საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი, ნარკვევების ერთ-ერთი ტომის – შინამრეწველობა და ხელოსნობა-კურატორობა, ახალი ყოფის შესწავლის საკითხები და სხვა) ყოველთვის ვასრულებდი. 1981-1982 წლებში ვიმუშავეთ ასევე თბილისის სამტომეულის მეორე ტომისათვის განკუთვნილი ნაკვეთის – „თბილისის მოსახლეობის ყოფა და კულტურა (XIX ს. II ნახ. – XX ს. დასაწყისის)“ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმისა და ისტორიის ინსტიტუტის თანამშრომელთა (14 კაცი) ერთმა ნაწილმა. თბილისის ისტორიის მე-2 ტომის ნაწილი კვლავ გამომცემლობაში ინახება და მოელის გამომზეურებას. რაც შეეხება თბილისს, იგი ჩვენი მუშაობის მუდმივი წყაროა, მრავალი საკამათო საკითხის გარკვევისა და დაზუსტებისათვის.

ასეთია ჩვენს მიერ ჩატარებული სამუშაო საქართველოს

ქალაქებში (თბილისი, გორი, თელავი, ახალციხე, ზესტაფონი, სამტრედია, ქუთაისი, ზუგდიდი), რომლებსაც მიეძღვნა 12 სამეცნიერო სტატია.

რაც შეეხება ახალ ხუთწლიან (2001-2005 წწ.) გეგმას, ჩვენ კვლავ განვაგრძობთ ეთნიკური პროცესების შესწავლას საქართველოს ქალაქებში. მაგრამ ახლა ჩვენი კვლევის საგანია საქართველოს სამრეწველო ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესები. მართალია, ჩვენს მიერ 1984 წლიდან დღემდე შესწავლილი ქალაქები მეტ-ნაკლებად სამრეწველო პროფილისანი არიან, მაგრამ ამჯერად ჩვენ გვაინტერესებს ისეთი ქალაქები, რომლებიც მდიდარი ბუნებრივი წიაღისეული საბადოების დამუშავების ბაზაზეა წარმოქმნილი. ასეთია ტყიბულის ქვანახშირის წარმოების შედეგად წარმოქმნილი მიმდინარე ეთნიკური პროცესები, რომლის შესწავლის შედეგები ჩვენ 2001 წელს წარმოვადგინეთ. 2002 წელს ვიმუშავეთ ჭიათურის ეთნიკური პროცესების შესწავლაზე; 2003 წელს წარმოდგინილი იქნება რუსთავის მეტალურგიული ქარხნის ბაზაზე წარმოქმნილი ქალაქის ეთნიკური პროცესები; 2004 წელი დაეთმობა ზემოაღნიშნულ ქალაქებში მცხოვრებ ეროვნულ უმცირესობათა მრავალფეროვნებას, ხოლო 2005 წელს ნაჩვენები იქნება ზემოაღნიშნულ ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი.

ჭიათურა საქართველოს მოპოვებითი მრეწველობის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ცენტრია. მისი წარმოშობა და შემდგომი განვითარება განაპირობა მდინარე ყვირილას ხეობაში არსებული **მანგანუმის მადნის** საბადოს ბაზაზე წარმოქმნილმა მრეწველობამ. ქალაქს საფუძველი ჩაეყარა 1879 წ., როცა ა. წერეთლის ინიციატივით დაიწყო მანგანუმის მოპოვება. ქალაქის ცენტრალური დასახლება მდინარე ყვირილას ორივე სანაპიროზეა და თითქმის ყოველი მხრიდან მაღალი, ციცაბო კლდეებით შემოზღუდულ ქვაბულშია მოქცეული, სამრეწველო უჯრედი მას 2-6 კილომეტრიანი რადიუსით

ეკვრის.



ქალაქის მრეწველობაში ძირითადია მანგანუმის მადნის მოპოვება და გამდიდრება. მანგანუმის სამთამადნო კომბინატი აერთიანებს ექვს მაღაროს, გამამდიდრებელ ფაბრიკას, მექანიკურ ქარხანას და მრავალ დამხმარე საწარმოს – მანგანუმის მადნის კონცენტრატით ამარაგებს ზესტაფონის ფეროშენადნობთა ქარხანას, ნაწილი იგზავნება საზღვარგარეთ. ზესტაფონ-საჩხერის რკინიგზის ხაზი ქალაქს აკავშირებს ა/კ-ს რკინიგზის მაგისტრალთან, ქალაქზე გადის რესპუბლიკური მშენებლობის საავტომობილო გზა – ზესტაფონ-ჭიათურის გავლით, რითაც ჭიათურა უმოკლესი გზით უკავშირდება თბილისს¹.

მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკურ არქივში ჭიათურის შესახებ მასალა, როგორც ეს დასავლეთ საქართველოს ქალაქების მიმართ არის განხორციელებული, 1928 წლიდან იწყება და 1999 წლამდეა დაცული. პირველ წლებში დაბადების, ქორწინების, განქორწინებისა და გარდაცვალების შესახებ მასალა ერთად არის დაცული 1985 წლამდე, შემდეგ კი ეს პრინციპი დარღვეულია და უფრო ხშირად ქორწინება და განქორწინება ერთად არის წარმოდგენილი. ძალიან ბევრია ქართველების, რუსების და ბერძნების ეროვნული ქორწინების ფაქტები. რაც შეეხება შერეულ ქორწინებათა წყვილების რაოდენობას, ის 63-ს აღწევს.

ქართველის წყვილებია:

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| 1. ქართველი – რუსი | 8. ქართველი – ქურთი |
| 2. ქართველი – სომეხი | 9. ქართველი – ბერძენი |
| 3. ქართველი – უკრაინელი | 10. ქართველი – ებრაელი |
| 4. ქართველი – ბელორუსი | 11. ქართველი – სპარსელი |

¹ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, სიტყვ. ჭიათურა, ტ. XI, თბ., 1987 წ.

- | | |
|-----------------------------|--------------------------|
| 5. ქართველი – აზერბაიჯანელი | 12. ქართველი – ლეკი |
| 6. ქართველი – ოსი | 13. ქართველი – თათარი |
| 7. ქართველი – აფხაზი | 14. ქართველი – მოლდაველი |



რუსის წყვილებია:

- | | |
|---------------------|---------------------|
| 1. რუსი – ქართველი | 4. რუსი – ბაშკირი |
| 2. რუსი – უკრაინელი | 5. რუსი – მოლდაველი |
| 3. რუსი – ბელორუსი | 6. რუსი – ებრაელი |
| | 7. რუსი – კალმიდი |

უკრაინელის წყვილებია:

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| 1. უკრაინელი – ქართველი | 3. უკრაინელი – პოლონელი |
| 2. უკრაინელი – რუსი | |

ბელორუსის წყვილებია:

- | | |
|--------------------|-------------------------|
| 1. ბელორუსი – რუსი | 2. ბელორუსი – უკრაინელი |
|--------------------|-------------------------|

თათრის წყვილებია:

- | | |
|-----------------------|------------------|
| 1. თათარი – უკრაინელი | 2. თათარი – რუსი |
|-----------------------|------------------|

სომხის წყვილებია:

- | | |
|----------------------|-----------------------|
| 1. სომეხი – ქართველი | 3. სომეხი – უკრაინელი |
| 2. სომეხი – რუსი | |

ებრაელის წყვილებია:

1. ებრაელი – ქართველი
2. ებრაელი – რუსი
3. ებრაელი – უკრაინელი

ოსის წყვილია:



1. ოსი - ქართველი
2. ოსი - რუსი
3. ოსი - უკრაინელი

ბერძნის წყვილებია:

1. ბერძენი - ქართველი
2. ბერძენი - ასირიელი
3. ბერძენი - რუსი
4. ბერძენი - უკრაინელი
5. ბერძენი - სომეხი

ერთეული წყვილებია:

- | | |
|--------------------------|---------------------|
| ინგლისელ - რუსის | უდმურტი - რუსის |
| ჩუვაშ - რუსის | მორდველი - კუმუხი |
| ასირიელ - ბერძნის | პოლონელ - რუსის |
| ასირიელ - ქართველის | მოლდაველ - ბერძენის |
| ლეკი - ქართველის | მოლდაველ - რუსის |
| ლიტველი - ქართველის | გაგაუზი - რუსის |
| ლიტველი - უკრაინელის | ამერიკელ - რუსის |
| აზერბაიჯანელ - კუმუხის | ჩინელ - რუსის |
| ყაზარდოელ - პოლონელის | ლიტველ - ბერძნის |
| აზერბაიჯანელ - ქართველის | ქურთი - ქართველის |

ეროვნული უმცირესობანია:

- | | |
|-------------|---------------|
| 1. ოსი | 7. ქურთი |
| 2. აფხაზი | 8. ჩუვაში |
| 3. ქურთი | 9. ყაზარდოელი |
| 4. ლეკი | 10. უდმურტი |
| 5. ბაშკირი | 11. კუმუხი |
| 6. ასირიელი | 12. გაგაუზი |

პოლონელი
ჩინელი

ამერიკელი
ინგლისელი

ასეთია საარქივო მასალა ქ. ჭიათურის ეთნიკური პროცესების მონაწილე ეთნოსების შესახებ, რაც დიდი პოლიეთნიურობით ხასიათდება და ერთხელ კიდევ ადასტურებს საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების მრავალფეროვნებას.

ზემომოტანილი მასალის საფუძველზე ისიც კარგად ჩანს, რომ შერეულ წყვილთა რაოდენობა, რაც თითქმის 70-ას აღწევს, ჭიათურის ეთნიკურ პროცესებში საკმაო რაოდენობითაა წარმოდგენილი. ამ მხრივ განსაკუთრებით მდიდრადაა ასახული ქართველებთან დაკავშირებული ეთნოსები, რომელთა რაოდენობა 14 – აღწევს. მოგვყავს სათანადო მაგალითები:

ქართველ-რუსის წყვილი

გაბო მიხეილის ძე **თურჯანდოვი**, 1907 წ. დაბადებული, ქართველი, მოსამსახურე, I ქ. და ოლღა ნიკიფორეს ასული კირსანოვი, 25 წ., რუსი, მოსამსახურე, II ქ. (1929 წ. სამოქალაქო აქტი).

ლონლაძე სიმონ ილარიონის ძე, 27 წ., ქართველი, მეპურე, I ქ. და **სახედენკო** ალექსანდრა გიორგის ას., 22 წ., რუსი, ზეინკალი, I ქ. (1937 წ. საქორწინო აქტი).

გურული კარლო სერგოს ძე, 20 წ., ქართველი, I ქ. და პინომარიოვა ტასია ალექსანდრეს ას., 18 წ., რუსი, დიასახლისი, I ქ. (1946 წ. საქორწინო აქტი).

ცერცვაძე ივანე დავითის ძე, 56 წ., ქართველი, პენსიონერი, II ქ. და სალნიკოვა ტასია გრიგოლი ას., 34 წ., რუსი, მლესავი, I ქ. (1960 წ. საქორწინო აქტი).

ჯაჯანიძე ნიკოლოზ ელიზბარის ძე, I ქ., 70 წ. ქართველი და კალმიკოვა პრასკოკია თევდორეს ას., რუსი, დიასახლისი, I ქ. (1971 წ. საქორწინო აქტი).

შეყრილაძე თემური მიხეილის ძე, 41 წ., ქართველი, ყურნალისტი, I ქ. და მალანოვა ნადეჟდა ვლადიმირის ას., 24 წ., რუსი, დიასახლისი I ქ. (1983 წ. საქორწინო აქტი).

ქართველ-უკრაინელის წყვილი

ილიკო გიორგის ძე ღვალაძე, 30 წ., ქართველი, ზეინკალი, II ქ. და ელიზავეტა სერგოს ას. შკირევე, 22 წ., უკრაინელი, დიასახლისი, II ქ. (1929 წ. საქორწინო აქტი).

ასათიანი ბორია ერმილეს ძე, 24 წ., ქართველი, მძღოლი, I ქ. და საენკო ლუბა იაკობის ას., 19 წ., უკრაინელი, დიასახლისი, I ქ. (1950 წ. საქორწინო აქტი).

კვიციანიძე პეტრე მელიტონის ძე, 60 წ., ქართველი, პენსიონერი, I ქ. და ბორინა ნინა ვასილის ას., 53 წ., უკრაინელი, დიასახლისი, I ქ. (1971 წ. საქორწინო აქტი).

სამხარაძე ჯუმბერი სიმონის ძე, 37 წ., ქართველი, მუშა, I ქ. და კოსტიკ მარია ბორისის ას., 27 წ., უკრაინელი, ექთანი, I ქ. (1984 წ. საქორწინო აქტი).

ქართველ-ბელორუსის წყვილი

ჯახუტაშვილი ნუგზარ არსენის ძე, 30 წ., ქართველი, ექსპედიტორი, I ქ. და სავკინა ლუბა ივანეს ას., 33 წ., ბელორუსი, მოსამსახურე, I ქ. (1979 წ. საქორწინო აქტი).

დანელია ოთარი შალვას ძე, 42 წ., ქართველი, ელ. მანტიორი, I ქ. და კატრიმალოვა ნადეჟდა იობის ას., 45 წ., ელ. მოტორისტი, ბელორუსი, ექიმი, I ქ. (1981 წ. საქორწინო აქტი).

ქართველ-სომხის წყვილი



სოლომონ სამუილის ძე ქვებულაძე, 20 წ., ქართველი, მოსამსახურე, I ქ. და ანა თადეოზის ას სააკიანცი, 17 წ., სომეხი, დიასახლისი, I ქ. (1928 წ. საქორწინო აქტი).

მუმლაძე აკაკი იოსების ძე, 29 წ., ქართველი, გამყიდველი, I ქ. და ასატუროვი ნაზიკო ტიგრანის ას., 27 წ. სომეხი, დიასახლისი, I ქ. (1947 წ. საქორწინო აქტი).

ბარათაშვილი ალექსანდრე გერმანის ძე, 27 წ., ქართველი, სტუდენტი, I ქ. და იარალოვა ნადია პლატონის ას., 21 წ., სომეხი, მასწავლებელი, I ქ. (1950 წ. საქორწინო აქტი).

ხითარიშვილი მიხეილ სტეფანეს ძე, 21 წ., ქართველი, სტუდენტი, I ქ. და სიმონიანი ვარსენიკა ვლადიმირის ას., 18., სომეხი, სტუდენტი, I ქ. (1991 წ. საქორწინო აქტი).

ქართველ-აზერბაიჯანელის წყვილი

მოდებაძე გრიშა ივანეს ძე, 27 წ., ქართველი, საამქროს უფროსი I ქ. და გუმუროვა სულხანა მამედის ასული, 27 წ., აზერბაიჯანელი, I ქ. (1944 წ. საქორწინო აქტი).

ქართველ-ოსის წყვილი

შენგელია გურამი კაკოს ძე, 36 წ., ქართველი, ელ. მანტიორი, I ქ. და ჯერანაშვილი ეთერი ნესტორის ას., 18 წ., ოსი, დიასახლისი, I ქ. (1966 წ. აქტი).

ჩაფრაძე თამაზი სიმონის ძე, 23 წ., ქართველი, მუშა, I ქ. და ფარასტაევა ლალი სულხანის ას., 18 წ., ოსი, დიასახლისი, I ქ. (1982 წ. აქტი).

ღვალაძე კრიკ ბეგლარის ძე, 24 წ., ქართველი, სტუდენტი, I ქ. და კუმაკოვა ხათუნა ტარიელის ას., 28 წ., ოსი, სტუდენტი, I ქ. (1992 წ. აქტი)

ქართველ-აფხაზის წყვილი



წერეთელი გერონტი ალექსანდრეს ძე, 53 წ., ქართველი, პენსიონერი, I ქ. და შამათავა დარო შალვას ასული, აფხაზი, 30 წ., დიასახლისი I ქ. (1960 წ. აქტი).

ქართველ-ქურთის წყვილი

იაკობიძე ბადრი უშანგის ძე, 22 წ., ქართველი, კულტ-მუშაკი, I ქ. და სადოიანი ზარე კაგრაშანის ას., 25 წ., ქურთი, დიასახლისი, I ქ. (1971 წ. აქტი).

ქართველ-ბერძნის წყვილი

ალექსანდრე იოსების ძე ასათიანი, 1905 წ. დაბადებული, ქართველი, მოსამსახურე, I ქ. და ელენე ექვთიმეს ასული პასიამიდი, 1907 წ. დაბადებული, ბერძენი, დიასახლისი, I ქ. (1929 წ.).

ედგვერაძე ვარლამ ალექსანდრეს ძე, 40 წ., ქართველი, გეოლოგ-ინჟინერი, I ქ. და აკოსტოლდი აფროდიტა იზრაელის ას., 28 წ., ბერძენი, ბულალტერი, I ქ. (1960 წ.).

ჯაფარიძე ანზორი ანდროს ძე, 32 წ., ქართველი, უბნის ინსპექტორი, I ქ. და კუზმინა ტატიანა ნიკოლოზის ას., 27 წ., ბერძენი, პედაგოგი, I ქ. (1998 წ. აქტი).

ქართველ-ებრაელის წყვილი

ლორთქიფანიძე იოსებ გიორგის ძე, 29 წ., ქართველი, ნოქარი, I ქ. და გოლდმანი მუსია იოსების ას., 18 წ. ებრაელი, დიასახლისი, I ქ. (1932 წ. აქტი).

ბინაძე ოლეგი მოსეს ძე, 29 წ., ქართველი, მძღოლი, I ქ. და კოკაზაშვილი სულიკო გიორგის ასული, 22 წ., ებრაელი, დიასახლისი, I ქ. (1963 წ. აქტი).

ქართველ-სპარსელის წყვილი



ქუთათელაძე იური პარმენის ძე, 32 წ., ქართველი, ბუ-
ლალტერი, I ქ. და მარანოლი ცუცაკია კასანაკესას ასული,
სპარსელი, აგროტექნიკი, I ქ. (1941 წ. აქტი).

ქართველ-თათრის წყვილი

ბრეგვაძე ჯამბული ნესტორის ძე, 22 წ., ქართველი, ეს-
კავატორის მემანქანე, I ქ. და ფაშოლი ანესი ვლადიმერის
ასული, თათარი, 18 წ., დიასახლისი, I ქ. (1965 წ.).

სოფრომაძე თენგიზ ვლადიმერის ძე, 20 წ., ქართველი,
სტუდენტი, I ქ. და ფაშოლი დარეჯანი არჩილის ასული, 27
წ., თათარი, მკერავი, I ქ. (1977 წ. აქტი).

ქართველ-ლევკის წყვილი

ჩაჩანიძე როდერი ივანეს ძე, 27 წ., ქართველი, მსახიობი,
I ქ. დუა აბდულაევა ეთერი ასრაბის ას., 20 წ., ლეკი დიასახ-
ლისი, I ქ. (1967 წ. აქტი).

ქართველ-მოლდაველის წყვილი

ყიფშიძე მურმანი შოთას ძე, 27 წ., ქართველი, მკერავი, I
ქ. და გუმბა ტატიანა ლეონიდის ას., 19 წ., მოლდაველი,
მკერავი, I ქ. (1981 წ. აქტი).

რუსი-ქართველის წყვილი

სერაფიონ ლეონიდეს ძე კატაევი, 1909 წ. დაბადებული,
რუსი, მოსამსახურე, I ქ. და ნადია ივანეს ასული ყავლაშვი-
ლი, 1908 წ. დაბადებული, დიასახლისი, ქართველი, II ქ. (1927

ნ. აქტი).

მიხალკინ ეგორი მათეს ძე 38 წ. რუსი, ინჟინერი, ქარსელაძე ვენერა სამსონის ას., 26 წ. ქართველი, ინჟინერი, I ქ. (1937 წ. აქტი).

ნიკიტენკო გიორგი გიორგის ძე, 40 წ., რუსი, ზეინკალი, I ქ. და სულაბერიძე მაია გეგას ას., 19 წ., ქართველი, სანიტარი, I ქ. (1991 წ. აქტი).

რუსი-უკრაინელის წყვილი

კულიკ ნიკიტა პავლეს ძე, 29 წ., რუსი, მექანიკოსი, I ქ. და ლევენდრუკ ირინა კუდარის ას., 25 წ., უკრაინელი, დამლაგებელი, I ქ. (1938 წ. აქტი).

გულკოვ ბიქტორ ალექსანდრეს ძე, 25 წ., რუსი, მონტაჟნიკი, I ქ. და სტალიაროვა ევგენია ილიას ასული, 23 წ., უკრაინელი, მლესავი, I ქ. (1966 წ. აქტი).

ლიხალატი ვლადიმერი სერგოს ძე, 20 წ., რუსი, სამხედრო, I ქ. და ანტიხოვა ალა ალექსანდრეს ასული, უკრაინელი, ტექნიკოსი, I ქ. (1987 წ. აქტი).

პაშკინ თედორე ნიკიტას ძე, 28 წ. მუშა, რუსი, I ქ. და შჩერბაკოვა ლუბა პეტრეს ას., 18 წ., ბელორუსი, მუშა, I ქ. (1953 წ. აქტი).

რუსი-ბაშკირის წყვილი

დრაკინ მიხეილ ვასილის ძე 24 წ., რუსი, მაღაროს გამყვანი, I ქ. და შამტსუდანოვა ვერა გუსამუტკინას ას., 25 წ., ბაშკირი, მლესავი, I ქ. (1960 წ. აქტი).

რუსი-მოლდაველის წყვილი

კოვალჩუკ ნიკოლოზი ვასილის ძე, 37 წ., რუსი, მონტაჟ-

ნიკი, I ქ. და კარახანოვა გულნარა მუსტაფას ას., 25 წ., **მრღ-დაველი**, დიასახლისი, I ქ. (1982 წ. აქტი).



რუსი-ებრაელის წყვილი

ალექსანდრე გურის ძე კირილოვი, 1890 წ. დაბადებული, რუსი, მოსამსახურე, I ქ. და **იულია** სამუილის ას. ლეიზეროვა, 1908 წ. დაბადებული, **ებრაელი**, დიასახლისი, I ქ. (1929 წ. აქტი).

უკრაინელ-ქართველის წყვილი

ტროციკ ივანე ივანეს ძე, 25 წ., **უკრაინელი**, ტექნიკი, I ქ. და **გურამიშვილი** ელზა შალვას ას., 20 წ. **ქართველი**, მასწავლებელი, I ქ. (1937 წ. აქტი).

გაიდამაკი გიორგი ანდროს ძე, 53 წ. **უკრაინელი**, უბნის უფროსი, I ქ. და **გომართელი** ანთელა ელისბარის ას., **ქართველი**, დიასახლისი, I ქ. (1960 წ. აქტი).

გროშნიჩენკო იური ივანეს ძე, 18 წ. **უკრაინელი**, გამგორებელი, I ქ. და **კილაძე** მარინა შოთას ას., 17 წ., **ქართველი**, დიასახლისი, I ქ. (1972 წ. აქტი).

უკრაინელი-რუსის წყვილი

გომციკოვი პეტრე თედორეს ძე, 29 წ., **უკრაინელი**, დურგალი, I ქ. და **კოგლიკოვა** არახინა თედორეს ას., რუსი, 25 წ., დამტარებელი, I ქ. (1934 წ. აქტი).

კარბაჩი იური დიმიტრის ძე, 29 წ., **უკრაინელი**, ზეინკალი, I ქ., და **პატაპოვა** მატრინა ფილიმას ას., რუსი, მუშა, I ქ. (1960 წ. აქტი).

გრუშა ალექსანდრე ქსენოფონტის ძე, 25 წ., უკრაინელი, დალაქი, I ქ., და მაზერ ნადეჟდა ივანეს ას., 20 წ., პოლონელი, მიმტანი, I ქ. (1938 წ. აქტი).

ბელორუს-რუსის წყვილი

ბოლმუნოვი ვასილი ფილინონის ძე, 25 წ., ბელორუსი, ზეინკალი, I ქ., და ბარკოვა დარია დიმიტრის ას., 18 წ., რუსი, შავი მუშა, I ქ. (1951 წ.).

სილკოვიჩი ივანე მიხეილის ძე, 24 წ., ბელორუსი, მემანქანის თანაშემწე, I ქ. და კრუსინოვა გალინა პეტრეს ას., 23 წ., რუსი, მუშა, I ქ. (1960 წ.).

ბელორუს-უკრაინელის წყვილი

მაკარევიჩი ბიქტორ ფომას ძე, ბელორუსი, 17 წ., ზეინკალი, I ქ. და კიშკინა ნინა ლავრენტის ას., 20 წ., უკრაინელი, დიასახლისი, I ქ. (1963 წ.).

უკრაინელ-ქართველის წყვილი

ბუკოვოზ იური ვასილის ძე, 25 წ., უკრაინელი, მუშა, I ქ. და ქამუშაძე ვარვარა დომენტის ას., ქართველი, 20 წ., მლესავი, I ქ. (1965 წ. აქტი).

მიროშნიშენკო იური ივანეს ძე, 18 წ., უკრაინელი, გამგორებელი, I ქ. და კილაძე მარინა შოთას ას., 17 წ., ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1972 წ. აქტი).

უკრაინელ-რუსის წყვილი



ილოვენკო დიმიტრი პეტრეს ძე, 27 წ., უკრაინელი, ზეინკალი, I ქ. და **მარკუშინა ვარია პეტრეს ასული**, 27 წ., რუსი, მოსამსახურე, I ქ. (1937 წ. აქტი).

გომელოვი პეტრე თედორეს ძე, 29 წ., უკრაინელი, დურგალი, I ქ. და **კობლიკოვა თედორეს ასული**, რუსი, 25 წ., დამტარებელი, I ქ. (1934 წ. აქტი).

კრავჩენკო ვლადიმერ ტარასის ძე, 37 წ., უკრაინელი, პენსიონერი, I ქ. და **გაზოლინა სერაფიბა გრიგოლის ას.**, 27 წ., რუსი, დიასახლისი, I ქ. (1945 წ. აქტი).

კარბაჩი იური დიმიტრის ძე, 28 წ., უკრაინელი, ზეინკალი, I ქ. და **პატაპოვა მატრონა ფილიმონის ას.**, 29 წ., რუსი, მუშა (1960 წ. აქტი).

უკრაინელ-პოლონელის წყვილი

გრუშა ალექსანდრე ქსენოფონტის ძე, 30 წ., უკრაინელი, დალაქი, I ქ. და **მაზერ-ნადეჟდა ივანეს ას.**, 20 წ., პოლონელი, მიმტანი, I ქ. (1938 წ. აქტი).

ბელორუს-რუსის წყვილი

ბოლმუნოვი ვასილი ფილიპეს ძე, 25 წ., ბელორუსი, ზეინკალი, I ქ. და **ბარკოვა დარია დიმიტორის ას.**, 18 წ., რუსი, შავი მუშა, I ქ. (1951 წ. აქტი).

სილკოვიჩი ივანე მიხეილის ძე, 24 წ., ბელორუსი, მემანქანის თანამშემნე, I ქ. და **კრუსინოვა გალინა პეტრეს ას.**, 23 წ., რუსი, მუშა, I ქ. (1960 წ. აქტი).

მაკარევიჩი ბიქტორ ფომას ძე, ბელორუსი, 17 წ., ზეინკალი, I ქ. და კიშკინა ნინა ლავრენტის ას., 20 წ., უკრაინელი, დიასახლისი, I ქ. (1963 წ. აქტი).

სომეხ-ქართველის წყვილი

სტეფანე ანდროს ძე ტერიანი, 1979 წ. დაბადებული, სომეხი, მოსამსახურე, I ქ. და თამარა ლევანტის ას. ძიმისტარაშვილი, 1907 წ. დაბადებული, ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1929 წ. აქტი).

ღვთისიევი ეფრემ როსტოლმის ძე, 73 წ., სომეხი, მეურნე, II ქ. და ლოლაძე მარშარიტა ლუკას ას., 45 წ. ქართველი, დიასახლისი, II ქ. (1939 წ. აქტი).

სალა მამედოვი იაშა ნიკოლოზის ძე, 25 წ., სომეხი, ხელოსანი, I ქ. და დარბაიძე ლუბა სპირიდონის ას., 23 წ. ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1939 წ. აქტი).

მურადიანი ვართან პოლოსის ძე, 26 წ., სომეხი, მუშა, I ქ. და კარნიშკოვი როზა ნიკოლოზის ას., 20 წ., ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1947 წ.).

ვაზარიანი ნიკალა ბენიემინის ძე, სომეხი, 18 წ. მუშა, I ქ. და მარგველაშვილი ლამარა ივლიანეს ას., 21 წ., ქართველი, I ქ. (1960 წ. აქტი).

ოგანეზოვი ლევან კარაპეტის ძე, 24 წ. სომეხი, მღებავი, I ქ. და მდივნიშვილი ნაზიკო, 35 წ. ქართველი, მუშა, I ქ. (1963 წ. აქტი).

ჩაკრიანი ანდრო აკოფას ძე, 46 წ., სომეხი, მძღოლი, I ქ. და ქუთათელაძე ლილი შალვას ას., 35 წ., ქართველი, მთავარი ბულალტერი, I ქ. (1965 წ. აქტი).

ალხაზოვი ალექსანდრე ივანეს ძე, 32 წ., სომეხი, მღებავი, I ქ. და კაპანაძე იური ამბროსის ას., 34 წ., ქართველი, დია-



სახლისი, I ქ. (1970 წ. აქტი).

თათანოვი რობინზონ შოთას ძე, 29 წ. **სომეხი**, მღვანეტი, I ქ. და **მამუკიშვილი** მანანა მიმტოს ასული, 24 წ., **ქართველი**, დიასახლისი I ქ. (1986 წ. აქტი).

ივანოვი სერგო ერთგულის ძე, 24 წ., **სომეხი**, ზეინკალი, I ქ. და **გაბაძე** მაგნული პეტრეს ასული, 23 წ., **ქართველი**, მონაგარიძე, I ქ. (1980 წ. აქტი).

ბარსაგიანი თამაზი ვართანას ძე, 34 წ., **სომეხი**, მძლოლი, I ქ. და **გაფრინდაშვილი** რუსუდანი ხარსულის ასული, 28 წ., **ქართველი**, მოსამსახურე, I ქ. (1982 წ. აქტი).

სომეხ-რუსის წყვილი

ფანიევი ამაიაკ ოგანეზას ძე, 23 წ., **სომეხი**, დურგალი, I ქ. და **ნაგომეროვა** ლუბა მიხეილის ას., 20 წ., **რუსი**, მუშა, I ქ. (1934 წ. აქტი).

გრიგორიანი ვაგან ავეტიკას ძე, 36 წ., **სომეხი**, მღესავი, I ქ. და **ლებედევა** თამარა ალექსანდრეს ას., 20 წ. **რუსი**, მღესავი, I ქ. (1950 წ. აქტი).

ასლანიან სამსუნ ბაგდასარის ძე, 39 წ., **სომეხი**, ქვის მოხელე, I ქ. და **ბაგდანოვა** თამარა ივანეს ასული, 31 წ., **რუსი**, მუშა, I ქ. (1952 წ. აქტი).

მიკულიანი გიორგი თენოს ძე, 34 წ., **სომეხი**, დურგალი, I ქ. და **ნელედვინა** ანა გრიგოლის ას., 37 წ., **რუსი**, მოლარე, I ქ. (1960 წ.).

ბარსეგიანი რევაზი ვართანის ძე, 28 წ., **სომეხი**, მძლოლი, I ქ. და **ქსენოფონტოვა** ლუდმილა დიმიტრის ას., 22 წ., **რუსი**, დიასახლისი, I ქ. (1973 წ. აქტი).

სომეხ-უკრაინელის წყვილი

ხანჯიან ვალერი ოგანეზის ძე, 26 წ. **სომეხი**, მუშა, I ქ.

და ტულია რაისა პეტრეს ას., უკრაინელი, მუშა, I ქ. (1965 წ.).



აზერბაიჯანელ-ქართველის წყვილი

ალიევი აბას ავასის ძე, 23 წ., აზერბაიჯანელი, მექანიკოსი, I ქ. და სამხარაძე ლენა ევგენის ას., 20 წ., ქართველი, ექსპედიტორი, I ქ. (1947 წ. აქტი).

აზერბაიჯანელ-კუმუხის წყვილი

დარბიევ მეხდი მამედის ძე, 35 წ. აზერბაიჯანელი, მუშა, I ქ. და გადჯიევა ტერენატ, 25 წ., კუმუკი, დიასახლისი, I ქ. (1953 წ. აქტი).

თათარ-უკრაინელის წყვილი

მავლიტოვ მალარუმ, 30 წ., თათარი, მუშა, I ქ. და გოდოვენკო ანასტანია პეტრეს ას., უკრაინელი, 39 წ., დიასახლისი, I ქ. (1937 წ. აქტი).

თათარ-რუსის წყვილი

მამედოვი ახმეტ ხინდის ძე, 28 წ., თათარი, პურის მცხობელი, I ქ. და პაშეტოვა ანტონინა ალექსანდრეს ას., 22 წ., რუსი, ჭურჭლის მრეცხავი, I ქ. (1934 წ. აქტი).

ლიტველ-ქართველის წყვილი

ლავრინსკი ვლადიმერ ბოლუსლაკის ძე, 35 წ., ლიტველი, პედაგოგი, I ქ. და ნადირაძე ყენია პარმენის ასული, 39 წ., ქართველი მოანგარიშე, I ქ. (1966 წ. აქტი).

ლიტველ-უკრაინელის წყვილი



ქართული
წიგნობა

ბახტარინი ვივოლტი იუნასოკის ძე, **ლიტველი**, 31 წ., მუშა, 1 ქ. და **კულივოვა** მარია ფილიპის ასული, **უკრაინელი**, 24 წ., მუშა 1 ქ. (1953 წ. აქტი).

ლიტველ-ბერძნის წყვილი

უმენკო ალექსანდრე ნიკლოზის ძე, 30 წ. **ლიტველი**, მექანიკოსი, 1 ქ. და **კოტრიაკი** ალექსანდრა დიმიტრის ას., **ბერძენი** 27 წ., დიასახლისი (1945 წ. აქტი).

ებრაელ-ქართველის წყვილი

ციცშვილი შამათა, 23 წ., **ებრაელი**, ხარაზი, 1 ქ. და **მოზღვრიშვილი** თამარა ელოს ას., 17 წ., **ქართველი**, მექსოველი, 1 ქ. (1937 წ.).

შულმან მარკ მიხეილის ძე, 35 წ., **ებრაელი**, პატიმარი, 1 ქ. და **კალაძე** ეთერი მიხეილის ას., 32 წ., **ქართველი**, ექთანი, 1 ქ. (1930 წ. აქტი).

კუზენოვი გაბრიელ მიხეილის ძე, 28 წ., **ებრაელი**, ფოტოგრაფი, 1 ქ. და **შეყილაძე** ია ალექსის ას., 25 წ., **ქართველი** დიასახლისი, 1 ქ. (1976 წ. აქტი).

ებრაელ-რუსის წყვილი

ბეხორაშვილი ხაიმ გაბრიელის ძე, 23 წ., **ებრაელი**, ფოსტის მუშაკი, 1 ქ. და **ჩოკუნოვა** რაისა დიმიტორის ას., 26 წ., რუსი, ბრიგადირი, 1 ქ. (1950 წ. აქტი).

ჩერნიაკი ბიქტორ მენდელეევის ძე, 31 წ., **ებრაელი**, ტექნიკი, 1 ქ. და **კლევერ** ზოია ვლადიმერის ასული, 32 წ., რუსი, მოსამსახურე, 1 ქ. (1966 წ. აქტი).

ებრაელ-უკრაინელის წყვილი



ქართული
წიგნობა

ოცნოპოზივი ლევან იოსების ძე, 22 წ., ებრაელი, შფრი-
ნავი, I ქ. და გაიდამაკი ნელი ნიკიტას ას., 19 წ., უკრაინელი,
დიასახლისი, I ქ. (1945 წ. აქტი).

მოლდაველ-რუსის წყვილი

ჩაბან ვასილი კონსტანტინეს ძე, 18 წ., მოლდაველი, ზე-
ინკალი, I ქ. და ჩერნოვა გალინა ნიკოლოზის ასული, 18 წლის,
მუშა, I ქ. (1951 წ. აქტი).

სპინუ ანდრო ვასილის ძე, 21 წ., მოლდაველი ზეინკალი,
I ქ. და კალესნიკოვა ანტონინა ალექსის ას., 23 წ., მუშა, I ქ.
(1952 წ. აქტი).

მოლდაველ-უკრაინელის წყვილი

ფრიდმან მიხეილ არაკოვის ძე, 27 წ., მოლდაველი ზეინ-
კალი, I ქ. და კრავეც ვალენტინა გაბრიელის ასული, 23 წ., უკ-
რაინელი, დიასახლისი I ქ. (1960 წ. აქტი).

ლიტველ-ქართველის წყვილი

ლავრინტი ვლადიმერ ბოლესლეის ძე, 35 წ., ლიტველი,
პედაგოგი, I ქ. და ნადირაძე ჟენია პარმენის ასული, 35 წ.,
ქართველი, მონაგარიშე, I ქ. (1966 წ. აქტი).

ლიტველ-უკრაინელის წყვილი

ბარტინონი ვივოლტი იუნასკის ძე, 31 წ., ლიტველი, მუ-
შა და ხალიმოვა მანია ფილიპის ას., უკრაინელი, მუშა, I ქ.
(1953 წ. აქტი).

უმენკო ალექსანდრე ნიკოლოზის ძე, 31 წ., ლიტველი, მექანიკოსი, I ქ. და კოსტრიაკი ალექსანდრა დიმიტოის ას., ბერძენი, 27 წ., დიასახლისი, I ქ. (1945 წ. აქტი).

ებრაელ-ქართველის წყვილი

ციციაშვილი შაბათა, 23 წ., ებრაელი, ხარაზი, I ქ. და მოზღვრიშვილი თამარა ელოს ას., 17 წ., ქართველი, მქსოველი, I ქ. (1937 წ. აქტი).

შაცბან მარკ მიხეილის ძე, 35 წ., ებრაელი, პატიმარი, I ქ. და კალაძე ეთერი მიხეილის ას., 32 წ., ქართველი, ექთანი, I ქ. (1960 წ.).

კუზენოვი გაბრიელ მიხეილის ძე, 28 წ., ებრაელი, ფოტოგრაფი, I ქ. და შეყილაძე ია ლევანის ას., 25 წლის, ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1976 წ. აქტი).

ბერძენ-ქართველის წყვილი

სევასტოპელი გოგი გიორგის ძე, ბერძენი, 22 წ., მოსამსახურე, I ქ. და მესხი მარუსა ისაიას ასული, 18 წ., ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1940 წ. აქტი).

პავლიდი პავლე კირილეს ძე, 20 წ., ბერძენი, I ქ. და ნეფარიძე გუგულა ვასილის ას., 18 წ., ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1945 წ. აქტი).

ივანოვი ასათიანე ანდროს ძე, 24 წ., ბერძენი, მუშა, I ქ. და მოდებაძე არიადნა ექვთიმეს ას., 25 წ., ქართველი, ექთანი, I ქ. (1951 წ. აქტი).

პანაიდი შალვა ვასილის ძე, 30 წ., ბერძენი, მძღოლი, I ქ. და კუსიანი მარგალიტა ერასტის ას., 21 წლის, ქართველი, მზარეული, I ქ. (1960 წ. აქტი).

კაისიდი გოდერძი სქრისტეფორეს ძე, ბერძენი, მძღო-
ლი, I ქ. და გურული მერი კონსტანტინეს ასული, 17 წლის, ქარ-
ველი, დიასახლისი, I ქ. (1970 წ. აქტი).

კირიაკი ივანე კარაგეზის ძე, ბერძენი, მეზუფეტე, I ქ.
და ყაველაშვილი ლიანა შოთას ას., 25 წ., ქართველი, მეზუ-
ფეტე, I ქ. (1976 წ. აქტი).

პანაოიდი გოჩა შალვას ძე, 28 წ., ბერძენი, მუშა, I ქ. და
გოგატიშვილი ლეილა კაკოს ას., 21 წ., ქართველი, I ქ. (1989
წ. აქტი).

შეირალოვ ივანე ვენიამინის ძე, 30 წ., ბერძენი, მღვსა-
ვი, I ქ და კაპანაძე მთვარისა ნოდარის ასული, 21 წლის, ქარ-
თველი, დიასახლისი, I ქ. (1990 წ. აქტი).

ბერძენ-რუსის წყვილი

ანცესი სევასტის ძე, 30 წ., ბერძენი, მოსამსახურე, I ქ. და
ოლღა ნიკოლოზის ასული კუზნეცოვა, რუსი, II ქ. (1929 წ.).

კუზმინ ვლადიმერ პანაიოდის ძე, 30 წ., ბერძენი, დალა-
ქი, I ქ. და გალინინა ეკატერინე იაკობის ას., რუსი, დიასახ-
ლისი, I ქ. (1936 წ. აქტი).

პანაროდი გოჩა შალვას ძე, 22 წ., ბერძენი, მძღოლი, არ-
ბუზოვა ნადია იაკობის ას., რუსი, 19 წ., I ქ., დიასახლისი
(1982 წ. აქტი).

ბერძენ-უკრაინელის წყვილი

ჩელიკიდი ანატოლი კონსტანტინეს ძე, 23 წ., ბერძენი,
მძღოლი, I ქ. და გოტარირი მარია ვასილის ასული, 19 წლის,
უკრაინელი, დიასახლისი, I ქ. (1969 წ. აქტი).

ბერძენ-სომხის წყვილი



კონსტანტინიდი გიორგი კონსტანტინეს ძე, 35 წ., ბერძენი, ტექნოლოგი, I ქ. და ავაკომოვა ლიდია მიხეილის ას., 18 წ., სომეხი, პედაგოგი, I ქ. (1944 წ. აქტი).

ბერძენ-აისორის წყვილი

ხრისტოსომიდი კონსტანტინე გიორგის ძე, 17 წ., ბერძენი, ზეინკალი, I ქ. და ლაზარევა ჟანა ივანეს ას., 18 წ., აისორი, დიასახლისი, I ქ.

ქურთ-რუსის წყვილი

მაილიანც ანდრო რუსტამის ძე, 47 წ., ქურთი, ინჟინერი, I ქ. და როდინა ალექსანდრა ივანეს ას., რუსი, 26 წ., ტექნიკი, I ქ. (1950 წ. აქტი).

ჩუვაშ-რუსის წყვილი

ჩაკინოვ ვალერი ნიკოლოზის ძე, 21 წ., ჩუვაში, მოსამსახურე, I ქ. და სახაროვი მარგალიტა ივანეს ას., 17 წ., რუსი, დიასახლისი I ქ. (1972 წ. აქტი).

ინგლისელ-რუსის წყვილი

ალბერტ გოლეჯი, ინგლისელი, 18 წ., მოსამსახურე და ელენა ვლადიმერის ას. კიშკინოვი, 1901 წ. დაბადებული, რუსი, მოსამსახურე, I ქ. (1928 წ. აქტი).

ასირიელ-ქართველის წყვილი



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

ალბაზოვი ვახო დავითის ძე, 1914 წ. დაბადებული, აისორი, მლესავი და მუშკუდიანი ოლია პეტრეს ასული, 24 წლის, ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1941 წ. აქტი).

ლეკ-ქართველის წყვილი

გაიდაროვი ომალი გაიდარის ძე, 20 წ., ლეკი, გამყიდველი, I ქ. და კენჭოშვილი მადონა გრიგოლის ას., 23 წ., ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1980 წ. აქტი).

ქურთ-ქართველის წყვილი

ბალოიანი იუსუფ მეფჯიტის ძე, 46 წ., ქურთი, მუშა, I ქ. და იაკობიძე ნუნუ ზაქარიას ასული, 54 წ., ქართველი, მწონავი, I ქ. (1946 წ. აქტი).

ყაბარდოელ-პოლონელის წყვილი

კანკობევ ასლანბეგ ტუტასკის ძე, 24 წ., ყაბარდოელი, მუშა, I ქ. და კუსოვ ვლადისლავა ვლადიმერის ას., პოლონელი, 20 წ., მუშა, I ქ. (1953 წ. აქტი).

ასირიელ-ქართველის წყვილი

თეიმურაზოვი ვიტალი მიხეილის ძე, 33 წ., ზეინკალი, I ქ., აისორი და ჭილლაძე მარინე ალექსანდრეს ას., 21 წ., ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1977 წ. აქტი).

უდმურტ-რუსის წყვილი



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა

ვეკშინ ვასილი ვასილის ძე, 23 წ., უდმურტი, მუშა, I ქ.
და ზუბკოვა ტატიანა მიხეილის ას., 20 წ., რუსი, მუშა, I ქ.
(1953 წ. აქტი).

მორდველ-რუსის წყვილი

იგნატევ ალექსანდრე მიხეილის ძე, 27 წ., მორდვინი,
ემმანქანე, I ქ. და ნაპატია ადამ მაქსიმეს ას., 20 წ. რუსი, მღე-
ბავი, I ქ. (1962 წ. აქტი).

გაგაუზ-რუსის წყვილი

კარ-ბალაევ გიორგი ნიკოლოზის ძე, გაგაუზი, შემდუ-
ღებელი, I ქ. და ნედოშევიკინა ალექსანდრა სერგოს ას., რუსი,
20 წ., მუშა I ქ. (1953 წ. აქტი).

ოს-ქართველის წყვილი

ერასტი გარსევანის ძე თომეჟოვი, 1908 წელს დაბადე-
ბული, ოსი, მუშა, I ქ. და ნინა ბარამის ას. გაფრინდაშვილი,
1912 წ. დაბადებული, ქართველი, დიასახლისი, I ქ. (1929 წ. აქ-
ტი).

ჯერანაშვილი ნესტორ ტარასის ძე, 23 წ., ოსი, მექანი-
კოსი, I ქ. და ზედგინიძე ტასია ნიკოლოზის ას., 22 წ., ქართვე-
ლი, დიასახლისი, I ქ. (1950 წ. აქტი).

ქერდიაშვილი ზაქარია სარდიონის ძე, 27 წ., ოსი, მზა-
რეული, I ქ. და ლომიძე გულიკო ამბროსის ასული, 22 წ., ქარ-
თველი, გამყიდველი, I ქ. (1969 წ. აქტი).

ხეჩუდოვი გურამი გრიგოლის ძე, 35 წ., ოსი, მძღოლი, I
ქ. და კირდიტაძე ნუშა გრიგოლის ას., 47 წ., ქართველი, I ქ.
(1987 წ. აქტი).

ოს-რუსის წყვილი



ქართული
ნაციონალური
ბიბლიოთეკა

ცხოვრებოვი აბრამ არტემის ძე, 22 წ., ოსი, სამხედრო, I ქ. და კამლუკოვა თამარა ალექსის ას., 18 წ., რუსი, დიასახლისი, I ქ. (1961 წ. აქტი).

ოსი-უკრაინელის წყვილი

იაროშევიჩ ელენა ანდროს ას., 18 წლის, უკრაინელი, დიასახლისი, I ქ. და ბეჭაური ლევან ლევანის ძე, 23 წ., ოსი, ხარატი, I ქ. (1977 წ. აქტი).

პოლონელ-ბერძნის წყვილი

პროგნიონცი ვლადიმერ ფრანცის ძე, 24 წ., პოლონელი მუშა, I ქ. და ეფრემიდი ლიდა პანაიუსის ას., 18 წ., ბერძენი, მოსამსახურე, I ქ. (1934 წ. აქტი).

პოლონელ-რუსის წყვილი

ამიზა ალექსანდრე ანდრიას ძე, 34 წ., პოლონელი, მუშა, I ქ. და დერევიზა ეკატერინა ევსევის ას., 28 წ. რუსი, I ქ. (1935 წ. აქტი).

ამერიკელ-რუსის წყვილი

რაიმონდ ივანეს ძე სვანსონ, ამერიკელი, 1901 წელს დაბადებული, ბულალტერი, I ქ. და ელენა ალექსანდრეს ასული ლოგკინოვა, 1905 წ. დაბადებული, კანტორის მოხელე, I ქ. (1928 წ. აქტი).

ასეთია საარქივო მასალა ქ. ჭიათურაში მიმდინარე ეთ-

ნიკური პროლესების შესახებ, რაც დიდი პოლიეთნიკურ ბრძოლას ხასიათდება და, როგორც აღინიშნა, ერთხელ კიდევ უფრო მეტად მათებს საქართველოს ქალაქებისათვის დამახასიათებელ ამ თავისებურებას. ეს კი ძირითადად შერეული ქორწინების ტიპებს შეეხება, რომლებიც ასე ჭარბად (თითქმის 70-მდე) დასტურდება ქ. ჭიათურაში და ეთნიკური პროცესების ძირითადად განმსაზღვრელ წყაროს წარმოადგენს. ვინ არ გვხვდება მექორწინეთა შორის? საარქივო მასალა, როგორც აღინიშნა ქ. ჭიათურის შესახებ 1928-30-იან წლებს ეხება, ეს ის პერიოდი, როცა საქართველოში და იმდროინდელი სსრკ-ს მთელ ტერიტორიაზე მიმდინარეობს ახალმშენებლობანი და აქეთკენ მოისწრაფის დიდი სამუშაო ძალა ყოველი მხრიდან. სწორედ ამ დროს განეკუთვნება ქ. ჭიათურაში მარგანეცის დამუშავების დიდი აღმავლობა. ეს უმდიდრესი ბუნებრივი საბადო არამარტო საქართველოს სამრეწველო ცენტრებს – ზესტაფონის ფეროშენადნობთა ქარხანას და სხვა საწარმოებსაც ამარაგებდა, არამედ საზღვარგარეთაც გადიოდა. ამიტომ აქ მრავალი ეროვნების წარმომადგენელი იყრიდა თავს. ეთნიკური პროცესების **წარმართველები**, როგორც აღინიშნა, იყვნენ **ქართველები, რუსები და უკრაინელები** დასავლეთ საქართველოს ქალაქის მსგავსად, ხოლო მონაწილენი – **ბელორუსები, ბერძნები, ებრაელები, სომხები, აზერბაიჯანელები** და სხვანი. ამიტომ ვხვდებით აქ შერეულ ქორწინებათა ასეთ მრავალფეროვნებას. ყველაზე დიდი რიცხვი წყვილებისა ქართველებზე მოდიოდა, 14 ეროვნების წარმომადგენელი შედიოდა მათთან ქორწინებაში, შემდეგ რუსებთან, ბერძნებთან და წედარებით ნაკლები უკრაინელებთან, ასევე დიდი რაოდენობით იყო წარმოდგენილი ქართველების, რუსების და წედარებით ნაკლები უკრაინელთა ერთეროვნული წყვილები. ეთნიკურ პროცესებში შეინიშნებოდა ეროვნულ უმცირესობათა წარმომადგენლების მონაწილეობაც. მართალია, ისინი ერთეულ წყვილებს ქმნიდნენ მათთან, მაგრამ გვაოცებს მათი ეთ-

ნიკური მრავალფეროვნება. ესენი არიან აფხაზები, ვანსაკუთრებით დიდი რაოდენობით ოსები, რუსეთის სამხრეთ-დასავლეთის ბაშკირი, მოლდოველი, უდმურტი, მარიელი, გაგაუზი, ყალმუხი და სხვანი. უცხოელებიდან: პოლონელები, ჩინელები, ინგლისელები, ამერიკელები; მაგ., ყაბარდოელ-პოლონელის წყვილი (კანკაშივ ასლან ბეგ ტუტ 21 ნ., მუშა, I ქ. და კუსოვ ვლადისლავა კვანტის ას., 20 ნ., მუშა, I ქ. (1953 წ. საქორწინო აქტი), ან პოლონელ-ბერძნის წყვილი (პროგნიონცი ვლადიმერ ფრანცის ძე, 24 ნ., მუშა, I ქ. და ეფრემიდი ლიდა პავლეს ას., 18 ნ., ბერძენი, მოსამსახურე, I ქ. (1934 წ. საქორწინო აქტი), პოლონელ-რუსის წყვილი (ამიზა ალექსანდრეს ძე ანდრია, 34 ნ., მუშა, I ქ. და დერევიკინა ეკატერინა ვაცლავის, 28 ნ., I ქ., (1938 წ. საქორწინო აქტი), ჩინელ-რუსის წყვილი (ვანიუ-დო, 1993 წ., დაბადებული, ჩინელი, მუშა, I ქ. და ნონა კალისტარტეს ას. გრიშინა, დიასახლისი, I ქ. (1938 წ. აქტი); ჩინელ-ქართველის წყვილი (და შენ ლიუ, 28 ნ., მოსამსახურე, I ქ. და მავრა კონსტანტინეს ასული კვაშილავა, 25 ნ., დიასახლისი, I ქ. (1928 წ. აქტი).

ინგლისელ-რუსის წყვილი (ალბერტ გოლეჯი, 1887 წ. დაბადებული, მოსამსახურე, I ქ. და ელენა ვლადიმერის ას. კოშკინოვა, 1901 წ. დაბადებული, მოსამსახურე, I ქ. (1928 წ. აქტი).

ამერიკელ-რუსის წყვილი (რაიმონდ ივანეს ძე სვანსონი, 1904 წ. დაბადებული, ბულალტერი, I ქ. და ელენა ალექსანდრეს ასული ლოგკინოვა, 1905 წ. დაბადებული, კანტორის მოხელე, 1928 წ. აქტი). ყოველივე ზემოაღნიშნული ერთხელ კიდევ ადასტურებს ქ. ჭიათურაში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების მრავალფეროვნებას.

რაც შეეხება ამ ეროვნებათა პროფესიულ საქმიანობას, ძირითადად წარმოდგენილი არიან შავი მუშები: მალაროს გამთხრელები, მანგანუმის მადნის მგრეველები, ელექტროტექნიკოსები, სხვადასხვა დარგის ხელოსნები – ზეინკლები, ხა-

რატები, მლესავეები და სხვანი. ასევე უმაღლესი განათლების მონე პროფესიის წარმომადგენლები – ძირითადად ინჟინრები, პედაგოგები, ექიმები, არიან უმაღლესი სასწავლებლების სტუდენტები და სხვანი.

ასეთია ქ. ჭიათურაში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების ბუნება და ხასიათი.

თეძამ-კავთურას ხეობის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურა

შიდა ქართლის ერთ-ერთ უძველეს დასახლებულ რეგიონს წარმოადგენს თეძამ-კავთურას ხეობა, რომელიც ვახუშტი ბატონიშვილის აღწერით „ხევი კავთისა გამოსდის დიდგორს, დის ჩრდილოთ, ერთვის მტკვარს სამხრიდამ. ქვათახევამდე ვენახოვანი, ხილიანი... და არს ადგილი შემკული, ზაფხულს გრილი, წყაროიანი. ზამთარ თბილი, გარემოს მთა ტყიანი, შენობა მრავალნი... ხოლო დასავლეთით კავთის-ხევისა დის მდინარე თეძამი, გამოსდის ჭვარებსა და თორის საშუალს მთასა, და დედა-ციხემდინ დის აღმოსავლით, მერმე დის ჩრდილოთკენ და მიერთვის მტკვარს სამხრიდამ... აქა არს ლითონი ბარპენისა მრავალი, იტყვიან ვერცხლსაცა... რკონამდე არს თეძამი ვენახ-ხილითა ნაყოფიერი... (1, 55).

საკვლევო რეგიონი შიდა ქართლის ვრცელი დაბლობების საზაფხულო და საზამთრო საძოვრების ის ნაწილია, რომელნიც ქმნიდნენ ინტენსიური მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის განვითარების ხელსაყრელ პირობებს. აღნიშნულ გარემოებებთან ერთად, ხეობის სტრატეგიულმა მდებარეობამ საბოლოოდ განსაზღვრა მისი მნიშვნელოვანი ადგილი ქვეყნის პოლიტიკურ და მეურნეობრივ ცხოვრებაში. უძველესი დროიდანვე იგი წარმოადგენდა იმ საერთაშორისო გზაჯვარედინის ნაწილს, რომელზეც გადიოდა დიდი სავაჭრო-სატრანზიტო გზა, სადაც მიმდინარეობდა კულტურულ გადაკვეთათა შერწყმის პროცესები, რაც განსაკუთრებით კარგად აისახა მოსახლეობის სულიერი და ეკონომიკური სიძლიერის დამადასტურებელ მატერიალურ ფასეულობათა ძეგლების მრავალფეროვნებაში.

ქვეყნის ტერიტორიულ-ადმინისტრაციულ ერთეულ-

ბად - ხევებად დაყოფის პრინციპი, რომელიც ჯერ კიდევ გვიანდელი ბრინჯაოს ხანიდან ყალიბდება და დაფუძნებულია პოლიტიკურ-ეკონომიკურ და გეოგრაფიულ თავისებურებებზე, მის მეურნეობრივ ფაქტორებზე, ერთ-ერთ ნიმუშად სწავლული არქეოლოგები მიიჩნევენ ხევხმელის ხეობაში მდებარე ხოვლე გორას, რომელიც ძვ. წ. XIV ს. ქვის გალავნით შემოზღუდულ „გვარის“ სამოსახლოს წარმოადგენს და იგი საგანგებო თხრილითაა გამოყოფილი. მათი აზრით, იგი წარმოადგენს აგრეთვე საკულტო - თავდაცვით ნაგებობას და მიუთითებს აქ მობინადრე გვარების გარკვეულ სოციალურ დიფერენციაციაზე. შემდგომში, ამ წარმონაქმნების ბაზაზე, ადრინდელი ანტიკური ხანისათვის აღმ. საქართველოში უნდა შექმნილიყო რამდენიმე სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი, რომელთაგან ერთი სწორედ უფლისციხის მიდამოებშია სავარაუდო. როდესაც საზოგადოება ანტიკური ქართლის სახელმწიფოში ადრეკლასობრივი ან პროტოფეოდალური ბუნებით იყო წარმოდგენილი და IV ს-დან ფეოდალური ურთიერთობანი ყალიბდება, რასაც ხელი შეუწყო 30-იან წლებში ქრისტიანობის სახელმწიფო რელიგიად გამოცხადებამ, მის კულტურულ, პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ცხოვრებას მკვეთრი აღმავლობა დაეცყო. თუმცა, VII ს. შუა წლებიდან აღნიშნული პროცესები მნიშვნელოვნად შეაფერხა არაბთა ბატონობამ, რომლის განსაკუთრებული სიმწვავე ქართლის რაიონებს დაატყდა. შემდგომ, კერძოდ X ს. II ნახევრიდან აღზევებას იწყებენ ცალკეული რეგიონები, რომელიც მთისა და ბარის ურთიერთშერწყმის შედეგად მიმდინარეობდა. ამ პერიოდში მტკვრის მარცხენა სანაპიროზე წარმოიქმნა ერთი ისტორიულ-გეოგრაფიული „ქვეყანა“ ცენტრით უფლისციხე. ხოლო მის მარჯვენა სანაპიროზე მეორე „ქვეყანა“, რომლის ცენტრი იყო ატენი. სულ მალე, აღნიშნული „ქვეყნების“ განსაკუთრებული ფუნქციები გამოიხატა იმაში, რომ უფლისციხე „იქცა პოლიტიკურ, ხოლო ატენი სულიერი კულტურის ცენტრად. აქედან გამომ-

დინარე, მათ სფეროებში ტერიტორიულად მოქცეული თეძამ-კავთურას ხეობას ყოფითი პირობები ერთ, საერთო ტერიტორიულ სივრცეში განიხილება (2. 625).

აღნიშნულ რეგიონში, თეძამ-კავთურას ხეობა, სხვა ხელსაყრელ პირობებთან ერთად, იმითაც გამოირჩეოდა, რომ აქ, შედარებით არცთუ დიდ ტერიტორიაზე წარმოდგენილი იყო ფრიად განონასწორებული ბუნებრივ-კლიმატური პირობები, რომელთა შესაბამისად ჰარმონიულად ვითარდებოდა როგორც სოფლის მეურნეობის, ისე შინამრეწველობის დარგები, ალებ-მიცემობა, მთა-ბარობის კავშირურთიერთობის პროცესები და სხვ. მის ბუნებრივ კოლორიტს მეურნეობრივ და სულიერ სიმტკიცეს მატებდა მეფეთა საზაფხულო რეზიდენციები, მათი განუწყვეტელი კავშირი ხალხთა გარემოცვაში - დასვენება, ნადიმ-ნადირობა და სხვ. მათ შორის ცნობილი იყო ცხირეთის დასასვენებელი ადგილი გამაგრებული ციხე-გალავნით. ვახუშტი ბატონიშვილი წერს: „არს თეძამზე ახალქალაქი. ამის ზეით ეკლესია გუმბათიანი, ერთანმინდისა, სასწაულ-მოქმედი. ამის აღმოსავლით არს ციხე ცხირეთისა, ნასასახლევი მეფეთა“-ო (1. 56). მისივე ცნობებით (XVIII ს.) ხეობაში 34 სოფელია და მრავალი ნასოფლარ-ნასაყდრალი, ხოლო ს. მაკალათიას დაკვირვებით (XX ს. 50-იან წლებში) - 36 სოფელი და აგრეთვე მრავალი ნასოფლარ-ნასაყდრალი, რომელთა განლაგება უმთავრესად ხეობებში ვერტიკალური დასახლებით, მდინარეთა გასწვრივ, მჭიდროდ, ეზოკარმიდამოს შემოუზღუდავად, ქვითკირით ნაგები სახლებითაა წარმოდგენილი. ამასთან, ბუნებრივია, დასახლებათა სტრუქტურა შესაბამისად იცვლიდა იერსახეს გარკვეულ ისტორიულ გარემოში, რაც შედარებით უმნიშვნელოდ აისახებოდა იმ ტრადიციულ მრავალსაუკუნოვან გამოცდილებაში, რომელიც ჰარმონიულად იყო, შერწყმული მიკრორეგიონალურ სტრუქტურაში. სოფლები ჩვეულებრივ უმთავრესად ცალკეული საგვარეულო უბნებისაგან შედგებოდა, რომელთაც ხშირად თავი-



ანტი ხატ-სალოცავები და ციხე-გალავნებიც გააჩნდნენ. აქედან გამომდინარე, უბნების სახელწოდებანიც გვარდება. უბნები ხედვით მოიხსენიებოდა. ამასთან, ხშირად ვხვდებით აგრეთვე უბნების სპეციალურ სახელწოდებებსაც: მჭედელაანთ, ღვედიანთ, მექვაბიანთ, ნალბანდიანთ, ღვინიანთ, დურგლიანთ, სომხიანთ, მთიულიანთ და ა. შ. რომელნიც კარგად ასახავენ სოფლის სოციალურ-ეკონომიკურ მდგომარეობას, აქ მოსახლე ხელოსანთა კატეგორიებს, მათ ნაციონალურ მდგომარეობას და სხვა. ამავე პრინციპით იყო წარმოდგენილი სასოფლო-სამეურნეო სავარგულების, სათიბ-საძოვრების, ტყისა და არცთუ იშვიათად სარწყავი სისტემის რუებისა და მთიან-გორაკიანი ადგილების სახელწოდებებიც.

XIX ს. დასაწყისიდან საქართველოს სოციალურ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ძვრები მოხდა. ქართლში გაუქმდა სათავადოები, აილაგმა ლეკთა თარეში, სათავადო და საეკლესიო აზნაურები გაათავსიუფლეს ეკლესიისა და სათავადოების დამოკიდებულებისაგან, სამეფო და საეკლესიო გლეხები კი გამოაცხადეს რუსეთის სახაზინო გლეხებად და სხვ. ფაქტიურად დაიწყო საქართველოს ანექსია, როგორც სასულიერო, ისე პოლიტიკურ-ეკონომიკურ სფეროებში. მიმდინარეობდა ქართველი ერის მიერ საუკუნეობრივ ჩამოყალიბებული კულტურული მემკვიდრეობის დაკნინების პროცესი, რომელთაც უცხოური ელემენტები ენაცვლებოდა. მიმდინარეობდა ეთნიკური შემადგენლობის რღვევისა და აღრევის პროცესი; ქვეყნის თითქმის ყველა რეგიონში მეტ-ნაკლები მასშტაბურობით მიმდინარეობდა კოლონიზაცია, იმატა ადგილობრივმა მიგრაციულმა პროცესებმა, საქართველო იქცა მხოლოდ ნედლეულის მიმწოდებელ რუსეთის ერთ-ერთ პროვინციად; ყალიბდება კაპიტალისტური ურთიერთობები და სხვ. ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ ვითარდებოდა სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობები, ვაჭრობა, მრეწველობის განვითარება, რაც თავისთავად იწვევდა ნატურალური მეურნეობის

დაშლას, შინამრეწველური დარგების მეტ-ნაკლები იერსახის შეცვლას, მიმდინარეობდა გლეხთა კლასობრივი დიფერენცია-ცია, თანდათან ისპობოდა მიწის ფეოდალური საკუთრება, რომელსაც ბურჟუაზიული საკუთრება ცვლიდა, რამაც თავის მხრივ გამოიწვია გლეხთა ექსპლუატაციის გაძლიერება, გადასახადების ზრდა და ა. შ. რაც იწვევდა გლეხთა სამართლიან მღელვარებას. XIX ს. 60-იან წლებში გლეხთა შეიარაღებული გამოსვლები აღინიშნა მებატონე ამილახვრებისა და თარხნიშვილების წინააღმდეგ სოფ. ნოსტეში, კავთისხევში და ხოვლეში.

საგლეხო რეფორმის გატარების შემდეგ გლეხის მდგომარეობა მეტ-ნაკლებად მაინც გაუმჯობესდა. სოფლის მეურნეობამ იწყო აღორძინება, რასაც ხელი შეუწყო სამიმოსვლო საშუალებათა გაუმჯობესება-გაფართოებამ. გლეხს საშუალება მიეცა პროდუქციის გარე ბაზარზე გასატანად. დიფერენციაცია მიმდინარეობს შრომის საზოგადოებრივ დანაწილებაში, სოფლის მეურნეობაში იხვეწება და იკვეთება პრიორიტეტული დარგები, რომელიც მდიდარ ტრადიციებს ეფუძნება. ასეთ დარგებს შორის რეგიონში კიდევ უფრო დანიშნებას იწყებს მემინდვრეობა, მებაღეობა-მევენახეობა, მებოსტნეობა და მესაქონლეობა, რომელთა პროდუქციის გარკვეული ნაწილი საბაზროდ ინარმოება. ეწყობოდა სეზონური და მუდმივი ბაზრობები. თეძამ-კავთურას ხეობაში გამართული ბაზრობა სოფ. ახალქალაქში მთელ შიდა ქართლში იყო ცნობილი. ახალქალაქის ბაზრობაზე მდიდრად იყო წარმოდგენილი, როგორც სოფლის მეურნეობის პროდუქტები, ისე სამრეწველო და საოჯახო წარმოების საქონელი, სადაც მოედინებოდა, როგორც ქართლის, ისე თრიალეთის გადაღმა მოსახლეობის საკმაოდ მნიშვნელოვანი ნაწილი, რაც სტიმულს აძლევდა რეგიონის სოციალურ-ეკონომიკურ განვითარებას.

ქვეყნის სხვა რეგიონების შესაბამისად, თეძამ-კავთურას ხეობაში მიმდინარეობდა სწავლა-განათლების ღონისძიე-



ბების განხორციელება, რაც ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების თაოსნობით შედგებოდა (1879-1927 წწ.). ხეობის სოფ. წინარეხში და კავთისხევში გაიხსნა ქართული სკოლა, მრავალ ადგილას დაარსდა ბიბლიოთეკა და სხვ. ქართველ ხალხში აქტიურად მიმდინარეობდა ეროვნული თვითშეგნების, სასოფლო, სადაბო და საქალაქო ცხოვრების ახლებურ ყაიდაზე გადასვლის პროცესები. 1875 წ. კამერალური აღწერის მიხედვით თეძამ-კავთურას ხეობის მოსახლეობის სოციალურ სტრუქტურაში შესაბამისი ცვლილებები შეიმჩნეოდა. ცალკეული სოფლების მიხედვით გლახობა სოციალური კატეგორიები შეადგენდა: სოფ. ბარნაბიანთ კარში 27 კომლიდან სახელმწიფო იყო 12, დროებითვალდებული - 14, გრაკალში პირობითი მეურნეობის მფლობელია - 7, დროებითვალდებული - 39, გოსტიბეში პირობითი მეურნე - 6, დროებითვალდებული - 80, ზემო ხანდაკში თავისუფალი გლახი იყო 12, სახელმწიფო - 22, პირობითვალდებული 1 და დროებითვალდებული - 54. შესაბამისად, კავთისხევში 14, 138, 65 და 56 კომლი. ასევე, სასირეთში 67 კომლიდან თავისუფალი იყო - 3, სახელმწიფო - 19, პირობითი 5 და დროებითვალდებული - 39 კომლი და ა. შ.

როგორც ნაწილობრივ მოტანილი მასალებიდან ჩანს, საგლახო რეფორმის მიუხედავად, თავისუფალ მეკომურთა ოდენობა ერთობ მცირეა და გლახობის ძირითადი ნაწილი ისევ დროებით ვალდებულობს და პირობითი მეურნისა და სახელმწიფოს კუთვნილების ფორმით არსებობდა. ამასთან ერთად, 1881 წლის მონაცემებით, ცალკეული სოფლების მეკომურთა მფლობელობაში მიწის ფართობი და შესაბამისად საგადასახადო ნაკრებიც შეადგენდა: სოფ. ახალქალაქში ამ უფლებით სარგებლობდა 166 კომლი, რომელთა საერთო საგადასახადო ნაკრები უდრიდა 431 მან. და 60 კაპ., გოსტიბეში, შესაბამისად - 6 და 12, ზემო ხანდაკში - 18 და 46, 80 კაპ., კავთისხევში - 17 და 44, 20 კაპ., ქვემო ხანდაკში - 2 და 5,20

კაპ., მეტეხში 2 და 43 მან., ჩოჩეთში - 4 კომლი იხდიდა 8 მან.
და ა. შ.



სოფლად კაპიტალისტური ურთიერთობის შექრის ამ-
სახველ მოვლენებს შორის აღსანიშნავს წარმოადგენდა სოფ-
ლის მეურნეობის პროდუქტების წარმოების ზრდის ტენდენ-
ცია საბაზროდ და თანდათანობით კარჩაკეტილი მეურნეობის
ასპარეზზე გამოსვლა, დაბალ ფენებში ახალ-ახალი სოცია-
ლური საზოგადოების წარმოქმნა. კერძოდ, სოფლის ძირძვე-
ლი, გლეხური მინათმოქმედი ფენიდან გამოიყოფა ვაჭარ-ხე-
ლოსანთა გარკვეული ნაწილი, რომელთა მნიშვნელოვანი
ოდენობა თავდაპირველად ერთდროულად ორი მიმართულე-
ბით შრომობს, ხოლო ნაწილი ერთ-ერთ მათგანს ირჩევს და
შესაბამისი დარგის სპეციალისტად გვევლინება. ასეთ შემთხ-
ვევაში მისი არჩევანი ნებაყოფლობითიცაა და იძულებითიც.
სოფლად იქმნება სხვადასხვა სახის ამხანაგობა-გაერთიანე-
ბები, რომელთა უპირველესი მიზანია სიღარიბიდან თავის
დაღწევა და გარანტირებული საკვები მარაგის შექმნა. ასეთ
ვითარებაში, განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა სოფ-
ლად ხორბლის მარაგის შექმნისათვის გლეხობის გაერთიანე-
ბამ, რომელთაც შესაბამისი მაღაზიები - სავაჭრო დუქნები
გახსნეს უპირველესად ცენტრალურ სოფლებში და იგი აერ-
თიანებდა მიმდებარე სოფლების მოსახლეობას. 1892-1894 წწ.
აღნიშნული ტიპის საზოგადოებები თეძამ-კავთურას ხეობაში
ფუნქციონირებდა სოფ. დოესში, რომელსაც ხორბლის შესა-
ძენად გააჩნდა 80 კომლიდან აკრეფილი საწყისი თანხა 732
მან. რეალიზაციას აწარმოებდა 174 მაღაზია-ფარდული; სოფ.
გრაკალში 80 კომლიდან აკრეფილი 792 მან. რეალიზაციას ახ-
დენდა 25 მაღაზია; სოფ. ხოვლეში 90 კომლიდან 683 მან. 263
მაღაზიით; სოფ. ჩოჩეთისა და ნიაბის ერთად 50 კომლიდან
740 მან. 88 მაღაზიით; სოფ. ახალქალაქის 950 მან. ემსახურე-
ბოდა 338 მაღაზია; სოფ. ერთანმინდის ახალციხით 2112 მან.
221 მაღაზიით; მეტეხის საზოგადოება ბარნაბიანთ კარით 196



მან. 251 მალაზიით და ა. შ. (5. 11).

აღნიშნულ პროცესებს რამდენადმე უნდა დაერქვას რეზი-
რებიანა სოფლის მოსახლეობას შორის აქტიური კავშირურთი-
ერთობა, რომელიც ქალაქისა და სოფლის სოციალურ-ეკონო-
მიკურ სტრუქტურას კიდევ უფრო დახვეწდა და დაახლოებდა.
ამ და სხვა ღონისძიებათა ძიება საგლახო რეფორმის გატარე-
ბის შემდეგაც იმდენად აუცილებელს წარმოადგენდა, რამდე-
ნადაც გლეხი ფაქტობრივად სანახევროდაც არ იყო განთავი-
სუფლებული, რომელსაც შეეძლებოდა დამოუკიდებლად ერ-
ჩინა ოჯახი. XIX ს. მიწურულისათვის ადგილ-მამულების მე-
პატრონეები ძირითადად ადგილობრივი, მსხვილი მემამულეე-
ბი იყვნენ. საკვლევო რეგიონის მაგალითით თუ ვიმსჯელებთ,
ხეობის ადგილ-მამულებს უმთავრესად თარხნიშვილები და
ჯავახიშვილები ფლობდნენ, რომელთა მიწებს უმინაწყოდ
დარჩენილი გლეხობა საღალოდ ამუშავებდნენ. ტყე, საძოვა-
რი და სარწყავი რუც მებატონის განკარგულებაში იყო, რო-
მელთა სარგებლობა მათ ნებადაურთველად არ შეეძლოთ. მე-
მამულეთა ნაწილი სამწუხაროდ ნაკლებად ზრუნავდნენ და
სათანადო კაპიტალს არ იმეტებდნენ მეურნეობის გასაუმჯო-
ბესებლად. ძირითად სამეურნეო-სახვწელ იარაღად ხარ-კამეჩ
შებმული ხის გუთანის გამოიყენებოდა, თუმცა გარდუვალი
პრცესები, რომელიც კაპიტალისტური ურთიერთობებისათ-
ვის იყო დამახასიათებელი, მემამულეთა და გლეხობის გარკ-
ვეულ ფენებში თანდათანობით იღვიძებდა, რაც გამოიხატე-
ბოდა სოფლის მეურნეობის მაღალ პროდუქციული დარგების
წარმოებისადმი დაინტერესებაში, კულტურული ცხოვრების
ღონის ამალლების, მატერიალური დოვლათის დაგროვებისა
და გარე სამყაროსთან გააქტიურებაში, გაზრდილი საბაზრო
მოთხოვნილებების პროცესებში ჩაბმაში და სხვ. ხეობაში
სოფლის მეურნეობის ინტენსიური დარგების განვითარებას
ხელს უწყობდა სარწყავად გამოყენებული მდინარეები: თეძა-
მი, კავთურა და ხეხმულა, რომელნიც მცირე შენაკადებით და

ხეობებითაა წარმოდგენილი.

ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე, თეძამ-კავთურას ხეობა ქართლის ერთ-ერთ პოლიტიკურ და კულტურულ შემკვიდრეობას ინარჩუნებდა. ჯერ კიდევ X-XII ს. 20-იან წლებამდე, როდესაც ქართული კულტურა ძლიერი აღმავლობით ხასიათდებოდა, კერძოდ, ვითარდებოდა საერო ლიტერატურა, ფილოსოფიური აზროვნება, ხუროთმოძღვრება, მონუმენტური მხატვრობა, ჭედურობა, ხელნაწერთა მხატვრული შემკობა, ქვაზე კვეთა და სხვ. განსაკუთრებულ ადგილს იჭერს საკულტო ნაგებობათა კომპლექსების შექმნა. აღნიშნულ პერიოდებში, საკვლევ რეგიონში აშენდა ისეთი მონუმენტური ნაგებობანი, როგორცაა ქვათახევისა და ყინწვისის ტაძრები, მეტეხის, ერთანმინდის, იკვისა და იღლეთის ეკლესიები სათანადო მოხატულობით. მომდევნო პერიოდებში სხვილოსა და ცხირეთის საფორტიფიკაციო ნაგებობები, მათ შორის სოფ. ნოსტესა და წინარეხში სააკაძეებისა და მაღალაშვილების არქიტექტურული კომპლექსები. აღნიშნული ცენტრების ირგვლივ დღესაც მიმდინარეობს მოსახლეობის აქტიური მოძრაობა, ლოცვა-კურთხევა, დღეობებისა და აღებ-მიცემობის, ოდებულაც აქედან გახიზნული ოჯახების დაბრუნებისა და სხვა სოციალური პროცესები.

საქართველოს სხვა მხარეების შესაბამისად, თეძამ-კავთურას ხეობაში ისტორიის ცალკეულ პერიოდებში მიმდინარეობდა მოსახლეობის ადგილმონაცვლეობის პროცესები, უმთავრესად ქართლის ფარგლებში. ხეობაში დაფიქსირებულია აგრეთვე არა ძირძველი გვარებიც, რომელთაც საკმაოდ მძლავრად მოუკიდებიათ ფეხი. ამ მხრივ აღსანიშნავია ს. მაკალათიას მიერ აღნიშნული სოფ. სასირეთის მაგალითი, სადაც ისტორიულად ბეჟიტაშვილებს და მაისურაძეებს უცხოვრიათ და რომლის მფლობელიც შარვაშიძე ყოფილა. აქ ელიზბარ შარვაშიძეს ჰქონია ციხე-გალავანი, რომლის ნანგრევები დღევანდლამდეა შემონახული. მასვე აუგია ევროპული სტი-

ლის სახლი და კომპიუტერული საზაფხულო სადგომად გადაუქცევინა, ხოლო შემდეგ გაუყიდა (6. 9). სოფ. ბარნაბიანთ კარში თავდაპირველად ამბროლაძეებს უცხოვრიათ, შემდეგ ამონყვეტილან და ამ ნასოფლარზე მეფის განკარგულებით ბარნაბიშვილები დასახლებულან, რომელნიც ლეკიანობის დროს რკონიდან გადმოსახლებულან. მეტეხში ყველაზე მრავალრიცხოვანი გვარი ყოფილა: გეჯაძე, გუგულაშვილი, ოდოშაშვილი და ლალიაშვილი, რომელნიც დღეს ფაქტიურად აღარ არიან, ისინი აყრილან და მათ ადგილას ქართლის სხვადასხვა რეგიონებიდან გადმოსახლებულები ცხოვრობენ. სოფ. ჩოჩეთში ყველაზე გავრცელებული გვარები (1959 წ.) ყოფილან თოიძე და ნუგზარაშვილი. თოიძე გურიიდან გადმოსულა, ადრე ნუგზარაშვილებიც თოიძეები ყოფილან. სოფ. ახალქალაქში სხვადასხვა დროს ორ წყებად გადმოსახლებულან სომხები: ერთნი ანისიდან, მეორენი განჯის მხრიდან, რომელნიც ზემოთ დასახლებულან და მას დღესაც სომხების უბანს, ანუ სომხების ორლობეს უწოდებენ. აქაური ქართველების უმრავლესობას შეადგენენ მალაციძეები და პაპიძეები. (6. 14, 15).

მჭედელი ვაჟა სერგოსძის გადმოცემით (65 წლის, 2003 წ.), მალაციძეთა და ბროლაძეთა შტო იმერეთიდანაა გადმოსახლებული და დღეს ერთ-ერთ დიდ გვარებს წარმოადგენენ. როგორც ითქვა, უბნები უმთავრესად გვარობრივი და ხელოსნური ტრადიციების დასახლებითაა წარმოდგენილი, სადაც ყველაზე მძლავრია ქონდარაანთ, კაკალაანთ, ზურაბიანთ, ხოჯაანთ, კუპრიანთ, მექვაბიანთ, ვარდოანთ - იგივე კიკანაანთ, გოზალოანთ, მამულაანთ და სხვა უბნები. მისივე გადმოცემით, ისევე როგორც უწინ, ახლაც მჭიდრო კავშირ-ურთიერთობა, მიმოსვლა აქვთ მანგლის-ნალკასთან, კლდეკარით ბაკურიან-ბორჯომთან. მათთვის უმთავრესი მასაზრდოებელია სამი ძმა მდინარე თეძამი, ტანა და ძამა, რომელნიც სათავეს თრიალეთიდან - რეხის მთიდან იღებენ და ქმნიან უამრავ პატარ-პატარა ხევეს, მათ შორის: ცხირეთის ხევი, ბორბაც-

კიანთ ხევი, საქრისის ხევი, ვარცლახევი, სანალოე ხევი, შავ-
წყალას ხევი, ასანიძიანთ ხევი, დინგაყა ხევი, ვეროხას ხევი,
ხევი, ლაკვის ხევი, ჭყოპიანის ხევი, სამაჭალოს ხევი, საქათ-
მის ხევი, საბოლის ხევი, თეკლანას ხევი, ფიცესის ხევი, მერი-
ის ხევი, სალბის წყლის ხევი, შაბწყალა, გოსტიბეს ხევი და ა. შ.
რომელთა ტოპონომიური შესწავლა მომავლის საქმეა.

წყაროები და ლიტერატურა

1. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსი, თბ., 1941.
2. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. 1, თბ., 1970.
3. სსცია, ფ. 254, ანან. 3, საქ. 378.
4. სსცია, ფ. 48, ან. 1, საქ. 1834.
5. სსცია, ფ. 48, ან. 1, საქ. 2087.
6. ს. მაკალათია, თეძმის ხეობა, თბ., 1959.

ქართლის 1983 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია (ანგარიში)

ქართლის ეთნოგრაფიულმა შესწავლამ ფრიად დაიგვიანა. ერთ-ერთი საგანგებო ექსპედიცია 1948 წელს განხორციელდა, რომლის „წინასწარი ანგარიში“ 1949 წელს გამოქვეყნდა¹. ექსპედიციამ აკად. გ. ჩიტაიას ხელმძღვანელობით, ქსნისა და რეხულას ხეობებში 1948 წლის 17 ივლისიდან 23 აგვისტომდე იმუშავა.

აკად. გ. ჩიტაიას მიერ დანერგილი „წინასწარი ანგარიში“ ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიშების ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენს. აქ განვითარებული და სრულყოფილად ჩამოყალიბებულია, აკად. გ. ჩიტაიას მიერ შემუშავებული საველე-ეთნოგრაფიული მუშაობის კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდი, რომელსაც საქართველოს ეთნოგრაფები დღესაც წარმატებით იყენებენ.

გარდა ამისა, აღნიშნული ანგარიში მნიშვნელოვანია შემდეგი თვალსაზრისითაც: „საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ საქართველოში ეთნოგრაფები რიგი წლების მანძილზე სისტემურ მუშაობას აწარმოებენ მთის მოსახლეობის შესასწავლად. მეოთხე სტალინურ ხუთწლედში საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გეგმა ითვალისწინებს საქართველოს ბარის მოსახლეობის ეთნოგრაფიულ შესწავლას, რომლის ერთ-ერთ ღონისძიებას შეადგენს ქართლის მონოგრაფიული აღწერა. გასულ წელს ჩატარდა პირველი ექსპედიცია მდ. არაგვისა და მდ. ქსანს შორის მდებარე ტერიტორიაზე“².

სამწუხაროდ, ამ პირველი ექსპედიციის რაიმე კვალი სამეცნიერო ლიტერატურაში „წინასწარი ანგარიშის“ სახითაც არ დარჩენილა³. რაც შეეხება 1948 წლის ექსპედიციის შედეგ-

გებს, მოლოდინს გადააჭარბა, მოპოვებული იქნა განსაკუთრებულად ფასეული, უმდიდრესი ეთნოგრაფიული მასალა, აღმოჩნდა, რომ ე. წ. "ბარის" სოფლები ყოფითი რეალების სიმდიდრით მთას სრულებითაც არ ჩამორჩებიან და რიგ შემთხვევაში აჭარბებენ კიდევ. დადგინდა მთასა და ბარს შორის მოსახლეობის განაწილების მრავალსაუკუნოვანი, მყარი სისტემა, განპირობებული რელიეფისა და მეურნეობის ხასიათით. გამოიყო თითოეული რეგიონის მოსახლეობისათვის დამახასიათებელი კულტურის ძირითადი მაჩვენებლები. განისაზღვრა მინათმოქმედების ფორმები, ნიადაგის დასამუშავებელი იარაღების და შრომის ორგანიზაციის თავისებურებანი. დადგინდა სახალხო მემინდვრეობის გასაოცარი დახვეწილობა და სრულყოფა, ტრანსპორტის საშუალებათა ნაირსახეობანი და ა. შ.

უაღრესად ძვირფასი მასალა იქნა მოპოვებული უძველეს სოციალურ-რელიგიურ გადმონაშთებსა, სოფლის სტრუქტურის და საოჯახო ყოფის მთელ რიგ საკითხებზე.

ასეთი უმდიდრესი მონაპოვარი, რა თქმა უნდა, შემდგომი კვლევა-ძიებისათვის ფართო თვალსაწიერს სახავდა და ქართლის - „საქართველოს ერთ-ერთი უმთავრესი კერისა და ფუძის“ მონოგრაფიულად შესწავლას გულისხმობდა, მაგრამ, რატომღაც, ეს კარგად დანყებული საქმე მოულოდნელად შეწყდა და მკითხველის ხელმისაწვდომად მხოლოდ უბადლოდ შესრულებული „წინასწარი ანგარიში“ დარჩა. რაც შეეხება ექსპედიციის მასალებს ისინი, მცირე გამონაკლისის გარდა, არქივშიც აღარ მოიპოვება.

1972 წლის 8 ივლისიდან 8 აგვისტომდე ქართლისა და იმერეთის სასაზღვრო რაიონში, სახელდობრ ლიხის ქედის მდამოებში იმუშავა აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების ექსპედიციამ, რომლის მიზანი იყო საქართველოს ორ უმთავრეს კუთხეს - ქართ-

ლსა და იმერეთს შორის ლიმიტროპული ზოლის გამოყოფა და ურთიერთგავლენების დადგენა. შესწავლილი იქნა გზებით-გადასასვლელები, საზღვრები, მოსახლეობის მოძრაობა, დასახლების ტიპი და ნაგებობანი, მინათმოქმედება, ხალხურ დღეობათა კალენდარი, სოციალურ-რელიგიური ურთიერთობანი, ტყის ხალხური მეურნეობა, შინახელოსნობა და გამოყენებითი ხელოვნება.

ექსპედიციამ მნიშვნელოვანი მასალა მოიპოვა, რომლის წინასწარი გააზრების საფუძველზე დამაჯერებლად გამოიყო ლიმიტროპული ზოლი, დადგინდა საზღვრები, კულტურათა შეთანწყობის ძირითადი მონაცემები, ცხადი გახდა „ქართლური“ და „იმერული“ რეალიების თანაარსებობა, რის შედეგადაც გაკეთდა საგულისხმო დასკვნა: „ქართველმა ხალხმა დიდი ხანია დაძლია ტომობრივ-ეთნიკური განსხვავებანი და ერთ მთლიან, მონოლითურ სხეულად ჩამოყალიბდა. მიუხედავად ამისა, საქართველოს კუთხეები ისევ და ისევ ინარჩუნებენ დამახასიათებელ ელფერს. ეს „კონსერვატიზმი“ ღრმა ანალიზსა და ახსნას საჭიროებს, თუმცა ამის გარეშეც ნათელია, რომ დღეს საქართველოს კუთხეების ეთნიკური ნიშნით დაყოფას ნაკლები გამართლება აქვს. ამ კუთხეთა სახით ჩვენ, ძირითადად, ეთნიკური ერთეულები კი არა, ბუნებრივ-გეოგრაფიულ ფაქტორებზე დამყარებული კულტურულ-სამეურნეო არეები მოგვეპოვება, რომელთაც დროთა განმავლობაში მიიღეს თავიანთი ისტორიული სახელწოდებანი - ქართლი, კახეთი, იმერეთი, სვანეთი, გურია, სამეგრელო და ა. შ.“⁴⁴

მოსალოდნელი იყო კვლევა-ძიება გაგრძელდებოდა საქართველოს ორი უმთავრესი მხარის - ქართლისა და იმერეთის შესწავლის საფუძველზე, დადგინდებოდა თითოეული მათგანის ისტორიულ-გეოგრაფიული თავისებურებანი, რის შედეგადაც ამოიხსნებოდა ე. წ. „კუთხობრივი განსხვავებულობის“ არსი და მიზეზები. თანდათან მოშორდებოდა „ბარს“ ეთნოგრაფიული შეუსწავლელობის თეთრი ლაქა. ბუნებრი-

ვია, ამ ფრიად საჭირო, შრომატევადი და გადაუდებელი სამუშაოს ჩატარების გარეშე წარმოუდგენელია „ყოველი საქართველოს“ - „მთლიანი საქართველოს“ სრულყოფილი ისტორიულ-გეოგრაფიული სურათის წარმოჩენა. ასეთი მნიშვნელობის მიუხედავად, ექსპედიციის მუშაობა აღარ გაგრძელებულა და მისი საქმიანობის ერთთვისანი ღვაწლი კვლავ „ანგარიშის“ ჩარჩოებში დარჩა.

შედარებით კარგად არის შესწავლილი ქსნის ხეობა. პირველი ეთნოგრაფიული ექსპედიცია იქ აკად. გ. ჩიტაიამ განახორციელა, რომლის მოკლე ანგარიში 1939 წელს დაიბეჭდა⁵. ამავე ხეობაში, 60-იან წლებში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილებამ ოთხი ექსპედიცია განახორციელა, რომლის შედეგები 1975 წელს ცალკე კრებულად გამოქვეყნდა⁶.

შიდა ქართლის ხეობების მიხედვით შესწავლა პროფ. ს. მაკალათიამ დაიწყო და მან ნარკვევების მთელი სერია გამოსცა⁷, სადაც მოგვცა საკვლევ რეგიონის ისტორიულ-გეოგრაფიული მიმოხილვა, სოფლების მიხედვით შეისწავლა მატერიალური კულტურის ძეგლები, მოსახლეობის შრომა-საქმიანობა, რწმენა-წარმოდგენები და სხვ. ყველა ნაშრომის მკვეთრად გამოკვეთილი მიზანი აქვს: არსებული ლიტერატურისა და ავტორის მიერ შეკრებილი საველე-ეთნოგრაფიული მასალების შეჯერების საფუძველზე მოგვცეს საკვლევ ხეობების ისტორიის მეტ-ნაკლებად სრული სურათი. მეცნიერის სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ მიზანი ყველგან მიღწეულია. შესაბამისი დარგის და რეგიონის მკვლევართა ვისის ს. მაკალათიას ყოველი წიგნი სამაგიდოდაა ქცეული. მოსალოდნელი იყო ეს საქმე წინ წავიდოდა, მაგრამ ჯერჯერობით მნიშვნელოვანი ძვრები არ მომხდარა. რატომღაც, თვით ეთნოგრაფიულ უჯრედთა შორისაც კი მოიკოჭლებს სამეცნიერო კოორდინაცია. დღეს, თანამედროვე მოთხოვნიებათა დონეზე, მარტოხელა მკვლევართა შემართება და ენთუზიაზმი საქმეს



ვერ უშველის, მით უმეტეს, მძლავრი და მრავალრიცხოვანი სამეცნიერო კოლექტივები გვყავს, საქართველოს ცენტრულ კუთხეთა შესწავლა კი გათიშულად, შეიძლება პირდაპირ ვალიაროთ, რაიმე პროგრამის გარეშე მიმდინარეობს. სწორედ ამის შედეგია, რომ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიის განყოფილება ქართლში ქსნის ხეობის შესწავლით დაკმაყოფილდა, შემდეგ მან საქმიანობა სხვაგან გადაიტანა. რა თქმა უნდა, ეთნოგრაფთა გარჯა ყველგან საშური და აუცილებელია, მაგრამ თანამიმდევრულობა, გარკვეული კანონზომიერება და, რაც მთავარია, რესპუბლიკის ეთნოგრაფიული შესწავლის ერთიანი პროგრამა ხომ უნდა გაგვაჩნდეს.

ქსნის ხეობაზე დაბეჭდილ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის შედარებით სრულყოფილ კრებულს თუ გავეცნობით, დავრწმუნდებით რომ ერთგვარი ემპირიზმი აქაც იჩენს თავს, ოთხი საგანგებო ექსპედიციის მიუხედავად, დიდი ისტორიის მქონე ერთი პატარა ხეობა, ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით, სრულყოფილად მაინც ვერ არის წარმოჩენილი. ამის უმთავრესი მიზეზია ის გარემოება, რომ თითოეული განყოფილება ველზე მხოლოდ თავისი სპეციალისტებით მიდის, ამდენად ვის რა თემა აქვს მისი დამუშავებით და გამოქვეყნებით კმაყოფილდება. თუმცა მთლიანად მასალები ვერც ამ შემთხვევაში იბეჭდება და რედაქტორი იძულებულია ასეთი შენიშვნა გააკეთოს: „სამწუხაროდ, კრებულში წარმოდგენილი წერილები ტექნიკური მიზეზების გამო ძალზე შემოკლდა, ხოლო რიგი მათგანი (მევენახეობა, მელვინეობა, მღებრობა და სხვ). ამოღებული იქნა“⁸⁸. ამრიგად, ეთნოგრაფიის დარგში პუბლიკაციის შეზღუდულობა მეცნიერულ-მეთოდური ნაკლოვანებების საფუძველიც ხდება, გარნა ამ „ტექნიკურ ნაკლს“ შედარებით იოლად მოეწვინება, უმთავრესია კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდის საფუძველზე, მოცემული რეგიონის შესწავლის სრულყოფილი პროგრამა შემუშავდეს, ჩამოყალიბდეს მუდმივ მოქმედი ექსპედიციები, სადაც სპეცი-

აღისტები თითოეული უწყების შესაძლებლობის მიხედვით კი არ მიიღებენ მონაწილეობას, არამედ დასახული მიზნების განხორციელების მომდინარე, ხოლო ეს მიზანი, ფართო გაგებით, საქართველოს ეთნოგრაფიულ უფრედთათვის მეტ-ნაკლებად ერთიანი უნდა იყოს. ბოლოს და ბოლოს, ვთქვათ, ამჯერდ ხომ უნდა განხორციელდეს „ქართლის მონოგრაფიული აღწერა“, რაზედაც, ჯერ კიდევ, 1948 წელს წერდა აკად. გ. ჩიტაია⁹. ეს მით უფრო საჭირო და გადაუდებელია დღეს, როდესაც მთელ დასახლებებს და მეტადრე სოფლებს ტრადიციული სახე ეკარგებათ. ამ ყოვლისმომცველი პროცესის აღწერისთვის, დადებითი და უარყოფითი მოვლენების დიალექტიკურ კანონზომიერებათა ჩვენება ეთნოგრაფიული მეცნიერების საპატიო ამოცანაა¹⁰. სწორედ ამ გარემოებამ განაპირობა „მიძინებული იდეის“ გაღვიძება და აკად. გ. ჩიტაიას ინიციატივით ქართლში კვლავ გაიგზავნა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის, აკად. ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიის და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილების ექსპედიცია (ხელმძღვანელი უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი **ლევან ფრუიძე**, მოადგილე ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი **გიორგი გოცირიძე**; ნევრები: უფროსი მეცნიერი თანამშრომელი **ლიანა ბერიაშვილი**, მეცნიერ თანამშრომლები: **ლია ქყონია**, **ქეთინო სიხარულიძე**, უფროსი ლაბორანტები: **მანანა ლელაშვილი**, **ზოია ჯინჯიხაშვილი**, არქიტექტორი **გია დავითაშვილი**, მხატვარი **ნანა თენგიშვილი**, ფოტოგრაფი **ნიკოლოზ არჩვაძე**, ხაშურის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის მეცნიერ თანამშრომლები: **ნუნუ ხვედელიძე**, **მზიური გოგოლაძე**, მძლოლი **გაიოზ ქონიაშვილი**).

ექსპედიციის მიზანი თავისთავად განსაზღვრა განყოფილების პროფილმა. ეთნოგრაფიული მასალა შეიკრიბა შემდეგ თემებზე: მოსახლეობა, მეურნეობა, გამოყენებითი ხე-



ლოვნება და შინახელოსნობა, სამგლოვიარო წეს-ჩვეულებანი (ლ. ფრუიძე), ნიადაგის ათვისება და დაცვა, პარკოსანთა კულტურები (ლ. ბერიაშვილი), კვების სისტემა და სუფრის ტრადიციები (გ. გოცირიძე), დასახლების სისტემა, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი (გ. დავითაშვილი), მევენახეობა-მელვინეობის ხალხური წესები და არყის გამოხდა (ლ. ჭყონია), ხალხური კოსმეტიკა და ჰიგიენა (ქ. სიხარულიძე), მებოსტნეობა (მ. ლელაშვილი), ებრაული მოსახლეობის მენიუ (ზ. ჯინჯინაშვილი), გვარ-სახელები, ტოპონიმია (ნ. ხვედელიძე), მიცვალებულის კულტი (მ. გოგოლაძე).

ბუნებრივია, ქართლის შესწავლა ხაშურის და ქარელის რაიონებით დაიწყო. ეს არის ისტორიული „შიდა ქართლი“¹¹, რომელსაც ნ. ჩუბინაშვილი თავის „ქართულ ლექსიკონში“ ასე განმარტავს: „შიდა ქართლი - ქართლის ცხოვრებაში აწინდელი ქართლი“¹². დიალექტოლოგები „აწინდელ ქართლს“ შემდეგნაირად ყოფენ: „როგორც ცნობილია, ქართლი ვრცელ ტერიტორიაზეა გაშლილი. აქ ერთიანდება ზემო ქართლი ხაშურიდან გორამდე, მტკვრის ორივე მხარეს; შუა ქართლი - გორის ქვემოთ თბილისამდე, ლიახვის, ქსნის, არაგვის, აგრეთვე თეძმის და კავთურას ხეობების ჩათვლით; ქვემო ქართლი - თბილისის სამხრეთით მდებარე მიდამოების სოფლები“.

პრინციპში ასეთი დაყოფა მისაღებია, მაგრამ ამჯერად უფრო მოხერხებულად მივიჩნიეთ ექსპედიციის ბაზა და მარშრუტები თანამედროვე ადმინისტრაციული რაიონების მიხედვით შეგვერჩია.

ექსპედიცია ხაშურის რაიონში გაემგზავრა 1983 წლის 13 ივნისს, საველე მუშაობის ერთთვიანი ვადა შემდეგნაირად განაწილდა: 13 ივნისიდან 27 ივნისამდე ხაშურის რაიონში ვიმუშავეთ, ხოლო 27 ივნისიდან 13 ივლისამდე ქარელის რაიონში. დროის სიმცირის გამო იძულებული გავხდით თითოეული სასოფლო საბჭოდან, მასალების შესაკრებად, თითო ან ორი ტიპიური სოფელი შემოგვრჩინია. ამით განისაზღვრა ექსპე-

დიციის ყოველდღიური მარშრუტები.

ხაშურის რაიონის სოფელ ცოცხნარის სასოფლო-სამეურნეო საბჭოს ექვსი სოფლიდან (ცოცხნარა, ოძისი, ცივწყარო, ცეცხლანი, ნაბლოვანა, ქემფერი) სამუშაოდ შეირჩა ცოცხნარა და ოძისი.

სასოფლო საბჭოს ჩამოთვლილი სოფლები ამჟამად ყველა სახეზეა. დაცლის საშიშროება ემუქრებოდა ცეცხლანი და ოძისს, აქედან მოსახლეობა ინტენსიურად სახლდებოდა სურამსა და ხაშურში, მაგრამ, როგორც იტყვიან, სულზე მოუსწრო საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს დადგენილებამ (№3, 1979) „სოფელთან კავშირგაწყვეტილ პირთა მფლობელობაში არსებული სახსრებით და დამხმარე ნაგებობებით დაკავებული მიწების ფართობების აღრიცხვის მონესრიგებისა და მათი გამოყენების გაუმჯობესების ღონისძიებათა შესახებ“. დადგენილების ძალით, „ნება დაერთოთ სოფელთან კავშირგაწყვეტილ პირებსა და მემკვიდრეობით საცხოვრებელი სახელების მიმღებ პირებს ისარგებლონ სოფლად კოლმეურნეობების, საბჭოთა მეურნეობების და სხვა სახელმწიფო სასოფლო-სამეურნეო საწარმოების ტერიტორიაზე განლაგებული სახლებით, დამხმარე ნაგებობებითა და ეზოებით დაკავებული მიწების ფართობით, მაგრამ ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში არა უმეტეს 0, 06 ჰექტარისა, კოლმეურნეობების წევრთა საერთო კრების, საბჭოთა მეურნეობის და სხვა სახელმწიფო-სამეურნეო საწარმოს დირექციის გადაწყვეტილებით, რომელსაც დაამტკიცებს სასოფლო საბჭოს აღმასკომი, იმ პირობით, თუ დასახლებული კატეგორიის მოქალაქენი არ ფლობენ სხვა ადგილებში ისეთი ზომის მიწის ნაკვეთებს, რომლებიც ახლად გამოყოფილი ფართობიდან ერთად შეიძლება აღემატებოდეს მათთვის დაწესებულ მინათსარგებლობის ნორმებს და კოლექტიური მებაღეობისა და მებოსტნეობის გაძღოლის მიზნით ქალაქის მცხოვრებთათვის მინიჭებულ უფლებების გათვალისწინებით“¹⁴.

ამ დადგენილებამ არა მარტო შესამჩნევად შეაჩერა მიგ-



რაციის პროცესი, არამედ მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი ნა-
სულთა უკან დაბრუნებას. ამრიგად, სოფლები ცენტრში და
ოძისი გადარჩნენ.

ცოცხნარის სასოფლო საბჭოს მოსახლეობა, ძირითა-
დად, ზემო იმერული წარმოშობისაა. გადმოცემით პირველად
სოფ. ოძისი დასახლებულა, ჯერ კიკნაძეები მოსულან, შემდეგ
ხაჩიძეები. სოფ. ცოცხნარში უმთავრესი გვარი გოგალაძეა,
მათი წინაპრები ხარაგაულის რაიონის სოფ. ბჟინევიდან ჩა-
მოსახლებულან¹⁵.

ქვიშხეთის სასოფლო საბჭო შემდეგ სოფლებს მოითვ-
ლის: ქვიშხეთი, ბელლეთი, ბულბულის ციხე, მონასტერი, სარ-
მანიშვილისკარი, სათივე, ტეზერი, ყიფიანთუბანი, რუსაან-
თუბანი, ტაშისკარი, სვანისუბანი. აქაც მოსახლეობა, უმთავ-
რესად ზემოიმერული წარმოშობისაა. ამჟამად არცერთ სო-
ფელს გაუქმების საფრთხე არ ემუქრება, პირიქით საკურორ-
ტო ზონაა და სხვა ადგილებიდან აქეთ მოისწრაფიან, გამონა-
კილისია მონასტერი, რომელიც ლიხის მთის კალთასაა შეფა-
რებული და საავტომობილო მიმოსვლას მოწყვეტილია, ამი-
ტომ მოსახლეობის მნიშვნელოვანი რაოდენობა აქედან წავი-
და, სკოლა დაიხურა. სოფლის გადარჩენის ერთადერთი საშუ-
ალებაა ბულბულის ციხიდან სამიოდე კილომეტრზე კეთილ-
მოწყობილი თანამედროვე გზატკეცილის გაყვანა. ეს საკითხი
არაერთგზის დადგა¹⁶. მაგრამ საქმეს ჯერჯერობით არ ეშვე-
ლა.

წრომის სასოფლო საბჭოში ოფიციალური მონაცემებით
ცხრა სოფელია (წრომი, ახალშენი, დიდი ყელეთი, პატარ ყე-
ლეთი, დიდი ხავლეთი, პატარა ხავლეთი, იმერლიანთკარი, ნა-
დარბაზევი, ვაკეპანტები). ფაქტიურად ვაკეპანტები კარგა
ხანია ნასოფლარია (დაახლ. 60-იანი წლებიდან). აქედან მო-
სახლეობა ბრეთში, თბილისში, ხაშურსა და გორში გადასახლ-
და. პატარა ხავლეთი დაიმუწერა და 29 ოჯახი ორგანიზებული
წესით ხცისის სასოფლო საბჭოს ტერიტორიაზე ჩაასახლეს¹⁷.

უგზობის გამო ძალიან უჭირს და გადაშენების პირასაა დი-
დი და პატარა ყელეთი¹⁸.

წრომის სახელგანთქმული ტაძარი (VII ს. წრომის მონასტ-
რა ყველაზე ნაადრევ მოზაიკურ მხატვრობად ითვლება, არა
მარტო საქართველოში, არამედ მსოფლიოში)¹⁹ ამჟამად კარ-
გად არის დაცული და მოვლილი. მას თავს დასტრიალებს
მხცოვანი მცველი კოტე იოსების ძე მურჯიკნელი (1901 წელს
დაბადებული), მურჯიკნელთა გვარის ღირსეული წარმომად-
გენელი. სოფელი წრომი ლეკთა თარემის გამო გაუკაცრიე-
ლებულა. პროფ. ს. მაკალათიას ცნობით, „წრომის მებატონეს
- ციციშვილს პირველად აქ დაუსახლება ჯავახეთიდან, ხან-
დო-ვარძიიდან. გადმოსული მურჯიკნელი, აქ დღესაც არის
მათი ძველი ნასოფლარი „მურჯიკაანი“. შემდეგ აქვე დასახ-
ლებულან სხვადასხვა კუთხეებიდან გამოქცეული გლეხები“²⁰.

ამრიგად, არც ამ ისტორიულ სოფელშია ძირძველი ქარ-
თული მოსახლეობა.

ხცისის სასოფლო საბჭოში (ხცისი, მიწობი, კრისხევი,
დიდი და პატარა თხილნარა) ყველაზე ხალხმრავალი ხცისია,
რადგან სოფ. ხავლეთიდან გადმოსახლებულნი (უმეტესად
ლომიძეები) მის სანახებში დაესახლნენ.

საგულისხმოა ის გარემოება, რომ 1938 წელს ხაშურის
რაიონში დიალექტოლოგების ექსპედიცია ჩასულა, ისინი
„იმერულ გარემოში“ მოხვედრილან და ამაოდ დაუნწყიათ ქარ-
თლური წარმოშობის მოსახლეობის ძებნა, დასახმარებლად
ადგილობრივი ხელისუფლებისათვის მიუმართავთ, მათ მეც-
ნიერთათვის სოფლები ხცისი და ოსიაური შეურჩევიათ²¹.
სწორედ ამიტომ აღნიშნულ სოფლებში ჩვენც გულმოდგინედ
ვიმუშავეთ, თუმცა იქ მცხოვრებთა არცერთი გვარი „ძირძვე-
ლობას“ არ ჩემულობს და თავს, როგორც წესი, მოსულად
თვლის.

„ხცისის საბჭოში შემავალი სოფლები დიდი თხილნარა
და პატარა თხილნარა მოსახლეობისაგან იცლება, - წერს



აკ. კაცაძე, - მოხუცებულები და დარჩენ. ოჯახის სწავლად
 ზომა ამ სოფლებში შესაბამისად 2,6 და 2,2 სულია²²

ცხრამუხის სასოფლო საბჭო. სოფელი ცხრამუხა, რომელიც ხაშურთან ახლოს, მტკვრის მარცხენა ნაპირას მდებარეობს, ქვიშხეთის სასოფლო საბჭოში შედიოდა, მაგრამ 70-იანი წლებიდან მდგომარეობა შეიცვალა. მტკვრის მარჯვენა სანაპიროზე, თრიალეთის კალთებს შეფარებული სოფლები უხიდობისა და უგზოობის გამო დაცარიელდა²³ და იქიდან მოსახლეობა, ძირითადად, ცხრამუხას შემოგარენში დამკვიდრდა. გაუქმდა თავუეთის სასოფლო საბჭო (თავუეთი, დამჩხეულა, კოდისწყარო, რბონა, ქაშუეთი, ჯვართმუხა). ამჟამად ცხრამუხის სასოფლო საბჭოში შემდეგი სოფლები შედის: ცხრამუხა, თავუეთი, რბონა და დამჩხეულა. სოფლები ქაშუეთი და კოდისწყარო ოფიციალურად გაუქმებული არ არის, მაგრამ ფაქტიურად ნასოფლარია. აკ. კაცაძე აღნიშნავს: „ცხრამუხის სასოფლო საბჭოში შემავალი სოფ. კოდისწყაროს მოსახლეობა (70-მდე კომლი) 1904-1966 წლებში სადგურის მომიჯნავე ტერიტორიაზე ჩამოსახლეს. სოფელი გაუქმდა. ახლა იქ ქვიშხეთის საბჭოთა მეურნეობის საძოვრებია. 1975-1976 წლებში ნასოფლარად იქცა სოფ. ქაშუეთიც, საიდანაც მენყრული მოვლენების გამო თვით ცხრამუხაში გადასახლდნენ. ჩამოსახლების პროცესი დაიწყო სოფ. რბონიდან და სოფ. დამჩხეულადანაც. სოფ. თავუეთის მოსახლეობასაც დაუპირეს ბარად ჩამოყვანა, მაგრამ დროებით შეაჩერეს. რბონაში არ არის მცოცავი მიწა, ამასთან საუკეთესო სასოფლო-სამეურნეო სავარგულები აქვს. ახლო წარსულში ხაშურის რაიონის ჩამოთვლილი მოსახლეობა უხვად აწარმოებდა ხორცსა და რძეს, ხილ-ბოსტნეულს²⁴. სხვათა შორის, ჯერ კიდევ განთქმულია თავუეთის კიტრი. ჯერჯერობით თავუეთი კვლავ ინარჩუნებს სოფლის სახეს, იქ ამჟამად 78 კომლი ცხოვრობს, სულ 161 სული²⁵. მტკვრის ამ საოცრად ნაყოფიერ და უმშვენიერეს მარჯვენა სანაპიროზე მოსახლეობის შენარჩუნების



ერთადერთი იმედი სოფელი თავუეთია.

შეუძლებელია ადგილობრივ თავკაცებს არ დაეცინათ მოთ და ჩვენც არ ვალიაროთ, 60-იანი წლებიდან მოკიდებული დღემდე თრიალეთის კალთებზე მდებარე სოფლებიდან მოსახლეობის ორგანიზებულად გადასახლებს რაც თანხები დაჭირდა (ალარას ვამბობთ სოფლის თვითნებურად დატოვებაზე), თავისუფლად ეყოფოდა მტკვარზე კაპიტალური ხიდის აგებას, საავტობუსო გზატკეცილის გაყვანას, რითაც სამუდამოდ შევიწინარჩუნებდით წარმტაცი ბუნებით უხვად შემკობილ, ტრადიციულ, ხალხმრავალ სოფლებს.

ხალების სასოფლო საბჭოში შემდეგი სოფლები იყო: დიდი ხალები, პატარა ხალები, ლანძილები, ღვრიანწყალი, ღართა, ალექსანდრესწყარო, სარტყელა²⁶. ამჟამად მხოლოდ ორი სოფელიღა - ხალები და ღართა იხსენიება. აქ უკვე დაწყებითი სკოლა დაიხურა²⁷.

ასეთივე არასასურველი მდგომარეობაა ალის ფრონეს ხეობაში. ალის სასოფლო საბჭო სოფლებით მდიდარია (ალი, ახალუბანი, ბრილი, დუმაცხოვი, ზემო აძვისი (ქვემო აძვისი გომის სასოფლო საბჭოს ეკუთვნის), კოდისწყარო (ორი, ერთი ალის სასოფლო საბჭოში შედის, მეორე წალვლისა), უწლევვი, ქინძათი, ნაბახტევი, ცხეთიჯვარი) და როგორც სოციოლოგები გვარწმუნებენ, ამ სოფლების მოსახლეობა „შედარებით მცირედ იკლებს, მაგრამ აქაცაა ერთი უგზო სოფელი მთის ზოლში კლდისწყარო, სადაც მოხუცებულებიღა ცხოვრობენ. 1970 წელს აქ 40 კომლი ცხოვრობდა, ამჟამად 30 კომლია. მაშასადამე, 1979 წელს 1970 წელთან შედარებით კომლთა რაოდენობა იყო 71,4%, სულადობა - 54,9%, ხოლო ოჯახის საშუალო ზომა - 73,1%. ამ სოფლის მოსახლეობა ხაშურსა და სურამში გადავიდა. როგორც ჩანს, ჩქარა კლდისწყაროც ნასოფლარად გადაიქცევა“²⁸.

ალის სასოფლო საბჭოში შედიოდა ულუმბა, ჭოშორა, ნინისი (ნუნისი). 50-იან წლებში ეს სოფლები, ორგანიზებული

წესით, სურამის მიდამოებში ჩაასახლეს ასე წაიშალა საქართველოს რუკიდან კიდევ სამი სოფელი. დაცარიელდა ისტორიული ადგილები, დაობლდა ძეგლები, გაუქმდა დოვლათისა და სიკეთის წყარო, რაც ამ დასახლებებს გააჩნდა²⁹. ამჟამად მძიმე სანახავია ეს ნასოფლარები. ჯაგნარი მოსდებია სახნავ-სათიბებეს, ფერდობები დაღვარულა და გამოფიტულა, მარჩენალი მიწა-ბინალი ჩამორეცხილა, კლდე-ღრვიანკელი გამეფებულა. გზა და კვალი მოშლილია, ზაფხულობით მხოლოდ ფერმის საქონელი თუ გაივლის იქ. აქაურებს მშობლიურ ადგილებიდან წასვლა ძალიან უჭირდათ, ზოგიერთი მოხუცი ჯავრს გადაჰყვა კიდევ. ერთ-ერთ მათგანს გარდაცვალების წინ ისიც კი უთქვამს – მადლობა ღმერთს ვკვდები, ჩემი ძვლები მაინც დარჩება მამა-პაპის სასაფლაოზეო. ვნახეთ მიტოვებული სასაფლაოები, ეკალ-ნარი, ღიჭი მოსდებია, რალა ნასოფლარები და რალა ისინი...

ულუმბა აღის ფრონის სათავეში ერთადერთი სოფელი იყო. ვახუშტი წერს: „ჭერათხევის ზეით არის მონასტერი ულუმბას, უგუნბათო, დიდი, დიდშენი, მიქელ იგ. მამათაგან ქმნული, და დაფარულ არს მიქელ მუნვე. ზის წინამძღვარი“³⁰. ამრიგად, ულუმბა 13 ასურელ ერთ-ერთ მამათაგანის - მიქაელის სავანე და განსასვენებელი გამხდარა. ქართლ-იმერეთის საზღვარზე მდებარე ღვთისმშობლის სახელობის ულუმბის მონასტერი საქართველოს ორივე მხარეში განთქმული იყო და დიდძალ მლოცველს იზიდავდა. პროფ. ს. მაკალათია აღნიშნავს, რომ ულუმბა იგივე ოლიმპია, საბერძნეთში ოლიმპოს მთაზე მდებარეობდა ღვთისმშობლის ლავრა, სადაც იოანე მთაწმინდელი მოღვაწეობდა³¹. საქართველოში ამ ლავრის განსახიერება ულუმბის ტაძარი გახლდათ, რომელიც თემურ-ლენგს XIV საუკუნეში მიწასთან გაუსწორებია, მაგრამ აქაურ მებატონეს ქუცნა ამირეჯიბს აღუდგენია, ახლომახლო სოფლები, თვით წალვლის ჩათვლით შეუწირავს და გაუმდიდრებია. სწორედ ქუცნა ამირეჯიბის აღდგენილ მონასტერს აღ-



წერს ვახუშტი, XVIII საუკუნის პირველ ნახევარში როგორც მოქმედს. შემდგომ, ჩვენთვის უცნობი მიზეზების გამო, ტყვე-
 რი მინასთან გასწორებულა, XIX საუკუნის პირველ ნახევარში
 ნატაძრალზე მცრე ეკლესია აუგიათ³², მაგრამ, რაც მთავარია,
 მონასტრის ირგვლივ სოფელი არასდროს არ მოშლილა,
 მტრისაგან ამომწყდარი და განადგურებული კვლავ სასწაუ-
 ლებრივად აღდგებოდა ხოლმე, „სასწაული“ კი იმაში მდგომა-
 რეობდა, რომ აქაური ადგილები „შემრიგო, ჯასალი და პოხი-
 ერ-ნაყოფიერია“. ჩვენთვის უცნობია ხაშურის რაიონის მა-
 შინდელმა მესვეურებმა რითი იხელმძღვანელეს, როდესაც ეს
 ისტორიული სოფელი ხელალებით გააუქმეს.

სოფელ უნლევში, რომლის შესახებაც ვახუშტი წერს:
 „აღს ზეით არს, ლიხის მთის კალთას, ციხე აღისა, ციხეს უკან
 არს სოფელი უნლევი, მთაში. აქ აკეთებენ ჭურსა ღვინისასა
 კეთილსა, ყოველსა უმჯობესსა“ (814-5), ამჟამად იმერული
 წარმოშობის მოსახლეობაა, მეთუნეობას ისინი აღარ მისდე-
 ვენ, გარნა ვახუშტის ცნობის დასტურად სოფლის სანახებში
 მრავალი ქურა-თაკარის ნაშთებია შემონახული. ამჟამად უნ-
 ლევის ნაზ და პატარა ხეობას მძლავრი ტექნიკა უტევს, გაჰ-
 ყავთ გზატკეცილი, იწყებენ მაღალხარისხოვანი გრანიტის
 დამუშავებას, რომლის მარაგი პრაქტიკულად ულევია. ასეთ
 ვითარებაში აუცილებელია სოფლის სიძველეებს განსაკუთ-
 რებულად გავუფრთხილდეთ, რაც ხაშურის მხარეთმცოდნეო-
 ბის მუზეუმის პირდაპირი მოვალეობაა. უფრო მეტიც, არ უნ-
 და დაირღვეს ამ ისტორიული სოფლის ტრადიციული განსახ-
 ლება.

წალვლის სასოფლო საბჭოს / წალველი, კლდისწყარო,
 ზედა ბროლოსანი, ქვედა ბროლოსანი, ჩორჩანა, წელვერი, ყო-
 ბი) მოსახლეობა, ძირითადად, ზემოიმერული წარმოშობისაა.
 ყველა სოფელი მწვავე მიგრაციას განიცდის. წალვლის საშუა-
 ლო სკოლაში მოსწავლეთა რაოდენობა განახევრებულია და
 კვლავ სწრაფად იკლებს. აქაურები ხაშურში, სურამში, თბი-

ლისსა და რუსთავში მკვიდრებიან. ისტორიული სოფელი ჩორჩანა 50-იან წლებში, ორგანიზებული წესით, მარნეულის რაიონის სოფ. წერეთელში ჩაასახლეს. ამჟამად მიგრაცია სტიქიურად მიმდინარეობს, საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს 1979 წლის ზემოთ მოხსენებული დადგენილება აქ, რატომღაც, ქმედითად გამოყენებული არ არის.

ადგილის სიმცირის გამო ხაშურის რაიონის ყველა სასოფლო საბჭოს მოსახლეობის მდგომარეობას ასე სქემატურადაც ვერ განვიხილავთ. ამ თვალსაზრისით თითოეული სოფელი ღრმად და კომპლექსურადაა შესასწავლი, მით უმეტეს, ყველა გვარს, ოჯახს ცოცხლად აქვს შემონახული საკუთარი თავგადასავალი, იციან წინაპართა სავანეები, მამაპაპათა საძვალეზე და სალოცავებზე ზოგიერთ ტრადიციულ ოჯახს ზედაშე ახლაც მიაქვს, სანამ დროა და მასალა ჯერ კიდევ იკრიბება, აუცლებლად უნდა მოვასწროთ მისი გადარჩენა. ხაშურის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში ეს საშვილიშვილო საქმე დანყებულია³² და ის თანამედროვე მეცნიერულ პრინციპებზე უნდა წარიმართოს.

რაც შეეხება ქარელის რაიონს, მტკვრის მარცხენა ნაპირას მდებარე სოფლები მოშენებული და ხალხმრავალია, მძიმე მდგომარეობაა მარჯვენა სანაპიროზე, აქაც დაცარიელდა ან ცარიელდება თრიალეთის ქედის კალთებზე შეფენილი დასახლებანი. სამაგალითოდ მოვიტანთ ზღუდერის სასოფლო საბჭოში შექმნილ მდგომარეობას:

№	სოფლის დასახელება	კომლთა რაოდენობა	სულთა რაოდენობა
1.	ყინწვისი	113	373
2.	ზღუდერი	152	542
3.	სუქანაანთუბანი	73	188
4.	წითელი სოფელი	14	40
5.	ორთუბანი	42	106

№	სოფლის დასახელება	კომლთა რაოდენობა	სულთა რაოდენობა
6.	არცევი	3	17
7.	მუხილეთი	12	32
8.	იმერხევი	59	151
9.	ძაძვის მონასტერი	11	36
10.	ბანი	30	78
11.	ბატური	26	79
12.	ორბოძალა	1	2
		537	1638

სტატისტიკური მონაცემები აღებულია ზღუდერის სასოფლო საბჭოდან 1983 წლის 7 აგვისტოს. "დასახელებული პუნქტების სიაში" ველისციხე და კლდისთავი უკვე აღარ მოიხსენიება, რადგან ისინი ნასოფლარებადაა ქცული. ველისციხე სულ გაუკაცრიელებულია, ხოლო კლდისხევში ერთ კომლს ზაფხულობით საქონელი აჰყავს. სოფელ ორბელაძის სიცოცხლეს მხოლოდ ერთი კომლილა უნარჩუნებს, არცევი სამი კომლის ამარა დარჩენილა. ძალიან შემოაკლდა მოსახლეობა ძაძვის მონასტერს, მუხილეთს და წითელ სოფელს. ზღუდერის საბჭოში ბოლო ხანს 11 დანყებითი სკოლა გაუქმდა. ახლო-მახლო სოფლების მოსახლეობა, უმეტესად, ოსური ნარმომობისაა, ისინი საცხოვრებლად ჩრდილო კავკასიასა და თბილისში მიდიან. ნაწილი ადგილზე რჩება და მეტწილად ზღუდერში, ყინწვისში, ასევე ქარელში სახლდება. ძამის ხეობაში ზღუდერი და ყინწვისი ყველაზე ხალხმრავალი სოფლებია, სადაც თანამედროვეობის მრავალი სიკეთეა: ტრანსპორტი, კავშირგაბმულობა, ელექტროდენი, სკოლა, კლუბი, ბიბლიოთეკა, საავადმყოფო, აფთიაქი, მაღაზიები, საზოგადოებრივი კვების და საყოფაცხოვრებო მომსახურეობის ობიექტები. ამრიგად, ვინც ჩრდილო კავკასიასა და თბილისში წასვლას

ვერ ახერხებს, ამ სოფლებში ნაწილდება, ან ქარელში მკვიდრდება. მტკვრის მარჯვენა სანაპიროს სოფლებიდან მოსახლეობა გადადის აგრეთვე მარცხენა სანაპიროს ისეთ ადგილებში, როგორცაა აგარა და ბრეთის საბჭოთა მეურნეობა. აგარისა და ბრეთის ეს დაბანი მოსახლეობის სიმჭიდროვით გაომირჩევა, რა თქმა უნდა იქ ქართული სოფლისათვის დამახასიათებელი სურნელი აღარ იგრძნობა, ჯერჯერობით ნაკლებადაა ჩამოყალიბებული ერთად ცხოვრების ჩვევები, სამეზობლო ურთიერთ-ვალდებულებანი. გამოკითხულთა უმეტესობა გრძნობს რაც დაკარგა (ჯანსაღი ჰავა და ანკარა წყაროს წყალი, მამაპაპური სახლ-კარი და კარ-მიდამო, მრავალსაუკუნოვანი სანათესაო, სამეზობლო ურთიერთ-დახმარების და გატანის წეს-ჩვეულებანი), ამიტომ დატოვებულ სოფლებზე სევდას, ნოსტალგიას ველარ მალავენ.

ასევე ხაშურის რაიონში შიგასარაიონო მიგრანტთა მიზიდულობის კერებია ქალაქი ხაშური, სურამის სადაბო საბჭო და სოფელი ცხრამუხა. ვინაიდან დემოგრაფიული პროცესები და მიგრაციის სახეები აღნიშნულ რეგიონში კარგადაა შესწავლილი³⁴, აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, მხოლოდ აღვნიშნავთ, რომ საქართველოს სსრ ცენტრალური სტატისტიკური სამმართველოს სახელმწიფო სტატისტიკის ხაშურისა და ქარელის რაიონული გამოთვლითი სადგურებიდან აღებული უახლესი მონაცემებით ორივე რაიონში მოსახლეობა ნელი ტემპით, მაგრამ მაინც იზრდება³⁵, არმიგად, ამ მიმართებით საგანგაშო მდგომარეობა არ არის, ოღონდ დამაფიქრებელია თანამედროვე კომუნიკაციებს მოწყვეტილი სოფლების ბედი. მოსახლეობის გაჩანაგების შედეგად უპატრონოდ რჩება სავარგულები, რომლებიც საერთო-სახალხო დოვლათისათვის დაკარგულია. უქმდება სკოლები, სკოლის დახურვა კი სოფლის სიკვდილის მაუწყებელია, რაც თავის მხრივ იმ სანახების სიკეთის წყაროს დაშრეტს, რითაც ეს დასახლება საუკუნეების განმავლობაში იკვებებოდა. საერთოდ შემთხვევითი არ-

ცერთი სოფელი და დასახლება არ გაჩენილა³⁶, მოსახლეობის თანაცხოვრებას, ათასწლეულთა მანძილზე, ბუნებრივი ევოლუციური, სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული მოთხოვნილებანი ანპირობებდა. აქედან გამომდინარე, რომელიც გნებავთ ტრადიციული სოფლის, დასახლების გაუქმება დიდი პასუხისმგებლობაა როგორც წინაპართა ხსოვნის მიმართ, ისე მომავალი თაობების წინაშე. ვფიქრობთ, ულუმბას მაგალითი საკმარისია. ირან-ოსმალეთის მძლავრობამ და ლეკთა გამუდმებულმა თარეშმა შიდა ქართლის მოსახლეობა, მეტწილად, გაანადგურა. ამ მხარემ სწრაფად იწყო მოშენება ქართლ-კახეთის რუსეთთან შეერთების შემდეგ, როცა ქვეყანამ ამოიხუნთქა და საყოველთაო მშვიდობა დამყარდა. ზემო იმერეთიდან მოსახლეობის ბუნებრივი ნამატი ნებაყოფლობით გადმოდიოდა და შიდა ქართლის მომიჯნავე ბეთალმანად ქცეულ ნასოფლარებს ეუფლებოდა. ასევე აქეთ მოისწრაფოდნენ თურქებისაგან დევნილი მესხები და ჯავახები, მინას დანატრებული რაჭველი გლეხები. დიდი კავკასიონის მთებიდან ტრადიციულად გრძელდებოდა ფშავ-ხევსურთა, მთიულთა და ოსთა ჩამოსახლება³⁷. ამ პროცესს ხელს უწყობდნენ ყმების შექცენით დაინტერესებული ადგილობრივი მემამულეები. მაშინდელ პირობებში ერთი მხრიდან მეორე მხარეში გადასვლა არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენდა, მთავარია თავისუფალი მიწები ყოფილიყო, მოსახლეობის მიგრაცია თანდათანობით, გაჟონვით ხასიათს ატარებდა (გ. ჩიტაია). საკუთარ მარჯვენას მინდობილი გლეხი, მთელ თავის ავლადიდებას ერთ ურემზე ტევდა და დედა-წულთან ერთად, ზოგჯერ მეზობლის თანხლებით, წინასწარ შერჩეულ ახალ საცხოვრისში ეფუძნებოდა. ასე იქმნებოდა ახალი დასახლებანი, ძირითადად, გაპარტახებული ნასოფლარების ნაფუძვრებზე მოსულთ ადგილობრივი მოსახლეობის მატერიალური კულტურა, არცთუ იშვიათად, ხელუხლებელი ხვდებოდა, მას ითვისებდნენ და ახალ ადგილას ცხოვრების აწყობას შედარებით იოლად ახერ-

ხებდნენ³⁸. მაშინდელი მეურნეობისა და საყოფაცხოვრებო მოთხოვნილებათა მეოხებით გაცილებით ადვილი იყო ცალკეული ოჯახებისა და სოფლების ადგილმონაცვლეობა, ვიდრე დღეს. რთულ, მთიან რელიეფს მიმოსვლის მაშინდელი საშუალებანი უფრო სძლეოდა, ვიდრე დღევანდელი მძლავრი ტექნიკა. ჩვენი აზრით, სწორედ ეს გარემოებაცაა ერთ-ერთი ძირითადი მიზეზი მთის სოფლების გაუკაცრიელებისა. მიუხედავად იმისა, რომ სურამი ხაშურის რაიონის სოფლებიდან მოსახლეობას ანდამატივით იზიდავს, ამ „სადაბო საბჭოში შემავალი მთის ზოლის სოფლები: კაკალთხევი, ლუბრუმა, აზარმეთი ნასოფლარებად იქცა“³⁹. სოფ. აზარმეთის მცხოვრებნი 1944 წელს, გეგმიური წესით, ახალციხის რაიონში ჩაასახლეს⁴⁰. როგორც წესი, ეს ადგილები უკაცრიელი და გატიალებულია. მაშასადამე, თანამედროვე კომუნიკაციებს მონყვეტილი სოფლები დღეს განწირულია. საგანგებო შესწავლის შედეგად გაირკვა, რომ „შიდა ქართლში მცირე სასოფლო დასახლებათა (300 კომლამდე მცხოვრებთ) რაოდენობა მეტად მნიშვნელოვანია და სოფლების ნახევარს შეადგენს. განსაკუთრებით დამახასიათებელია ამ ტიპის სოფლები გორის, ხაშურის და ქარელის რაიონებისათვის, რომელთა საზღვრებში ექცევა თრიალეთის ქედის ჩრდილოეთ ფერდობებზე და ხეობებში გავრცელებული განსახლების არეალი. მცირე ხალხმრავლობით, მეტადრე, გამოირჩევა ბოშურის, მღებრიანის, ზემო ახალსოფლის, ატენის, ხიდისთავის (გორის რაიონი); გვერძინეთის, ზღუდერის, კეხიჯვრის, ახალსოფლის (ქარელის რაიონი), ხალების, ცხრამუხის, წრომის, წალვლის ხცისის, ცოცხნარის (ხაშურის რაიონი) სასოფლო საბჭოების შემადგენლობაში არსებული სოფლები. სამივე რაიონში მათი საერთო რაოდენობა 164“⁴¹.

ამავე ავტორის გამოკვლევით, შიდა ქართლის „ყველა რაიონში გვხვდება უწვრილესი სოფლები, რომელთა მოსახლეობა იმდენად უმნიშვნელოა (40 კომლამდე), რომ ასეთი



სოფლების შემდგომი არსებობა პრობლემატური ხდება უწვრილესი სოფლების რიცხვს ეკუთვნის: ხანდისი, უნჯანეთი, ფეტვისხევი, გაჩიანთუბანი, ოქიანი, გულხანდისი, ბორცვანა (გორის რაიონი), გომბორი, კლდისთავი, ლომკინეთი, ორბოძალა, კუდატყე, მესხეთი, ტყემალა (ქარელის რაიონი), მზვარეთი, ლავრისხევი, ქებაანი, ნიფორი (კასპის რაიონი), ბურიაანი, ჭალანთკარი, ხეკორძი, სათოვე, სხალტბა, ცხვარიჭამია, თეზამი (მცხეთის რაიონი), საკოჭავი (ბორჯომის რაიონი), თხილნარა, ნადარბაზევი, ვაკეპანტები, ყელეთი, ქვედაუბანი (ხაშურის რაიონი)⁴².

ჩვენმა ეთნოგრაფიულმა ექსპედიციამ ჯერჯერობით ხაშურისა და ქარელის რაიონებში იმუშავა და სოფლების გაქრობის შეუქცევადი პროცესი დადასტურდა. როგორც უკვე ვიცით, შიდა ქართლში მცირერიცხოვანი დასახლებების როდენობა მცხოვრებთა ნახევარს უდრის, თუ სოფელთა გაუქმება ასე სწრაფად წავიდა, მაშინ შიდა ქართლის მთელი მოსახლეობა რკინისგზისა და გზატკეცილის მიდამოებში მოიყრის თავს, ხოლო ზეგანი და ხეობები დაიცლება. რა შედეგი მოჰყვება ამას ისედაც ნათელია და სათქმელს აღარ გავაგრძელებთ, რა თქმა უნდა, გამოსავალი ერთადერთია: დღემდე მოღწეული სოფლების უმრავლესობა როგორმე უნდა შევინარჩუნოთ. აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, უნდა გადაისინჯოს საქართველოს სსრ მინისტრთა საბჭოს 1973 წლის 20 ივნისის დადგენილება (№398) - „შიდა ქართლისა და თბილისის საგარეუბნო ზონების რაიონული დაგეგმარების სქემების დამტკიცების შესახებ“. დადგენილების მიხედვით, „დასახლებული პუნქტები“ დაყოფილია პერსპექტიულ და „შეზღუდული განვითარების სოფლებად“. განვითარების, წინსვლის და მშენებლობის ყველა სიკეთე პერსპექტიულ დასახლებებს აქვთ მიკუთვნებული, ხოლო „შეზღუდული განვითარების სოფლებში აკრძალულია ინდივიდუალური საბინაო მშენებლობისათვის მიწის ნაკვეთების გამოყოფა, აგრეთვე აღნიშ-

ნულ სოფლებში ადრე გამოყოფილ ნაკვეთებზე თავი უნდა შეიკავონ კაპიტალური საცხოვრებელი სახლების მშენებლობის საგან⁴³. სხვას რომ თავი დავანებოთ, „შეზღუდული განვითარების სოფელთა“ შორის, ქარელის რაიონიდან, დასახელებულია ურბნისი და ყინწვისი. ჯერ ერთი, ამ სოფლებს მიგრაცია, მოსახლეობის სიმცირე არ აწუხებს, თითოეული მათგანი ხალხმრავალი და თანამედროვე სიკეთით სავსეა. ასეც რომ არ იყოს, ნუთუ დასაშვებია ამ ორი ისტორიული სოფლის გაუქმება, ურბნისის და ყინწვისის ტაძრების დაობლება.

ამრიგად, ყოველი სოფლის ბედი, რაგინდ „უნვრილესი“ და ერთი შეხედვით „უპერსპექტივო“ არ უნდა იყოს იგი, მხოლოდ მაშინ უნდა გადაწყდეს, როდესაც ყველა მათგანს კომპლექსურად გამოვიკვლევთ, ოღონდ ჯერ ყოველმხრივი მეცნიერული შესწავლის მეთოდით უნდა გამოვიმუშაოთ. ჩვენი აზრით, ამ დიდ ეროვნულ და სახელმწიფოებრივ საქმეში ისტორიული გეოგრაფიის, ეთნოგრაფიის, სოციოლოგიის, დემოგრაფიის და ეკონომიკის დარგის სპეციალისტები უნდა ჩაეხიზნებან. ამდენად, რომელიმე სოფლის ყოფნა-არყოფნის საკითხი შესაბამის მეცნიერებათა ავტორიტეტულმა კომისიამ უნდა გადაწყვიტოს. საქმის ასე წარმართვას მოითხოვს საქართველოს კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის და მთავრობის მთიანი რეგიონების შენარჩუნების კურსი, რომლის შედეგადაც უკვე სახეზეა კახეთში, ხევსურეთში, იგივე შიდა ქართლში (კასპის რაიონი) და სხვაგანაც. როცა ნასოფლარებს სიცოცხლეს ვუბრუნებთ, მით უმეტეს უნდა გავუფრთხილდეთ დღემდე მოღწეულ სოფლებს. უპირველეს ყოვლისა, ეს უნდა გაითვალისწინონ ყოველი რაიონის ხელმძღვანელობამ და გადაწყვეტილებათა მიღების დროს ანგარიში გაუწიონ მეცნიერულ აზრს.

ე. ნ. „წვრილი და უწვრილესი სოფლების“ ბედზე უარყოფიდათ იმოქმედა 1950 წელს ჩატარებულმა საერთო ღონისძიებამ - სუსტი კოლმეურნეობების გამსხვილებამ. ასე მაგალი-

თად, ხაშურის რაიონში ჯერ 50 კოლმეურნეობა დატროგეს, შემდგომ გამსხვილება კვლავ გაგრძელდა და 1959 წელს კოლმეურნეობათა ბაზაზე შეიქმნა ორი საბჭოთა მეურნეობა, რის შედეგადაც 1960 წლისათვის კოლმეურნეობათა რიცხვი ოცდაათამდე დაიყვანეს. შემდგომ კვლავ მოხდა გარდაქმნა, რამდენიმე კოლმეურნეობა ალის მევენახეობის და ქვიშხეთის მერძვეობა-მებოსტნეობის საბჭოთა მეურნეობებს შეუერთეს, ხოლო 1970 წლისათვის, ხაშურის რაიონში, ამ ორ საბჭოთა მეურნეობასთან ერთად ცხრა მსხვილი კოლმეურნეობა დარჩა (ოსიაურის, ხცისის, წრომის, ზემო ქართლის, სატივის, ტკოცის, ცოცხნარისა და სურამისა)⁴⁴.

შეერთების მიზანი, ბუნებრივია, კეთილშობილური იყო: მძლავრ, გაერთიანებულ მეურნეობას, თანამედროვე ტექნიკის ყოველმხრივ გამოყენების შედეგად, უნდა დაეძლია დაქუცმაცებით გამოწვეული ჩამორჩენილობა და წამგებიან მეურნეობათა რიცხვი შეემცირებინა. იქ სადაც ტექნიკამ იმუშავა, ეს იმედი ნაწილობრივ გამართლდა, მაგრამ მთაგორიანი და ხეობებიანი სოფლების შემოერთებამ არასასურველი შედეგი გამოიღო. 30-იანი წლების სასოფლო-სამეურნეო არტელები, ძალაუნებურად, მამაკაპურ შრომით ჩვევებს და სანარმოო იარაღებს იყენებდნენ. რა თქმა უნდა, დაბლობ ადგილებში გუთნეულით ხვნა, ურმებით ტვირთზიდვა და სხვა მისთანანი, ტრაქტორებთან და ავტომანქანებთან შედარებით, აღარ ამართლებდა, ამდენად მათი შეცვლა აუცილებელი გახდა და შეცვალეს კიდევ, შედეგიც შესაფერისი მიიღეს. რაც შეეხება მთას და ზეგანს, იქ ტრაქტორი და ავტომანქანა უსუსური აღმოჩნდა, წინაპართა სანარმოო ცოდნა-გამოცდილებაზე ხელი ამის გაუთვალისწინებლად აიღეს და ამიტომ ტრადიციული მეურნეობის მოშლა დაიწყო, რასაც მიგრაციის შეუქცევადი პროცესი მოჰყვა. ამასთანავე, შეერთების შედეგად მოიშალა თითოეული სოფლის მრავალ საარსებო ფაქტორთა (ეკონომიკურ-მეურნეობრივი, იდეოლოგიურ-ფსიქოლოგიური და სხვ.)



გამაერთიანებელი ცენტრი. ქართლის სოფელზე დაკვირვებამ, ჯერ კიდევ 40-იან წლებში მკვლევარები შემდეგ აღწერეს: „სოფლის ერთიანობა ახლო წარსულში წარმოუდგენელი ყოფილა საერთო სახატო დღეობებისა და მასთან დაკავშირებული მეურნეობის ერთობით მოწყობაში: საერთო, სასოფლო ვენახი, მისი ერთობილად დამუშავება, საერთო მარანი და სხვა. ქართლის დიდ სოფლებში საგვარო ხატის მოქმედება უკვე დიდი ხანია, რაც აღარ არის ძალაში და მას უმრავლეს შემთხვევაში საერთო სასოფლო სალოცავი შენაცვლებია. ამასთანავე, სოფელი სხვადასხვა საშუალებებით საერთოდ იხდიდა ხვნა-თესვის საღვთოს, ჰქონდა საერთო ბელელი და სხვ.“⁴⁹

ქართული სოფლის გენეზისისათვის ეს უაღრესად მნიშვნელოვანი დაკვირვება საშუალებას გვაძლევს ეროვნულ დასახლებათა განვითარების სქემა აღვადგინოთ: მისი პირველადი სახეა სახატო-სატაძრო მეურნეობისა და იდეოლოგიის მქონე უძველესი სამინათმოქმედრ გაერთიანებანი, რომლის თვალსაჩინო გადმონაშთები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთს თითქმის დღევანდლამდე შემორჩა, რაც, როგორც ზემოთ მოტანილი ამონაწერიდან დავინახეთ, მეცნიერთა დაკვირვებულმა თვალმა ქართლშიც შენიშნა (ამ თვალთახედვით ბარის სოფლების შესწავლა გამოუსწორებლად დავაგვიანეთ).

ქრისტიანობამ მეტ-ნაკლებად შეძლო ეკლესია და სასაფლაო ქართველთა უძველესი სარწმუნოების სამსხვერპლოსათვის შეენაცვლებინა, უფრო სწორად მოეხდინა სინკრეტიზმი. ოქტომბრის რევოლუციის შემდეგ ახალმა იდეურ-პოლიტიკურმა გარდაქმნებმა სულ სხვა ამოცანების წინაშე დააყენა ქართული სოფელი. წვრილგლეხური, ერთპიროვნული და მემამულურ-კაპიტალისტური მეურნეობანი სასოფლო-სამეურნეო არტელებმა და საბჭოთა მეურნეობებმა შეცვალა. ხანგრძლივმა დაკვირვებამ დაგვარწმუნა, რომ არტე-

ლის შექმნის დროს ყოველმხრივ ითვალისწინებდნენ⁴⁵ თითოეული სოფლის თავისებურებებს, მოსახლეობის და ადგილობრივ მულის რაოდენობას. შეიძლება პირდაპირ ითქვას, რომ ყოველი არტელი ისტორიულად ჩამოყალიბებული სოფლის ბაზაზე იქმნებოდა, სხვა დასახლებათაგან უხსოვარი დროიდან გამიჯნულ სავარგულებს ითავსებდა და უვლიდა, სოფელი სოფელს, ე. ი. არტელი არტელს ერთ მტკაველ მიწას არ დაანებებდა. ამის მოწმენი ახლაც მრავლად არიან. სასაზღვრო დავა მამაპაპური ჩვეულებითი სამართლის გამოყენებით წყდებოდა, რაც, ჩვეულებრივ, წყალგამყოფთა პრინციპს ემყარებოდა: წყალგამყოფიდან წყალი რომელი სოფლისკენაც წავიდოდა ის მხარე და ადგილი იმ სოფლისა იყო. მეურნეობის სახეს წინაპართა ცოდნა-გამოცდილება განსაზღვრავდა. ჰქონდათ საერთო კალოები, ბელლები, მარნები, ნალიები, წისქვილები, სამჭედლოები. სოფლის ცენტრს - მოედანს (საფერხისოს, საყრილობოს) ამშვენებდა კოლმეურნეობის კანტორა, კლუბი, ბიბლიოთეკა, აქვე იყო მაღაზია და სხვა. მთისა და მთისწინეთის კოლმეურნეობათა ხელალებით გამსხვილებამ ყოველივე ეს მოშალა, ცენტრმა იქ გადაინაცვლა, სადაც ხელმძღვანელობა გადავიდა, სხვა სოფლებში საზოგადოებრივი ნაგებობანი გატიალდა, რაც გამოიხატა ახალი ტოპონიმით - „ნაკანტორები“. მეტად ავბედითი სანახავია ასეთი ნაკანტორები, ნახევრად დანგრეული ან მიწასთან გასწორებული სახლი, სამეურნეო ნაგებობანი, ამაოდ განადგურებული სხვა ფასეულობანი... სამწუხაროდ ამათ ნასკოლარებიც ემატებათ. შეერთების გამო ბევრი სოფელი ბრიგადირის ამარა დარჩა, მოიშალა გზა-კვალი, კომუნიკაციები, გაძნელდა მოსახლეობის დასაქმება, გავერანდა სავარგულები და შედეგმაც არ დააყოვნა - უხსოვარი დროიდან დასახლებული ადგილები დაცარიელდა⁴⁶.

ჩვენი აზრით, როგორც საკვლევ რეგიონში, ისე მთელი რესპუბლიკის მასშტაბით უნდა გადაისინჯოს კოლმეურნეო-

ბათა დამსხვილების და საბჭოთა მეურნეობების შექმნის პრაქტიკა. აუცილებლად უნდა დავინტერესდეთ თიფლისის სოფლის ბედით და სანამ გვიან არ არის, სადაც შესაძლებელია ყველგან აღვადგინოთ ტრადიციული მეურნეობა, რადგან მთისა და გარდამავალი ზონისათვის უფრო სასარგებლო უფრო საიმედო და მრავალნადადი ჯერჯერობით არაფერი შემუშავებულა. ნინაპართა ცოდნა-გამოცდილების გამოყენება უამრავ შიგარეზერვებს გამოავლენს და კარგ სამსახურს გაუწევს სასურსათო პროგრამის წარმატებით გადწყვეტას, სახეს დაუბრუნებს ქართულ სოფელს და გარკვეულწილად შეაწვდის მიგრაციის არასასურველ პროცესს.

ამ მიმართებით, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების და შინამრეწვის ტრადიციული დარგების გამოცოცხლებას და ყოფაში კვლავ დაინერგვას. 1972 წლის ეთნოგრაფიულმა ექსპედიციამ ხაშურის რაიონში გამოავლინა ხისა და ქვის დამუშავების ადგილობრივი კერები, მაშინ კიდევ იყვნენ იტრიაში, ჯვართმუხაში, ტაშისკარსა და თაგუეთში ხის ჭურჭლის მკეთებელი და საფლავის ქვის მთლელი შთამომავლობითი ოსტატები⁴⁷, ამჟამად თითქმის არავინ მუშაობს, ოსტატს რომ თავი დავანებოთ, თვით ზოგიერთი სოფელიც აღარ დაგვხვდა.

ადგილობრივ სასაფლაოებზე საფლავები თანამედროვე მოდაზეა გაფორმებული: თუჯის სხმულებით და ჭვირული რკინის მოაჯირებით, თუთიით ან ალუმინით დახურული ნაგებობებით, რომლებიც იმეორებენ, ამჟამად სოფლებში ასე უხვად გავრცელებულ ე. წ. „ქალაქური სახლის“ მოდელს. საერთოდ მოუვლელი სასაფლაოს და უპატრონო საფლავების ფონზე, მეტად გამაღიზიანებლად გამოიყურება ასეთი ხელგაშლილობა. მოკრძალებული საფლავის ქვებს შამბნარი ფარავს...

მეცნიერული თვალსაზრისით დიდ ინტერესს იწვევს სოფელ ცოცხნარის სასაფლაო, სადაც საფლავების თითქმის

ყველა სახეა მოცემული - ფაქიზად გათლილი, ხელოვნების ნიმუშად ქცეული, ტრადიციული საფლავის ქვებისაგან მოკიდებული, მატურების და ახლანდელი პომპეზური, მყვირალა სამშენისებით მორთული სამარეების ჩათვლით. ყველა ტიპის საფლავის ძეგლებზე ნიშანდობლივია სიმბოლიკაც, რომელიც თანამიმდევრულად ასახავს ქვეყანაში მომხდარ იდეოლოგიურ-პოლიტიკურ ცვლილებებს. ყოველივე ეს დოკუმენტურად აისახა ნ. არჩვაძის მიერ გადაღებულ ფოტოსურათებზე.

საფლავის ქვების კულტურა რამდენიმე განშტოებას ავლენს: ადგილობრივს, ატენურს და ზემო იმერულს. როგორც ადრე შევნიშნავდით, იტრიასა და ჯვართმუხაში მოჭრილ საფლავის ქვებს სჭარბობს არქიტექტურული მოტივები, თაღები, კაპიტელები, გუმბათები, თითქოს მინიატურული ტაძრებიაო. ნრომის ეკლესიის ეზოში თავმოყრილ საფლავის ქვებზე აშკარად იკითხება ამ დიდებული ხუროთმოძღვრული ძეგლის ცალკეული ელემენტები⁴⁸.

პროფ. ს. მაკალათიას ცნობით, საფლავის ქვების წარმოების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კერა სოფ. ქაშუეთიც (ხაშურის რაიონი) ყოფილა, ასევე სოფელი დოდეთი (ე. წ. სამხრეთ ოსეთი) და საჩხერე (ზემო იმერეთი)⁴⁹. ეს კერები უკვე აღარ მოქმედებენ, უკანასკნელი საფლავის ქვები 60-იანი წლებით თარიღდება.

ქარელის რაიონში ზემო იმერული (ჭიათურის და საჩხერის რაიონები), ატენის ხეობაში გათლილი და ადგილობრივი საფლავის ქვები გვხვდება. საფლავის ქვების დამზადების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კერა ძამის ხეობაშია. პროფ. ს. მაკალათია სოფ. გვერძინეთს ასახელებს⁵⁰, ამჟამად კი სოფ. ყინწვისია. იქ ამ საქმეს შთამომავლობით მისდევდა ორი გვარი - მწარიაშვილები და გაბარაშვილები. მწარიაშვილების მოდგმაში უკანასკნელი ოსტატი გიორგი მიხეილის ძე მწარიაშვილი, რამდენიმე წელია, რაც გარდაიცვალა. გაბარაშვილებ-



ბიდან ლონგი ივანეს ძე გაბარაშვილია დარჩენილი, რომელიც ქვის დამუშავების საუკეთესო ხელოვანია, მეტნილაგის მუშა-რიული ძეგლების განახლებაზე მუშაობს, თავისუფალ დროს საფლავის ქვებსაც თლის. როგორც თვითონ გადმოგვცა, მუშტარი ჯერჯერობით კიდევ არისო. ქვა სოფ. ზღუდერთან კოზმანაანთუბანში მოიპოვება. მთელი კლდეა, ესაა უძველესი საბადო, ამ მხარის ძეგლები ამ ქვითაა ნაშენი. წრომის ტაძრის შეკეთების დროს სწორედ აქაური ქვა გამოუყენებიათ⁵¹.

ადგილობრივი მცხოვრებნი ამ ქვას „მჭადა ქვას“ უწოდებდნენ. არჩევენ ორი ფერისას - მოყვითალოს და მომწვანოს. საფლავის ქვებისთვის მოყვითალოა უკეთესი, იოლად ითლება, ჩუქურთმები ადვილად უკეთდება, მინიდან ახლად ამოღებული რბილია, მზესა და ქარზე მაგრდება, ამიტომ. მოპოვებისთანავე უნდა დამუშავდეს.

გვერძინთული საფლავის ქვებისათვის დამახასიათებელი ყოფილა დამკვრელების გამობატვა ზურნით, დოლით და გარმონით ხელში. მეცხვარის კომბლით, მკერავს საკერავი მანქანით გამოსახავდნენ და ა. შ. კარგად ჩანდა დამახასიათებელი ტანთჩაცმულობა და სხვა დეტალები⁵².

ყინწისელი ოსტატები ადამიანებს არ ხატავდნენ, საფლავის ქვას ტაძარივით თალებს და ჩუქურთმებს უკეთებდნენ. ზედ სამნაირ ჯვარს ჰკვეთდნენ: ვარდულებიანს, კუთხოვანს და მრგლოვანს, ასევე გარდაცვლილის სახელს, მამის სახელს, გვარს და დაბადება-გარდაცვალების თარიღებს. თუ დამკვეთი ისურვებდა და მოიტანდა ეპიტაფიასაც ამოტვიფრავდნენ.

სამწუხაროდ, ხალხური გამოყენებითი ხელოვნების ეს მარად საჭირო დარგი ყოფიდან ქრება, რასაც მტკივნეულად განიცდის ერთადერთი ოსტატი ლონგი გაბარაშვილი - თვით ჩემს საკუთარ შვილსაც აღარ უნდა ამ ხელობის შესწავლაო, შემოგვჩივლა გულნატკენმა. სანამ ოსტატი ჯანმგარია და ახალგაზრდა (ლონგი დაბადებულია 1930 წელს), ადგილობრივმა ხელისუფლებამ უნდა იზრუნოს და მისი მეოხებით ეს

მამაპაპური და საშვილიშვილო საქმე გადაარჩინოს.



მეცნიერთა გამოკვლევით, „შინამრეწველობა შრდკუნარ-
თლში ძველთაგანვე იყო განვითარებული. ბარში იგი უფრო
შეზღუდული სახით არსებობდა, რადგან გლეხი სახნავისა და
მრავალწლიანების დამუშავებით თითქმის მთელი წელიწადი
იყო დაკავებული. ამავე დროს მთაში სოფლის მეურნეობა
სუსტად იყო განვითარებული (? - ლ. ფ.) და შინამრეწველობა
შემოსავლის წყაროს წარმოადგენდა. საოჯახო სარეწებში ძი-
რითადად ქალები იყვნენ ჩაბმული, ამზადებდნენ თხის ბენვი-
სა და მატყლისაგან თივთიკს, შალის ქსოვილებს, ნაბდებს,
თექას და სხვ. ერთხანს ვაკის სოფლებისათვის შემოსავლის
წყაროს წარმოადგენდა მეეტლეობა, მაგრამ რკინის გზის გაყ-
ვანის შემდეგ იგი თითქმის სრულიად გაქრა¹⁵³.

ხაშურისა და ქარელის რაიონებში, ახლო წარსულამდე,
ფართოდ იყო გავრცელებული ჭილოფების ქსოვა. მტკვრის
სანაპიროებზე ახლაც უხვადაა ჭილი (ლეღი), რომლისგანაც
ქალები, ნაირნაირ ჭილოფებს ამზადებდნენ. ჭილოფი დღესაც
საუკეთესო მოსახმარია როგორც ოჯახში, ისე დასასვენებელ
სახლებსა და სანატორიუმებში, სასტუმროებში, საავადმყო-
ფოში და სხვაგან. ამრიგად, ქალთა ეს შესანიშნავი ხელსაქმე
დღესაც ძალიან საჭიროა, სანამ თითო-ოროლა მცოდნე კიდევ
მოიპოვება, უნდა აღვრიცხოთ და მათი ცოდნა პრაქტიკულად
გამოვიყენოთ. ხაშურის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმის მეც-
ნიერ თანამშრომლებმა სოფ. ოსიაურში გაგვაცვენეს ამ საქმის
ენტუზიასტი პედაგოგი ქსენია იპოლიტეს ასული ნოზაძე, რო-
მელსაც ჭილოფის საქსოვი დაზგა და მოწყობილობა ისევ
აქვს. იგი მოსწავლეებს შრომის გაკვეთილებზე ჭილოფის
ქსოვას სიამოვნებით ასწავლის, რა თქმა უნდა, თუ ამ წა-
მონყებას სკოლის დირექცია და განათლების განყოფილება
მხარს დაუჭერს.

აქა-იქ ჯერ კიდევ არიან მოხუცები, რომელთაც გუთნე-
ბის, ორხელების, კავების, კევრების და ურმების, მარხილების

კეთება იციან. სახვნელი იარაღები ახლა აღარავის სჭირდება, ხოლო ურმებს და მარხილებს ხანდახან კვლავ იყენებენ. მეცნიერული ინტერესი, ბუნებრივია, მხოლოდ საჭიროებით არ განისაზღვრება, ეთნოგრაფიული მეცნიერების ვალია სახალხო ოსტატების ცოდნა-გამოცდილება შთამომავლობას შემოუნახოს.

მრავალმხრვი და საუკეთესო ოსტატია სოფ. ალში მცხოვრები შალვა ნოზაძე. ნ. არჩვაძემ გადაიღო მისი საქმიანობის ამსახველი ფოტოსურათები, ასევე შრომის იარაღები, რომელთგანაც აღსანიშნავია სანნახელის გასაკეთებელი ხელსახმარი: ცული, კოდალა ცული, ეჩო, ხელეჩო, საჭრეთელი და ხვედა.

სოფ. წალვლში ჯერ კიდევ არიან ქართული კრამიტის ხელოსნები (ვასო მაჭარაშვილი, აკაკი და სიმონ ლომინაძეები). ადრე, დაახლოვებით 60-იან წლებამდე, წალველებს, ჭერთახევეში, სადაც საუკეთესო საკრამიტე მინაა, მთელი „ქარხნები“ ჰქონიათ გამართული. თიხის დაზელვის დროს, გამწვევ ძალად, ცხენს იყენებდნენ. 60-იანი წლების შემდგომ ეს საქმე გადავარდა, მოსახლეობამ ქართულ კრამიტზე რატომღაც ხელი აიღო. როგორც მცოდნენი გვარწმუნებენ ქართული კრამიტი საუკეთესო სახურავია, ნაგებობებში ჯანსაღ მიკროკლიმატს ინარჩუნებს, თან საყოველთაოდ ცნობილია მისი დეკორატიულობა, რაც ადგილობრივ რელიეფს დიდებულად ერწყმის. დასანანია ამ მამაპაპური საქმის გაქრობაც, მით უმეტეს, ქართული კრამიტი ისტორიული ძეგლებისათვის და დასასვენებელ ადგილებში ეთნოგრაფიული კუთხეების მოწყობისათვის ძალიან საჭიროა. გემოვნებიანი მოქალაქენიც უკვე ცდილობენ საკუთარი სახლები ქართული კრამიტით გადახურონ, მაგრამ ის აღარსად იშოვება. იქნებ ხაშურის რაიონის ადგილობრივ მრეწველობას წალვლელი ოსტატები გამოეყენებინა...

უკანასკნელ დღეებს ითვლის ჭურჭლის დამზადებაც.



ცერს აკეთებენ წყლის ტოტზე; ჩელტი არის მოქსოვილი და დაგებულია წყლის ტოტზე; მერე იმაზე მიდის ჩქარი წყალი გადაიტანს ლასტზე⁵⁸.

„კოკოჩანას“ (პირშექცეული და ბოლოვინრო გოდორი, დაგებული წყლის სათავეში თევზის დასაჭერად⁵⁹) პატარა მდინარეებზე იყენებდნენ.

მხცოვან მთხრობლებს კიდეც ახსოვთ მტკვარზე ნავტიკებით და ბადით მოთევზე გორელი პროფესიონალი მეფევეები, რომლებიც მტკვარს დაღმა მიჰყვებოდნენ და გზადაგზა „ცოცხალის“ ყიდიდნენ⁶⁰.

სოფელ ცხრამუხაში მეთევზეობას ბრაკონიერული სახე აქვს მიღებული, რის აღმოფხვრასაც ადგილობრივი ხელისუფლება ამაოდ ცდილობს. ცდუნების მთავარ წყაროა „ცოცხალზე“ დიდი მოთხოვნილება და განსაკუთრებული სიძვირე.

საკვლევ რეგიონში, 1972 წელთან შედარებით, ეთნოგრაფიულად ფასეული ნაგებობანი ნაკლებად მოიპოვება. იშვიათია ლიმიტროპული ზოლისათვის ესოდენ დამახასიათებელი სახლ-ბოსლები⁶¹. ყველგან ე. წ. „ქალაქური სახლია“ გაბატონებული, თანამედროვე გალავან-ზღუდეებით მეტად შევიწროვებულია ცოცხალი და წნული ღობეების უძველესი კულტურა⁶². სოფლის ურბანიზაციის ეს გამოვლინებანი საგანგებო კვლევას და შეფასებას საჭიროებს.

თანამედროვე შიდა ქართლი მძლავრი სასოფლო-სამეურნეო რაიონია. სამრეწველო ხასიათი აქვს მეხილეობას, მევენახეობას, მეჭარხლეობას და სხვ⁶³. მინის დამუშავების და მოსავლის მოყვანის ხალხური წესები მხოლოდ მოხუცთა მეხსიერებასლა შემორჩა. ახალგაზრდობა, მართალია, საკარმიდამო ნაკვეთებზე მუშაობს, მაგრამ მათ უჭირთ მამაპაპური საქმიანობა, უფროსების მსგავსად, გააცნობიერონ. ძველ საწარმოო ცოდნასთან ერთად იკარგება ძვირფასი სახელწოდებანი, რის შედეგადაც მნიშვნელოვნად ღარიბდება ადგილობრივი ლექსიკა. ამდენად, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენი-



ჭემა ხალხური მემინდვრეობის, მევენახეობა-მელეჩეობის, მებოსტნეობის და სხვ. შესწავლას. ვინაიდან წარმოქმნილი საკითხები მონოგრაფიულად მუშავდება, აქ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ. ასევე საგანგებოდ იქნება შესწავლილი სამ-გლოვიარო წეს-ჩვეულებანი. სოფ. ბრეძაში (ქარელის რაიონი) აღწერილი და ფოტოსურათებზე გადაღებული იქნა ასი წლის დავით (დათა) ივანეს ძე მოსაშვილის დასაფლავება და ქელე-ხი.

ყოფიდან ქრება ზედაშის მიტანის უძველესი ჩვეულება. ტაძრებზე საზედაშე ქვევრები მომრავლბულია, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ზედაშეს დამყენებელი და ნამღები ტრადიციული ოჯახები დღითიდღე მცირდება. საზედაშე ქვევრის მოთხრით და საგვარეულო სალოცავებში მიტანით, ისინი უკანასკნელ ვალს იხდიან წინაპართა ხსოვნისა და რწმენა-წარმოდგენების წინაშე...

ლიმიტროპული ზოლის თავისებურებანი კვლავ თავს იჩენს როგორც სანარმოო ცოდნა-გამოცდილებაში, ისე წეს-ჩვეულებებსა, კვების რაციონსა (გ. გოცირიძე) და ხალხურ ჰიგიენაში (ქ. სიხარულიძე). ყოველ მოსულს თავისი მოაქვს, გარნა ადგილობრივი ბუნებრივ-სამეურნეო, კულტურულ-საყოფაცხოვრებო მოთხოვნილებათა ზეგავლენით მათი „გაქართლება“ (მთხრობელთა გამოთქმაა - ლ.ფ.) მაინც აშკარაა. გაქართლებულია არა მარტო საქართველოს სხვა კუთხებიდან მოსული ქართველები, არამედ სხვა ეროვნებათა წარმომადგენლებიც. ასეა სოფლად და ქალაქადაც. რაც შეეხება ებრაულ თემებს (სურამი, ქარელი), იუდეური რელიგიის დოგმატიკიდან გამომდინარე, ჯერ კიდევ თავისებურია ქორწინებისა და დაკრძალვის რიტუალი, კვების რაციონი და სხვ. (ზ. ჯინჯიხაშვილი).

ასეთია, ძალიან მოკლედ, ქართლის 1983 წლის ექსპედიციის შედეგები. გაკეთდა ათეულობით ანაზომი, ჩანახატი, გადაღებული იქნა მრავალი ფოტოსურათი. ხაშურის მხარეთმ-

ცოდნეობის მუზეუმს შეემატა რამდენიმე ექსპონატი. ექსპე-
დიციის ძალებით სოფლებში ჩატარდა ლექცია-საუბრები. მო-
წეო შეხვედრა ხაშურის რაიონის კულტსაგანმანათლებლო
დანესებულებათა მუშაკებთან, ჩატარდა მეთოდური სემინა-
რი, სადაც მსჯელობა გაიმართა ეროვნული ჯანსაღი ტრადი-
ციების შენარჩუნებისა და ეთნოგრაფიული რეალიების გა-
დარჩენის შესახებ. ექსპედიციის მუშაობასა და ამოცანებზე
ადგილობრივ პრესაში („ოქტომბრის გზით“, ქარელი, №79, 2
ივლისი, 1983, გვ. 3) გამოქვეყნდა გ. გოცირიძის საინტერესო
წერილი.

ლიტერატურა

1. გ. ჩიტაია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948
წლისა (წინასწარი ანგარიში), „მიმოხილველი“, 1949,
გვ. 361-388.
2. გ. ჩიტაია, იქვე, გვ. 361.
3. აკად. გ. ჩიტაიამ „ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედი-
ციის მოკლე ანგარიში“, 1939 წელს გამოაქვეყნა (იხ. ენიმ-
კის მოამბე, IV-3, 1939). ამრიგად, ქსნის ხეობაში „პირველი
ეთნოგრაფიული ექსპედიცია“ 1947 წელს კი არ ჩატარებუ-
ლა, არამედ 1938 წლის სექტემბერში (ხელმძღვანელი გ. ჩი-
ტაია, წევრები ლ. ბოჭორიშვილი, ნ. რეხვიაშვილი და სხვ.
იხ. ენიმკის იმავე ნომერში ლ. ბოჭორიშვილის „ქსნის ხეო-
ბაში მოვლენების მოკლე ანგარიში“, გვ. 291-294). მოსა-
ლოდნელი იყო, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის
კრებულში „მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შეს-
წავლისათვის“ (თბ., „მეცნიერება“, 1975) თუ მთელი ქარ-
თლისას არა, ამ ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედიციების
სრულ მეცნიერულ მიმოხილვას მივიღებდით. სამწუხაროდ
ეს ასე არ მოხდა. საერთოდ მსგავსი კრებულები წინამორ-
ბედთა ღვაწლს უფრო თვალსაჩინოდ უნდა ასახავდნენ. აგ-



რეთვე სასურველია მათ დაერთოს, თუ მთლიანად არა, ეთნოგრაფიული ლიტერატურის მაინც, ამომწურავი მნიშვნელობა აქვს.

4. ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია (ანგარიში), „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XIX, 1978, გვ. 140.
5. გ. ჩიტაია, ქსნის ხეობის ეთნოგ. ექსპ. მოკლე ანგარიში.
6. კრ. მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის.
7. ს. მაკალათია, ატენის ხეობა, თბ., „სახელგამი“, 1957; ბორჯომის ხეობა, თბ., „სახელგამი“, 1957; თეძმის ხეობა, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის გამომცემლობა, თბ., 1959; კავთურას ხეობა, „საბლიტგამი“, თბ., 1960; დამის ხეობა, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1991; ფრონის ხეობა, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1963; ლეხურას ხეობა, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1964; ქსნის ხეობა, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1968; ლიახვის ხეობა, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1971.
8. კრ. მასალები ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის, გვ. 5.
9. გ. ჩიტაია, ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, გვ. 361.
10. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტიტუტი წლების განმავლობაში ეწევა რესპუბლიკის ეკონომიკურ-გეოგრაფიულ შესწავლას. აქედან გამომდინარე, თითოეული ეკონომიკური ქვერაიონის მიხედვით, ქვეყნდება ნაშრომების სერია. ვფიქრობთ ასეთნაირად უნდა მოხდეს საქართველოს ეთნოგრაფიული შესწავლა, ოღონდ ეკონომიკურ-გეოგრაფიული რაიონების ნაცვლად, ეთნოგრაფებმა უნდა შეისწავლონ საქართველოს ისტორიული კუთხეები, ე. წ. „ქვეყნები“, განსაზღვრონ მათი ჩამოყალიბების ობიექტური კანონზო-



მიერებანი, გამოავლინონ ყოველი მათგანის თავისებურებანი, რისი საფუძველიც ეთნიკური მთლიანობაა: ეთნოგრაფების მუშაობა განსაკუთრებით ნაყოფიერი გახდება, თუ მათთან ერთად ისტორიული გეოგრაფიის სპეციალისტები ითანამშრომლებენ.

11. ჯ. გვასალია, აღმოსავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ნარკვევები (შიდა ქართლი), თბ., „მეცნიერება“, 1983.
12. ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, აღ. ლლონტის რედაქციითა და გამოკვლევით, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1961, გვ. 425.
13. მ. მესხიშვილი, მასალები ქართული დიალექტოლოგიური ლექსიკისათვის, კრ., „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება“, XVII, თბ., 1970, გვ. 283.
14. საქართველოს სსრ მთავრობის დადგენილებათა კრებული, №1, 1979, 48, 1, გვ. 26.
15. ლ. ფრუიძე, ქართლის ექსპედიციის დღიური, რვეული 1, 1983 წლის 14 ივლისი, გვ. -14.
16. ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, გვ. 131.
17. ა. კაცაძე, მოსახლეობის მიგრაცია და საქართველოს საშუალო ქალაქების სოციალური განვითარების პრობლემები (კონკრეტულ-სოციოლოგიური გამოკვლევა), თბ., „მეცნიერება“, 1983, გვ. 15.
18. ა. კაცაძე, იქვე.
19. ს. მაკალათია, ძამის ხეობა, გვ. 16-17.
20. ს. მაკალათია, იქვე, გვ. 18-19.
21. სტ. ჩხენკელი, მოკლე ანგარიში საზაფხულო მივლინებისა ხაშურის რაიონში 1938 წელს, „ენიმკის მოამბე“, IV-3, 1938, გვ. 195-6.
22. ა. კაცაძე, დას. ნაშრ., გვ. 15.
23. ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედი-

- ცია, გვ. 130-131.
24. ა. კაცაძე, დას. ნაშრ., გვ. 15.
 25. ცნობები აღებულია ცხრამუხის სასოფლო საბჭოდან.
 26. საქართველოს სსრ ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა 1961 წლის 1 ივლისისათვის, თბ., 1961, გვ. 108.
 27. ა. კაცაძე, დას. ნაშრ., გვ. 16.
 28. ა. კაცაძე, იქვე.
 29. ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, გვ. 131.
 30. ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, თბ., 1941, გვ. 817-8.
 31. ს. მაკალათია, ფრონის ხეობა, გვ. 85.
 32. ს. მაკალათია, იქვე, გვ. 85-88.
 33. ნ. ხვედელიძე, ხაშურის რაიონში გავრცელებული ქართული გვარ-სახელები, ხაშური, 1982.
 34. ვ. ჯაოშვილი, მოსახლეობა და შრომითი რესურსები, კრ., საქართველოს აღმოსავლეთ-ცენტრალური ეკონომიკური რაიონი, გორი-ხაშურის ქვერაიონი (შიდა ქართლი), თბ., „მეცნიერება“, 1979, გვ. 50-64; გ. ნასიძე, განსახლება, იქვე, გვ. 74-95; ა. კაცაძე, დას. ნაშრ.;
 35. საქართველოს სსრ ცენტრალური სტატისტიკური სამმართველოს სახელმწიფო სტატისტიკის ხაშურის რაიონული საინფორმაციო გამოთვლითი სადგური, №243, 21, 06, 1983.
 36. ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია.
 37. შდრ. გ. იმნაიშვილი, ქართული დიალექტი, 1, გამოკვლევა, თბ., „მეცნიერება“, 1974.
 38. ლ. ფრუიძე, ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში, „მაცნე“ (ისტორიის... სერია), №4, 1971; ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია.

39. ა. კაცაძე, დას. ნაშრ., გვ. 15.
40. ა. კაცაძე, დას. ნაშრ., გვ. 15.
41. ვ. ნეიძე, დას. ნაშრ., გვ. 79.
42. ვ. ნეიძე, დას. ნაშრ., გვ. 81.
43. საქართველოს სრ მინისტრთა საბჭოს დადგენილებანი, 1973 წლის ივნისი, გვ. 67-86.
44. გ. გოგოლაძე, ხაშურის რაიონი, გზამკვლევი, თბ., „საბჭოთა საქართველო“, 1970, გვ. 23.
45. გ. ჩიტაია, ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1948 წლისა, გვ. 384.
46. ლ. ფრუიძე, ყოფა და ტრადიციები, თბ., „მეცნიერება“, 1981.
47. ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, გვ. 196-7.
48. ლ. ფრუიძე, იქვე, გვ. 136.
49. ს. მაკალათია, ფრონის ხეობა, გვ. 88-9.
50. ს. მაკალათია, ძამის ხეობა, გვ. 48.
51. ვ. გოგოლაძე, ხაშურის რაიონი, გზამკვლევი, გვ. 17.
52. ს. მაკალათია, ძამის ხეობა, გვ. 48.
53. თ. ღვინიაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი, კრ. „საქართველოს აღმოსავლეთ-ცენტრალური ეკონომიკური რაიონი, გორი-ხაშურის ქვერაიონი (შიდა ქართლი), თბ., „მეცნიერება“, 1979, გვ. 39-40.
54. ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, გვ. 136.
55. დანვრ. იხ. ლ. ფრუიძე, ღვინის გადასატანი ჭურჭელი საქართველოში (ხელნაბეჭდი).
56. ლ. ფრუიძე, ყოფა და ტრადიციები.
57. გ. იმნაიშვილი, ქართული დიალექტი, გვ. 245.
58. გ. იმნაიშვილი, იქვე.
59. ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, 1, თბ., „განათლება“, 1974, გვ. 298.



- 60. დანვრ. იხ. ლ. ფრუიძე, ღვინის გადასატანი ქართველოში.
- 61. შდრ. ლ. ფრუიძე, ქართლ-იმერეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია, გვ. 136.
- 62. შდრ. ლ. ფრუიძე, იქვე, გვ. 133.
- 63. ზ. ზონენაშვილი, გ. ცაგარელი, სოფლის მეურნეობა, კრ. „საქართველოს აღმოსავლეთ-ცენტრალური ეკონომიკური რაიონი, გორი-ხაშურის ქვერაიონი (შიდა ქართლი)“, თბ., „მეცნიერება“, 1979, გვ. 131-147.

საოჯახო ყოფის ზოგიერთი თავისებურება სამეგრელოში (ეთნოგრაფიული მასალების მიმოხილვა)

ადგილზე მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ნალენჯიხის რაიონისათვის დამახასიათებელი იყო ვერტიკალური ზონალობა, ე. ი. ბარის, ზეგნისა და მთის არსებობა, რის შესაბამისადაც ვითარდებოდა მრავალპროფილიანი ადგილობრივი მეურნეობა. ზონალობის პრინციპს ექვემდებარებოდა სოფლების განლაგებაც შესაბამისი უბნებით და შესატყვისი სახელწოდებებით. ჩატარებული კვლევის შედეგად გამოჩნდა, რომ ყოველი სოფელი რამდენიმე უბნად იყოფოდა და თითოეული მათგანი იქ მოსახლე გვარის ან პატრონიმიის სახელწოდებას ატარებდა. კონკრეტული მონაცემების მიხედვით შემდეგი სურათი წარმოგვიდგება: 1. სოფელ ჯგალის უბნები იყო: ლესალე – სალიების უბანი, ლეხუბულე – ხუბულიების უბანი, ლეკაკულე – კაკულიების უბანი, ლეხარჩილე – ხარჩილავების უბანი, ლეჩანგელე - ჩანგელიების უბანი, ლეთოფურე – თოფურიების უბანი, საბელქანიო – ბელქანიების უბანი, ხოლო საკუთრივ ჯგალსა და მის ორ უბანში, გარდა ჯგალისა, კანთსა და სკურშიც, კვარაცხელიები ცხოვრობდნენ.

2. სოფ. ჩქვალერი შემდეგი უბნებისაგან შესდგება: ლეშამგე – შამუგების უბანი. ამ უბანში დგას წმინდა გიორგის სახელობის ეკლესია. ამ გვარს მდ. მოროჟაზე ჰქონდა გამართული წისკვილი. გარდა ამისა ფლობდნენ დიდი რაოდენობით სახნავ მიწებს, როგორც ლეშამგეში ასევე ლეხაზალეში. აქვე ჰქონიათ ტყე. წყაროები და საგვარეულო სასაფლაო. გვიან აქ ხუბუტიები (აზნაურები) ჩამოსახლებულან, მათ მოყოლიათ გოგილავების გვარიც.

3. ნახაჯუში (ხაჯი – ცერცვის სათესი ადგილი) ძირითა-



დად ცხოვრობდნენ გოგილავები, რომლებიც სალოცავად ლე-
შამგეს ეკლესიაში დადიოდნენ. ამ გვარს ჰქონდა თავისი სუ-
ვილი, სახნავ-სათესი მიწები და ტყე.

4. ლებალე – ფიფიების სოფელი. მათ ჰქონდათ თავისი
ტყე „ქართლაში“, „ძუგერონში“, „ბედიანაჩენში“ და სხვა. „ლე-
ძობის“ ტყე ცალკე ოჯახებს ეკუთვნოდათ, რაშიაც აფაქიძეე-
ბი იღებდნენ ბაჟს. „ქუანწყვილის“ ტყე შეროზიებს ეკუთვნო-
დათ, ხოლო „ლეძობის“ ტყე შეროზიებსა და ქუხილავების სა-
კუთრებაში იყო. ყვირა სახელმწიფო ტყე იყო და მისი სარგებ-
ლობისათვის ბაჟი აფაქიძეებისათვის უნდა მიეცათ. „ნოჯიხე“
სუკი ფიფიების ტყე იყო.

5. ლემითაგვარე – ლეხაზალე. ადრე ხაზალიებს უბანი
ყოფილა. გვიან, მითაგვარიების ჩამოსახლების შემდეგ, მას
„ლემითაგვარესაც“ უწოდებდნენ.

6. ჭყვებიში – ნაჭყებიების ნამოსახლარი. მათ შემდეგ
დასახლებულან ჭანტურიები, ხოლო შემდეგ ქარდავები.

7. გონჯიამ ნოხორი – ზუსტად არ არის ცნობილი რომე-
ლი გვარის ხალხს ეკუთვნოდა ეს ადგილი. ზოგიერთი მთხრო-
ბელი მას გობეჩიების ნამოსახლარად მიიჩნევს.

8. ლეხაზალე – ხაზალიების უბანი.

9. ლეკაკალე – ქარდავების უბანი.

10. ჩქვალერი – ფიფიების ფუძე. მათ, გარდა ტყისა, წის-
ქვილისა, სახნავ-სათესი მიწის და საძოვრებისა, საერთო სა-
კუთრებაში ჰქონიათ მარანი ღია ცის ქვეშ, სადაც ამჟამადა-
ცაა ქვევრები ჩაფლული. მთხრობელთა გადმოცემით, ფიფიე-
ბის პატრონიმიის საერთო საკუთრებას წარმოადგენდა. ხო-
ლო „ლაფარია“ ფიფიების სალოცავი ხატი ყოფილა.

11. ლექურსულე – ქურსიების უბანია, სადაც ამჟამად
ჭანტურიები ცხოვრობენ.

12. ლეშეროზე – შეროზიების უბანი, სადაც ედგათ ეკ-
ლესია. ამ ეკლესიაში მიქავებიც დადიოდნენ სალოცავად.

13. ლექოჩაქე – ქოჩაქიების უბანი, მათ მერე აქ ქუხილა-

ვები ცხოვრობდნენ. ამჟამად ეს ადგილი მხოლოდ წამოსახ- ლარია.

- 14. დიხაფალი – სუფთა მინა – მოსავლიანი მინა.
- 15. ლემატუე – მატუების უბანი.
- 16. ნამიქუ – ადრე მიქაევის საცხოვრებელი იყო.
- 17. ქუაჩამური (ოჩამური) ღომის სანაყი ქვის საბადო.

ცხადია, ყოველი უბანი ადრე დამოუკიდებელ დასახლებას – სოფელს წარმოადგენდა, რომელსაც ჰქონდა თავისი საძოვარი, სათიბი, სახნავი მიწა, ტყე, წყალი – სასმელი და წისქვილი, ეკლესია, სასაფლაო, თავშეყრის ადგილი და სხვა.

მთხრობელთა გადმოცემით, ახალი სამოსახლო ადგილის შერჩევისას მის აგკარგიანობას პირველ რიგში განსაზღვრავდა დასახლების ტიპი. ახალი ოჯახი, რომელიც მამისეულ სახლს ეყრებოდა, სამოსახლოდ მხოლოდ მამისეული ეზო-კარის მიმდებარე ადგილს ირჩევდა. თუ ამის შესაძლებლობა არ იყო, სოფლის ფარგლებს მაინც არ გასცდებოდა. ამას განაპირობებდა, როგორც ოჯახის თავდაცვითი ინტერესები, ასევე სოფლის სოციალური ბუნება. გარდა მისა, სამოსახლო ადგილის შერჩევისას უდიდესი ყურადღება ექცეოდა სამოსახლო ადგილის სიდიდეს, რამდენადაც ფაქტიურად სასოფლო-სამეურნეო პროდუქტების სამყოფი მარაგი ოჯახს ამ ეზოდან უნდა მიეღო. ამიტომ კარმიდამოს ასეთი დიდი ფართობი, ხოლო მთიან სოფლებში რთული რელიეფი ქმნიდა გაშლილ-გაფანტული დასახლების ფორმას, სადაც ერთი წინაპრისაგან გამოსულ ახალ ოჯახებს ერთმანეთის მეზობლად დასახლების შესაძლებლობა ეძლეოდა. ამრიგად, ყოველი ასეთი განაყარი ოჯახი ქმნიდა პატრონიმიული დასახლებას – დინოს, ხოლო რამდენიმე პატრონიმიული გაერთიანება ქმნიდა სოფელს – თურს. მეგრული ტერმინოლოგიის მიხედვით ეს პროცესი შემდეგნაირად მიმდინარეობდა: იყოფოდა „ფანია ოჯახი“ – მრავალსულიანი ოჯახი – ერთი წინაპრის შთამომავლობა, რომელიც აერთიანებდა ერთი წინაპრიდან გამო-

სულ ოთხი თაობის წარმომადგენლებს; ამგვარ გაერთიანებას ეწოდება დინო, ხოლო რამდენიმე დინოს გაერთიანებას ეწოდება თურს – მონოგენურ სოფელს. დინოს გაერთიანებები ქმნიდნენ პატრონიმიულ დასახლებას, ხოლო რამდენიმე პატრონი-
მია სოფელს – თურს, რომელიც აერთიანებდა ასზე მეტ სულს (იხ. სქემა №1).

ანალოგიური სურათი ჩანს სოფ. ჯიხაშკარში, ფალაზონის უბნის მაგალითზედაც (სქემა №2).

ამგვარი სქემები შეიძლება მრავლად დაგვემოწმებინა, მაგრამ წარმოდგენილი მონაცემებითაც ნათლად ჩანს, რომ სოფელი უბნებად იყოფოდა, თოთოეული უბანი პატრონიმიულ სახელწოდებას ატარებდა, ხოლო პატრონიმია თავისთავად იქმნებოდა დიდი ოჯახის გაყრის საფუძველზე. წალენჯიხის რაიონში კი, ისევე როგორც მთელ სამეგრელოში, XIX საუკუნეში, როდესაც ოჯახის ძირითად ფორმას წარმომადგენდა ინდივიდუალური ანუ პატარა ოჯახი, ჯერ კიდევ იყო შემონახული გაუყრელად ცხოვრების ტრადიცია.

ქვემოთ ჩვენ განვიხილავთ იმ მონაცემებს, რაც წარმოაჩენს მმართველობის სისტემას და შრომის ორგანიზაციის ხასიათს გაუყოფელი ოჯახის ფარგლებში.

ადგილზე ჩანერილი ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, ოჯახში განსაკუთრებული პატივისცემით სარგებლობდა საქმის ცოდნა და უნარით გამორჩეული უხუცესი მამაკაცი – ოჯახის უფროსი.

მართალია ოჯახის უფროსად უმთავრესად მამაკაცი ფიგურირებს, მაგრამ არც თუ ისე იშვიათად ამ მოვალეობის შემსრულებლად ქალიც ჩანს. იგი ამ მოვალეობას ითავსებს ქმრის გარდაცვალების შემდეგ. ქალი ოჯახის ფაქტიურ უფროსად გვევლინება იმ შემთხვევაშიც, როცა მეჯოგე ოჯახის უფროს მამაკაცს უფრო ხშირად საზაფხულო თუ საზამთრო სამოვრებზე უხდება ყოფნა მის ძმებთან ან სრულწლოვან ვაჟიშვილებთან ერთად.

სამეგრელოში, ოჯახის უფროს კაცს „მანჯღვერს“ ჰნ
„დუდ კოჩს“ უწოდებდნენ. „მანჯღვერი“ ნიშნავს ^{საქონლის} ნიშნავს
ძლოლს, ხოლო „დუდ-კოჩი“ – თავკაცს.

ოჯახის უფროსი პირველ რიგში უძღვებოდა მეურნეო-
ბას. ოჯახის წევრ მამაკაცებს შორის ის ანაწილებდა ფუნქ-
ციებს და თვითონაც აქტიურად იყო ჩართული საქმიანობაში.
მაგალითად, მეჯოგეთა ოჯახებში უფროს მწყემსად ის ით-
ვლებოდა. იგი აწესებდა მორიგეობას ძმებსა და შვილებს შო-
რის, როცა ერთნი საქონელს მიყვებოდნენ საძოვარზე, ხოლო
შედარებით უმცროსები საოჯახო საქმეებში (ხვნა-თესვით,
შეშის დატარებით, საქონლისათვის საზამთროდ თივისა და
ჩალის მომარაგებით, ოჯახში დატოვებული მენველი თუ მო-
ზარდი საქონლის მოვლით) იყვნენ დაკავებულნი. მაგალითად,
სქემა №1 მოცემული ოჯახის მაგალითზე უფროსი ზურაბი
იყო, ხოლო უფროსი დიასახლისი მეტია. რამდენადაც ოჯახს
ბევრი საქონელი ყავდა და დიდი მიწების მფლობელი იყო,
ოჯახის 14 მამაკაცს შორის სამუშაო შემდეგნაირად ყოფილა
განაწილებული. საზამთრო თუ საზაფხულო საძოვარზე საქო-
ნელთან ძმები მორიგეობით რჩებოდნენ. მორიგეობას ზურაბი
აწესებდა, თვითონ კი ხვნა-თესვით იყო დაკავებული სახლში
დარჩენილ მამაკაცებთან ერთად. საქონელს გაყოლილი მამა-
კაცები ნახირს საზაფხულო საძოვარზე – გურიაში მიერეკე-
ბოდნენ, ხოლო ზამთარში სუფსისა და პალიასტომის მიდამო-
ებში ჩამოყავდათ. სახლში დარჩენილი მამაკაცები წლის ამ
დროს დანიშნავდა დღესა და ადგილზე ენაცვლებოდნენ მათ.

ოჯახში სამუშაო ქალებს შორისაც იყო განაწილებული.
მისი რეგულირება უფროსი დიასახლისის საქმე იყო. უფროს
დიასახლისი, როგორც წესი, ოჯახის უფროსი მამაკაცის მე-
უღლე უნდა ყოფილიყო, მაგრამ იმის გამო, რომ ზოგი ქალი
უშვილო იყო ოჯახის უფროსს უფლება ჰქონდა პირველ ცოლ-
თან შეთანხმებით შეერთო მეორე ქალი, თუმცა ოჯახის უფ-

როს დიასახლისად მაინც პირველი ცოლი ითვლებოდა, რომელსაც ევალებოდა ღომისა და კერძის მომზადება. უმცროსი ქალების ერთი ნაწილი შინ დატოვებულ ძროხებს უვლიდნენ და წველიდნენ, რძეს ადებდნენ მანვანად, იღებდნენ ყველს. უმცროსები ალაგებდნენ სახლ-კარს, ეზიდებოდნენ წყალს, რეცხდნენ და ა. შ. ოჯახის უფროსი დიასახლისი მეტია, ყოველდღიურად გამოყოფდა ყოველდღიურად საჭირო სურსათს. საოჯახო ტრაპეზის დროსაც თითოეულ წევრს უფროს-უმცროსობის გათვალისწინებით უნაწილებდა ულუფას – „ინჯრას“. უმცროსი ქალები დასტრიალებდნენ მამაკაცთა სუფრას – „ტაბაკს“, აწვდიდნენ წყალს, ღვინოს ან დამატებით კერძებს. უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მამაკაცთა სუფრასთან 15-20 წლამდე ბიჭი ვერ დაჯდებოდა, ისინი ქალების რიგს დაელოდებოდნენ. მანამდე კი ეს ბიჭები თავს დასტრიალებდნენ მამაკაცთა ტაბაკს (დაბალ მაგიდას) და ემსახურებოდნენ მათ.

ფეხმძიმე ქალი, განსაკუთრებით ტრაპეზის დროს, და საერთოდაც მამაკაცებთან პირდაპირ შეხვედრისას, თავს დახრიდა, უჩუმრად ჩაუვლიდა მათ.

საოჯახო ტრაპეზი, როგორც წესი, იმართებოდა კერძასთან. ყებერთან დაბალი მაგიდა – ტაბაკი იდგმებოდა სამამაკაცო მხარეს, სადაც მამაკაცები ღირსებისა და ასაკის მიხედვით შემოუსხდებოდნენ ორფეხა, გრძელი ფორმის დაბალ მაგიდას. ადრე მაგიდის გარშემო სკამების ნაცვლად ხის კუნძებს დააწყობდნენ. გვიან კი კუნძები შეიცვალა ერთიანი ხისაგან გამოთლილი ორ ან ოთხსაჯდომიანი დაბალი ჯორკოებით. შემდგომში კი სკამებს შორის გამოირჩეოდნენ შედარებით მაღალი ზურგიანი თუ უზურგო სკამი, რომელსაც ტრაპეზისა თუ კერასთან ჯდომისას იყენებდა ოჯახის უფროსი და

* მთხრ. კოსტა ბურდლუს-ძე ფირცხელავა (75 წ.) მისივე გადმოცემით (სოფ. თამაკონში, მარტვილის რ-ნი). აღსანიშნავია, რომ ამ სოფლის მაგალითზე გარდაცვლილი ცოლის დაც კი მიჰყავდათ ცოლად. იმ შემთხვევაში თუ მისი ოჯახი ავკარგიანი ოჯახი იყო.



მას „საუნჩაშო“ – საუფროსო სკამს უწოდებდნენ. ამ სკამზე მჯდომი ოჯახის უფროსი სტუმარს გვერდით მოისვენებდა ან თუ დიდად საპატიო სტუმარი იყო, მას უთმობდა თავის სკამს. კერიის მეორე მხარეს განთავსებული ქალები სხდებოდნენ დაბალ ჯორკოებზე – „კველა“-ზე ან პირდაპირ მიწაზე დაფენილ ჩალაზე თუ სპეციალურად საჯდომად გათლილ ქეჩაზე. ამდენად, კერას გააჩნდა ორი მხარე: შესასვლელიდან მარცხენა – სამამაკაცო – „საქომოლო“, მარჯვენა საქალებო – „საოსურო“. ოჯახის მთელი ინვენტარი საქალებო მხარეს თავსდებოდა, ძირითადად ამ მხარეს ეწყობოდა ოჯახის წევრთა დასაძინებელი ხის ტახტი. უკანა კედელთან კი ადგილი ეთმობოდა ზამთარში ბაგურ კვებაზე გადაყვანილ მსხვილფეხა საქონელს, განსაკუთრებით მენველ და მოზარდ საქონელს.

კერა – ყებური სამეგრელოში წმინდა ადგილად ითვლებოდა, სადაც ჩაუქრობლად ღვივოდა ცეცხლი. კერასთან მრავალი საოჯახო რიტუალი იმართებოდა. ოჯახის უფროსი მას შესთხოვდა ფუძე-ნერჩის ბედნიერებასა და გამრავლებას. ახალწელიწადს მეკვლე პირველად კერიის ცეცხლს ულოცავდა, მას აჩაღებდა შერჩეული ფიჩხებით და ზედ ხტებოდა.

კერაში ნაგვის ჩაყრა, წყლის დასხმა, ცუდი სიტყვის წარმოთქმა, შეგინება არ შეიძლებოდა – ღმერთი გიწყენსო – „ვაშინერსია“.

კერა და მის თავზე ჩამოშვებული საკიდელი – ნაჭა მთავარ ატრიბუტს წარმოადგენდა პატარძლის ოჯახის წევრად მიღებისას. ახლად მოყვანილი სამჯერ უნდა შემოეტარებინათ ცეცხლის გარშემო. ამავე დროს, კერის საკულტო მნიშვნელობას ხაზს უსვამს მესისხლეთა შერიგების პროცესში არსებული წესი. იმ შემთხვევაში თუ მკვლელი კარგი ოჯახის შვილი იყო ან მკვლელი უნებურად მოხდა, სოფლის უხუცესი მამაკაცები ცდილობდნენ მკვლელსა და მოკლულის ახლობლების შერიგებას. ახლობლებს შორის პირველ რიგში საჭირო იყო მოკლულის დედის დათანხმება. თუ იგი შეთანხმებაზე

უარს არ იტყოდა, მკვლელი მიყავდათ მოკლულის სახლში და კერასთან მჯდომ მოკლულის დედას ძუძუებზე ემთხვეოდა, რის შედეგაც ის მოკლული შვილის ადგილს იკავებდა იმ ოჯახში. მოკლულის დედა და მკვლელი ამიერიდან დედა-შვილად ითვლებოდნენ. განზრახ მკვლელობის დროს კი მკვლელი იდეენებოდა სოფლიდან ან ისჯებოდა სიკვდილით. მკვლელობის მცდელობისას ან უნებურად დაჭრის შემთხვევაში დამნაშავე დაჭრილის ოჯახს ემსახურებოდა დაჭრილის გამოჯანმრთელებამდე.

სქესისა და ასაკის მიხედვით განცალკავების წესი საკმაო სიმკაცრით იყო დაცული საოჯახო ტრაპეზის დროსაც. პირველ რიგში სატრაპეზო მაგიდას უფროს-უმცროსობის მიხედვით მიუსხდებოდნენ მამაკაცები. ოჯახის უფროსი მამაკაცი ასაკით ხნიერ მეზობელს ან სტუმარ მამაკაცს გვერდით მოისვამდნენ ან შედარებით უმცროს სტუმარს ასაკით ტოლი ოჯახის მამაკაცები დაისვამდნენ გვერდით, ხოლო ქალები, როგორც ზემოთ ითქვა, ემსახურებოდნენ მათ. საოჯახო ტრაპეზის დროს არც სტუმარ ქალს ჰქონდა უფლება მიჯდომოდა მაგიდას მამაკაცებთან ერთად. ის მხოლოდ მეორე რიგში განსაკუთრებით კი უფროსი დიასახლისის მიწვევას დაელოდებოდა და სხვა ქალებთან ერთად მიიღებდა შეთავაზებულ კერძს. ქალების სატრაპეზო მაგიდა იმართებოდა მხოლოდ მას შემდეგ, როცა მამაკაცები გარეთ გამოვიდოდნენ. ქალთა ტრაპეზის დროს მაგიდას უმცროსი ქალები ემსახურებოდნენ.

ქალების მხრიდან მამაკაცებისადმი მოკრძალება შეინიშნება იმ შემთხვევაშიც, როცა მამაკაცები უსხდნენ შუაცეცხლს. ქალები ამ დროს უფროსებისადმი პატივისცემის ნიშნად თავს არიდებდნენ კერასთან ჯდომას და მათთან დალაპარაკებას - განსაკუთრებით ოჯახის უფროსის თანდასწრებით.

ოჯახის უფროსი ქალი და საერთოდ ქალი, მაზლს, მამამთილს, დედამთილს და ქმარს არასოდეს მიმართავდა სახე-

ლით. ქმარს მიმართავდა ზედმეტად შესარქმელი სახელით: „შენ-სი“, „მუთარე“, „თოლიგე“, რძალი მამთილს და დედამთილს მამას – „მუმას და დედას“ – „დიას“ ეძახდა, ხოლო უფროს მაზლს პატონს, უმცროსს კი სახელით მიმართავდა. ცოლი ქმრის ხსენებისას იტყოდა ბავშვის მამაზე – „ბაღანაშ მუმა“. უფროს მამაკაცებთან ურთიერთობაში განსაკუთრებულ რიდს იჩენდა ახალი რძალი. მას არ შეეძლო დალაპარაკებოდა მამამთილს ან უფროს მაზლს.

აღსანიშნავია ისიც, რომ ქალები მამაკაცებთან ერთად ერიდებოდნენ კერასთან ჯდომას და ხმამალალ ლაპარაკს. ასევე უხერხული იყო ატირებული ბავშვის უყურადღებოდ დატოვება. ბავშვის დედა ვალდებული იყო გაეჩერებინა იგი. საერთოდ აკვანი, როგორც წესი დღისით კერასთან ახლოს იდგა.

როგორც წესი, ქალი კერის გვერდით დადგმულ თივასა თუ ჩალაზე მშობიარობდა. ამ დროს მამაკაცები სახლს ტოვებდნენ, მიდიოდნენ ნათესავთან ან მეზობელთან. სახლში მხოლოდ რამდენიმე დღის შემდეგ ბრუნდებოდნენ, მაგრამ ქმარი ცოლს ორმოცი დღე მაინც არ ნახავდა, ხოლო ახალშობილს მხოლოდ ერთი წლის შემდეგ თუ აიყვანდა ხელში, რამდენადაც ადრე აყვანა სირცხვილად ითვლებოდა.

კერის საქალებო მხარეს იცოდნენ აგრეთვე მიცვალებულის დასვენება. ცხედარი კერასთან სამი დღე ესვენა და შემდეგ გაასვენებდნენ. მოგვიანო პერიოდში მიცვალებული კერასთან მხოლოდ ერთი დღე ესვენა, ხოლო შემდეგ ტახტზე დაასვენებდნენ და აქედან მესამე ან მეორთხე დღეს გადაასვენებდნენ.

საოჯახო რიტუალი კერასთან იმართებოდა წმ. გიორგის დღის დადგომამდე სამი კვირით ადრე. ოჯახის უფროსი მამაკაცები ხუთმაბათ დღეს ღორს უკანა ფეხზე მოჰკიდებდა ხელს და კერის გარშემო შემოატარებდა. ის აქ წარმოსთქვამდა ლოცვას, შემდეგ ღორს დაკლავდა.

ზუგდიდის რაიონის სოფლებში და საერთოდ სამეგრელოში სანმინდო სალოცავ ადგილად გარდა კერისა და მინდლის კუთხე ითვლებოდა, რომელიც აღმოსავლეთით იყო მიმართული. რელიგიურ დღესასწაულებზე ოჯახის უფროსი ამ კუთხეში ანთებდა სანთლებს და აკრავდნენ კედელზე. ამავე კუთხეში იატაკიდან 30-40 სმ. სიმაღლეზე ჩამოკიდებული სასურსათო კარადის ქვეშ იცოდნენ ყვარილის (მამლის) მიბმა. გარკვეული დროის განმავლობაში მას ასუქებდნენ, დათქმულ დღეს თავზე შემოავლებდნენ მამაკაცს და მერე დაკლავდნენ.

გარდა ამისა, ყოველ ოჯახს ჰქონდა „ოხვამური დაგვანი“ – საზედაზე ქვევრი, რომელიც სახლის ერთ-ერთ კუთხეში, ამ მარანში იყო ჩაფლული. ეს ქვევრები იხსნებოდა ზაფხულში ან შემოდგომაზე ანდა იმის მიხედვით, თუ რომელი სალოცავის სახელზე იყო ეს ქვევრი შეთქმული. ქვევრის გახსნისას თავს იყრიდნენ როგორც ოჯახის წევრები ასევე ოჯახის განაყარი წევრები და მათი შთამომავლობა. ამ დროს იკვლებოდა საკლავი, ცხვებოდა ხაჭაპური, ანთებდნენ სანთლებს და ა. შ. ხოლო სურსათ-სანოვავის ნარჩენი მთელს სამოსახლოზე – სამეზობლოზე ნაწილდებოდა.

ბუხრიან სახლებში შუაცეცხლსა და საკიდლის ფუნქციები გადავიდა ბუხარზე. ამიერიდან ბუხართან იმართება საოჯახო რიტუალი. აქვე ბუხრის კედლებში თუ ბუხრის გვერდით კედლებზე გამოსახულია მტრედი, ციური მნათობები, ხის ტოტები, გველი და სხვა. ოჯახის უფროსი აქ ლოცულობდა.

ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ჩანს, რომ მეგრულ საქორწინო წეს-ჩვეულებებში გადმონაშთის სახით შემორჩენილი იყო პატრიარქალური ოჯახისათვის დამახასიათებელი გარიგებითი და მოტაცებითი ქორწინება, ოჯახის უფროსის უფლებრივი მდგომარეობის სურვილის გათვალისწინება და ა. შ.

წყვილთა შეუღლებაში დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ვაჟის ან ქალის წარმომავლობას და ოჯახის რეპუტაციას.

ადრე გვარები იყოფოდა „დარე“ – დაბალი, ღარიბი სუსტ გვარებად და ძლიერ გვარებად. „დარე“ გვარებად ითვლებოდნენ მცირერიცხოვანი გვარები ან ისეთი გვარები, რომლის ზოგიერთი წევრი ცუდი რეპუტაციით სარგებლობდა. მაგალითად, კვარაცხელიები ქალს არ მისცემდნენ ბელქანიებს, ჯკადუებს; კვარაცხელიებს კი შეეძლოთ ერთმანეთის შერთვა და ა. შ.

ამდენად ქალ-ვაჟის სურვილებს არ ექცეოდა ყურადღება, რამდენადაც საკითხს ძირითადად მხოლოდ ოჯახის უფროსები სწყვეტდნენ.

ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით მეუღლეთა გაყრის მიზეზებად პირველ რიგში მიჩნეული იყო ღალატი, გულკვიმატობა, ქალის უყაირათობა, უსაქმურობა, საოჯახო საქმიანობის არცოდნა და ა. შ. ხოლო უშვილობა არ შეიძლებოდა გაყრის მიზეზი ყოფილიყო, რამდენადაც ოჯახის უფროსის მეუღლესთან შეთანხმებით კაცს უფლება ეძლეოდა მოეყვანა მეორე ცოლი.

გაყრის შემთხვევაში ქალს მხოლოდ მზითებში მოტანილი ქონების წაღება შეეძლო. მას არც ვაჟიშვილის წაყვანის უფლება ჰქონდა; უკეთეს შემთხვევაში ისიც ოჯახის უფროსი მამაკაცების გადაწყვეტილებით შეეძლო ქალიშვილის წაყვანა, რაც სამეგრელოში მოპოვებული მასალების მიხედვით იშვიათ მოვლენას წარმოადგენდა.

ზუგდიდის რაიონში ისევე, როგორც მთელს სამეგრელოში დიდი ოჯახის გაყოფის მიზეზად შეიძლებოდა ყოფილიყო, სახლის ფართის უკმარისობა, შენ-ჩემობა, როცა რძლები ვერ რიგდებოდნენ ერთმანეთში, სიმულაცია და სხვა.

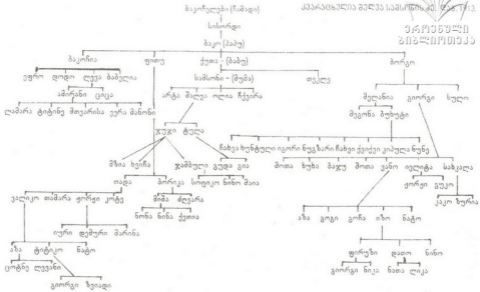
ჩვეულებრივ კი დიდი ოჯახების გაყოფა მიზანშეწონილად ითვლებოდა მას შემდეგ, როცა მშობლები გარდაიცვლებოდნენ. ამ დროს გაყოფის მონაწილეებად მეორე თობის წარმომადგენლები გვევლინებიან. ამ შემთხვევაში ყველა მონილზე ქონება თანაბრად ნაწილდებოდა, იმ განსხვავებით, რომ უფროს ძმას „საუფროსო“ – „საუნჩაშო“ უნდა მიეღო,

ხოლო მამისეულ ოჯახში უმცროსი ძმა უნდა დარჩენილიყო. თუ გაყრა მშობლების სიცოცხლეში ხდებოდა, მშობლებში უმცროს შვილთან რჩებოდნენ თავიანთი ქონების წილით, ხოლო განაყარი ძმები ახალ სახლებს მამისეული სახლის გვერდით ერთ ეზოში იდგამდნენ. ამ წესით განსახლებული ოჯახები (უფრო მეტად მთაში) ქმნიდნენ ერთნაირად შემოღობილ საერთო ეზოს 3-5 სახლით (ან რამდენიმე ძმაც იყო იმდენი სახლი), რომელთა წევრები პირველ ხანებში მაინც ყოველ საღამოს, ან დღეობა-დღესასწაულებში ძველ, მამისეულ სახლში იყრიდნენ თავს. ხშირად ისიც ხდებოდა, რომ ოთხი ძმიდან მამისეულ ოჯახს მხოლოდ ორი გამოეყოფოდა და უმცროსი ძმები მშობლებთან აგრძელებდნენ ცხოვრებას. ამ შემთხვევაშიც განაყარ ძმათა სახლკარი, როგორც აუცილებელი პირობა, მამისეული სახლის გვერდით უნდა ყოფილიყო.

ოჯახიდან ერთი ან ორი ძმის გამოყოფას ხშირად ხელს უწყობდა აგრეთვე დამხმარე სამეურნეო ბაზების ათვისება და დროის განმავლობაში ამგვარი ბაზების მუდმივ საცხოვრებლად გადაქცევა და ა. შ.

ამრიგად, დიდი ოჯახის დაყოფის საფუძველზე იქმნებოდა პატრონიმიული დასახლება, რაც სამეგრელოში დინოს სახელწოდებით იყო ცნობილი.

ეროვნული
 ბიბლიოთეკა



სქემა №2.

?- მატრო



ქართული
გენეალოგიური
სოციალური

ეგნატე-მატრო

მიხა-?

ანტონი - ?

ტაია-კატია

195

ჯეზე- ?

მარგო

დუნია

ქსენია

რომა - ? ჩანთა ხუმფუ

ჭიჭიკო (80 წ.) ლიდია ნანული ლენა

გოტფრიდ მერცბახერის ცნობები ხევსურთა საქორწინო წეს-ჩვეულებების შესახებ

კავკასიის მთიანი - „ველურ-რომანტიკული“ სამყარო სულ უფრო მეტ უცხოელ სტუმარს იზიდავდა, მათ შორის გერმანელებსაც, რომელთა უმრავლესობამ გასულ საუკუნეებში მოიარა კავკასიის ქვეყნები. მოგზაურთა ნაწილი პირადი ინტერესებით ჩამოდიოდა, ნაწილი კი - მეფის რუსეთის ოფიციალური მისიით, ზოგიერთს შორეულ ქვეყნებში თავგადასავლები ხიბლავდა.

გოტფრიდ მერცბახერი მოგზაურთა იმ რიცხვს მიეკუთვნება, რომელთაც სხვა ქვეყანაში ყოფნისას მეცნიერული მიზნები ამოძრავებდათ. ამის გამო მისი სახელი საკმაო პოპულარობით სარგებლობს როგორც გერმანულ (3, გვ. 16, 233-234; 17, გვ. 182), ისე ქართულ სამეცნიერო წრეებში (7; 8). სამწუხაროდ, იგი მოხსენიებული არაა ქართულ ენციკლოპედიაში.

ცნობილმა გერმანელმა გეოლოგმა და მწერალმა გ. მერცბახერმა 1891 წელს ალპინისტ ლუდვიგ პურჩელერთან ერთად იმოგზაურა კავკასიაში. მან გულმოდგინედ შეისწავლა კავკასიის მთიანეთი, რომელსაც უძღვნა მნიშვნელოვანი ნაშრომი „კავკასიის მთიანეთიდან“ (მოგზაურობები, შთაბეჭდილებები, დაკვირვებები). ნაშრომი გამოვიდა ორ ტომად 1901 წელს ლაიფციგში. წიგნს თარ ერთვის 144 ნახატი, რომელიც შესრულებულია ფოტოებიდან, ორი რუკა - სოფლების, მდინარეების, ნანგრევების, კოშკების, მთების სიმაღლეების ჩვენებით და სხვ. მოგზაური ძირითადად ეყრდნობა საკუთარ ფოტოებს, ასევე პ. აბიჭის, გ. რადეს და ე. ვაიდენბაუმის მონაცემებს. გარდა ამისა, მას უსარგებლია მ. დეხისა და ვიტორიო სელას ფოტოებითაც.

უცხოელ მოგზაურთა ცნობები უაღრესად ვრცელ ინფორმაციას შეიცავს კავკასიის სხვადასხვა მხარის ისტორიის, ისტორიული გეოგრაფიის, კულტურის ისტორიისა და ეთნოგრაფიის შესახებ. გ. მერცხაბერმა მეტად მდიდარი მასალა დატოვა კავკასიის გეომორფოლოგიიდან, კარტოგრაფიიდან და სხვა. დარგებიდან. ჩვენს ყურადღებას იმსახურებს მისი ეთნოგრაფიული ჩანაწერები, რომლებშიც სხვადასხვა კუთხის ქართველთა წეს-ჩვეულებები არის აღწერილი.

საქართველოში გ. მერცხაბერის საქმიანობასა და მის ნაშრომებს დიდ შეფასებას აძლევდა ცნობილი გერმანელი მწერალი არტურ ლაისტი (3, გვ. 16, 233-234).

გ. მერცხაბერი აღნიშნავს, რომ გერმანელი მკითხველი საერთოდ არ იცნობს კავკასიის ბუნებას, მის ეთნოგრაფიას და ცდილობს ეს ხარვეზი შეავსოს. არ შეიძლება დავეთანხმოთ მოგზაურის ამ თვალსაზრისს, რადგან გ. მერცხაბერამდე საქართველოში იმოგზაურეს ი. გიულდენშტედტმა (13), პ. ს. პალასმა (15), ი. კლაპროთმა (12), ე. აიჰვალდმა (11), კ. კოხმა (13), გ. რადემ (16), მ. დეხიმ (10), პ. აბიჰმა (9) და მრავალმა სხვამ, რომელთა ნაშრომები და მათში ასახული ცნობები კავკასიისა და კერძოდ საქართველოს შესახებ გერმანიაში პოპულარობით სარგებლობდა და რომელთაც გ. მერცხაბერი თვითონაც იყენებს და შესაბამისად უთითებს კიდევც.

ქართველი ხალხი, გ. მერცხაბერის ცნობით, ფიზიოლოგიური თვისებებით, ენითა და სხვა განსაკუთრებული ნიშნებით 5 ძირითად ჯგუფად იყოფა: ლაზები, მეგრელები, იმერლები, გურულები და საკუთრივ ქართველები (ქართლები - გ. ც.) ყველა ესენი, ისევე როგორც პატარა ეთნოგრაფიული ჯგუფები (Völkerzweige) - აჭარლები, სვანები, ფშავლები, ხევსურები, თუშები და სხვები - არიან ქართველი ხალხის შემადგენელი ნაწილი, რომლებიც ადრე, ნაწილობრივ მოგვიანებითაც, პოლიტიკურად დაყოფილი იყვნენ და დამოუკიდებელ კუთხეებს ან ნაკლებად მყარ სახელმწიფოებრივ გაერთიანე-



ბებს ქმნიდნენ.

ამჯერად ჩვენი ინტერესის სფეროს წარმოადგენს გ. მერცბახერის ცნობები, რომლებიც ხევსურთა საქორწინო წეს-ჩვეულებებს ეხება (14, ტ. I, თავი XXVII).

მოგზაურის გაოცებას იწვევს ის, რომ საქართველოს მთავარი სამხედრო გზის მახლობლად, რომელიც 100 კილომეტრითაც კი არაა დაშორებული ამ ქვეყნის კულტურული ცენტრიდან - თბილისიდან, მდებარეობს ხევსურეთი, სადაც ხალხის ცხოვრებაში დღემდე შემორჩენილია ძველი ყოფა და კულტურა. იმან, რომ ხევსურეთი ძნელად მისადგომია, შესაძლებელი გახადა უძველესი წეს-ჩვეულებების შენარჩუნება. მხარე თანდათან განიცდის რუსული კულტურის გავლენას, მაგრამ ეს ჯერჯერობით განსაკუთრებით საგრძნობი არ არის. გ. მერცბახერის აზრით, ხევსურები კავკასიის მთის მოსახლეობას შორის ყველაზე მეტი თავისებურებით ხასიათდებიან. კავკასიონის მთავარი ქედი ხევსურეთს ორ ნაწილად ჰყოფს - სამხრეთით - პირაქეთა და ჩრდილოეთით - პირიქითა ხევსურეთად. მოსახლეობის დიდი ნაწილი ცხოვრობს სამხრეთით, ძნელად მისასვლელ მთებში, რომლებიც ხევსურეთის არაგვის ხეობას და მის მრავალგანშტოებიან სათავეს ღრმა ხევების ჯაჭვით გარშემორტყემიან. სწორედ აქედან არის ნაწარმოები ხევსურეთი - Chewi-Schlucht - ხევის ხეობა (14). იგივე მოსაზრებას გამოთქვამს ს. მაკალათია, რომელიც მიიჩნევს რომ, ხევსურეთი მაღალმთიანი ქვეყანაა, რომელიც ღრმა ხევებით არის დაღარული, მისი გეოგრაფიული სახელწოდება „ხევ-სურეთი“, უეჭველია, აქედან არის წარმომდგარი და ნიშნავს ღრმა ხევებიან ადგილს (4, გვ. 9).

გ. მერცბახერს ხევსურეთი ძველი ტრადიციებისა და წეს-ჩვეულებების შემნახველ მხარედ მიაჩნია. ის თვლის, რომ ხევსურთა წარმოშობა უდაოდ ქართულია, ენა-კი ანტიკური (ძველი) ქართული (antisches Georgisch). მისი აზრით, ხევსურთა



ყოფაზე გავლენას ახდენდა სამი ფაქტორი - გეოგრაფიული გარემო, სისხლის ალების წესი და განსაკუთრებით - რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები. ის ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის, კერძოდ ხევსურეთის მოსახლეობის წეს-ჩვეულებები სათავეს წარმართულ ეპოქაში იღებს.

ხევსურთა შემოსავალი, აღნიშნავს გ. მერცხაბერი, დიდი არაა. ეს მთიანი მხარე მაინდამაინც არც ნაყოფიერია საქართველოს ამ პატარა საოცარ კუთხეს მხოლოდ განსაზღვრული მოსახლეობის გამოკვება შეუძლია და სწორედ ეს გარემოება უნდა იყოს უაღრესად თავისებური წეს-ჩვეულებების მიზეზი.

ხევსურულ ოჯახში ბევრი შვილი არ ჰყავთ. ამიტომ მათი რიცხვი დიდი ხანია არც მომატებულა. ქორწინებიდან სამ წლამდე სირცხვილად ითვლება შვილის ყოლა და ისინი მტკიცედ იცავენ ამ წესს. ქორწინება მხოლოდ მოზრდილ ასაკში, საკმაოდ გვიან ხდება, მაგრამ მშობლები შვილებს იმ დროს დანიშნავენ, როცა ისინი ჯერ კიდევ აკვნის ბავშვები არიან. ქორწინების საკითხი შუამავლის დახმარებით წყდება. შეთანხმების შემდეგ ქალის და ვაჟის ოჯახი უნათესავდება ერთმანეთს. ვაჟის მამა მოვალეა საპატარძლოს მამას ყოველწლიურად განსაზღვრული საჩუქარი და ძღვენი გაუგზავნოს, მაგ.: არაყი და ტანსაცმელი. ყოველ ახალ წელს ვაჟის ძმამ ან დამ საპატარძლოს სახლში უნდა წაიღოს „ბედის კვერი“ („Bedis-Kweri“), რომელიც გოგონამ უნდა შეჭამოს. აღნიშნული ცნობების შეჯერება ეთნოგრაფიულ მასალასთან ნათლად გვიჩვენებს, თუ როგორი სიზუსტით არის აღწერილი ამ შემთხვევაში ხევსურთა ყოფა მოგზაურის მიერ (5, გვ. 11; 6, გვ. 72).

უცხოელი მოგზაური სწორად ხედავს ხევსურეთში არსებულ მდგომარეობას იმასთან დაკავშირებით, რომ ნათესავების ქორწინება, ძალიან შორეულ საფეხურზეც კი, მკაცრად



არის აკრძალული; სოფლის მცხოვრებლები ერთ გვარს ემნებან და ისინი მუდამ გარკვეულ ნათესაურ კავშირში არიან სამიტომ იშვიათია, რომ ერთი და იმავე სოფლის წევრებს შორის მოხდეს ქორწინება (4, გვ. 164).

საქორწინო წეს-ჩვეულებანი მეტად მრავალფეროვანია და მათ ხშირად სიმბოლური მნიშვნელობა აქვთ. აქ ავტორი აღწერს ქორწილთან დაკავშირებულ ზოგიერთ წესს. ქალისა და ვაჟის მამები შეთანხმდებიან ქორწილის დროზე. ქორწილის დღეებში ვაჟის მამა ქალის მამას ორი საპატიო, ავტორიტეტული პირის ხელით ორ ცხვარს უგზავნის, რომელთაგან ერთი სოფლის წმინდა ადგილას (ხატში - გ. მ.), მეორე კი - პატარძლის სახლში უნდა დაიკლას. სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების მიხედვით წამსვლელებს თან მიაქვთ სასმელი და საკლავად სამი ცხვარი (4, გვ. 170; 5, გვ. 7). პატარძლის დედა აცხობს ორ ქადას. მთელი სოფლის გოგონები პატარძალთან მოდიან და მას საქორწინო კაბას აცმევენ, მშობლებთან და ნათესავებთან ერთად მიაცილებენ სოფლის ბოლომდე და იქ ერთ-ერთ ქადას შეჭამენ, შემდეგ პატარძალს დაემშვიდობებიან და მის მშობლებთან ერთად უკან ბრუნდებიან. პატარძალს საქმროსაგან გაგზავნილი ორი კაცი და პატარძლის რამდენიმე ნათესავი მამაკაცი მიაცილებს. ამ დროს ქამენ მეორე საქორწინო ქადას. ეთნოგრაფიული მასალა ადასტურებს, რომ „საგზაოდ“ მართლაც ორი ქადა ცხვებოდა. გარდა ამისა, როცა პატარძალს კალთაში ბავშვს (1 წლის ბიჭს) ჩაუგორებდნენ, იგი უბიდან ხავინიან ქადას ამოიღებდა და მას აჩუქებდა (4, გვ. 171).

საკმაოდ ზუსტად აღწერს მოგზაური პატარძლის მისვლას ვაჟის სახლში, სადაც მის მხლებლებს არყით უმასპინძლებიან. პატარძალი კი სადღესასწაულოდ მორთულ ოთახში შეჰყავთ, თუმცა ამ ოთახში მანამდე ვერ შევლენ, სანამ ხატის სახელზე ცხვარს არ დაკლავენ. საქმრო ამ დროს პატარძალთან არ ჩანს, იგი მოგვიანებით ორ კაცს შემოჰყავს, ყველა

ფეხზე დგება და მას საპატიო ადგილას დასვამენ. შემდეგ იწყება ქეიფი. ამ დროს დიდი რაოდენობით ჭამენ ცხვირის ხორცს, სვამენ არაყს და ლუდს, მღერიან და ცეკვავენ. ლხინი სამ დღეს გრძელდება და ჩვეულებრივ საერთო ლოთობითა და ჩხუბით მთავრდება. მთელი ამ ხნის მანძილზე საქმრო საცოლესთან ახლოს ვერ მივა, ვერც კი დაელაპარაკება მას. ამის მცდელობაც კი სირცხვილად ითვლება. ქორწილის შემდეგ პატარძალი ნათესავებთან, რომლებმაც ის გამოაცილეს და საქმროსთან ერთად მშობლების სახლში ბრუნდება.

სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების საფუძველზე ჩანს, რომ განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ხევსურული ქორწილი, რომელიც თავისი თანმიმდევრობით მკვეთრად განსხვავდება მეზობელ რეგიონებში არსებული ქორწინების სტრუქტურისაგან. თუ ყველა სხვა რეგიონში ქორწილი ქალის მამის სახლში წინ უსწრებს ქორწილს ვაჟის მამის სახლში, აქ პირიქითაა. ლ. მელიქიშვილის აზრით, ქორწილის ეს ფორმა ქორწინების სტრუქტურის უძველეს ფორმად უნდა ჩაითვალოს (5, გვ. 46). აღსანიშნავია, რომ მთელი ეს სტრუქტურა სწორად აქვს დანახული და გაგებული უცხოელ მოგზაურს.

გ. მერცხაბერიც ცნობით, საქმრო სამი დღის შემდეგ პატარძლის უნახავად სახლში ბრუნდება. ახალგაზრდა ქალი კი მთელი წლის მანძილზე ისევ მამის სახლში რჩება. ამ დროის განმავლობაში სასიძო ქალის ოჯახში კი არა, მის სოფელშიც კი ვერ მივა. ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით მოგზაურის ეს თვალსაზრისი სწორი არ უნდა იყოს (4, გვ. 174; 5, გვ. 38).

საინტერესოდ არის აღწერილი ქალის გადასვლა ქმრის სახლში. ერთი წლის შემდეგ შეუძლია კაცს უახლოესი ნათესავი გაგზავნოს, რათა „დანიშნული“ მოიყვანონ, რომელიც თავისი ნათესავების თანხლებით გადადის კანონიერი ქმრის სახლში. ამ დროს მოჰყავთ დეკანოზი (ხევისბერი), რომელიც წარმოთქვამს ლოცვას და ქალ-ვაჟის ტანსაცმელს ნემსით და ძაფით ერთმანეთზე ამაგრებს, როგორც მათი ქორწინების

ნიშანს. ვაჟის დედა ამ ტანსაცმელზე საქორწინო სანოღს გაბ-
ლის და ახალგაზრდა წყვილს შემდეგი სიტყვებით დასწავლეს:
„გიცავდეთ ჯვარი, გაიხარეთ და დაბერდით ერთმანეთის სიყ-
ვარულში“. დედის დალოცვის შემდეგ იწყება ახალდაქორწინ-
ებულთა ერთობა და მათი პროზაული ცხოვრება. ცოლ-ქმა-
რი სხვისი თანდასწრებით ერთმანეთს ვერც შეხედავს და
ვერც დაელაპარაკება. ალერსიანი დამოკიდებულება გამო-
რიცხულია. ქორწინებიდან სამ წლამდე (ერთად ცხოვრების
ორი წლის მანძილზე - გ. მ.) ბავშვის შექმნა მიზანშეწონილი
არ იყო. ხევსურეთში მართლაც წესად იყო პირველი შვილის
ყოლა ქორწინებიდან 3-4 წლის შემდეგ. ამ წესის დარღვევა
სირცხვილად ითვლებოდა. როგორც ცნობილია, ეს გამონეუ-
ლი იყო ამ რეგიონის მკაცრი ბუნებრივ-გეოგრაფიული პირო-
ბებითა და მცირემიწიანობით (4, გვ. 179).

გ. მერცხაბერი იმჟამინდელი ქორწინების ორ ფორმას
ასახელებს: ბავშვობის ასაკში დანიშნით და გვიან პერიოდში
შუამავლის დახმარებით. ის გამოჰყოფს აგრეთვე მესამე
ფორმას – „პატარძლის მოტაცებას“. მოტაცება, მისი აზრით,
უმეტესად ქალის თანხმობით ხდება. ის თავის რჩეულს თავს
მოატაცებინებს, რომ მასზე დაქორწინდეს და არა წინასწარ
დანიშნულ კაცზე. თუმცა აქვე აღნიშნავს, რომ ხევსურეთში
ადგილი ჰქონდა ძალით მოტაცებასაც, რაც სამ ოჯახს შორის
მტრობას წარმოშობდა. მომტაცებლის ნათესავებს უნდა გა-
დაეხადათ დადგენილი საფასური - 16-30 ძროხა და გარკვეუ-
ლი საჩუქრებით შეერიგებინათ პატარძლის მშობლები. რო-
გორც ცნობილია, ქალის მოტაცება მთელ კავკასიაში იყო გავ-
რცელებული. ასეთ შემთხვევაში დანიშნული ვაჟის მშობლები
ითხოვდნენ „დანახარჯს“, ე. ი. იმის ანაზღაურებას, რაც ამდე-
ნი წლის მანძილზე მათთან სტუმრობაში დაეხარჯათ. დაიან-
გარიშებდნენ რამდენ წელსაც დადიოდნენ და ამის მიხედვით
ქალის ოჯახი მათ ერთ ძროხას, ან სპილენძს, ან ზოგ შემთხვე-
ვაში წელიწადში ერთ ცხვარს აძლევდა (5, გვ. 11); თუშეთში

ჯარიმად რვა ძროხა ან 30 ცხვარი იყო დანესებული (3, გვ. 162; 5, გვ. 17).

შერიგების შემდეგ მოტაცებული ქალი მაშინვე მშობლების სახლში ბრუნდება, რაც შერიგების პირველი აუცილებელი წინაპირობა იყო. ამის შემდეგ შუაკაცები უნდა გაეგზავნათ და სათანადო წესები შეესრულებინათ (2, გვ. 182). გ. მერცხაბერი ქალის მოტაცებას მისი ოჯახის სირცხვილად თვლის. ცდილობენ შური იძიონ და ეს სირცხვილი გამოისყიდონ „სახურავზე შეხტომის“ („ბანზე შევდომა“ - ს. მაკალათია) წესის შესრულებით, რაც შემდგომში მდგომარეობს: ქალის ძმები და ბიძაშვილები მიდიან მომტაცებლის ოჯახში, ადიან სახლის სახურავზე და იქ მანამდე რჩებიან, სანამ ამას ეს დანაშაული ითხოვს. მომტაცებელი ამ დროს კლავს ცხვარს და მათ ჩუქნის სპილენძის ქვაბთან ერთად. „ბანზე შეხტომის“ წესი ქვრივის დათავისების წესის შესრულების დროსაც დასტურდება (2, გვ. 154). სერიოზული მტრობა წარმოიშობოდა ოჯახებს შორის იმ შემთხვევაში, თუ მოტაცება გოგონას სურვილის გარეშე მოხდებოდა.

მოგზაური ხვესურებთან მეორედ ქორწინებასაც დასაშვებად მიიჩნევს და ამის ძირითად მიზეზად პირველი ცოლის ავადმყოფობას, უშვილობას ან მხოლოდ ქალიშვილების ყოლას ასახელებს. ასეთ შემთხვევაში კაცი მოვალეა პირველი ცოლის ოჯახს გადაუხადოს ხუთი ძროხა. აქვე იგი ასახელებს სხვა სახის ჯარიმებსაც: 1. ქორწინების ჯარიმა - 16 ძროხა და 2. ქალის მიერ განუული შრომის ანაზღაურება - ქორწინების ყოველი წლისთვის ერთი ძროხა, პირველი და უკანასკნელი წლის გამოკლებით.

სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების მიხედვით, თუ ქმარი ინუნებს ცოლს, მაშინ ქმარმა „ნამაშვრალი“ უნდა გადაიხადოს, რაც გულისხმობს იმდენი ძროხის მიცემას ცოლისთვის, რამდენი წელიც ქალი ცხოვრობდა და მუშაობდა ქმრის ოჯახში, პირველი და ბოლო წლის ჩაუთვლელად (5,



გვ. 24). ამ შემთხვევაში წყაროს მონაცემებსა და ეთნოგრაფიულ მასალას შორის სრული დამთხვევაა. თუ ქალის ცხოვრებას ქმარს, რაც მამაკაცისთვის ძალიან დიდ სირცხვილად ითვლება, ის კაცს უნდა შეპირდეს, რომ მეორედ არ დაქორწინდება. ამ ფიცის გატეხა ხევსურული წესის მიხედვით არ შეიძლება. ასეთ შემთხვევაში ყოფილ ქმარს უფლება ჰქონდა ქალი დაეჭრა. ეს სიმკაცრე, მოგზაურის აზრით, ქალის უუფლებობის ნიშანი იყო. უნდა აღინიშნოს, რომ ქალის დასახიჩრების შემთხვევები ხევსურეთში ადრე მართლაც არსებულა (4, გვ. 177), მაგრამ ეს წესი თანდათან დავიწყებას მიეცა.

მიუხედავად იმისა, რომ ხევსურეთში არსებულ საქორწინო წეს-ჩვეულებებზე ბევრი დანერვილა, ვფიქრობთ, წარმოდგენილი მასალა გვიჩვენებს, რომ გ. მერცბახერის ცნობები ხშირ შემთხვევაში სანდოა და მათ დიდი მნიშვნელობა აქვს მრავალი საკითხის შესწავლის საქმეში. ნაშრომი დაზღვეული არ არის შეცდომებისაგან, რომელიც XIX ს. გერმანელი მოგზაურისგან, ისიც გეოლოგისგან, მოსალოდნელიც იყო. მიუხედავად ცალკეული უზუსტობისა, მიგვაჩნია, რომ გ. მერცბახერის ნაშრომს „კავკასიის მთიანეთიდან“ დიდი წყაროთმცოდნეობითი მნიშვნელობა აქვს.

წყაროები და ლიტერატურა

1. ი. გიულდენშტედტი, მოგზაურობა საქართველოში, გერმანული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო გ. გელაშვილმა, თბ., 1962.
2. ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
3. ა. ლაისტი, საქართველოს გული, თბ., 1963.
- 3°. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1983.



4. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1984.
5. ლ. მელიქიშვილი, ტრადიციული საქორწინო წესრიგის აღწერა და მისი სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია, თბ., 1986.
6. ა. ოჩიაური, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბ., 1980.
7. შ. რევიშვილი, ქართულ-გერმანული ლიტერატურული ურთიერთობიდან, თბ., 1969.
8. შ. რევიშვილი, გერმანულ-ქართული შტუდიები, თბ., 1977.
9. H. Abich, Aus Kaukasischen Ländern, Reisebriefe von H. Abich, 2 Bde., Wien, 1896.
10. M. Déchy, Kaukasus. Reisen und Forschungen im kaukasischen Hochgebirge, in drei Bänden, B. I-III, Berlin, 1905-1907.
11. E. Eichwald, Reise auf dem Caspischen Meere und in Kaukasus, unternommen in den Jahren 1825-1826, I Band, I-II Abt., Stuttgart und Tübingen, 1834-1837; II B. I-II Abt., Berlin, 1838.
12. Julius von Klaproth, Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808, 2 Bde., I B., Halle, 1812, II B., Halle, 1814.
13. K.Koch, Kaukasische Länder und Armenien, Leipzig, 1855.
14. G. Merzbacher, Aus den Hochregionen des Kaukasus, B. I-II, Leipzig, 1901.
15. Peter Simon Pallas, Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Staatshalterschaft des Russischen Reiches in den Jahren 1793-94, 2 Bd., Leipzig, 1799-1801.
16. G. Radde, Reisen im Mingrelischen Hochgebirge und in seinen drei Längenhochthälern, Tiflis, 1866.
17. Reisen im Kaukasus, Berichte aus dem 19. Jahrhundert, herausgegeben von J. Breuste und B. Malich, Leipzig, 1987.

ოჯახის მართვა და შრომის ორგანიზაცია
 (იმერეთის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

საოჯახო ყოფის ერთ-ერთ უმთავრეს კომპონენტს წარმოადგენს ოჯახის მართვისა და შრომის ორგანიზაციის ხასიათი.

XIX საუკუნეში და XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, იმერეთში, ძირითადად, კერძო საკუთრებაზე დაფუძნებული პატარა, ინდივიდუალური ოჯახი არსებობდა, რაც არ გამოორიცხავდა მის პარალელურად დიდი ოჯახის არსებობასაც (13, გვ. 46).

დიდი ოჯახის მართვას და შრომის ორგანიზაციას ოჯახის წევრთა სქესი, ასაკი და მათი შრომისუნარიანობა განსაზღვრავდა. შესუსტებული სახით პატარა ოჯახშიც იგივე ფაქტორები მოქმედებდა (4, გვ. 79; 12, გვ. 57).

ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, იმერეთშიც ოჯახის უფროსობა უზუცეს მამაკაცს ევალებოდა. მამის სიცოცხლეში უფროსი ყოველთვის მამა იყო. სერაფიონ შენგელიას ოჯახს (სამტრედიის რაიონი, ახალსოფელი) მისი მამის - გიორგის სიცოცხლეში ეს უკანასკნელი ხელმძღვანელობდა, მიუხედავად იმისა, რომ მას სრულწლოვანი შვილები ჰყავდა. მთხრობლის გადმოცემით, „მოსწრებული შვილები ყავდა მამას, მაგრამ უფროსი მაინც თვითონ იყო. მეც ასე ვარ ახლა, არაფერი არ შემიძლია, მაგრამ უფროსობა მე მაკისრია“ (10, რვ. 1. გვ. 41). ერმალოზ კოვზირიძის ოჯახში (ზესტაფონის რაიონი, სოფ. საღვინე). სიცოცხლის ბოლომდე ის უფროსობდა, მერე მისი შვილები (11, რვ. 2, გვ. 36). ზოტინე აბესაძის (83 წლის) გადმოცემით, მათ ოჯახში (ტყიბულის რაიონი, სოფ. მუხურა) ჯერ მამამისი - ყარამანი იყო უფროსი, ახლა თვითონ ხელმძღვანელობს ოჯახს, მისი გარდაცვალებამდე.



ურთილი ძმები მამას ჰკითხავდნენ ყველაფერს, თუ
და და სიამტკბილობა" იყო მათ შორის, თუ არა - ყვე-
თონ აგვარებდა თავის საქმეს. გაყრის შემდეგ მამა მო-
ად იყო ვალდებული, რომ შვილი დაერიგებინა. შვილს
მამისთვის არაფერი არ ეკითხა. მაგრამ ტრადიციუ-
ცოცხლის ბოლომდე მამას განსაკუთრებულ პატივს
ენ და მის აზრს ანგარიშს უწევდნენ.

მას განსაკუთრებით დიდი უფლებები ჰქონდა შვილის
წინების - რძლის მოყვანისა და ქალიშვილის გათხოვე-
თხის გადაწყვეტის დროს. მამას შეეძლო შვილისთვის
უბინა ქორწინება, უმეტესად ქალიშვილისთვის. ადრე
წინება მხოლოდ მშობლების ნებართვით ხდებოდა,
განმავლობაში მათი როლი შესუსტდა, მაგრამ ქარ-
ოჯახში კვლავ შენარჩუნებულია ეს ტრადიცია (2,

ამის გარდაცვალების შემდეგ, ჩვეულებრივ, ოჯახის
აობა უფროს ვაჟს გადაეცემოდა, თუმცა იყო ამ წესის
უვის შემთხვევებიც, რაც ძმების უნარიანობითა და
ნობის სფეროთი იყო განპირობებული. შოთა ქველიძის
ი (თერჯოლის რ-ნი, სოფ. ქვედა ალისუბანი) ოჯახის
ი იყო სიმონი, „ის განაგებდა ოჯახს. მამამ გადასცა
ფროსობა, ფიზიკურად ძლიერი იყო და ბევრს მუშაობ-
ამის გარდაცვალების შემდეგ მათ ოჯახში 7 ძმა და 7
დარჩა. ამ დიდ ოჯახს სიმონი და მისი მეუღლე აგრა-
უძღვებოდნენ (11, რვ. 4, გვ. 31-41).

ეთნოგრაფიული მასალით არ დასტურდება უმცროსი
ოჯახის უფროსად არჩევის კონკრეტული შემთხვევა,
მთხრობლები მიიჩნევენ, რომ ძალიან იშვიათად შესაძ-
სეც მომხდარიყო, მაშინ როცა უფროსი ძმა ავადმყოფი



გარე სამუშაოზე წასული კაცი ოჯახის უფროსი ვერ გახდებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ მისი საქმიანობა შესაძლოა ოჯახის ეკონომიკური მდგომარეობის განმსაზღვრელი ყოფილიყო.

პატარა ოჯახის პირობებში შესაძლებელია ქვრივი ქალიც გამხდარიყო ოჯახის უფროსი, ქალს ასეთივე უფლებები ჰქონდა ქართლში (14, გვ. 56-57), გურიაში (12, გვ. 61).

ოჯახის უფროსს ზოგჯერ თავკაცსაც ეძახიან, მაგრამ ასეთი შემთხვევა შედარებით იშვიათია. თავკაცს უმეტესად უბნის გამორჩეულ კაცზე იტყვიან. თავი კაცი შეგნებული, საქმიანი ადამიანია, ის არის ხელმძღვანელი ქორწილში, ქეიფში, ჭირის დღეზეც. მაგ: თერჯოლის რაიონის სოფელ ალისუბანში ბოჭორიშვილებს თავისი თავი კაცი ჰყავდათ, ქველიძეებს თავისი (11, რვ. 4, გვ. 40).

ყველა უბანს თავისი თავი კაცი ჰყავს, შემთხვევის შესაბამისად ის ხან ერთი და იგივეა, ხან სხვადასხვა, ოჯახი ვისაც აირჩევს, ვისაც შეუძლია თავი გაართვას ამ საქმეს, გამოცდილი უნდა იყოს, ხალხი რომ დაუჯერებს ისეთი. მან ყველაფერი ისე უნდა შეასრულოს, როგორც ოჯახს უნდა. ჭირისა და ლხინის დროს ოჯახი თავქალსაც ირჩევს, მაგრამ საერთო უფროსი მაინც თავი კაცია.

ოჯახის უფროსი მამაკაცისა და ქალის ძირითადი მოვალეობა იმაში მდგომარეობდა, რომ მათ უნდა მოეგვარებინათ ოჯახის გარე ურთიერთობები და უზრუნველყოთ შრომის ორგანიზაცია.

ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით იმერეთის მოსახლეობაშიც შრომის ორგანიზაციის საფუძველს წარმოადგენდა საოჯახო საქმის დანაწილება ასაკისა და უნარის მიხედვით. აქაც გამოიყოფოდა სამამაკაცო და სადედაკაცო საქმე. მამაკაცთა საქმიანობას უფროსი მამაკაცი უძღვებოდა, რომელიც ამავე დროს მთელი ოჯახის ხელმძღვანელიც იყო.

ქალთა საქმიანობას უძღვებოდა დედა, უფროსი ქალი - დიასახლისი. მას ემორჩილებოდნენ ქალები და ბავშვები. უფროსი ქალი უმეტესად ოჯახის უფროსის მეუღლე უნდა ყოფილიყო. დედამთილის გარდაცვალების შემდეგ უფროსი ქალის უფლებები უფროს რძალზე გადადიოდა. „უფროსობდა ასაკით უფროსი - დედა ქალი. ჩემზე ხნიერი ქალი რომ მყოლოდა ოჯახში, მე ვინ დამაყენებდა უფროსათ. დედამთილის მერე უფროსი ძმის ცოლი იქნებოდა უფროსი, ოჯახში მოყვანას არ ჰქონდა მნიშვნელობა“ (11, რვ. 4, გვ. 52). მთხრობელთა გადმოცემით, ეს თანმიმდევრობა ხშირად ირღვეოდა. რძლებს შორის აღარ იყო უმცროს-უფროსობა. როცა ეს ჩნდებოდა, მაშინ გაიყრებოდა ოჯახი (10, რვ. 1, გვ. 13).

ისევე როგორც საქართველოს ბარის სხვა რეგიონებში, იმერეთშიც მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო მინათმოქმედება და, როგორც წესი, ძირითადი ფუნქციები მამაკაცებს შორის ნაწილდებოდა (12, გვ. 68). ყანაში ძირითადად კაცი მუშაობდა, მაგრამ ამის მიუხედავად მაინც დიდი იყო ქალის წვლილი მემინდვრობასთან დაკავშირებულ საქმიანობაში (3, გვ. 58-59).

რამდენიმე გაუყოფელი ძმის ერთად ცხოვრების შემთხვევაში სამეურნეო საქმიანობა მათ შორის მკვეთრად იმიჯნებოდა. ვახშმის შემდეგ წინასწარ გაანაწილებდნენ ფუნქციებს მეორე დღისთვის, რაც უფროსი კაცისა და ქალის მოვალეობას შეადგენდა. მორიგეობა იცოდნენ სადილის მომზადებაზე, საქონელთან და წისქვილზე წასვლაზე და სხვ. საქმეს ასაკისა და უნარის მიხედვით ანაწილებდნენ. უფროს ძმას, ძირითადად, ვენახში მუშაობა ევალებოდა, სხვა სამუშაო კი შეძლებისდაგვარად ნაწილდებოდა.

სილიბისტრო თომას ძე ორაგველიძის (მაიაკოვსკის რაიონი, სოფ. ვარციხე) გადმოცემით, „ოჯახში ერთი უფროსობდა, წლოვანებით არ განისაზღვრებოდა უფროსობა, არამედ ცოდნით. უფროსი აწესრიგებს ვინ სად უნდა წავიედს სამუშაო-

ოდ. უფროსი ძმა ხშირად ვენახშია. ვენახი სპეციალურ სამუშაოს მოითხოვდა. შემოდგომაზე ღვინის განესრიგებოდა მისი საქმე იყო. ასევე მას ეხებოდა ფულის გასესხება და სესხება” (9, №88).

ოჯახში შრომის დანაწილებაზე მეტყველებს „პირობის წიგნი როსტომ ვაშაკიძესა და მისი ძმის საბიას შორის გაყოფის შესახებ”. საბუთი დაწერილია 1820 წელს, რომლიდანაც ჩანს, რომ როსტომ ვაშაკიძე ბატონს ემსახურებოდა, ხოლო მისი ძმა საბია შინაკაცი იყო და საოჯახო საქმეს უძღვებოდა (7).

ქვემო იმერეთში მესაქონლეობა მინათმოქმედებასთან შედარებით ნაკლებად იყო განვითარებული, ამიტომაც მესაქონლეობასთან დაკავშირებული საქმე, როგორც ქალისთვის, ასევე მამაკაცისთვის შედარებით ნაკლები იყო, განსხვავებით ზემო იმერეთის და საერთოდ მთის იმ რეგიონებისაგან, სადაც მესაქონლეობა იყო წამყვანი.

მევენახეობა-მელვინეობასთან დაკავშირებული საქმიანობა ძირითადად მამაკაცის მოვალეობას შეადგენდა, თუმცა ქალიც საკმაოდ ბევრს მუშაობდა ვენახში. მწვანე ოპერაციას, გაფურჩქვნას ის აწარმოებდა. ამჟამად ეს საქმე ოჯახის ყველა წევრზე ნაწილდება.

მამაკაცები მისდევდნენ ხის ნაწარმის დამზადებას, რომელსაც ჰყიდდნენ კიდეც. XIX საუკუნის ბოლო პერიოდის მონაცემებით თითოეული მამაკაცი ბაღდადის საზოგადოებაში ხის ნაკეთობათა გაყიდვით 80 მანეთ შემოსავალს ღებულობდა (16, გვ. 224-227).

ხშირ შემთხვევაში ოჯახში რამდენიმე რძალი იყო ერთად. ამიტომ ერთ დღეს ერთი იყო მორიგე, მეორე დღეს მეორე. საქმის მიმთითებელი და მიმნიშნებელი იყო უფროსი ქალი: ქალის საქმე ოჯახში საკმაოდ ბევრი იყო. მას ევალებოდა ბავშვის მოვლა, სახლსა და ეზოში სისუფთავის დაცვა, სარეცხის რეცხვა, საქმლის მომზადება და მისი მიტანა ყანაში

მომუშავეებისათვის. ბოსტნის მოვლა ქალს ებარა. იქ ქალი აკეთებდა ყველაფერს. ბოსტანში კაცი არ შედიოდა. მუშაობა ქალისთვის სირცხვილად ითვლებოდა. ქალს თოხით არ ამუშავენდნენ. ქალის როლი დიდი იყო ხელსაქმეში, ქსოვაში. ქსოვდნენ შალს, ასევე აბრეშუმს. შალის ქსოვას უფრო მთიან სოფლებში მისდევდნენ, იქ ცხვარი ჰყავდათ და იმიტომ. ქალები უფრო მეტად საოჯახო მოთხოვნილების ნივთებს თვითონ ქსოვდნენ, სასაქონლო პროდუქცია შედარებით ნაკლებად იქმნებოდა. ქალები რთავდნენ აგრეთვე ბამბას რასაც თეთრეულად ხმარობდნენ. ბამბა თვითონ მოჰყავდათ და სახლში ამუშავენდნენ ჩიხრიხით (11, რვ. 2, გვ. 20).

ნინო წყალობას ასული კუხიანიძე - ჯანელიძის გადმოცემით: „ქსოვა ვიცოდი, განყობილი მქონდა დგიმ-სავარცხალი. ვქსოვდი ბამბა-შალს, ხან მარტო შალს, აბრეშუმის ქსოვილსაც, დარაიას ვეძახდით. ვქსოვდი მარტო ჩემი ოჯახისათვის. დგიმ-სავარცხალი თითქმის ყველას ჰქონდა და ქსოვდნენ. რვარ (sic) მექსოვა არ შეიძლებოდა, ფული ძნელი, საშუარი (sic) იყო, ამიტომ ქსოვას ვეძალეობდი. ხშირათ ბოვშებს (sic) მე თვითონ ვუკერავდი. წინათ მკერავი კი იყო, მაგრამ ძალიან იშვიათად, რომ ვინმეს სხვისთვის მიეცა შესაკერი (9, №85, გვ. 15-16).

ფ. ბაქრაძის ცნობით, XIX საუკუნის ბოლოს შალის ნაწარმს ოჯახშიც მოიხმარდნენ და ჰყიდდნენ კიდევ. ამისგან ნელინადში 100 მან. ჰქონდა ოჯახს შემოსავალი (15, გვ. 220-224). მეაბრეშუმეობა საკმაოდ კარგად იყო განვითარებული. ქალები აბრეშუმს სახლში აჩეკინებდნენ, აბრეშუმის ამოყვანაც და მისგან ქსოვილის ქსოვაც სახლში იცოდნენ. ამ საქმეში მთავარი ქალის შრომა იყო. სწორედ ეს განაპირობებდა იმას, რომ ხელსაქმეს ყველა გოგონას ბავშვობიდანვე ასწავლიდნენ.

ოჯახში შრომის ორგანიზაციასთან ერთად უფროსი მამაკაცისა და უფროსი ქალის - დიასახლისის მოვალეობას შე-

ადგენდა აგრეთვე სხვადასხვა რიტუალის შესრულებას, რაც ოჯახის ბარაქასთან იყო დაკავშირებული. ქვემოთ მითხრობთ მათგანს შევხებით.

ახალ წელს იცოდნენ „საყოლიებლის შემოლოცვა“. იგი გულისხმობდა როგორც მსხვილფეხა, ისე წვრილფეხა საქონლის დალოცვას. ოჯახის უფროსი კაცი ბელლიდან გამოიტანდა მარცვალს და ფრინველს დაუყრიდა, თან გამრავლებას უსურვებდა, შემდეგ ბოსელში შევიდოდა და საბმელზე ხაჭაპურს გადაამტვრევდა და ეტყოდა - „როგორც ეხლა ხართ, ისე გამყოფოთ კარგად ღმერთმანო“ (6, გვ. 72).

მთხრობელთა გადმოცემით, ოჯახის უფროსი ახალ წელს საქონლის სადგომში - ბოსელში შევიდოდა. იქ შეჰქონდა პურის ცომისაგან გამომცხვარი მრგვალი რქა, რომელსაც ძროხას ან ხარს რქაზე ჩამოაცმევდნენ. ეს რქა ერთი იყო და ყველა საქონელს მოუკვლევდნენ. ზოგჯერ რამდენი ძროხაც იყო, იმდენი რქა ცხვებოდა. ეს ოჯახის სურვილზე იყო დამოკიდებული (11, რვ. 41, გვ. 7).

ტყიბულის რაიონის სოფ. ხრესილში ჩანერილი მასალის მიხედვით, საქონელთან მიჰქონდათ სხვადასხვა ზომის კვერცხის ფორმის გამომცხვარი კოკრები, რომელთაც იმდენს აცხობდნენ, რამდენი საქონელიც ჰყავდათ (11, რვ. 3, გვ. 15). ზოგიერთი ცნობით ბოსელში თან მიჰქონდათ მოხარშული (ან უმი) კვერცხი და საქონელს ზურგზე უგორებდნენ, თან ეუბნებოდნენ: „ასე გასუქდი, ასე გამრგვალდიო“ (11, რვ. 3, გვ. 29). ამ დროს იცოდნენ ბოსელში კაკლის მოყრა, თან საქონელს ეტყოდნენ „ასე მომრავლდი, ასე მოშენდიო“. ბოსელში ეს რიტუალი შეიძლება უფროს ქალსაც შეესრულებინა.

ძველით ახალ წელს ოჯახის უფროსი კაცი ან მეფეხური (მეკვლე) (იშვიათად, თუ ოჯახში კაცი არ იყო) დილით ადრე, ხმაამოუღებლად ვენახში წავიდოდა და წაიყვანდა ქათმის მამალს - უფროსი ქალი ამოარჩევდა ყვინჩილას, რომელიც დასაკლავად ემეტებოდა, იგი დიდი და ლამაზი უნდა ყოფილიყო,



კაცი მას ვენახის უფრო მსხვილ ძირზე დაკლავდა, ისე რომ სისხლი იქვე დაქცეულიყო, მერე სამჯერ შემოუფლიდა ვენახს. ვენახში მიჰქონდა წინასწარ გამომცხვარი მტევანი - (1 ცალი). ქალი აცხობდა ამ მტევანს. კაცი მას ვენახში ჩამოკიდებდა, შემდეგ დაკლულ ქათამს სახლში წამოიღებდა, კარებზე აკაკუნებდა და ამბობდა „კარი რკინისაო“, შიგნიდან ეუბნებოდნენ ოჯახის წევრები - „მამულმა რა შემოთვალა?“ ის პასუხობდა: „გამთოხნე, გამსხალი, მომიარე და მოსავალი ჩემზე იყოსო“. სამჯერ გაიმეორებდნენ ამას. კარებს გაუღებდნენ და ფეხებში წყალს შეასხამდნენ, შემდეგ სხდებოდნენ საახალწლო სუფრასთან (11, რვ. 4, გვ. 74-76).

განსხვავებული მასალა არის დაფიქსირებული ქვემო იმერეთში, სადაც ახალი წლის დღეს მარანში, ჭურების თავზე მამალს თავს წაანყვეტდნენ, წინასწარ ლოცვას იტყოდნენ: „ღმერთო ჩვენს მამულს კარგი მოსხმა მიეციო“. ოჯახის უფროსი კაცი, რომელსაც ამ დროს ძველი დახეული სამოსი ჰქონდა წამოსხმული, თავმონყვეტილ მამალს ვენახში გაიტანდა და მის სისხლს ვაზებს მოასხურებდა, წამოსვლისას წამოსასხამს ვენახში დატოვებდა” (5, გვ. 116).

ვენახის ბარაქისთვის, კარგი მოსავლისათვის მამლის დაკვლის რიტუალი საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში სრულდებოდა და მასში ჩანდა მამლის, როგორც ამაღორძინებელი ძალის ფრინველის, მნიშვნელობა (8, გვ. 158).

უფროსი ქალის მოვალეობას წარმოადგენდა მარეშლობას გარკვეული რიტუალის შესრულება. მარეშლობა ანუ ბუჯრის მილოცვა თაროს//ბუჯერის ანგელოზის საპატივცემულოდ სრულდებოდა. ამ დღეს აუცილებელი იყო მამლის//ყვინჩილას დაკვლა, რომელსაც ჯერ ან თაროსთან, ან კერასთან (მოგვიანებით ბუხართან) საკენკს დაუყრიდნენ. უფროს ქალს მარეშლისათვის თაროზე სანთელი უნდა აენთო და ფრინველის გამრავლება ეთხოვა. ბუჯერი ყველა ოჯახს არ ჰქონდა, ვისაც ჰქონდა საახალწლოდ განწყობილ გობს ოჯახის

უფროსი იმაზე შემოატარებდა (1, გვ. 164; 11, რვ. 3, გვ. 32).

ოჯახის უფროსს ევალეობდა, როცა მისი ოჯახის რიგი დადგებოდა, „ქათმიპურობას“// „ქათმის პურს“ გამასპინძლებოდა, რომელსაც შემოდგომის ბოლოს, ნოემბერ-დეკემბერში იხდიდნენ, წელიწადში ერთხელ, როცა ოჯახს შეეძლო, მაშინ ორი ოჯახი შეამხანაგდებოდა და წინასწარ შერჩეულ 5 ან 7 მამალს დაკლავდნენ. ამ დღეს მხოლოდ მამლის ხორცს აჭმევდნენ სტუმრებს. გარდა ამისა, აუცილებლად იცოდნენ ყველისა და კვერცხის ერთ ჭურჭელში ჩათლა და სუფრაზე მიტანა. ზოგიერთი ცნობით „ქათმის პურის“ დროს მხოლოდ მამაკაცებს პატიჟებდნენ. მთხრობელთა გადმოცემით, ამ დღის აღნიშვნით ღმერთს სთხოვდნენ „მამულიშვილის“, ე. ი. ვაჟის გაჩენას და გამრავლებას. ეს იყო „მამულიშვილის სალოცვილო“ დღე, რომელიც XX საუკუნის 30-40-იან წლებამდე აღინიშნებოდა (9, №88, 89, 95, 106; 11, რვ. 3, გვ. 13).

XX საუკუნის 50-იანი წლებიდან მნიშვნელოვანი ცვლილებები განიცადა ოჯახის მართვისა და შრომის ორგანიზაციის წესებმა, რაც ოჯახის სტრუქტურის, მისი ეკონომიკური პირობების, ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობის შეცვლით არის გამოწვეული. მიუხედავად ამისა, მრავალ ოჯახში მაინც შენარჩუნებულია ქართული ტრადიციული ოჯახისთვის დამახასიათებელი წეს-ჩვეულებები.

ლიტერატურა

1. ლ. ბედუკიძე, ხის ავეჯი იმერეთში, კრ. „იმერეთი“, თბ., 1978, გვ. 157-166.
2. მ. ბექაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974.



3. თ. გელაძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები იმერეთში, კრ. „იმერეთი“, თბ., 1978, გვ. 47-61.
4. ვალ. ითონიშვილი, მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.
5. კ. კახიანი, გლეხის კარმიდამო იმერეთში, თბ., 1964.
6. მ. მაკალათია, მეცხოველეობა ზემო იმერეთში, კრ. „იმერეთი“, თბ., 1978, გვ. 62-75.
7. პირობის წიგნი როსტომ ვაშაკიძესა და მისი ძმის საბიას შორის გაყოფის შესახებ, 1820, ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის სახ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერი ფონდები, №2046.
8. ჯ. რუხაძე, ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976.
9. ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის სახ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერი ფონდები.
10. გ. ცეცხლაძე, იმერეთის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, 1986 წ.
11. გ. ცეცხლაძე, იმერეთის საველე ეთნოგრაფიული მასალები, 1988 წ.
12. გ. ცეცხლაძე, გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.
13. გ. ცეცხლაძე, საოჯახო ეტიკეტი იმერეთის მოსახლეობაში, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, IV, თბ., 2002, გვ. 273-290.
14. რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ტფილისი, 1939 წ.
15. Ф. Бакрадзе, Кутайский уезд, Ванское общество, "Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа", XI, отд. I, Тифлис, 1891, с. 220-224.
16. Л. Махарадзе, Кутайская губерния, Кутайский уезд, Багдадское общество, "Сборник материалов для описания местностей и племён Кавказа", XI, отд. I, Тифлис, 1891, с. 224-227.

სულის, ცხენის და მზის სიმფონია

*„ლურჯავ, შენც გრძნობა გქონია,
როგორც კაცს, აღამიანსა“...
ვაჟა-ფშაველა*

ლეგენდა გადმოგვცემს, რომ დავით აღმაშენებელმა „მცხეთის იწროთა ადგილთა შინა“ რქოსანი ცხენი შეიპყრო, „ხოლო ცხენი იგი ესრეთი იყო მკვირცხლი და მალი, რომელ ერთს დღეს ადრე მივიდის ტფილისიდგან ქუთაისს და მუნიდგან ქართს, და ქართლიდან კახეთს, და ეს ცხენი არცა გახდის და არცა მოიღალის“ (7, 473).

ბუნებრივია, ლეგენდის წარმოშობის ძირითადი ანუ ცნობიერი მიზეზი იმ მოვლენის არსის გამოხატვის სურვილია, რომელიც უკავშირდება დავით აღმაშენებლის ისტორიულ მოღვაწეობას, მის რეალურ და, ამავდროულად, სასწაულებრივ თვისებებს, მაგრამ, ჩვენი აზრით, საინტერესოა, აგრეთვე, ლეგენდის შექმნის ის არაცნობიერი მიზეზი - ლეგენდის შემქმნელი საზოგადოების მეტაფორული აზროვნება, რომელიც აღნიშნულ შემთხვევაში რქოსანი ცხენის სიმბოლოთი გამოიხატა.

რა იყო აღნიშნული სიმბოლოს მიღმა დაფარული? შემოინახა თუ არა მისი შექმნის ძირითადი მოტივი ქართველი ხალხის ენამ, ტრადიციებმა და რიტუალებმა? და შესაძლებელია თუ-არა, მათი საშუალებით აიხსნას აზროვნების ის განსაკუთრებული წესი, რომელიც ცხენის სიმბოლური სახით გამოხატავდა სინამდვილის ემოციურ-გრძნობიერ მხარეს?

არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით საქართველოში ცხენი წარმოიდგინება როგორც ღვთაება მზის ცხოველი და დაკავშირებულია მინათმოქმედე-

ბისა და მიცვალებულის კულტებთან. თუ სპეციალურ ლიტერატურაში ამ საკითხის შესახებ გამოთქმულ მოსაზრებებს გავითვალისწინებთ, ერთი შეხედვით ადვილად გასაგები გახდება აღნიშნული ლეგენდის არსი, კერძოდ, დავით აღმაშენებელმა დაიმორჩილა ღვთაება მზის ცხოველი - მზიური ძალისა და ენერჯის მქონე და თავად გახდა ღვთაების მინიერი სიმბოლო, მისი სასწაულებრივი თვისებების მატარებელი; თუმცა, ამავე ლიტერატურის მიხედვით ძნელი იქნება ლეგენდის შექმნის მოტივის დაკავშირება მიცვალებულისა და მინათმოქმედების კულტებთან. იქნებ სხვა კუთხიდან შევხედოთ ჩვენთვის საინტერესო საკითხს?

სპეციალურ ლიტერატურაში განხილულია ცხენთან დაკავშირებული თითქმის ყველა ცნობილი რიტუალი (რომელთა შესახებაც მოგვიანებით ჩვენც აღვნიშნავთ), გარდა ერთისა, კერძოდ, სამეგრელოში ცნობილი იყო ცხენის ქურდობა, რომელიც, არათუ საძრახისად, პირიქით, ვაჟკაცობად ითვლებოდა. აღნიშნული მოვლენის შესახებ ცნობებს გვანვდიან უცხოელი მოგზაურები და მისიონერები (8; 14; 30).

კ. ბოროზდინი აღნიშნავს, რომ ცხენის ქურდობა მეგრელებმა ისეთივე ოსტატობით იციან, როგორც ამერიკის ნითელკანიანმა ინდიელებმა და საქართველოში მეგრელის შესახებ ამბობენ: „სამოთხეში რომ შესულა, წმინდა გიორგის რაში დაუნახავს, ვერ მოუთმენია და მოუპარავსო“ (8, 144-145).

ს. მაკალათიას აზრით, ცხენის ქურდობა მოითხოვდა გულადობასა და მოხერხებულობას, კარგი ქურდი ვაჟკაცად ითვლებოდა და საზოგადოების მონონებას იმსახურებდა. ვაჟკაცი ახალ ჩოხას რომ ჩაიცვამდა, მეორე დღეს დახეული უნდა ჰქონოდა, განსაკუთრებით, ჩოხის კალთები და სახელოები, რადგანაც, ფიქრობდნენ, ცხენის საქურდლად წასულა და ტანისამოსი შემოხევიანო. ამის გამო ჩოხის კალთებსა და სახელოებს განგებაც იხევდა თურმე (17, 196).

უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგადად, (და არამხოლოდ ცნების) ქურდობა-გატაცების ჩვევა, სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით მიჩნეულია როგორც უძველესი საკულტო ინსტიტუტის ერთ-ერთი წესი, რომელიც ვლინდება ხატის წესთა მაგიურ დონემდე დაყვანაში (3, 131).

ბეჟან აბაშიძე, განიხილავს რა ქურდობა-გატაცების სხვადასხვა სახეებს (ცხოველების, ხის, ნივთის და ადამიანის, კერძოდ, სტუმრის), აღნიშნავს, რომ მოტაცებული ნივთის შეწირვა საკუთარი კულტ-ხატისათვის, მტრისგან გარკვეული ენერჯის (სულიერი ძალის) წართმევასა და თავისი ხატისთვის მიცემას ნიშნავდა, რომ ხატის კარი ძლიერდება მეზობელი ხატის ყმის მიერ ნივთზე დახარჯული სულიერი ძალებით, ხოლო მტრის ნივთის ხატში მიტანით, ანუ მტრის ნივთზე მოქმედებით, მტერზე ახდენენ გავლენას და ამით სხვა ხატის ყმას თავის სალოცავზე აჯაჭვავდნენ. ამიტომ ქურდობა-გატაცება საამაყოდ მიაჩნიათ და ხატიც არა თუ ხელს უწყობს, მოითხოვს კიდევ თავისი ყმისაგან ასეთ ქმედებას (3, 136-138).

ვფიქრობთ, გასათვალისწინებელია ბეჟან აბაშიძის აღნიშნული თვალსაზრისი ცხენის ქურდობის მოვლენის ასახსნელად, მაგრამ აქ წინააღმდეგობასაც ვაწყდებით, კერძოდ, მოპარულ ცხენს ქურდი ხატს არ წირავდა, თუ სად მიჰყავდა ან რისთვის იყენებდა, სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით უცნობია, ცნობილია მხოლოდ, რომ დაღს უცვლიდა, ან ყიდდა (17, 205), ხოლო ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით საცოლეს მიათმევდა თავმოსაწონებლად ან შორს, კერძოდ, აფხაზეთში გადამალავდა (24). ცხენის - (ცნობილი არ არის ნაქურდალ-გატაცებულისა, თუ საკუთრისა) მსხვერპლად შეწირვა ხატისთვის დადასტურებულია აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში: მაგ. ხევსურეთში საჩალის წმინდა გიორგის სწირავდნენ ცხენს, ხოლო თუშეთში, დიდოთ ჯვარანის სამლოცველოსა და აბალოთ ციხესთან და, აგრეთვე, ქომიტოს ახლოს, კვიცებს სწირავდნენ (16, 141). ხატებისათვის



ცხოველების მსხვერპლად შეწირვა სპეციალურ ლიტერატურაში ახსნილია, როგორც ღვთაებათა გაძლიერების სურვილი - შეწირულ ცხოველებში შესაფერისი ანთროპომორფული ღვთაებები სახიერდებოდნენ და, აგრეთვე, იმ რწმენით, რომ შემწირავნი შეწირული ცხოველების სათანადო ღვთაებების ბუნების, თვისებებისა და ძალის თანაზიარნი ხდებოდნენ (16, 142).

ცხენის მსხვერპლად შეწირვას გამოხატავენ, აგრეთვე, ბორისა და არმაზის პინაკებზე გამოსახული სამსხვერპლოსთან მდგომი ცხენები, რასაც მ. ნადარაია სამსხვერპლოთა გადატრიალების დიონისურ წესად მიიჩნევს (19, 5-8).

სავარაუდოა, სამეგრელოში ხატისთვის ნაქურდალ-გატაცებული ნივთის (შესაბამისად - ცხენის) გადაცემას ასახავდეს დაზარალებულის მიერ ქურდის ხატზე (ილორის წმინდა გიორგი, ალერტის წმინდა გიორგი, ყულიშკარის ხატი) გადაცემა. ეჭვმიტანილს ხატზე გადაცემის შესახებ წინასწარ გააფრთხილებდნენ და, თუ იგი ხატზე მივიდოდა, დანაშაულს აღიარებდა და ნაქურდალს მიიტანდა (ნაწილი ხატის კარზე რჩებოდა), წყევლას აცდებოდა; წინააღმდეგ შემთხვევაში, დაზარალებული, ეზოში მდგარ ცაცხვის ხეს ლურსმანს მიაკრავდა და დაინყევლებოდა ქურდისა და მისი ოჯახის გასანადგურებლად (17, 351-365). მაგრამ ამ ვარაუდს ვერ დავამტკიცებთ, რადგანაც ცხენს ქურდი საგანგებოდ ძალავდა (თუნდაც დაღებით).

მაინც რატომ იყო დაინტერესებული მეგრელი სხვისი ცხენით, რა საიდუმლო კავშირი არსებობდა ადამიანსა და ცხენს შორის?

ცნობილია, რომ საქართველოში, გარდა იმისა, რომ ცხენი სამეურნეო, სამიმოსვლო და სამონადირეო საშუალებად გამოიყენებოდა და ცხენზე ჯდომა და ჯირითი ვაჟკაცობად ითვლებოდა (კარგი ცხენის პატრონი თემ-ჯარში თავს იწონებდა, რის გამოც „ჯიშიანი ცხენის მოშენება-გახედვნას სა-



მეგრელოში ძველთაგანვე მისდევდნენ” (17, 195), ცხენი იყო სარიტუალო ცხოველიც, ის ფიგურირებდა დაკრძალვისა და გლოვის რიტუალებში.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ბოლო დრომდე შემოინახა მიცვალებულისათვის ცხენის შეწირვის//დაკურთხების წესი. დაკურთხებულ ცხენს „სულის ცხენი“ ეწოდებოდა. მიცვალებულისათვის საუკეთესო ცხენი უნდა დაეკურთხებინათ და, თუ ოჯახს ცხენი არ ჰყავდა, უნდა ეყიდა. ხშირად, რაც კი კარგი ცხენი იყო ხევსურეთში, ყველა „სულისთვის“ იყო დაკურთხებული. ზოგჯერ ნაკლები შეძლების მქონე ოჯახი ნახევარ ფასად იყიდდა ვინმესგან ცხენს, თავისი მიცვალებულისათვის დააკურთხებდა, შემდეგ კი ისევ პატრონს უბრუნებდა, თუმცა, ცხენის სხვისად დაკურთხებას ერიდებოდნენ, რადგანაც, ხალხის რწმენით, დაკურთხებული ცხენი უკვე მიცვალებულის საკუთრება ხდებოდა, მას ემსახურებოდა საიქიოში და სხვა საჭიროებისათვის ველარ გამოიყენებოდა. ცხენის დაკურთხება-დაყენება იცოდნენ დასაფლავების დღეს, ზოგჯერ კი მიცვალებულთან დაკავშირებული რომელიმე ხარჯის დროს. დასაკურთხებელ ცხენს წინასწარ ამზადებდნენ, განმენდნენ, მორთავდნენ - ფაფარს და ქოჩორს დაუნწავდნენ, ზედ მძივ-ლილებს დააკერებდნენ, ძუის ბოლოში ფერად ნაჭრებს შეაბამდნენ, კარგ უნაგირს დაადგამდნენ, ზედ ანთებულ სანთელს დააკრავდნენ, მათრახს ჩამოჰკიდებდნენ, უნაგირზე ხურჯინს გადაჰკიდებდნენ, რომელშიც „მკვდრის საგზალი“ იყო ჩანყობილი, აჰკიდებდნენ მიცვალებულის ტანსაცმელს, იარაღსა და ნაბადს, დააყენებდნენ მიცვალებულის თავთან და ხელზე თოკით გამოაბამდნენ, ხოლო ალვირს ცოლი, დედა ან და დაიჭერდა. დაკურთხებულ ცხენს კარგად უვლიდნენ და უყვარდათ. ის შეიძლება დასაჯდომად გამოეყენებინათ, მაგრამ ტვირთს არ აჰკიდებდნენ, გაყიდვაც სირცხვილად ითვლებოდა, წლისთავის შემდეგ კი გააჩუქებდნენ. დაკურთხებული ცხენი დიდ როლს ასრუ-



ლებდა მიცვალებულისათვის გამართულ ხარჯზე-ნლისთავ-ზე. ამ დღეს ეწყობოდა დოღი, რომელშიც შეკახნული და მორთული „სულის ცხენის“ მონანილეობა სავალდებულო იყო (12, 11-14).

თუ ხვესურეთსა და თუშეთში „სულის ცხენს“ ყურადღე-ბას აქცევდნენ, უფრთხილდებოდნენ და არ აჭენებდნენ, სვა-ნეთში, დასაფლავების დღეს, სამგლოვიარო პროცესის წინ იმდენხანს აჭენებდნენ, სანამ არ მოკვდებოდა (6, 67).

ცხენის დაკურთხების წესი სამეგრელოშიც ყოფილა გავრცელებული. ადრე მიცვალებულს საფლავში ცხენს ატან-დნენ, მოგვიანებით - ცხენის ძუას, ბოლოს კი მხოლოდ გარს-შემოატარებდნენ ან დაკრძალვის დღეს საფლავთან დაუყე-ნებდნენ შავად შემოსილსა და უნაგირიანს, მანამ მის პატ-რონს მინას არ მიაბარებდნენ (25, 177-178).

სულის ცხენის დაკურთხება-დაყენების წესი დასაფლა-ვების დღეს, მისი მონანილეობა დოღში, სხვა ეთნოგრაფიულ და არქეოლოგიურ მონაცემებთან ერთად (საფლავის ქვებზე გამოსახული ცხენები, გათხრების დროს აღმოჩენილი ცხენის ქანდაკებები და გამოსახულებები და სხვ.), სპეციალურ ლი-ტერატურაში განხილულია და დაკავშირებულია საიქიოს შე-სახებ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებთან, რომლის მიხედვი-თაც „სულის ცხენი“ წარმოადგენდა მიცვალებულისათვის ცხენის შეწირვის სიმბოლოს საიქიოში მომსახურების მიზნით (12, 14-15), ან „სულის ცხენი და ცხენ-მხედართა მარულა მიც-ვალეებულს ეხმარებოდა შინიდან გარე სამყაროში (ე. ი. სააქა-ოდან საიქიოში) ციხე-სიმაგრის კარის ზღურბლის გადალახ-ვაში (1, 12).

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, რომ ცხენი აღიქ-მებოდა მიცვალებულის სულის მატარებლად. საინტერესოა, აღვნიშნოთ, რომ სამეგრელოში გარდაცვლილის ცხენის მფარველად მოიაზრებოდა ღვთაება „გალენიში ორთა“ - მიც-ვალეებულის ცხენს წლის თავამდე არ ამუშავენდნენ და არც



გაყიდიდნენ, მას საგანგებოდ უვლიდნენ და, რომ არ მომკვდარიყო ან არ დასუსტებულიყო, ყოველი 25 დღის შემდეგ აცხობდნენ „ხოზოკვარს“, კლავდნენ მამალს და „გალენიში ორთას“ ლოცულობდნენ (17, 287). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ღვთაება „გალენიში ორთა“ ვლინდება არამხოლოდ მიცვალებულის ცხენის, არამედ, აგრეთვე, როგორც ადამიანისა და საქონლის მფარველიც, „გალენიში ორთას“ რიტუალს ასრულებდნენ მიცვალებულთა სულების პატივსაცემად: საქონლის სადგომში ოჯახის უფროსი ქუდმოხდილი ლოცულობდა გაშლილი სუფრის წინ, უჩინარ სტუმრებს ხელებს „აბანინებდა“, დაჩოქილი უსხამდა ღვინოს და „სტუმრებიც შეექცეოდნენ“ საკვებს (1, 148), ხოლო ლოცვისას გამოხატავდა თხოვნას საქონლის და ადამიანის ჯანმრთელობისა და გამრავლებისათვის (17, 274, 330). „გალენიში ორთას“ შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ის იყო გარდაცვლილთა სამყაროსთან დაკავშირებული, რომ „გალენიში“ გარდაცვლილთა სულებია, ადამიანის და საქონლის მფარველთა რანგში აყვანილი (2-13), ხოლო ღვთაება „გალენიში ორთას“ სახელწოდებაში ეპითეტი „გალენიში“ („გარეთა“, „ველური“) მიანიშნებს ღვთაება ორთას სამყოფელზე, რომელიც სივრცული თვალსაზრისით მდებარეობს სახლის, ეზოს, სოციუმის გარეთ და სამყაროს საერთო მითოლოგიურ სურათში უკავია არამარტო ვერტიკალური, არამედ ჰორიზონტალური ადგილიც (2-13).

უნდა აღვნიშნოს, რომ „გალენიში ორთას“ რიტუალისას არ ჩანს, რით ბრუნდებიან სულები ცოცხლებთან, სავარაუდოა - ცხენით, რადგანაც 1. მიცვალებულები სულეთშიც ცხენით მიდიან და 2. „გალენიში ორთას“ რიტუალის მსგავსია სვანური „ლიფანალიც“ (მიცვალებულთა სულები ცოცხლებთან მოდიან და მათ უმასპინძლდებიან), რომლის მხატვრობაშიც მოცემულია მხედართა გამოსახულებები და მათი უმრავლესობა დახატულია მოძრაობაში, ხოლო მათი ცხენები გად-

მოსცემენ მიცვალებულთა ცხენების ქროლვას და ვარაუდობენ, რომ ამ ცხოველის ცალკეული ჭრელებიც კი მიცვალებულის ცხენის გამომხატველია (5, 67).

ამრიგად, გარდაცვლილთა სულები ცხენებით მიდიოდნენ საიქიოში და ცხენებითვე ბრუნდებოდნენ უკან, ხოლო მათი ცხენის მფარველი ღვთაება იყო „გალენიში ორთა“ - გარეთა (ანუ გარდაცვლილთა სულების) ღვთაება.

საინტერესოა, რომ „გალენიში ორთას“ ლოცულობდნენ ბავშვის დაბადებიდან რამდენიმე დღის შემდეგ: დაკლავდნენ საკლავს, ვაჟზე-მამალ ციკანს, ქალზე - დედალს და დაილოცებოდნენ: „გალენიში ორთა, დიდებული დო სახელხვამილი, დიდას ტანსინეთლე ქიმეჩი, ბალანას - ჯგრობუა დო რდუა-ლა“ (17, 274); ხოლო, თუ მიცვალებული ესვენა სახლში და ამ დროს ბავშვი დაიბადებოდა, 15 დღის შემდეგ დაუდგამდნენ სულების მოსახსენებლად „გალენიში ტაბაკს“ და მიცვალებულის სულებს შესთხოვდნენ ბავშვის კარგად ყოფნას (1, 149) და, ამრიგად, „გალენიში ორთას“ ლოცვის დროს ჩვილობის ასაკში ხდებოდა პირველი კავშირი ადამიანსა და გარეთა სულს (გარდაცვლილთა სულს) შორის, რომელიც მოდიოდა (როგორც უკვე აღვნიშნეთ - ცხენით) მისი დაბადებისას და შემდეგ მის მფარველად უნდა გადაქცეულიყო ლოცვითა და შესაწირავი საკლავით.

მაგრამ, რამდენადაც სული არის ცოცხალი არსების სხეულის მიზეზი და სანყისი, იბადება კითხვა, როგორ მოიპარებდა ადამიანი სულის ადგილსამყოფელს სიცოცხლეში, ჰქონდა თუ არა რაიმე დატვირთვა, თუნდაც სიმბოლური, ცხენს, ადამიანის სულის ტარებისა მის სიცოცხლეშივე? თუ ამ თვალსაზრისით სხვა რიტუალებსაც გადავხედავთ, ვნახავთ, რომ ცხენი არ იყო მხოლოდ გარდაცვლილის სულის მატარებელი.

უპირველესად უნდა აღვნიშნოთ, რომ, ქართველთა რწმენით, ადამიანს ჰქონდა რამდენიმე სული და მათზე იყო



დამოკიდებული მისი სიცოცხლე და ჯანმრთელობა, ეს სპ-კითხი შესწავლილია ვერა ბარდაველიძის მიერ, რომელიც მრავალ სხვა სულთა შორის განიხილავს „გარეშე სულსაც“, რომელიც ცხოვრობს რომელიმე გარეშე ობიექტში - მცენარეში ან ცხოველში. იქვე მოყვანილია მაგალითები, (ხალხური გადმოცემების მიხედვით), იმის შესახებ, თუ როგორ სწამდათ გარეშე სულის მქონე ობიექტებზე ადამიანის ჯანმრთელობისა და სიცოცხლის დამოკიდებულება (მაგ. გარეშე სულის მქონე ხის მოჭრა იწვევდა კაცის სიკვდილს. მსგავსი შინაარსობრივი დატვირთვა ჰქონდა სამეგრელოში მიცვალებულის სახელზე ხის მოთხრასაც (5, 286), თუ როგორ ქმნიდნენ ხელოვნურად გარეშე სულს (ბავშვის დაბადებისთანავე ხეს რგავდნენ) და, აგრეთვე, ზღაპრები, რომელთა მიხედვითაც ადამიანის ან დევის სული მოთავსებულია ცხოველის თავში ან ფრინველში (5, 128-132).

სამეგრელოში გარეშე სულის რწმენის შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში პირდაპირი მასალები ვერ მოვიძიეთ, მაგრამ სავარაუდოა მათი არსებობა, რადგანაც მეგრელები, თუ რაიმე მოენონებოდათ, მასზე ამბობდნენ, "ჩემი სული იმაშიაო," გარდა ამისა, ცნობილია გადამდები ავადმყოფობის სული - „ყოველი გადამდები სენი, მეგრელის რწმენით, გამონვეულია თავისი „სპეციალი სულით“, რომელიც მეტისმეტად მოყვარულია საჩუქრებისა და ძღვენისა..." (25, 166). ვფიქრობთ, მეგრელთა რწმენით, ერთ-ერთი გარეშე სული ცხენშიც იყო მოთავსებული.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა სამეგრელოში არსებული „თერდობის“ („თედორობის“) რიტუალი, რომელსაც დიდი მარხვის პირველი კვირის შაბათ საღამოს ასრულებდნენ. ცხენის პატრონი აცხობდა ცხენის ქანდაკებას თავისი შეკაზმულობით: უნაგირით, უზანგით, აღვირითა და სხვ. აცხობდნენ, აგრეთვე, ცხენის ჩოჩორიკის ფორმის კვერებს იმდენს, რამდენი სულიც იყო ოჯახში. საღამოს ცხენის ქანდაკებასა და

კვერებს ხონჩაზე დაალაგებდნენ, იქვე სავსე ჭიქით ღვინოს მოათავსებდნენ და ხონჩას გარშემო ანთებულ სანთლებს მიაკრავდნენ. ხონჩასთან პირველი მივიდოდა ოჯახის უფროსი მამაკაცი, რომელიც შეევედრებოდა წმინდა თედორეს ცხენების გამრავლებას, მათ დაცვას ნადირისა და ქურდებისაგან, შემდეგ კი ზურგზე ხელებშემონყობილი, ჭიხვინითა და ნიხლების სროლით დაიხრებოდა ცხენის ქანდაკებაზე, მოკბერდა და ჭიხვინითვე უკან გაბრუნდებოდა. მის ქმედებას გაიმეორებდნენ ოჯახის წევრებიც უფროს-უმცროსობის მიხედვით, ბოლოს ვახშამს გამართავდნენ და ცხენის კვერებს ყველას ჩამოურიგებდნენ; მეორე დღეს კი ცხენებს სანთელ-საკმეველს გადაავლებდნენ, დაილოცებოდნენ ცხენების გამრავლებისათვის და ამ სანთელ-საკმეველს გააგზავნიდნენ წმ. თედორეს სალოცავში (17, 311; 29, 155; 24).

სამეგრელოს სოფ. ორქაში ყოფილა წმინდა თედორეს სახელობის ძველი სამლოცველო, სადაც ნააღდგომევს, ახალ ორშაბათს მლოცველები მიდიოდნენ აფხაზეთიდან, სვანეთიდან, გურიიდან, იმერეთიდან და წმინდა თედორეს შესთხოვდნენ ცხენების გამრავლებას. თან მიჰქონდათ ცხენის ბალანი და კუდის ბოლოს მონაჭერი... იქვე სცოდნიათ ცხენის ქურდების წმ. თედორეს ხატზე გადაცემა. დაწყევლის დროს ხეზე ლურსმანს მიაჭედებდნენ და იტყოდნენ: „სანამ ჩემი ცხენი არ მოიყვანოს და ეს ლურსმანი თავისი კბილით არ ამოაძროს, წმინდა თედორევ, საშველი არ მისცეო“ (17, 373).

„თერდობის“ („თედორობის“) რიტუალს ს. მაკალათია მიიჩნევს საქონლის გასამრავლებლად მიბაძვითი მაგიური ხასიათის ქმედებად (16, 311), მ. ნადარაია - ცხენის სახით გამოცხადებულ გარდაცვლილთა სულების ცოცხლებთან მოსვლისა და მათთან თანაზიარების აღმნიშვნელ დღესასწაულად (18, 168-169), ხოლო ნ. ბრეგაძე, როგორც მესაქონლურ, ასევე (და, უფრო) აგრარულ დღესასწაულად, რომელიც ატარებს პრექრისტიანული აგრარული ღვთაების ფუნქციების



მატარებელი და წმინდა გიორგის მემკვიდრე ქრისტიანული წმინდანის თედორე ტირონის სახელს (10, 122-136).

ყველა აღნიშნული მოსაზრება საინტერესოა, მაგრამ ვფიქრობთ, ძირითადი არსი ამ რიტუალისა არის ის, რაც ნათლად ჩანს, კერძოდ, ცხენის განსახიერება, ლოცვა ცხენების გამრავლებისათვის და სიმბოლურად მისი (ანუ „ქანდაკების“) შექმა.

ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს შემდეგი ფაქტები: 1. ცხენის სახით გამოსახული ღვთაებები, რომელთაც თაყვანს სცემდნენ აღმ. საქართველოს მთიანეთში. მაგ. ხახმატის ჯვარი-წითელი ცხენის, ხოლო გუდანის ჯვარი-ლურჯა ცხენის ზოომორფული სახით ვლინდებოდა. (ამ მოვლენათა რიგს განეკუთვნება ცხენის განსახიერება „თედორობის“ რიტუალში). 2. ცხენების მსხვერპლად შეწირვა ღვთაებებისათვის (რომლის შესახებაც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ), ან მიცვალებულისათვის, რომელიც შემდეგ შეიცვალა ცხენის ძუის, აღკაზმულობის, ქანდაკებების საფლავში ჩატანებით, ან ცხენის გამოსახულებიანი საფლავის ქვით (ამ მოვლენათა რიგს განეკუთვნება ცხენის ქანდაკების შექმაც (ცხენის ხორცის წამა აკრძალულია სამეგრელოში).

და, აქედან გამომდინარე, ანუ აღნიშნული მოვლენების შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებების გათვალისწინებით, ვფიქრობთ, თედორობის რიტუალში ადამიანი ცხენის განსახიერებითა და მისი სიმბოლური შექმით, გამოსატყავდა რა თავის იგივეობას ცხენთან, ხდებოდა ცხენის (ან მისი შესაბამისი ღვთაების) ბუნების, ძალისა და თვისებების თანაზიარი და ლოცულობდა მისი გამრავლება-ჯანმრთელობისათვის, რადგანაც ადამიანის გამრავლება-ჯანმრთელობაც პირდაპირპროპორციულად იყო დამოკიდებული მისი სულის მატარებელზე.

ამ თვალსაზრისს განამტკიცებს სამეგრელოში არსებული კიდევ ერთი რიტუალი, კერძოდ, როდესაც შვილი ავად



ცხადი ხდება, რატომ ლოცულობდნენ ცხენისთვის და როგორ
 ნავდნენ მასზე და, შესაძლოა, ამიტომაც იპარავდნენ მათ
 ცებდნენ იმას, რაც მოსწონდათ საკუთარი ბედის სატარებ-
 ლად, იმას, რაც სხვისი იყო - რაც გარეთ იყო, როგორც გარე-
 თა სული და, ზმავდროულად, ამ მოქმედებით ასუსტებდნენ
 სხვასაც და, თუ ცხენი (მოპარულ-მოტაცებული) უკვე სხვის
 ბედს (სულს) ატარებდა, სხვისი დაღის წაშლითა და საკუთა-
 რის დასმით (არსებულ დაღს ქურდი წაუმატებდა რაიმე ნი-
 შანს ან ხაზს), ეს პრობლემაც მოიხსნებოდა - დაღის დადების
 სპეციალური წესით ცხენზე ადვილად მოხდებოდა ზეგავლე-
 ნა. ცხენს დაღავდნენ მარცხენა მხარეს, გავაზე, კისერზე ან
 ფეხზე ან სამიწეგან, დასადაღ ცხენს იმ ადგილას, სადაც და-
 ღი უნდა დაესჭათ, ჯერ დაღის გამოსახულებას ცარცით ან
 ნახშირით გამოსახავდნენ, შემდეგ კი გახურებული შანთით
 კანს ამოსწავდნენ. იცოდნენ, აგრეთვე, ცხენზე თეთრი ნიშ-
 ნის „კიაპის“ გაკეთებაც. იმ ადგილს, სადაც თეთრი ნიშანი უნ-
 და ყოფილიყო, ჯერ ხის ნაჭრით გახეხავდნენ, შემდეგ ბალნის
 მოსამორებლად ცხელ რძეს წაუსვამდნენ, ოცი დღის შემდეგ
 გახეხილ ადგილზე ცხენს თეთრი ბალანი ამოუფიდოდა. ცხე-
 ნის პატრონები ცდილობდნენ ისეთი დაღი ეხმარათ, რომლის
 გადაკეთებაც შეუძლებელი იქნებოდა. ამგვარებად ითვლებოდა სა-
 ლიპარიტო, ხაინდრავას, შელიავას და ხოჭოლავას დაღები.

თავდაპირველად დაღის დადების უფლება მხოლოდ მა-
 ლალ წოდებას ჰქონდა. თითოეულ მეზატონეს თავისი საკუთა-
 რი დაღის ნიშანი ჰქონია. ყმებს ცხენი თუ ეყოლებოდათ, მათ
 მეზატონის დაღი უნდა გამოეთხოვათ - მეზატონისათვის და-
 ღის გადასახადი უნდა მიერთმიათ. აქვე უნდა აღინიშნოს,
 რომ ცხენის ყოლის უფლებაც სამეგრელოში ყველას არ ქონ-
 და და მისი ქურდობაც განსაკუთრებული წესით ხდებოდა,
 აზნაური გლეხს აპარვინებდა, თავადი აზნაურს და ა. შ. (17,
 196-202).

როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, მეგრელთა ყოფაში ცხე-



(ან მივიწყებულ იქნა), აღნიშნულმა რიტუალებმა დროთა განმავლობაში შეითვისეს მესაქონლური და აგრარული, გორც ნაყოფიერების დღესასწაულების ფუნქციებიც, შეინარჩუნეს რა თავდაპირველი შინაარსის ფორმები.

ამრიგად, ქართველთა (მეგრელთა) რწმენით კოსმიური მთლიანობის (სიკვდილ-სიცოცხლის, საიქიო-სააქაოს) იდეა გამოიხატა ადამიანის სულის მატარებელი ცხენის სიმბოლოს სახით.

ცხენზე იყო დამოკიდებული ადამიანის ბედი. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ხალხური ლექსი „ღვთიშვილთ დაბადება“, რომელიც ფშავ-ხევსურეთის მითოლოგიურ პანთეონსა და მის იერარქიულობას გვამცნობს. ლექსის მიხედვით, პირველი, ვინც მორიგე ღმერთმა (ღვთაებათა პანთეონის მთავარმა ღმერთმა) შექმნა ცის და ქვეყნის შუამდგეად - ბერი ბუქნაი ბაადურია, რომელიც აღჭურვა მხედრულად და სატარებლად თეთრი ცხენი მისცა, სახელწოდებით „ბედის ბედაური“, საკვეხურ-საქებარი და ცის კივკავებში სახეთქები (31, 166).

სულხან-საბა ორბელიანი „ბედს“ ასე განმარტავს: „ნუ ვინ ჰგონებს ბედისათვის, ვითარმედ არსებითი რამე იყოს. რომელს(ა) უმეცარნი იტყვიან და მას მიაჩემებენ ნიჭსა ღმრთისასა. ბედი სახელი არს მეფეთა სიმალლისა და გლაბაკთა სიმკოდავისა (სიმდაბლისა) და ეგევითარი კვალადკაცი ვინმე ბოროტის ღირსი ღმერთმან შეიწყალოს და შეუცვალოს ბოროტი კეთილად, ესევითარსა სახელად ბედი ეწოდების“ (21, 100), ხოლო „სვეს“ განმარტებისას („სვე არს მაიძულებელი ძალი, რათა იძულებული მის მიერ აღესრულებოდეს, ხოლო ბედი შემთხვევითი არს“ (22, 113-114), ბედს შემთხვევითს უწოდებს.

„ღვთისშვილთ დაბადების“ მიხედვით, ნათელია, რომ ცხენი ბედის მატარებელია, ხოლო სულხან-საბას განმარტებით - ბედი შემთხვევითია და მისი შეცვლა შეუძლებელია, ამიტომ,

ცხადი ხდება, რატომ ლოცულობდნენ ცხენისთვის და ზრუნავდნენ მასზე და, შესაძლოა, ამიტომაც იპარავდნენ ცხენებს. ცებდნენ იმას, რაც მოსწონდათ საკუთარი ბედის სატარებლად, იმას, რაც სხვისი იყო - რაც გარეთ იყო, როგორც გარეთა სული და, ამავდროულად, ამ მოქმედებით ასუსტებდნენ სხვასაც და, თუ ცხენი (მოპარულ-მოტაცებული) უკვე სხვის ბედს (სულს) ატარებდა, სხვისი დალის წაშლითა და საკუთარის დასმით (არსებულ დაღს ქურდი წაუმატებდა რაიმე ნიშანს ან ხაზს), ეს პრობლემაც მოიხსნებოდა - დალის დადების სპეციალური წესით ცხენზე ადვილად მოხდებოდა ზეგავლენა. ცხენს დაღებდნენ მარცხენა მხარეს, გავაზე, კისერზე ან ფეხზე ან სამიწეგან, დასადაღ ცხენს იმ ადგილას, სადაც დალი უნდა დაესჭათ, ჯერ დალის გამოსახულებას ცარცით ან ნახშირით გამოსახავდნენ, შემდეგ კი გახურებული შანთით კანს ამოსწავავდნენ. იცოდნენ, აგრეთვე, ცხენზე თეთრი ნიშნის „კიაპის“ გაკეთებაც. იმ ადგილს, სადაც თეთრი ნიშანი უნდა ყოფილიყო, ჯერ ხის ნაჭრით გახეხავდნენ, შემდეგ ბალნის მოსაშორებლად ცხელ რძეს წაუსვამდნენ, ოცი დღის შემდეგ გახეხილ ადგილზე ცხენს თეთრი ბალანი ამოუვიდოდა. ცხენის პატრონებმა ცდილობდნენ ისეთი დალი ეხმარათ, რომლის გადაკეთებაც შეუძლებელი იქნებოდა. ამგვარებად ითვლებოდა სალიპარიტო, ხაინდრავას, შელიავას და ხოჭოლავას დაღები.

თავდაპირველად დალის დადების უფლება მხოლოდ მაღალ წოდებას ჰქონდა. თითოეულ მებატონეს თავისი საკუთარი დალის ნიშანი ჰქონია. ყმებს ცხენი თუ ეყოლებოდათ, მათ მებატონის დაღი უნდა გამოეთხოვათ - მებატონისათვის დალის გადასახადი უნდა მიერთმიათ. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ცხენის ყოლის უფლებაც სამეგრელოში ყველას არ ქონდა და მისი ქურდობაც განსაკუთრებული წესით ხდებოდა, აზნაური გლეხს აპარვინებდა, თავადი აზნაურს და ა. შ. (17, 196-202).

როგორც აღნიშნულიდან ჩანს, მეგრელთა ყოფაში ცხე-



ნი (ანუ ცხენის ღვთაება) განაპირობებდა ადამიანის არამხოლოდ სულიერ, არამედ სოციალურ არსებობასაც, ამიტომ, სავარაუდოა, "ცხენი" ზოგადი ტერმინია ადამიანის გარეთა სულის მატარებელი ცხოველისა, ხოლო მის სოციალურ მდგომარეობას შეესაბამებოდა ცხენის სხვადასხვა ჯიშები, ანუ როგორი ბედიც ჰქონდა ადამიანს, ისეთივე ჯიშის (თავისი თვისებებითა და დანიშნულებით) ცხენი იყო მისი სულის მატარებელი. მაგ. სამეგრელოში ცნობილია შემდეგი ჯიშის ცხენები: „ნამარგალუ“ (ტანით დიდია და მუშა, მაგრამ ტლანქია და ფეხმარდობა აკლია), „ხაინდრავას ჯიშის ცხენი“ (ტანით მორჩილია, მაგრამ კოხტაა და კარგი თოხარიკიც), „ბანძური“ (ბანძა სოფელია მარტვილის რაიონში), „მარგალური“ („მეგრული“ – მოწონებით სარგებლობდა მეზობელ ტომებში), „ტაიჭი“ (დაკოდილი ცხენი), „ბედაური“ (კარგი ცხენი), „მერანი“ (კეთილმოარული ცხენი), რაში (კარგად მოვლილი, ნაპატიები ცხენი) და ა. შ. (11, 7-16).

საინტერესოა, რომ ცხენები განირჩეოდნენ არამხოლოდ ჯიშების, არამედ ფერების მიხედვითაც და რომ ცხენტა ფერებს განსაკუთრებული სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭებოდა.

სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით ქართველთა უძველესი შეხედულებით სამყარო სამი სკნელისაგან შედგებოდა: ზესკნელი, ქვესკნელი, შუასკნელი და სამივე შესაბამისი ფერებით იყო წარმოდგენილი: შავი - ქვესკნელი, თეთრი - ზესკნელი, წითელი ანუ ჭრელი - შუასკნელი ანუ ადამიანთა სამყოფი//სამზეო (12, 10); ფერთა ასეთი სიმბოლიკა ცხენებზეც ვრცელდებოდა. მაგ. „იადონისა და ბულბულის“ ზღაპრის მიხედვით: „შავ ცხენზე რომ შემჯდარიყო კაცი, გაქან-გამოქანდებოდა, ხან იქით ჰკრავდა კლდეს და ხან აქეთ და ისე მოჰკლავდა, ის სიკვდილის მოციქული იყო. წითელზე რომ შემჯდარიყო კაცი, უფრო ქვევით წავიდოდა და თეთრზე რომ მჯდარიყო - ზეცას, ამ ქვეყნად ის სინათლის მოციქული იყო“



(34, 6). ზეპირსიტყვიერების მიხედვით, მხედარი ღვთაებების ცხენი თეთრი (ბერი ბუქნაი ბაადურის ცხენი თეთრი; იკონოგრაფიაში თეთრ ცხენზეა ამხედრებული წმ. გიორგიც, რომელიც თეთროსნად მოიხსენიება) და ლურჯია („ლაშარელაის ლურჯასა ფაფარი ჰსხავის გიშრისა“ (13, 167), „ლურჯცხენა ყმანვილი მობრძანდა, ლალი ლაშარის ჯვარია (27, 4) და სხვ.). ნიშანდობლივია, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში ცხენი თუ თეთრია, ლურჯას ეძახიან, ხოლო მოლურჯო ცხენს - რუხს (16, 92-93), ამრიგად, თეთრსა და ლურჯა ცხენს ერთნაირი სიმბოლური მნიშვნელობა ენიჭება, გამოხატავს რა ზეციური სამყაროს - სინათლის ფერს და ამ ფერის ცხენები მხოლოდ ღვთაებათა კუთვნილებაა. ღვთაებათა ძირითადი დამახასიათებელი თვისება კი დევ-ქაჯებთან და დრაკონებთან ბრძოლაა, ანუ - ბრძოლა ბოროტების, სიბნელისა და სიკვდილის წინააღმდეგ სიკეთის, სინათლისა და სიცოცხლისათვის.

სამეგრელოში ცხენის ღირსებად მიაჩნდათ ცხენის განსაკუთრებული ფერი: ალისფერი ან ოქროსფერი, კუთხეში თეთრი ლაქით (24), რაც, აგრეთვე, სინათლის სიმბოლოდ მოიაზრება.

შავი ფერის ცხენი მოხსენიებულია „ამირანის ეპოსში“ (ცხენის საკუთარი სახელით „შავ-რაში“ (34,6) „ვეფხისტყაოსანში“ („შავი ცხენი სადავითა ჰყვა ლომსა და ვითა გმირსა“, ასეა დახასიათებული ტარიელი (23,34) და გამოხატავს გმირის სევდიან სულიერ განწყობილებას. ტრაგიკულ განწყობილებას გამოხატავს მიცვალებულის ცხენის შავად შემოსვაც სამეგრელოში.

მაინც რა თვისებების გამო მიაჩნდათ ცხენი ადამიანის სულის მატარებლად, როგორც სიცოცხლეში, ასევე მის შემდეგ? საიდან ან საით მიაქროლებდა ცხენი ადამიანის სულს?

სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით, ცხენი მზის ცხოველია შემდეგის გამო: 1. გადმოცემის მიხედვით მზის



ქემ, კოლხეთის მეფე აიეტმა მზისგან მიიღო საჩუქრად ნიავე-
ქარივით სწრაფი ცხენები (9, 139); 2. ტერმინ „ცხენის“ ფუძე
საერთოა სიტყვებისათვის სიცოცხლე და ცეცხლი, რაც მზეს-
თან კავშირში განიხილება (20, 101, 106). თუმცა, სხვა თვალ-
საზრისით „ცხენ“ უნდა იყოს „სხენ“/„სხედ“ ფუძის ვარიანტი
სხენან//სხედან ზმნის მიხედვით (28, 57); 3. ცხენს უკავშირე-
ბენ დედა ქალღვთაების მხედრებად მიჩნეულ დიოსკურების
ტყუპებს, რომლებიც თავიანთი ფუნქციებით მეცხენეობასა
და მზიურ ღვთაებებთან არიან მჭიდრო კავშირში (15, 84-92);
4. ხალხური სიტყვიერების მიხედვით ცხენი არის მზის ნაწი-
ლიანი, ანუ ღვთაება მზის ნილხვდომილი, მისი ზებუნებრივი
თვისებების მატარებელი. მზის ნაწილიანი ცხენი ჩვეულებრი-
ვისაგან გამოირჩევა განსაკუთრებული ნიშნებით. მაგ. „აღმა-
სი უზის თავზედა“ (13, 120) ან ყურებზე სანთლები ენთება,
განსაკუთრებით მაშინ, როცა მის მხედარს ხიფათი და გან-
საცდელი ემუქრება (34, 4).

მზის ნაწილიანობაზე მიუთითებს ცხენის რქოსნობაც.
რქოსანი ცხენი ცნობილია ქართული ზღაპრების, აღმოსავ-
ლეთ საქართველოს მთიანეთისა და სვანური ეთნოგრაფიული
მასალების მიხედვით. გომენრის ხეობის, სოფ. ბუხურთაში
ჯობოლე ცოცხანიძეს ჯოგის მენინავედ ჰყოლია შუბლზე რქი-
ანი ცხენი, რომელიც შემდეგ ჯობოლეს ცხენების ჯოგის გამ-
ტაცებლებს წაუყვანიათ (16, 145); ყარამანს ყოლია აღმასის
ფაფრიანი და აღმასის რქიანი ექვსფეხა რაში, იმის მძლეველი
არაფერი ყოფილა დაბადებული. ძველად გმირებს ყოლიათ
ცხენის მსგავსი რაში, რომელსაც სამი, ოთხი, ან ექვსი ფეხი
ჰქონია და რომელსაც ზღვაში იჭერდნენ (26, 263).

სავარაუდოა, ცხენის დაღებიც ხელოვნურად შექმნილ
მზის ნაწილიანობაზე მიუთითებდეს, თუმცა, ამჟამად ჩვენ
მათ არ განვიხილავთ, მაგრამ ერთი შეხედვითაც ნათლად
ჩანს დაღების მნიშვნელოვანი ნაწილის მსგავსება მზესთან
წრიული და სხივისებური ფორმებით ან, თუნდაც, თეთრი ნიშ-



დნენ ცხენს მარცხენა მხარეს, დალიც „სულის ცხენის“ მონაწილეობით მარცხნიდან მარჯვნივ მიემართებოდა, ვფიქრობთ, მზისაკენ (აღმოსავლეთისაკენ) და იქნებ, ცხენის ზოგადი სახელწოდებაც „მარცხენას“ (მეგრულად „კვარჩხანი“ – მარცხენა, უკულმა) უკავშირდება, ხოლო „მარჯვენა“ მზეს (მეგრულად - „ბჟა“)? თუმცა, ეს საკითხი შემდგომ კვლევა-ძიებას მოითხოვს და, ამჟამად გადამწყვეტი მნიშვნელობა არცაა აქვს ჩვენი თვალსაზრისისათვის.

ვფიქრობთ, ცხენისა და მზის კავშირს გამოხატავს ბავშვის დაბადებასთან დაკავშირებული ორი მსგავსი რიტუალიც. ამათგან ერთი, ზემოთ განხილული „გალენიში ორთას“ რიტუალი, რომელიც მელოგინეს უნდა გადაეხადა, დაკავშირებულია გარდაცვლილის (გარეთა) სულის მატარებელ ცხენთან, ხოლო მეორე - მზესთან. კერძოდ, აღ. ორბელიანი წერდა, რომ ძეობის აღნიშვნისას ქალებს და ყმანვილ-ვაჟებს უნდა ემღერათ „მზე შინაო, მზე შინაო, მზე შინ შემოდიო“ (13, 322). აღნიშნული სიმღერის ერთი ვარიანტი ასეთია: „მზე შინა და მზე გარეთა, მზევ, შინ შემოდიო“ (13, 25). როგორც ვხედავთ, აშკარა მსგავსებაა „მზე გარეთასა“ და „გალენიში (ანუ გარეთა) ორთას“ შორის. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ საცოლისათვის მოპარული ცხენის ჩუქება შეიძლება ისე გავიგოთ, როგორც ზღაპრული მოქმედება, ზღაპარში დევი მზეთუნახავს უმხელს თავისი სულის ადგილსამყოფელს, ხოლო ყოფაში - საქმრო აჩუქებს, ანდა ასეც - თავიანთი მომავალი შვილისთვის სულის ადგილსამყოფელს წინასწარ ჩუქნის საქმრო საცოლეს.

ამრიგად, რადგანაც ცხენი მზიური ცხოველია, ცხადია, სული მოჰყავს მზისგან და სიცოცხლის შემდეგ ისევ მის დასაბამს - მზეს უბრუნებს.

მეგრელთა რწმენითაც ხომ სული, რომელიც მტრედის სახით ამოხტება სხეულიდან, ზეცაში - სულთა სამეფოში, ვარსკვლავებს ზევით მიფრინავს (25, 175-177), ხოლო ამქვეყ-



ნად ბავშვი გაჩნდება თუ არა, ცას მისი სახელის ვარსკვლავი „მიეკვრობა“, რომელიც ბავშვის ზრდასთან ერთად მზარდობდა, რაც უფრო თვალსაჩინოა ადამიანის მდგომარეობა თავის მსგავსთა შორის, მით უფრო მსხვილი და შუქმფენია მისი ვარსკვლავი ცაზე, ხოლო პატარა და მბუჭტავი ვარსკვლავები განასახიერებენ ღარიბ, იერარქიულობის დაბალ საფეხურზე მდგარ, ყოველგვარ გავლენასა და სიკეთეს მოკლებულ მცხოვრებთ (25, 11). მაგრამ ვარსკვლავიდან არ მოდის ადამიანის სული, რადგან ვარსკვლავსაც თავად მზე აჩენს, რაც ჩანს მეგრული ზეპირსიტყვიერებიდან: „მზე დედაა ჩემი, მთვარე მამაა ჩემი, სხვადასხვა ვარსკვლავები და და ძმია ჩემი“ (35, 59). სავარაუდოა, სიცოცხლის შემდეგ სულის ცაში ასვლის რწმენის გამოც არსებობდა ძველად გამოღრუებულ ძელში ჩადებული მიცვალებულის ხეზე დაკიდების წესი (25, 179).

ცხენის მზიურობის რწმენის გამო გასაგები იქნება თავანისცემა არა მხოლოდ ცხენისადმი (მაგ. კახეთში, ალვანსა და ალავერდს შორის არის ზეზვაის ცხენის საფლავი, რომელსაც დღემდე ისე არ ჩაუვლიან, რომ არ ჩამოხდნენ და ცხენის და მისი პატრონის შესანდობარი არ დალიონ (13, 373-374), არამედ მისი თავის ქალის და ნალის აღქმაც, როგორც კარმიდამოსა და ჭირნახულის დამცველის მაგიური ძალის მქონისა (მათ ჭიშკარზე ამაგრებდნენ (9, 251), ცხენის თავის ქალის მიხედვით ზომავდნენ სანთლის ასაქნევ ძაფსაც გურიაში.

ზეპირსიტყვიერების მიხედვით ცხენი არის გმირისათვის საამაყო და სახელის მომტანი - „სახელსაც მოგატანინებ, თუ მღერა გინდა ჯარაზე“ (13, 143); ამავე ციკლს ეკუთვნიან ლექსებიც: „ჯურხა ცხენს ეტყვის“, „ცხენი და პატრონი“, „ცხენი და ირემი“ და სხვა (13, 144-150); ცხენი არის გულთმისანი - „ცხენმა კაცი დაინახა, შორი გზიდან მომავალი, შეხტა ლურჯა, შესჭიხვინა, რომ ეს კაცი ავი არი“ (13, 116).

ძნელია იმ უძველესი დროის განსაზღვრა, თუ როდიდან



ძნელია იმ უძველესი დროის განსაზღვრა, თუ როდის მოდის რწმენა მზის, ცხენისა და ადამიანის სულის ერთი კი ცხადია, ალბათ, იმ დროიდან, როცა მზე მიაჩნდათ მთავარ ღვთაებად - სიცოცხლისა და სიკვდილის მომნიჭებლად, და, პარალელურად, როცა ცხენი გაჩნდა საქართველოს ტერიტორიაზე, რის დადგენაც არქეოლოგიური მონაცემების მიხედვით შეიძლება იმ მასალების მიხედვით, რომლებიც ცხენთანაა დაკავშირებული. მაგ. საქართველოს ტერიტორიაზე აღმოჩენილია მეოთხეული ანუ ანთროპოგენული ცხენის ძვლები, ხოლო ძვ. წ. II ათასწლეულის II ნახევრიდან ჩნდება ლითონის ლაგმები, ცხენის ქანდაკება, ბრინჯაოს ბალთაზე გამოსახული მხედარი და სხვა (32, 58).

ამრიგად, ქართველთა (მეგრელთა) რწმენით, ცხენი იყო მზიური ცხოველი, ის წარმოადგენდა სამყაროს კოსმიური მთლიანობის (სიკვდილ-სიცოცხლის) იდეის სიმბოლოს, მზისგან მოჰქონდა ადამიანის სული და ისევ მზეს უბრუნებდა, მასზე იყო დამოკიდებული ადამიანის ბედი და რადგან ბედის შეცვლა შეიძლებოდა, ცხენს იპარავ-იტაცებდნენ, ხდებოდნენ რა ამ მოქმედებით მზიური სულის მფლობელნი, სხვას (მტერს) კი ასუსტებდნენ; თუმცა, თავდაპირველად ყველას არ ჰქონდა ცხენის ყოლის უფლება, ეს მხოლოდ წარჩინებულთა ხვედრი იყო - ისინი აპარვინებდნენ მათზე დაბლა მდგომთ თავისთვის ცხენებს და დაღებიც თავისი ჰქონდათ, ხოლო მდაბიონი რიტუალური ლოცვითა და ცხენთან გაიგივებით ცდილობდნენ თავის გარეთა არსებულ მზიურ სულებთან კავშირის დამყარებას.

თუ დავუბრუნდებით სტატიის დასაწყისში აღწერილ ლეგენდას დავით აღმაშენებელზე და ყოველივე ზემოთქმულს გავითვალისწინებთ, ცხადი გახდება ის კანონზომიერება, რომ ქართველმა ხალხმა წეს-ჩვეულებებში გამოხატული შესაძლებლობით, თავისი სული სამყაროს კოსმიური მთლიანობის აღქმით იმ მეფეში გააცნობიერა, რომელმაც ეროვნული

ენერჯის სრული მობილიზებით სრულყოფილებისა და აღ-
მავლობის ეპოქა შექმნა. ნიშანდობლივია ისიც, რომ დაავით
აღმაშენებელმა ღვთისშვილებისაგან განსხვავებით, თავად
შეიპყრო მზის ცხოველი, რაც მისი ფენომენის - დევ-ქაჯთა
დამმარცხებელი მზიური გამირის ამქვეყნიურობაზე - რეალურ
და არა მითიურ არსებობაზე მიგვანიშნებს და ამავე დროს
ღვთიურობის შუქით ანათებს.

მოჭერის დავით აღმაშენებელი მზიური ცხენით და თან
მოჰყვება ქართველთა სული, რომელიც ღირსეულ შთამომავ-
ლებში ვლინდება სინათლისაკენ მისწრაფებით: „მირბის მი-
მაფრენს უგზო-უკვლოდ ჩემი მერანი, უკან მომჩხავის ავბე-
დითი შავი ყორანი... ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწი-
რულის სულისკვეთება და გზა უვალი შენგან თელილი, მერა-
ნო ჩემო მაინც დარჩება!" (4, 40).

წყაროები და ლიტერატურა

1. ნინო აბაკელია, ცის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართვე-
ლოში, „მაცნე“, ისტორიის სერია, თბ., 2. 1983.
2. ნინო აბაკელია, ციკლური სიმბოლიზმი და დაკრძალვისა
და გლოვის წესები დასავლურ-ქართულ ტრადიციაში „ქარ-
თველური მემკვიდრეობა“ IV. 2000.
3. ბეჟან აბაშიძე, მითოლოგიის ზოგიერთი საკითხი ქართულ
ზეპირსიტყვიერებაში, თბ., 1984.
4. ნიკოლოზ ბარათაშვილი, ბედი ქართლისა, თბ., 1922.
5. ვერა ბარდაველიძე, ქართველი ხალხის რელიგიური აზ-
როვნების ისტორიიდან „მომომხილველი“, I, თბ., 1949.
6. ვერა ბარდაველიძე, ქართული (სვანური) სანესო გრაფი-
კული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953.

7. იოანე ბატონიშვილი, კალმასობა, საქ. მუზეუმის ხელნაწერი №H 2134.
8. კ. ბოროზდინი, სამეგრელო და სვანეთი, 1934.
9. ნელი ბრეგაძე, მთის მინათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969.
10. ნელი ბრეგაძე, კვლავ თედორობის შესახებ, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXIV, თბ., 2001.
11. მანანა ბუკია, მეცხენეობისა და ცხენოსნობის ლექსიკა ზანურში (მეგრული დიალექტის მიხედვით) საკანდიდატო დისერტაცია, თბ., 2000.
12. დალი გიორგაძე, დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1969.
13. ვახტანგ კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961.
14. არქანჯელო ლამბერტი, სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1938.
15. ოთარ ლორთქიფანიძე, არგონავტიკა და ძველი კოლხეთი, თბ., 1986.
16. მზია მაკალათია, მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985.
17. სერგი მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
18. მ. ნადარაია, თედორობა, კრებ. „ლეჩხუმი“, თბ., 1985.
19. მ. ნადარაია, კიდევ ერთხელ ცხენიანი პინაკების შესახებ, აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქ. სახ. მუზეუმის მოამბე, XXXIX-B, თბ., 1987.
20. ვიქტორ ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, თბ., 1957.
21. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991.
22. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, 1991.
23. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1976.
24. დათო სართანია, სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალები - ცხენი, ხელნაწერი, 1980-1984 წწ.



25. თედო სახოკია, მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, III, თბ., 1940.
26. სვანური პროზაული ტექსტები, IV, ლაშხური კილო, თბ., 1979.
27. ირაკლი სურგულაძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების საკითხისათვის, ისტორიულ-ფილოლოგიური ჟურნალი, აკადემია, ტ-1, თბ., 2001.
28. ირინე ქერქაძე, ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში, თბ., 1974.
29. ნინო ლოლობერიძე, ხალხური აღზრდის წესები სამეგრელოში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“ სამეგრელო, თბ., 1979.
30. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთისა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში (ცნობები საქართველოს შესახებ), თბ., 1975.
31. მიხეილ ჩიქოვანი, ქართული თეოგონია, „ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები“, თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, თბ., 1971.
32. მადონა ხაზარაძე, ცხენის მოშინაურების საკითხისათვის საქართველოში, „ანალები“, თბ., 2000, №2.
33. მადონა ხაზარაძე, მესაქონლეობის კულტურულ-სამეურნეო ტრადიციები საქართველოში - ცხენი, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXIV, თბ., 2001-12-22.
34. ეკა ჩხეიძე, თვინიერების და სილამაზის სიმბოლო, „ომეგა“, 2002, №5.
35. ივანე ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1961.
36. Н. Джанашия, религиозные верования Абхазов, "Христианский восток", I-IV, вып. I, Петроград, 1954.

ვინ არიან უდიები?!

(წყაროებისა და სპეციალური ლიტერატურის მიმოხილვა)

უდიები კავკასიის ერთ-ერთ მცირერიცხოვან აბორიგენულ ეთნიკურ ჯგუფს შეადგენენ. ისინი ცხოვრობენ აზერბაიჯანის სამ სოფელსა (ვართაშენი, ნიჯი, მირზაბელუ) და ყვარლის რაიონის სოფ. ოქტომბერში (ყოფილ ზინობიანში), სადაც 1920-22 წლებში გადმოსახლდნენ ვართაშნიდან.

1897 წლის სრულიად რუსეთის იმპერიის აღწერის მასალების მიხედვით უდიების რიცხვი ნუხის ოლქში შეადგენდა 3767 კაცსა და 3262 ქალს (27, 5).

აკად. ნ. მარი 1920 წელს უდიების რიცხვს განსაზღვრავდა 9668 სულით (41, 44). ი. ზარუბინის სიების მიხედვით უდიების საერთო რაოდენობა შეადგენდა 9688 სულს (35, 20). 1926 წლის საკავშირო აღწერით საქართველოში უდიებად მოხსენიებულია 238 სული (32, 205), სხვაგან - მხოლოდ 5 სული, ისიც ქალაქად (32, 16-18), აზერბაიჯანში კი - 2445 სული, სოფ. ნიჯში - 2038 სული, სოფ. ვართაშენში - 335 სული, სხვაგან - 6 სული, ზოლო უდიურენოვანი მოსახლეობა - 2523 სული (32, 73-74; 122, 67-69).

1934 წელს „უდიური კომისიის“ თხოვნით ამიერკავკასიის სტატისტიკურმა სამმართველომ გადაამონმა უდიების რაოდენობა და აღმოჩნდა 8000 სულზე მეტი, როგორც ეს აღინიშნა 1934 წლის 9 ივლისის თათბირზე (14, 5). არსებობს 1934 წლის სხვა ცნობაც, რომლის მიხედვითაც სოფ. ნიჯსა და სოფ. ვართაშენში უდიური მოსახლეობა განისაზღვრებოდა 7-8 ათასი სულით (48, 137). 1984 წლის ნიჯის სოფსაბჭოსა და ვართაშენის საქალაქო საბჭოს მონაცემების მიხედვით უდიების საერთო რაოდენობა არ აღემატება 8000-ს, რომელთაგან 5300 ადამიანი ცხოვრობს ნიჯში, 700 - ვართაშენში, 300 -



სოფ. ოქტომბერში (27,5).

ჩვენ მიერ 1983-1988 წწ. მოპოვებული მასალები მოხვედრით სოფ. ვართაშენში ცხოვრობს 67 უდიური ოჯახი (374 სული), სოფ. მირზაბელუში - 45 ოჯახი (სულთა რაოდენობა ვერ დადგინდა), სოფ. ნიჯში - 150 ოჯახი (1000-ზე მეტი სული), სოფ. ოქტომბერში - 162 ოჯახი (450 სული).

აზერბაიჯანში მცხოვრები უდიები მშობლიურ ენაზე ლაპარაკობენ, სწავლობენ რუსულ სკოლებში და ადგილობრივ მოსახლეობასთან კონტაქტების შედეგად იციან აზერბაიჯანული და სომხური ენები. სოფ. ოქტომბრის უდიებმაც შეინარჩუნეს მშობლიური ენა, მაგრამ ისინი ქართულ სკოლებში სწავლობენ და, ამდენად, ქართულსაც ჩინებულად ფლობენ.

ვართაშენელი და ოქტომბრელი უდიები მართლმადიდებელი ქრისტიანები (დიოფიზიტები) არიან, ხოლო ნიჯსა და მირზაბელუში მცხოვრებნი - გრიგორიანები (მონოფიზიტები).

ბუნებრივია, აზერბაიჯანში მცხოვრები უდიების სამეურნეო ყოფა ადგილობრივი მოსახლეობის ყაიდაზეა მოწყობილი. ყვარლის რაიონში მოსახლე უდიები კი კახეთში საუკუნეების წინ დანერგილ მეურნეობის ტრადიციულ დარგებს (მინათმოქმედებას, მესაქონლეობას, მეაბრეშუმეობას, მებოსტნეობას, მებალეობას, განსაკუთრებით მევენახეობას) მისდევენ.

უდიები კარგა ხანია იქცევენ კავკასიის მოსახლეობის ეთნოგენეზის საკითხებით დაინტერესებულ მკვლევართა ყურადღებას. მეცნიერთა უმრავლესობა მათ კავკასიის ალბანეთის მკვიდრი მოსახლეობისაგან გადარჩენილ ერთ-ერთ (ან ერთადერთ) ტომად მიიჩნევს (11; 13; 18; 25; 50; 51; 52; 53).

ძველამოსავლური და ანტიკური წყაროები საინტერესო ცნობებს გვანვდიან უდიების უძველესი წარსულის, მათი ადგილსაცხოვრისის შესახებ. ვარაუდობენ, რომ უდიების წინაპრები უნდა იყვნენ ძვ. წ. III ათასწლეულის შუმერულ-აქა-



დურ ტექსტებში დამონმებული კუტიები (გუტიები), რომლებიც მთიანი ზაგროსის უძველეს მოსახლეობას შეადგენდნენ (42, 118-119).

ბაბილონური წყაროების მიხედვით ცნობილია, რომ კუტიების შემოსევამ ძვ. წ. III ათასწლეულში დაამხო აქადური დინასტია. კუტიების ბატონობა მესოპოტამიაში დაახლოებით 125 წ. გრძელდებოდა და მათი უკანასკნელი მეფე ტირაკანი ურუქის მბრძანებელმა უტუხეგალემ დაამარცხა (63, 117; 62, 110; 64; 26; 10-14; 42, 118).

ი. ალიევის აზრით, სწორედ შუამდინარეთიდან სამშობლოში (სამხრ. აზერბაიჯანში) დაბრუნებული უდიები ლულუბების მიერ იქნენ შევიწროებულნი და იძულებულნი გახდნენ ამიერკავკასიის სამხრეთ და სამხრეთ-აღმოსავლეთ ოლქებში დასახლებულიყვნენ. ურარტული ლურსმული წყაროები მათ ეტიუნების (ეტიუნი) სახელით მოიხსენიებენ (26, 14).

გ. მელიქიშვილი აღნიშნავს, რომ სახელწოდება „ეტიუნი“ ძირითადად გამოიყენებოდა არა როგორც ეთნიკური ტერმინი, არამედ როგორც ურარტუს ჩრდ. აღმოსავლეთით მცხოვრებ მთიელთა საერთო სახელი; ზოგჯერ ეს ტერმინი ურარტუს მთელ მოსახლეობასაც აღნიშნავდა (42, 119). სრულიად აშკარაა, რომ ურარტულ ნაწარმოებში დამონმებული „ეტიუნის“ მნიშვნელობა ყოველ კონტექსტში უნდა იქნას შესწავლილი.

მკვლევართა ერთი ნაწილი „ეტიუნებს“ აიგივებს ანტიკური წყაროების „უტიებთან“ (კტიებთან) (26, 14, 40-41; 49).

ჰეროდოტე (ძვ. წ. V ს.) აქემენიანთა იმპერიის მეთოთხმეტე სატრაპიის აღწერისას ასახელებს საგარტიებს, სარანგიებს, თამანელებს, მიკებს, უტიებს და სხვ. (5, III, 93). მართალია, ისტორიკოსი არ ახსენებს ამ ტომთა განსახლების არეალს, მაგრამ თხრობიდან აშკარაა, რომ ისინი სახლობდნენ არმენიელებისა და კასპიების მეზობლად. იგივე ავტორი საინტერესო ცნობას გვანვდის ქსერქსეს ლაშქარში მყოფი უტიე-

ბის აღჭურვილობის შესახებ. უტიები ტყაპუჭით იყვნენ შექმნილნი და ჰქონდათ ადგილობრივი მშვილდები და ხანჯლები (5, VII, 68).

ძველი ბერძენი გეოგრაფოსი და ისტორიკოსი სტრაბონი (ძვ. წ. 64/69 - ახ.წ. 23/24 წწ.) „გეოგრაფიაში“ კასპიის ზღვის მთიან სანაპირო ზოლში ასახელებს გელებს, კადუსებს, ამარდებს, ვტიებს და ანარიაკებს. იქვე ნათქვამია, რომ აენიანებს ვტიაში აუგიათ ქალაქი, რომელსაც აენიანა ეწოდებოდა (2, XI, 71). სტრაბონი სხვაგანაც აღნიშნავს, რომ ჰირკანიელების იქით, ზღვასთან სახლობენ ამარდები, ანარიაკები, კადუსები, ალბანელები, კასპიები, ვტიები... (2, XI, 8, 8). „გეოგრაფიაში“ იხსენიება „ვტიის ოლქი,“ სადაც სტრაბონის ცნობით, აენიანების ერთი ნაწილი დასახლებულა (2, XI, 14, 14).

რომაელი ისტორიკოსი პლინიუს უფროსი (სეკუნდუსი) თავის „ბუნების ისტორიაში“ მოიხსენიებს „უდინების“ (უდინი) სკვითურ ტომს, რომელიც ალბანელების გვერდით სახლობდა (3, VI, XVI, 38). უნდა შევნიშნოთ, რომ ტერმინი „სკვითი“ ამ პერიოდში კონკრეტული ცნება კი არ არის, არამედ კრებითი სახელია იმ ტომებისა, რომლებიც შავი და კასპიის ზღვის მიდამოებში ცხოვრობდნენ.

ზემოთ მოყვანილ წყაროებზე დაყრდნობით ი. ალიევი დაასკვნის, რომ უტიები ძველად ცხოვრობდნენ მდ. არაქსის სამხრეთით ირანის აზერბაიჯანში, ე. ი. იქ, სადაც შუმერულ-აქადური წყაროების მიხედვით ლოკალიზდებიან კუტიები. I ს-ში უტიებმა გადაინაცვლეს ჩრდილოეთით და არაქსმა გაყო მათი მიწები - ოტენა (ძირიდან: „ოტ“ - „უტ“) ატროპატენასაგან. II ს-ში უტიები მდ. მტკვართან აღმოჩნდნენ. მეცნიერის აზრით, ოტენა, სომხური წყაროების მიხედვით, ალბანეთის ნაწილია. იგივე წყაროები ხშირად ალბანეთს უტიად მოიხსენიებენ, ხოლო ალბანელებს - უტიებად. რაც შეეხება „კუტი“-ს „უტი“-სთან დაკავშირებას და ამ უკანასკნელში კ-ს დაკარგვას, ი. ალიევი ზაგროსის მთის ზოლის ენებისთვის დამახასია-

თებელ თვისებად მიიჩნევს. ამას ამტკიცებს ისიც, რომ ზოგიერთი ანტიკური თხზულების ხელნაწერში უტიების აღწერა ნაწილობრივად გამოიყენებოდა ტერმინი „კოვიტიოი „ (26, 41).

კ. ტრევერის აზრით, ის რომ სტრაბონი, პლინიუს უფროსი და კლავდიუს პტოლემეაიოსი (100-178 წწ.) უდიებ-უტიებზე თხრობისას მათ ადგილსაცხოვრისად კასპიის ზღვისპირა ტერიტორიას ასახელებენ, იმით აიხსნება, რომ ყველა ეს ავტორი სარგებლობდა ერთი და იმავე წყაროთი. ეს უნდა იყოს პატროკლეს (ძვ. წ. VI ს.) ცნობა, რომელიც მან დაგვიტოვა კასპიისპირეთის აღწერის შედეგად. პატროკლეს შექმნილი გასცნობოდა უტიის მხოლოდ იმ ნაწილს, რომელიც მოიცავდა მთიან სანაპირო ზოლს, ხოლო მისი ძირითადი ნაწილი მდებარეობდა მტკვრის მარჯვენა და მარცხენა ნაპირებზე, ალაზნის შესართავთან (50, 46).

სომეხი ისტორიკოსის მოვსეს ხორენაცის (V ს.) „სომხეთის ისტორია“ გვამცნობს, რომ ალბანეთის მკვიდრი მოსახლეობა ძირითადად ოთხი ტომისაგან შედგებოდა. ესენი იყვნენ უტეაცთა (იგივე უდიელთა - თ.შ.), გარდმანელთა, ნავდეელთა და გარგანელთა გვარები. იქვე აღნიშნულია, რომ ალბანელთა მითიური წინაპრისაგან - არანისაგან წარმოდგება უტეაცთა გვარი (4, 106). მოვსეს ხორენაცი თავის თხზულებაში კიდევ არაერთ საინტერესო ცნობას გვანვდის უდიების შესახებ (4, 74-136).

უტიების (უდიების) ისტორიის შესასწავლად უმნიშვნელოვანეს წყაროს წარმოადგენს მოვსეს კალანკატუაცის „ალვანთა ქვეყნის ისტორია“. ავტორი წარმოშობით უტიის პროვინციის სოფ. კალანკატუკიდან იყო, რაც მისივე მონათხრობიდან ჩანს (1, 70). აღნიშნული თხზულება ძველ სომხურ ენაზეა დაწერილი. ამ ძეგლის ავტორის, მისი შექმნის, შედგენილობისა თუ პირველწყაროს შესახებ სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი, ხშირად ურთიერთსაწინააღმდეგო, მოსაზრებაა გამოთქმული (70, 44; 69, 1-16; 67, 6-7; 40, 36-37; 39, 9-10).

მოვსეს კალანკატუაცი, თავისი წინამორბედის წინააღმდეგობის (26). საერთოდ უნდა ითქვას, რომ უტიები, უტის გვარი „ალვანთა ქვეყნის ისტორიაში“ სხვადასხვა ამბების თხრობისას მრავალჯერ იხსენიება (1, 27-33-41-49-52-67-70-80-87-92-104-107-108-144) და ეს თხზულება ალბანეთის ძველი ისტორიის კვლევისათვის განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანი წყაროა.

უდიების ისტორიით, ენითა და სხვა საკითხებით არაერთი მეცნიერი იყო დაინტერესებული. ი. კლაპროთი აღნიშნავდა, რომ შექის პროვინციის სოფ. ვართაშნის (Waratschin) მცხოვრებნი ლეზგიურ დიალექტზე ლაპარაკობენ. მას მოჰყავს ათიოდე სიტყვა და ორი ფრაზა (65, 117-178).

1835 წ. თბილისში ყოფნისას ა. შოგენერმა სასულიერო სემინარიის ერთი უდი მოწაფის დახმარებით შეადგინა პატარა ლექსიკონი, რომელშიც შეეცადა გაესწორებინა ი. კლაპროთის შეცდომები, შეასწორა სოფლის სახელწოდება (ვართაშინი resp. ვართაშენი) და ეჭვი გამოთქვა უდიური ენის ლეზგიური დიალექტისათვის მიკუთვნების გამო (14, 19).

1825-1826წწ. კავკასიაში იმოგზაურა ე. აიხვალდმა. მან პირველმა აღნიშნა, რომ შექის პროვინციაში არის სოფ. ნიჯი, რომლის მცხოვრებნიც ლაპარაკობენ საკუთარ ენაზე, რომელიც მეცნიერმა ქართულისა და სომხურის ნარევე ენად მიიჩნია. ეს ხალხი თავის თავს უწოდებს იემუდის (iemudi) - შენიშნავს ე. აიხვალდი. ისინი მან ვართაშნის უდიებთან გააიგივა. მანვე პირველად სცადა უდიები ეთნიკურად დაეკავშირებინა სხვა ხალხებთან და სტრაბონთან დაცული „ოვიტიოი“ შეუპირისპირა უდიების სახელს. ე. აიხვალდს ეკუთვნის მოსაზრება, რომ უდიები და მაშინდელი ყაზანის გუბერნიაში მცხოვრები ფინური მოდგმის ხალხი ვოტიაკები ერთი მოდგმისანი უნდა იყვნენ (61, 16-349-364). ეს დასკვნა მხოლოდ ამ ორი ხალხის სახელწოდების ფონეტიკურ მსგავსებაზეა დამყარებული და



ამდენად, ცხადია, სარწმუნო არაა.

მოტანილ მსჯელობას ისიც ადასტურებს, რომ ფიულმა საზოგადოებამ თბილისში ეგზარქოს ისიდორეს მოთავეობით უდი მღვდლის მიერ შედგენილი 325 სიტყვიანი ლექსიკონი გაუგზავნა ციმბირის გეოგრაფიული საზოგადოების განყოფილებას, რათა იგი შეემონმეებინათ მდ. უდას ნაპირზე მოსახლე ხალხის ლექსიკასთან მიმართებაში. ამან, ისე როგორც ვოტიაკების ლექსიკონთან შედარებამ, არავითარი შედეგი არ გამოიღო, თუ არ ჩავთვლით იმას, რომ ამ ხალხების ენათა მეცნიერული შესწავლა წინ წასწია. ეს მასალა შემდეგში გამოიყენა ფ. ვიდემანმა. ზემოხსენებული ამბავი ვრცლადაა აღწერილი ა. იანოვსკის მოხსენებით ბარათში (56, 61).

ა. შიფნერმაც ისარგებლა ამ მასალით, მაგრამ გარდა უდიური ენისა, თავის ნაშრომში მან მოგვცა მნიშვნელოვანი ცნობები უდიების საქორწინო წეს-ჩვეულებებისა და საოჯახო ყოფის შესახებ (71).

უდიების ისტორიით, კერძოდ კი მათი ლოკალიზაციით, დაინტერესებული იყო კ. ნოიმანი. ანტიკური წყაროების მიხედვით, მან უდიების საცხოვრისად მიიჩნია ტერიტორია მდ. მტკვარსა და მდ. არაქსს შორის, ფაიტაკარანის დასაღეთით (69, 172).

ჰ. ჰიუბმანი კი აღნიშნავდა, რომ უდიები სახლობდნენ მდ. მტკვრის სამხრეთით, იქ, სადაც იყო „ოტენე“ (13, 59-60).

როგორც ირკვევა, პირველი მეცნიერი, ვინც შეკრიბა და გააანალიზა მასალა უდიების ეთნოგრაფიული ყოფის შესახებ, იყო ა. შიფნერი. შედარებით სრული ეთნოგრაფიული მასალა გამოაქვეყნა ვართაშნის სასწავლებლის ზედამხედველმა მ. ბეჟანოვმა. მართალია, მასში აღწერილია ვართაშნის იმდროინდელ მცხოვრებთა - უდიების, სომხების, ებრაელების, თათრების - ზნე-ჩვეულებები, მაგრამ ძირითადი ნაწილი დათმობილი აქვს უდიების ყოფის ასახვას. სტატიაში არის ცნობე-



ბი მათი მეურნეობის, საცხოვრებელი ნაგებობის, გარეგნობის, თამაშობების, ქორწინების, ნათლობის, დაკრძალვის, ცრურწმენებისა და სხვათა შესახებ (31, 213-262).

ზოგი ეთნოგრაფიული მასალა უდიეების შესახებ შეკრიბა და გამოსცა ა. არუთინოვმაც (28). მისი ნაშრომი შედგება შესავლისა და ორი თავისაგან. შესავალში მოცემულია ალბანეთის (resp. უდიეების) ისტორიისა და გეოგრაფიის საკითხები, წყაროების მიმოხილვა. შედარებით ვრცელი პირველი თავი - ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი - გადმოგვცემს უდიეების ძირითადი საქმიანობის, საცხოვრებლის, ტანსაცმლის, საკვების, საოჯახო ყოფის, ქორწილის, ორსულობისა და მშობიარობის, ბავშვის კვების, აკვნის, ხალხური მედიცინის აღწერილობას. მეორე თავი ანთროპოლოგიურ კვლევას ეძღვნება. ა. არუთინოვის აზრით, ფულით გამოსყიდვის ან საცოლის ძმისა და სასიძოს ჩხუბისა თუ არაერთი დამონმებული სხვა ფაქტი იმ პერიოდზე უნდა მიგვანიშნებდეს, როცა საცოლეს იტაცებდნენ ან ყიდულობდნენ სხვა საზოგადოებიდან, რაც დამახასიათებელი იყო მატრიარქატისა და ეგზოგამიის გაჩენის ხანისათვის.

საინტერესო სტატიებია დაბეჭდილი უდიეების შესახებ XIX ს-ის მეორე ნახევრისა და განსაკუთრებით XX ს-ის დამდეგის ქართულ, სომხურ და რუსულ პრესაში.

1853 წ. გაზეთ „კავკაზში“ დაიბეჭდა სტატია უდიეების შესახებ, საიდანაც ირკვევა, რომ ავტორი 1851 წელს ყოფილა სოფ. ვართაშენში, მიუხედავად დიდი სურვილისა და მცდელობისა, ისეთი ვერაფრისთვის მიუკვლევი, რაც ამ ხალხის წარმომავლობის გარკვევაში დაეხმარებოდა. მისი სიტყვით, თვით მოხუცებსაც არაფერი ახსოვთ, არც თქმულება და ზღაპარი, არც მუსიკა, არც ძველი წეს-ჩვეულებანი, მხოლოდ სოფლის მახლობლად სადღაც მიანიშნებენ წმ. ელისეს საფლავზე. სტატიაში რამდენიმე სიტყვისაგან შემდგარი ლექსიკონიცაა მოცემული (46).



1900 წ. გაზეთ „ივერიაში“ ახალ - თიზირელი მწყემსი ინტერესოდ მოგვითხრობს უდიების შესახებ. იგი წერს, რომ უდიები ალბანელების შთამომავალნი არიან. შემდეგ ავტორი გადმოგვცემს, თუ როგორ მოხდა აქ ქრისტეს სჯულის დამკვიდრება, ჩამოთვლის იმდროინდელ უდიურ სოფლებს, აღწერს უთანხმოებას მართლმადიდებელ უდიებსა და გრიგორიან სომხებს შორის და სხვა (6).

1902 წ. ჟურნალ „მოგზაურში“ მოსე ჯანაშვილმა გამოაქვეყნა სტატია „ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა ჰერეთისა“. მასში ფრიად მნიშვნელოვან ცნობებს გვანვდის უდიების შესახებ; აღგვინერს ვართაშნის მდებარეობას, ვრცლად მოგვითხრობს მისი დაარსების ისტორიას და აკრიტიკებს აზრს იმის შესახებ, თითქოს ეს სოფელი სომხებს დაეარსებინოთ. მოსე ჯანაშვილი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ეს მხარე ისტორიული ჰერეთია, რისთვისაც იყენებს უდიურ გადმოცემებს, ქართულ წერილობით წყაროებს. ავტორი გულდანყვეტილი მსჯელობს იმაზე, თუ როგორ ცდილობენ სომხები უდიების თავიანთ სარწმუნოებაზე მოქცევას, მათთვის მშობლიური ენის (ასეთად კი ქართულს მიიჩნევს - თ.შ.) დავიწყებას. ავტორის აზრით, ვართაშნიდან აღმოსავლეთით 15 ვერსის დაშორებით არის სოფ. ხალხალი, რომელიც უწინ ქართველთა ქალაქი ყოფილა და აქედან იწყებოდა „ალბანია“ (18).

მ. ჯანაშვილის ზემოხსენებულ სტატიას გამოეხმაურა ზ. ედილი. 1908 წ. გაზეთ „დროებაში“ დაიბეჭდა მისი „ალბანთა კვალი საინგილოში“. იგი არ დაეთანხმა აზრს იმის შესახებ, რომ საქართველოსა და ალბანეთს შორის საზღვარი იყო სოფ. ხალხალი (მაშინდელი ნუხის მაზრაში), თუმცა დასაშვებად მიიჩნევს ქართველთა აქ ცხოვრებას. ავტორი აღნიშნავს, რომ უძველეს დროში, ისე როგორც ახლა, სომხებთან და თათრებთან ერთად, აქ ქართველებიც სახლობდნენ, მაგრამ ისინი ერთადერთ ეთნიკურ ელემენტს არ წარმოადგენდნენ. ამის და-



სამტკიცებლად ზ. ედილი იშველიებს წერილობით წყაროებს (მაგ. ანტიკურ ავტორებს), ენობრივ მონაცემებს და სხვა ავტორი მიიჩნევს, რომ უდიეები ალბანელების შთამომავლები არიან, რადგან თავად არ მიაკუთვნებენ თავიანთ თავს არც ქართველებს და არც - თათრებს (10).

უდიების შესახებ საყურადღებო მოსაზრებები აქვთ გამოთქმული იმ ავტორებს, რომლებიც სწავლობდნენ კავკასიის ალბანელების ისტორიის, გეოგრაფიის, ენის, კულტურის საკითხებს. ამ მხრივ გამოირჩევიან: ა. იანოვსკი, რომელსაც ეკუთვნის პირველი ისტორიოგრაფიული ნაშრომი ალბანეთზე (55, 97-203); ეპისკოპოსი მაკარ ბარხუდარიანი, რომელმაც 1902-1907 წწ. იმოგზაურა ვართაშენსა და ნიჯში და აღწერა ადგილობრივი მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრება (29;30); ა. კრიმსკი (38, 289); ს. ერემიანი (34, 129-155); ა. ბოლტუნოვა (32-225); ი. მეშჩანინოვი (45, 1-15); ზ. იამპოლსკი, რომლის აზრითაც სახელწოდება „ალბანელები“ და „ალბანეთი“ უცხოური წარმოშობისაა, ხოლო ადგილობრივი მცხოვრებნი თავის თავს „უტიებს“ უწოდებენ (54, 154).

ზ. იამპოლსკის ეს თვალსაზრისი გაიზიარა თ. პაპუაშვილმა. მან მოვსეს კალანკატუაცის ცნობების ანალიზის საფუძველზე, რომელიც წარმოადგენს 1724 წ. აზერბაიჯანში მოსახლე უტიების გაგზავნილ წერილს პეტრე I-სადმი, ასევე სხვა მასალების მოშველიებით, კიდევ უფრო განამტკიცა ზ. იამპოლსკის მიერ გამოთქმული შეხედულება (13, 10).

არაერთი საინტერესო მოსაზრება აქვთ გამოთქმული უდიების შესახებ გ. მელიქიშვილს (12, 19-20), კ. ტრევერს (47, 46-47), რომელიც ვრცლად იხილავს ანტიკურ წყაროებში დაცულ ძვირფას ცნობებს უდიების შესახებ. უნდა აღინიშნოს, რომ უდიების წარმოშობაზე, მათ ენაზე მასალები გვხვდება ისეთ გამოცემებში, როგორებიცაა აზერბაიჯანის ისტორია“ (37), „ქსე“ (15) და სხვა.

უკანასკნელ ხანს უდიების წარმომავლობის, განსახლე-



ბისა და სხვა საკითხებს, ალბანეთის ისტორიული გეოგრაფიის კვლევისას, საფუძვლიანად შეეხო ფ. მამედოვა. არსებული წერილობითი წყაროების მონაცემებზე დაყრდნობით, სამეცნიერო ლიტერატურის გათვალისწინებით, ფ. მამედოვა იძლევა უტის, უტიკის (ბერძნ. ფორმა), ოტენას (სომხ. ფორმა) ისტორიულ და გეოგრაფიულ დახასიათებას. ავტორის აზრით, ეს პროვინცია თავის მხრივ იყოფოდა ადმინისტრაციულ-პოლიტიკურ ერთეულებად (გავარებად), რომელთა შორისაც მნიშვნელოვანი იყო ხაკასენა (ბერძ.)-შაკაშენი (სომხ) და გარდმანი. ფ. მამედოვა ისტორიულ წერილობით წყაროებში განიხილავს, როდის რომელ სახელმწიფოში შედიოდა უტიის ესა თუ ის გავარი; იგი ვრცლად ჩერდება უტიაში და საერთოდ მთელ ალბანეთში ქრისტიანობის გავრცელებაზე, მსჯელობს იმ მოვლენებზე, რაც ქვეყანას თავს დაატყდა ჰუნების, ირან-ბიზანტიის ომებით, ხაზართა შემოსევებითა და არაბთა მიერ დაპყრობით (39, 97-102).

პირველი ეთნოგრაფიული გამოკვლევა უდიების, კერძოდ კი მათი საქორწინო წეს-ჩვეულებების შესახებ, გამოქვეყნდა 1960 წ. ეს იყო გ. ბეჟანიშვილის სტატია, რომელიც ეხებოდა საქორწინო კავშირის დამყარებისათვის სავალდებულო წინაპირობებს უდიებში. აქ განხილული იყო სისხლით, მოყვრობით და ხელოვნურ ნათესაობაში მოქმედი საქორწინო წესები (7). როგორც ჩანს, მკვლევარს ამ საკითხზე მუშაობა აღარ გაუგრძელებია, მაგრამ ის მდიდარი მასალა, რომელიც მას მოპოვებული აქვს სოფ. ვართაშენსა და სოფ. ნიჯში, უსათუოდ გასათვალისწინებელია (8).

მას შემდეგ, 80-იან წლებამდე, უდიების შესწავლა ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით არავის უწარმოებია. 1987 წ. ა. არზუმანიანმა დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია უდიების ეთნიკური ისტორიისა და კულტურის საკითხების შესახებ. ნაშრომის პირველ თავში ავტორი იძლევა უდიების ეთნიკურ ისტორიას დემოგრაფიული მასალის, წერილობითი წყაროე-

ბისა და ლინგვისტური მონაცემების მიხედვით. აქ ხაზგასმულია უდიების ავტოქტონურობა. ნაშრომის მეორე ნაწილში მოცემულია უდიების სამეურნეო ყოფისა და მატერიალური კულტურის დახასიათება. ავტორი აღნიშნავს, რომ უდიები უძველესი დროიდან მისდევდნენ მინათმოქმედებასა და მესაქონლეობას, ხის ოსტატურად დამუშავებას. იქვე აღწერილია უდიების საკვები, ტანსაცმელი, საცხოვრებელი, კერა და სხვა. მესამე თავში განხილულია უდიების ოჯახი და საოჯახო წეს-ჩვეულებები, დასაფლავების წესი, თამაშობები, სტუმარ-მასპინძლობა და სხვა. მეოთხე თავი ეძღვნება სულიერ კულტურას, ფოლკლორს, ხალხურ მედიცინას. ავტორი არაერთ საინტერესო დასკვნას გვთავაზობს (27).

უდიების ისტორიის მრავალი ასპექტის შესწავლისას განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს უდიური ენა, რომელსაც მეცნიერები იბერიულ-კავკასიურ ენათა დაღესტნის ჯგუფის ლეზგიურ ქვეჯგუფს მიაკუთვნებენ. ამ ქვეჯგუფში მოიაზრება შემდეგი ენები: ლეზგიური, აღულური, ნახურული, რუთულური, თაბასარანული, ბუდუხური, ჯეკური, ხინალალური, უდური (24,6). მოკლედ შეიძლება ითქვას, რომ უდიური ენის მეცნიერული შესწავლა XIX ს-დან დაიწყო. ამ საქმეს დიდი ღვაწლი დასდეს ა. შიფნერმა (71), ა. დირმა (58), ფ. მიულერმა (68), რ. ერკერტმა (60), ჰ. შუხართმა (72), ტ. დიუმეზილმა (59, 218), ნ. ტრუბეცკოიმ (73; 74; 75), ი. მეშჩანინოვმა (43; 44), კ. ბოუდამ (57), რ. ლაფონმა (66) და სხვა მკვლევარებმა.

ზემოხსენებული პრობლემის შესწავლაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავთ ქართველ მეცნიერებს, რომლებიც სრულიად შეგნებულად, დიდი ინტერესით იკვლევდნენ უდიურ ენას. ჯერ კიდევ 1927 წ. 15 იანვარს პ. ინგოროყვა საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების წინაშე წარსდგა მოხსენებით „კავკასიის ალვანთა დაკარგული ანბანი“. მასში გამოთქმულია მოსაზრება, რომ V-X სს. ჰერეთში ნარევი-ქარ-

თულ-ალვანური მოსახლეობა იყო. მეცნიერმა ალვანურად მი-
იჩნია ნინონმინდის კედელზე შემორჩენილი წარწერა, რომელზე-
ეხება უდიებს, ისინი, პ. ინგოროყვას აზრით, ალვანთა შემორ-
ჩენილ ტომს წარმოადგენდნენ (11).

უდიური ენის მორფოლოგიურ შესწავლას ვრცელი ად-
გილი დაუთმო ივ. ჯავახიშვილმა, რომელმაც უდიურს (თვის-
ტომ ენებთან ერთად) ალბანური უწოდა (17, 621-625). უდიე-
ბის ენას ალბანურად (ჰერულად) მიიჩნევდნენ ილ. აბულაძე,
(25), აკ. შანიძე (51;52), არნ. ჩიქობავა (16).

უდიური ენის გრამატიკული წყობის საკითხებს მიეძ-
ღვნა ვ. ფანჩვიძის სადოქტორო დისერტაცია (14); უდიური
ენის ნიჯურ კილოს-ე. გუკასიანის საკანდიდატო ნაშრომი
(36). განსაკუთრებით აღსანიშნავია ევგ. ჯეირანაშვილის ნაშ-
რომების მთელი ციკლი, რომლებშიც განხილულია უდიური
ენის ფონეტიკის, გრამატიკის, ლექსიკის და სხვა საკითხები
(19; 20; 21; 22; 23; 24).

უნდა ითქვას, რომ უდიურ დამწერლობას ანუ ალბა-
ნურს, სამეცნიერო ლიტერატურაში მიაკუთვნებენ ნაუკითხავ
წარწერებს, რომლებიც აღმოჩენილია საქართველოში, აზერ-
ბაიჯანში, დაღესტანში. ამ საკითხებზე არაერთი საინტერესო
დაკვირვება აქვს აკ. შანიძეს, რომელმაც მთელი ეს მასალა
შეკრიბა და მეცნიერულად გაიაზრა (204; 205). განსაკუთრე-
ბული ყურადღების ღირსია პროფესორ ზაზა ალექსიძის ბო-
ლოდროინდელი გამოკვლევები ახლად აღმოჩენილი ალბანუ-
რი დამწერლობის ნიმუშების გაშიფვრასა და იდენტიფიკაცი-
ასთან დაკავშირებით.

ამ ნაშრომების საფუძველზე თითქმის ეჭვმიუტანლად
დასტურდება სამეცნიერო წრეებში მანამდე გავრცელებული
მოსაზრება ძველი ალბანელებისა და უდიების გენეტიკური
იდენტურობის შესახებ. უფრო მეტიც, მეცნიერის აზრით, სავ-
სებით შესაძლებელია ძველი ალბანური ანბანის გასაღები
სწორედ უდიურ ენაში იდოს (ზ. ალექსიძე, ალბანური ენის

გრამატიკული და ლექსიკური აღწერისათვის, „ენათმეცნიერების საკითხები,“ №4, თბილისი, 2001 წ.).



ამჟამად უდიური უმწერლობო ენაა. XX ს-ის 20-იან წლებში უდიურისათვის შემოღებულ იქნა ლათინური ანბანი. 1934 წ. გამოქვეყნდა თევდორე ჯეირანაშვილის მიერ შედგენილი საანბანო-საკითხავი წიგნი, როგორც უდიური ენის სასკოლო სახელმძღვანელო, რომლითაც ისწავლებოდა 1925 წლიდან 1945 წლამდე.

ასეთია მოკლედ იმ წყაროებისა და ლიტერატურის მიმოხილვა, რომლებიც უდიების ვინაობის, წარმოშობის, განსახლების და ენის შესახებ მოგვითხრობენ. მათი მონაცემებით დგინდება, რომ უდიები წარმოადგენენ კავკასიის ალბანეთის მკვიდრი მოსახლეობისაგან გადარჩენილ ერთადერთ ტომს. დღეს, როცა ახალი წერილობითი წყაროების გამოვლენის სულ უფრო და უფრო მცირე შესაძლებლობა რჩება, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება უდიების ეთნოგრაფიულ შესწავლას. ასეთი კვლევა საშუალებას იძლევა არამარტო განვამტკიცოთ მეცნიერთა წინა თაობების მიერ გამოთქმული მოსაზრებები, არამედ ნათელი მოვფინოთ უდიების ისტორიის ზოგიერთ ახალ პრობლემას.

წყაროები და ლიტერატურა

1. მოვსეს კალანკატუაცი, ალვანთა ქვეყნის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებელი დაურთო ლიანა დავლიანიძე-ტატიშვილმა, თბილისი, 1985.
2. სტრაბონი, გეოგრაფია, ცნობები საქართველოს შესახებ, ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო თ. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1957.



3. პლინიუსი - Pliny Natural History, with an English translation by H. Rachham, VII, London, Cambridge, Massachusetts, 1947.
4. მოვსეს ხორენაცი, სომხეთის ისტორია, ძველი სომხურიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ალექსანდრე აბდალაძემ, თბ., 1984.
5. ჰეროდოტე, ისტორია, ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და საძიებელი დაურთო თინათინ ყაუხჩიშვილმა, ტ. I, თბ., 1975, ტ. II, 1976.
6. ახალ-თიზირელი მწყემსი, უდები და მათი ვინაობა (ფელეტონი), „ივერია“, 1900, №121, 122.
7. გ. ბეჟანიშვილი, საქორწინო კავშირის დამყარებისთვის სავალდებულო წინაპირობები უდიებში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XI, თბ., 1960.
8. გ. ბეჟანიშვილი, უდიური ეთნოგრაფიული მასალები, 1956 წ. ხელნაწერი ინახება ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში (№25).
9. ე. გაბიძაშვილი, რუის-ურბნისის კრების ძეგლისწერა (ფილოლოგიურ-ტექსტოლოგიური გამოკვლევა), თბილისი, 1978.
10. ზ. ედილი, ალბანელთა კვალი საინგილოში, „დროება“, №19, 1908/XII.
11. პ. ინგოროყვა, კავკასიის ალვანთა დაკარგული ანბანი, გაზ. „კომუნისტი“, 1927, 22/1.
12. გ. მელიქიშვილი, ქართველი ხალხის წარმოშობის კრიტიკისათვის, თბილისში წაკითხული ლექცია, თბილისი, 1953.
13. თ. პაპუაშვილი, ჰერეთის ისტორიის საკითხები, ნარკვევები სოციალ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ისტორიიდან, თბილისი, 1970.
14. ვლ. ფანჩვიძე, უდურის გრამატიკული ანალიზი (სადოქტორო დისერტაცია), საწერ მანქანაზე ნაბეჭდი, თბილისი, 1948.
15. ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. I, თბილისი, 1975.



16. არნ. ჩიქობავა, ენათმეცნიერების შესავალი, თბ., 1952.

17. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული და კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა, თბ., 1937.

18. მ. ჯანაშვილი, ინგილო, ისტორიული და გეოგრაფიული აღწერა ჰერეთისა, „მოგზაური“, 1902, №2.

19. ევგ. ჯეირანაშვილი, უდური ერგატივის სტრუქტურა და ფუნქციები (საკანდ. დისერტაცია), საწერ მანქანაზე ნაბეჭდი, 1943.

20. ევგ. ჯეირანაშვილი, პლურალუმ ტანტაუმ-ის შემთხვევები უდურ ენაში, „იბერიულ კავკასიური ენათმეცნიერება“, ტ. II, 1948.

21. ევგ. ჯეირანაშვილი, გრამატიკული კლასის გაქვევებული ნიშნები უდურ ზმნებსა და „ნახმარ სახელებში“, „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება“, ტ. VII, 1956.

22. ევგ. ჯეირანაშვილი, უდური თუ უდიური? - კრებული „ორიონი“ მიძღვნილი აკ. შანიძის დაბადების 80 წლისთავისადმი, 1967.

23. ევგ. ჯეირანაშვილი, უდიური ზმნის „ყუნ“, „ყო“ ელემენტთა თავდაპირველი მნიშვნელობის საკითხი, იქვე, ზოგი საერთო კუთხე ნახურ-რუთულურ-უდურსა და სხვა იბერიულ-კავკასიურ ენებში, „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება“, ტ. IX-X, 1958.

24. ევგ. ჯეირანაშვილი, უდიური ენა, თბილისი, 1971.

25. Абуладзе И.В. К открытию алфавита кавказских албанцев, „ენიმკის მოამბე“, 1938, ტ. 4, ნაკვ. 1.

26. Алиев И. Г., Вопросы истории кавказской Албании, Изд. Академии наук Азербайджанской ССР, Баку, 1962.

27. Арзуманян А. А., Удины. Вопросы этнической истории и культуры (историко-этнографическое исследование), Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук, Ереван, 1987.

28. Арутинов А.А., К антропологии кавказского племени удин. Труды Антроп. Отдела Общ. Люб. Естествознания, Антропологии и Этнографии, т. XVIII, 1897.
29. Бархударян М., История Албании, т. I, Валаршапат, 1902, т. II, Тифлис, 1907.
30. Бархударян М., албания и её соседи. Тифлис, 1893 (სომხურ ებაზი).
31. Бежанов М., Краткие сведения о с. Варташене и его жителей, Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, выпуск XIV, 1892.
32. Большунова А. И., Племена, обитавшие на территории Азербайджана в I тысячелетии до н.э. Очерки истории СССР, I, Москва, 1956.
33. Всесоюзная перепись населения 1926 г., XIV, ЗСФСР, Отд. I, ч. IV, Табл. VIII; ССР Грузии, табл. VI; Аз. ССР, табл. X.
34. Еремян С. Т., Моисей Каланкатуйский о посольстве албанского князя Вараз-Трдата к хазарскому хакану Алп-Илитверу, Записки ИВАН СССР, т. VII, 1939.
35. Зарубин И. И., Список народностей Союза советских социалистических республик, М., 1936.
36. Зелинский С., Народно-юридический обычаи у армян Закавказского края и КОИРГО, XII, вып.3.
37. История Азербайджана, Изд-во Академии наук Азербайджанской ССР, С древнейших времен до присоединения Азербайджана к России, Баку, 1958, т. I.
38. Крымский А. Е., Страницы из истории северного или Кавказского Азербайджана (классической Албании), Сб. статей в честь С.Ф.Ольденбурга, изд-во АН СССР, Л., 1934.
39. Мамедова Ф., Политическая история и историческая география Кавказской Албании (III в. до н.э. - VIII в. н.э.). Баку, «Элм», 1986.



40. Мамедова Ф., История Албан Моисей Каланкатуйского как источник по общественному строю раннесредневековой Албании, Баку, 1977.
41. Марр Н., Племенной состав населения Кавказа, Петроград, 1920.
42. Меликишвили Л. Ш., Свадебная обрядность горцев Восточной Грузии (по этног. материалам Тушети, Пшави, Хевсурети, XIX – XX вв.), дисс. на соиск. уч. степ. канд. истор. наук, Тбилиси, 1983.
43. Мещанинов И., Новое учение о языке, 1936.
44. Мещанинов И., Общее языкознание, 1940.
45. Мещанинов И. И., Доисторический Азербайджан и Урартская культура, Издание Об-ва обследования и изучения Азербайджана, № 1, Баку, 1925.
46. А.С. Об удинах, обитающих в Нухинском уезде Шемахинской губернии, Газ. «Кавказ», 1853, №61.
47. Путеводитель по ЗСФСР, Тифлис, 1934.
48. Тейлор Э. Д., О методе исследования развития учреждений. «Этнографическое обозрение», 1890, №2.
49. Тер-Мкртычян, «Арарат», 1893, ноябрь.
50. Тревер К. В., Очерки по истории и культуре Кавказской Албании, Москва-Ленинград.
51. Шанидзе А. Г., Новооткрытый алфавит кавказских албанцев и его значение для науки, „ՊԵՏՅՈՒՆԻ ԹԵՄԻՆՅՆ“, 1938.
52. Шанидзе А. Г., Язык и письмо кавказских албанцев, Тб., 1960.
53. Ямпольский З. И., Из истории древней Кавказской Албании (автореферат докладов в ИВАН СССР), М., 1949.
54. Ямпольский З. И., К изучению летописи Кавказской Албании. Известия АН Азерб.ССР, №9, 1957.

55. Янковский А. Г., О древней Кавказской Албании, ж. МНП, 1846, ч. 52.

56. Янковский А. Г., Записи о положении дел по вопросу о предлагаемом средстве Вотяков с закавказскими удидами. Вестник Русск. геогр. общ., 1858, №2.

57. K. Bouda, Beiträge zur kenntnis des Udischen auf grund neuer Texte, 1939.

58. A. Dirr, Einführung in das Studium der Kaukasischen Sprachen, Leipzig, 1928.

59. S. Dumezil, Introduction a la grammaire comparee des langues caucasiennes du Nord, 1933.

60. P. Erkert, die Sprachen des Kaukasischen Stammes, 1885.

61. E. Eichwald, „Reise auf dem Caspischen Meere und in den Caucasus, unternomen 1825-26“, 2Bde, Stuttgart.

62. C. I. Gadd, The Dinasties of Sumer and Akkad, London, 1921.

63. Th. Jacobson, The Sumerian king Sist, Chicago, 1939.

64. E. Forner, 8000 Jahre Menschheit-geschichte im alten Orient Forschungen, 5, Zürich, 1947.

65. I. Klaproth, Beschreibung der Russischen Provinzen zwischen dem Caspischen und Schwarzen Meere, 1819.

66. R. Lafon, Etudes langues et caucasigues, 1952.

67. A.L Mures, A modern Hernos vessel from, Tibilis, man. February, 1937, London N30, with Plate B. շնծոյն մոռծոյ, I, 1937.

68. Vr. Miuler, Grundris der Sprachwissenschaft, III, 1884.

69. K. U. Neumann, Die Fahet des Patrokles auf dem Caspischen Meere und der alte Lauf des Oxas, Hermes, Bd, XIX hf.2, 1884.

70. Somal, Quardo della stora litteraria die Armenia, Venezia, 1829.

71. A Schifner, Versuch über die Sprache der Uden. “Memoire de l’ Academie Imperiale des Seizes de St-Petersburg“, VII e Serie, N8. St Petesburg, 1863.



16035770

72. H. Schuchart, Veber den passiven charakte des Transilys in den Kaukasischen Sprachen, 1895.
73. N. Trubezkoi, Notes zur les desinences du verbe dans les langues tschetschenc-lesghines, 1929. «Bul. De la soc.de ling. De Paris», XXIX f.
74. N. Trubezkoi, die konsonantensysteme der ostkaukasischen sprachen, 1931, „Caucasica“.
75. N. Trubezkoi, Nordkaukasische Wortgleichungen. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes Bd XXXVII H. 1-2. 1930.

სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიიდან სვანეთში (წერილობითი წყაროების მონაცემები)

სვანეთის სოციალური სტრუქტურის, მისი განვითარების დონისა და თავისებურებების შესწავლით მრავალი მკვლევარი დაინტერესდა. მიუხედავად ხანგრძლივი კვლევაძიებისა, მეცნიერებმა დღემდე ვერ შეძლეს ერთიანი პოზიციის შემუშავება აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით, რის გამოც სვანეთის სოციალური სტრუქტურის შესახებ მრავალი, მეტწილად ურთიერთსაწინააღმდეგო მოსაზრება გამოითქვა.

მიუხედავად იმისა, რომ მკვლევართა ნაწილი არ იზიარებს და ნაწილს მიაჩნია, რომ სვანეთში ფეოდალიზმი ისეთივე ფორმით ვითარდებოდა, როგორც საქართველოს დანარჩენ რეგიონებში, მეცნიერთა პოზიცია დაახლოებით ერთნაირია სვანეთში კლასობრივი ბრძოლის არსებობასთან დაკავშირებით. სოციალური საკითხების ცნობილი მკვლევარი დ. გოგოლაძე, რომელმაც სვანური დოკუმენტების შესწავლის საფუძველზე საინტერესო მოსაზრებები ჩამოაყალიბა სვანეთში ფეოდალიზმის განვითარებისა და მისი თავისებურებების შესახებ, უეჭველად მიიჩნევს იმ ფაქტს, რომ „აშკარა თუ ფარული ბრძოლა მიმდინარეობდა სვანეთში ვარგ-აზნაურებსა და სასოფლო თემის მწარმოებელ მოსახლეობას შორის“ (2, გვ. 212). მკვლევარს ამის საბუთად მიაჩნია XIV-XV საუკუნეების საბუთები, რომლებიც, მისივე აზრით, შეიქმნა ძველი სასოფლო ერთობის სიმტკიცის შესანარჩუნებლად და რაც წარმოადგენდა რეაქციას ფეოდალიზმის შემოსვლის მიმართ (2, გვ. 213).

სვანური საისტორიო ძეგლები აშკარად მეტყველებენ იმ რთული ბრძოლის შესახებ, რომელიც X-XV საუკუნეების სვანეთში მიმდინარეობდა წოდებრივად დაწინაურებულ ფენას -

ვარგებსა და მწარმოებელ - ფენას გლეხებს შორის.



ჩვენ ამის დასადასტურებლად განვიხილავთ ერძეშვილის - სეტიელების მდგომარეობის ამსახველ საბუთებს, რომელთა შინაარსისა და ქრონოლოგიის მიხედვით დალაგება და ურთიერთშეჯერება საინტერესოდ წარმოაჩენს ამ გვარის ისტორიას XIV-XV ს-ში.

სეტიელების გვარზე საფუძვლიანი კვლევა აქვს ჩატარებული სვანეთის ისტორიის ცნობილ მკვლევარს გ. გასვიანს (1), რომელიც წყაროების, ფოლკლორული მასალებისა და სხვადასხვა გამოკვლევების საფუძველზე მიიჩნევს, რომ „სეტიელები სეტელიანის გლეხური გვარიდან მომდინარეობენ და სასულიერო სფეროში აღზევების შემდეგ მესტიის მთავარმონამის მემკვიდრეობით ღვთისმსახურები გახდნენ. ჩანს, ხანგრძლივ დროში, მათი ნაწილი დეკანოზის, ხუცესის ან ქორეპისკოპოზის ტიტულამდე ამაღლდა და დიდი ქონების მფლობელი გახდა“ (1, გვ. 77). ჩვენთვის განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ „უეჭველია სეტიელის გლეხური ჩამომავლობა. როგორც ეტყობა, თავდაპირველი სეტიელი ღირსებისა და დამსახურების წყალობით აღზევდა, შემდეგ მისმა მემკვიდრეებმა გზა გაიკაფეს წინაპრის დამსახურებისა და საკუთარი ქონების მეშვეობით“ (1, გვ. 77). სწორედ სეტიელების გლეხური ჩამომავლობა აღმოჩნდა, ჩვენი აზრით, ის მთავარი მიზეზი, რამაც მათ არ მისცა საშუალება მოეპოვებინათ მეტი პრივილეგიები, ან ნოდებრივად მაღალ ფენაში გადასულიყვნენ. მეტიც, მათ ვერ შეძლეს იმ მდგომარეობის შენარჩუნებაც, რაც გააჩნდათ და მათი მცდელობა და ბრძოლა ამ მიმართულებით, მარცხით დამთავრდა.

როგორც საისტორიო საბუთებიდან ჩანს (ჩვენ მხოლოდ და მხოლოდ მათ მონაცემებს დავყრდნობით), სეტიელები ყველანაირად ცდილობენ გაძლიერებასა და თავიანთი მდგომარეობის განმტკიცებას. ამ მიზნით, ისინი „სამოკეთილეთ“ ხელშეკრულებებს აფორმებენ სხვადასხვა გვარებთან (ჯაფა-

რიძეები, კილამუშელები, საბ. №78, 80)*, ყიდულობენ მინებს, რაც ეკონომიკური და ამავე დროს სოციალური მდგომარეობის ამაღლების მთავარი საფუძველია, მოღვაწეობენ საეკლესიო სფეროში, რაც ასევე ხელს უწყობდა მათი მიზნების განხორციელებას. ამავე დროს, ჩანს, ქონების მოხვეჭისა და მეტი გავლენის მოსაპოვებლად მათ ხშირი უთანხმოება ჰქონდათ სხვადასხვა გვარებთან. რამდენიმე საბუთიდან ისიც ირკვევა, რომ ერთხანს ისინი ჯაფარიძეებისა და იოსელიანების უძლიერეს გვარებსაც კი არ ეპუებოდნენ.

წერილობითი საბუთების მიხედვით კონკრეტულად შემდეგი ვითარება ჩანს: სეტიელები სვანურ დოკუმენტებში პირველად XIV საუკუნის I ნახევრით დათარიღებულ საბუთში იხსენიებიან. თავდაპირველად აქ ფიგურირებს ვინმე „სეტიელი“, რომელიც საბუთებში ასეთი ფორმით იხსენიება - „მე სეტიელმან“ (სეტიელი ამ შემთხვევაში სახელია). იგი არის მამა ივანე, მიქაელ და არჯევან სეტიელებისა, რომლებიც ძირითადად წარმოადგენენ სეტიელებზე შექმნილი საბუთების უმეტესი ნაწილის მოქმედ პირებს. საბუთების მიხედვით ძნელია ბოლომდე გარკვევა, ნახსენები სეტიელები ყველანი სეტიელის (სახელია) შთამომავლები არიან თუ არა, მაგრამ საბუთების ურთიერთშედარებამ გვიჩვენა, რომ სეტიელის შვილები არიან ივანე, არჯევანი და მიქაელი. შვილიშვილები დემეტრე (ივანეს შვილი), დუდილა და გიო (გიორგი), რომლებიც ერთ საბუთში იხსენიებიან, როგორც მიქაელის ძმისშვილები, ხოლო მეორე საბუთი არჯევანის და დუდილას სახელზეა შედგენილი, საიდანაც შეიძლება ვიგულისხმოთ, რომ დუდილა არჯევანის შვილია. ამრიგად, ზემოთჩამოთვლილი პირები ყველანი სეტიელის პირდაპირი შთამომავლები არიან.

* აქაც და შემდეგაც, სვანური საბუთები მითითებული იქნება მათივე ნომრით; გამოცემა „სვანეთის წერილობითი ძეგლები“, I ტ. თბ., 1986.



საბუთებში ამათ გარდა იხსენება იაკობ სეტიელი, სხვა ადგილას, როგორც „დეკანოზი იაკობ სეტიელი“ (საბ. №93) ერთი და იგივე პიროვნებაა თუ არა ეს იაკობ სეტიელი, დეკანოზი იაკობ სეტიელი და სხვა საბუთში, როგორც საბუთის დამადასტურებლად მოხსენიებული დეკანოზი სეტიელი - არ ჩანს. ასევე გაურკვეველია, ეს იაკობი არის თუ არა უფროსი სეტიელის შვილი (რადგანაც ერთ საბუთში, რომელსაც იაკობ სეტიელი თავის მამინაცვალს უწერს, სხვა სეტიელები არ არიან ხსენებულნი. ეს შეიძლება ორი მიზეზით აიხსნას - ერთი, რომ იაკობი არ არის ივანეს, მიქაელის და არჯევანის ძმა, და მეორე - შესაძლებელია, დედამისი დაქვრივების შემდეგ, თავისი წილით იაკობთან ცხოვრობდა და მეორედ გათხოვების შემდეგ პასუხისმგებელი და „ნაჭვლაშის“ ამლები მხოლოდ თვითონ იყო). ამასთან, იაკობთან ერთად საბუთებში მხოლოდ მიქაელი იხსენება და არც ივანე და არც არჯევანი.

ასეთივე ბუნდოვანია იაკობ სეტიელთან საბუთებში ორჯერ ნახსენები მიქაელ სეტიელის ვინაობა. ძნელია გარკვევა, ეს მიქაელი ივანეს და არჯევანის ძმაა თუ სხვა მიქაელი - იაკობის ძმა.

ამრიგად, სეტიელების გენეოლოგია XIV-XV სს. ასე გამოიყურება: სეტიელი, მისი შვილები ივანე, მიქაელ, არჯევანი. შვილიშვილები - დემეტრე, დუდილა გიორგი. შეიძლება მათივე წარმომადგენლები ან გვერდითი შტოს განაყარი იყონ იაკობი და მიქაელი, ან შესაძლებელია, იაკობიც ამათი ძმა ყოფილიყო. საბუთებში იხსენიებდა აგრეთვე დემეტრეს შვილი: „დემეტრეს და შენს შვილს“ (საბ. №98), რომლის სახელიც არ არის მითითებული.

როგორც ამ საბუთების მიხედვით იკვეთება, სწორედ სეტიელი იწყებს მიწების სისტემატურ შესყიდვას და ქონებრივ გაძლიერებას. (არ არის გამორიცხული, რომ სწორედ ამ პიროვნების სახელი გამხდარიყო სეტიელთა გვარის ეპონიმი) მამა და შვილები სეტიელები XIV ს-ის I ნახევრიდან მოყოლე-

ბული, მიწებს ყიდულობენ ჯაფარიძეების, კამბერიანების, ქურდიანების, ქოჩორიანებისა და სხვებისაგან (საბ. №86, 88, 89...). საინტერესოა, რომ ერთი საბუთის მიხედვით ჯაფარიძეებს სეტიელების სახლის ზემოთ მდებარე, მათ მიერ მუშკუდიანებისთვის მიცემული ყანა დაუბრუნებიათ და შემდეგ სეტიელებისთვის მიუყიდიათ: „შენსა სასახლეს ზემოით მუშკუდიანსა ყანაი ჰქონდა ჩვენგან, იალედას კერძი და სუნბატლისშვილთა კერძი; მათგან ჩვენ დავიჯსენით, ნებითა და მონშებითა თქვენ მოგყიდეთ“ (საბ. №85), რაც თავისთავად მეტყველებს სეტიელების გავლენაზე.

აღნიშნული პროცესების პარალელურად სეტიელებს ხშირი უკმაყოფილებები ჰქონდათ სხვადასხვა გვარებთან; ამ შინაარსის მქონე საბუთებიდან აშკარად ჩანს, რომ სეტიელებსა და სხვა გვარებს შორის უსიამოვნებების მთავარი მიზეზი სეტიელებისაგან მომდინარეობდა და ამის გამო სწორედ ისინი იხდიდნენ, რაც „გაუჩინეს მართალთა კაცთა“. მაგალითად: შატმახან კონბერიანი „ნავარელიანის ასაბიობასა შინა“ აუგად დაუკოდია ივანე სეტიელს, რისთვისაც იგი იხდის „რაც გააჩინეს“ (საბ. №97); ასევე საგილა უხოჯელიანი „დაკოდილა“ დემეტრე სეტიელისაგან (ივანეს შვილი), რის გამოც ასევე იხდიან „გაჩინებულს“ (საბ. №98); რამდენიმე საბუთიდან ჩანს აგრეთვე, რომ სეტიელებმა „ნაჰგვარეს ცხენი“, ან ხარი, ან „ქუაბის სანაცვლოდ ტიხუველიანი შეიპყარ, და ქუაბისა მუქაფად ათასხუთასად ქრლდაში სათიბი დაგიდევ“ (№91) და ა. შ. ამ ყველაფერს კი ისევ უკმაყოფილება მოჰყოლია სხვადასხვა გვარებთან. ნათლად ჩანს, რომ სეტიელები ყველანაირად ცდილობენ დაჩაგრონ სხვა გვარები და მათთან შედარებით გავლენიანი მდგომარეობა მოიპოვონ.

საინტერესოა აგრეთვე ის საბუთები, რომლებიც ვახდაგიანებისა და სეტიელების უთანხმოებას ასახავს. ბენდე ვახდაგიანს, რომელიც მელომედ დაუყენებიათ, როგორც წესად ყოფილა, უშვილებია „მთავარმონამე სეტისა და ერთობილი

ხევი", ერთი სეტიელი კი „ხევის დამონმებითა და თავის ნებითა" თავისთან მიუყვანია (საბ. №14). როგორც სხვა საბუთიდან ირკვევა, ბენდიან ვახდაგიანი უძეო ყოფილა, „ყმაი შვილი არაი დარჩა". ამავე საბუთის მიხედვით, მისი შვილობილი გახლავთ ჩვენთვის უკვე ცნობილი ივანე სეტიელი (საბ. №107). სხვა საბუთებიდან, ამასთან ერთად, ცნობილი ხდება, რომ უძეოდ დარჩენილი ვახდაგიანების მამული სადაო ხდება მათ ნათესავეებს შორის. ვახდაგიანების ნათესავი (სახლიშვილები) ამროლანები, შვილობილ ივანე სეტიელს ედავებიან „ვახდაგიანისეულსა დედულსა", სეტიელებს გადაუხდიათ „რაიცა მართებდათ" და ამით მოგვარებულა ეს კონკრეტული დავა (საბ. №100). თუმცა, შემდეგ ამროლანები ისევ გამოთქვამენ პრეტენზიას. ამ ფაქტის აღმნიშვნელ საბუთში სიტუაცია უფრო ნათლად არის აღწერილი: „მას ჟამსა, ოდეს ვახდაგიანსა ყმაი შვილი არაი დარჩა; მერმე, შენ სეტიელი გიშვილა ბენდიანმან. ჩუენ ამროლიანნი მისისა სახლისა შვილნი ვიყვენით; შენ, სეტიელი იქი მოსახლე იყავ; იმა სახლისა შვილობაი შენ გმართებდა და ჩუენ იმა სახლისა სამართალი და წესი გთხოვეთ; იმას ზედა დაუმდურდეთ" (საბ. №107). როგორც ვხედავთ, ამროლანები ითხოვენ „სამართლისა და წესის" მიხედვით, რასაც, როგორც ჩანს, არ ემორჩილებიან სეტიელები, რადგანაც ამ საქმეზე „დამდურებულან". საბოლოოდ, საბუთის თანახმად, სეტიელებს მაინც უწევთ გადახდა: „მერმე შეუყარეთ მართალნი და საჯერონი მოვრავნი. რაიც იმა მართალთა კაცთა გამიჩინეს, მომეც და მე ავიღე და დაჯერებული ვართ; არაი შეგრჩა ჩუენი ამროლიანთა სასარჩლოი და გარდასაჭდელი, არ დიდი, არ ცოტაი" (საბ. №107). ამრიგად, სეტიელები ყველაფერს აკეთებენ იმისათვის, რომ ვახდაგიანების სახლ-კარზე და მამულზე პრეტენზიის მქონე ნათესავეები ჩამოიცილონ. მათ, ამასთან ერთად, როგორც შვილებულებს, ვახდაგიანისაგან მისი მდგომარეობიდან გამომდინარე, ჩანს, გარკვეული პრივილეგიებიც გადაე-

ცემათ: „ერთი სეტელის შვილი ჩემსა მომიყვანია; ვირე მე ვიყო მემსახურებოდეს; მერმე თქუენითა კითხულობითა, თქუენ ჴევსაცა მისთუნ დაგითულია და მე, ბენდანსაც მისთუნ დამითულია, მთავარმონამესა მებეგრედ თქუენ ჴევსაცა მოსამსახურედ“ (საბ. № 14).

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ საბუთებიდან არ ჩანს გარკვევით, კონკრეტულად რისი მფლობელი ხდება ბენდიანის შვილობილი ივანე სეტიელი. მითუმეტეს, რომ ბენდიანის მიერ „სეტის მთავარმონამისა და ერთობილი ჴევის შვილად აყვანის“ ამსახველ საბუთში ბენდიანი წერს: „მას ჟამსა ოდეს ჩემითა ნებითა მთავარმონამე სეტისა და ერთობილი ჴევი გიშვილე; დაგათულე ჩემი სახლი, მამული, ეკლესიანი, მზღვარი, ტყე და ველი, მთაი და ბარი, უძრავი და მოძრავი, უძებარი და საძებარი“ (საბ. № 14). გამოდის, რომ თავისი ქონება ბენდიანს მთავარმონამისა და ერთობილი ჴევისათვის „დაუთვლია“. თუმცა, ზემოთ განხილული დოკუმენტები, რომლის თანახმადაც სეტიელი იხდის ამროლანებთან „ვახდაგიანისეული დედულისა“ და „სახლისას სამართლის და წესის“ მიხედვით, მოწმობენ, რომ სეტიელის ხელში გადადის საკუთრების ნაწილი მაინც, წინააღმდეგ შემთხვევაში იგი არ გადაიხდიდა გამოსასყიდს „მამულებისა და სახლის წესის თანახმად“. მითუმეტეს, საბუთის ბოლოში მითითებულია ბენდიანის მიერ, რომ მისი არყოფნის „მერმე თქუენითა კითხულობითა, თქუენ ჴევსაც მისთუნ დაგითულია და მე ბენდიანსაც მისთუნ დამითულია (სეტიელისათვის - ხ. ი.)“ (საბ. № 14).

ამავე მიზეზს სერიოზული როლი უნდა ეთამაშა ვაჟილა ვახდაგიანისა და სეტიელების დაპირისპირებაში, რომელსაც რამდენიმე საბუთი ეძღვნება. პირველ საბუთში (XIV ს-ის I ნახევარი) დაპირისპირების მიზეზი დაფარულია და წერია: „ძველსა და ახალსა საქმესა ზედა დაუნდურდითო“, საბუთის თანახმად, გადამხდელი ისევ ივანე სეტიელი გამოდის, რომელიც „ერთი უსგვაშდი ყანას და ასისა თეთრისა ხარს“

უხდის ვაჟილას (საბ. №103). შემდგომ საბუთში ვაჟილა ვახ-
დაგიანისა და ივანეს ძმების მიქაელის და არჯევანის, და ივა-
ნეს შვილის, დემეტრეს შერიგებაზეა საუბარი, რომელთაც ვა-
ჟილა „სკამის ნაკურეუსა“ ედავება (საბ. №105). ამჯერად ისე-
ვე შერიგებული ვახდაგიანები და სეტიელები მომდევნო საბუ-
თით ისევ რიგდებიან - ვაჟილას, როგორც ჩანს, სეტიელები-
სათვის დაუბრალებია თავისი ძმის მკვლელობა (!), რისგანაც
ამ უკანასკნელთ ფიცით გაუმართლებიათ თავი (საბ. №106).
საფუძველს მოკლებული არ იქნება ვივარაუდოთ, რომ ამ
„ძველი და ახალი საქმის“ ერთ-ერთი მიზეზი სინამდვილეში
ბენდიან ვახდაგიანის მემკვიდრეობასთან დაკავშირებული
დავა ყოფილიყო. ვაჟილა ვახდაგიანს (სვანური სამართლის
საფუძველზე), გარკვეული მიზეზი ექნებოდა პრეტენზია გა-
ნეცხადებინა თავისი უძეოდ დარჩენილი მოგვარის მემკვიდ-
რეობაზე, რომლის დაპატრონებაც, სავარაუდოა, მაინც სეტი-
ელებმა მოახერხეს. მითუმეტეს, რომ სეტიელებს ამროლანე-
ბიც ედავებოდნენ ნათესაობის (სახლიშვილობის) საფუძველ-
ზე. ამ მხრივ საყურადღებოა ისიც, რომ იმ საბუთებში, რომ-
ლებიც მინის ყიდვასა და გაყიდვას ეხება, ბოლოში ხშირად
არის მითითებული (მინის გამყიდველი მხარის მიერ), რომ:
„არა ჩემისა გუარის კაცმან არ გიწსენოს“.

სეტიელების მდგომარეობის (ან მათი მცდელობისა მი-
ელწინათ მეტი გავლენისათვის) კულმინაციას წარმოადგენს
მათი ურთიერთობა ჯაფარიძეებთან და იოსელიანებთან,
რომლებიც ძირითადად ყველაზე დანიშნურებულ გვარებს
წარმოადგენდნენ. როგორც ჩანს, სეტიელები თავიდან ცდი-
ლობენ მოკეთებულად გაიხადონ ჯაფარიძეები და ამ გზით
ჰყავდეთ თავიანთ მხარეზე ეს ძლიერი გვარი, და თან ჩამოი-
ცილონ ის, როგორც მოწინააღმდეგე. ამ მიზეზით უნდა იყოს
განპირობებული ის ფაქტი, რომ ივანე და არჯავან სეტიელები
„სამოკეთილეს“ აფორმებენ ჯაფარიძეებთან და ამისთვის
„ასისა თეთრისა სათიბს“ იხდიან (საბ. №80). საპასუხოდ და-

წერილ საბუთში, რომელსაც ჯაფარიძეები აძლევენ ივანე/და არჯავან სეტიელებს, მითითებულია სწორედ იმის შესახებ, რაც სეტიელების მიზანი უნდა ყოფილიყო: „**ან დღეისითგან ნალმა ვიყოთ... შენისა მტერისა მტერი ვიყო, მოყვრისა მოყვარე. თუ ჩემი კაცი გებრძოდეს შენზედ, მასცა არა შევუდგე**” (საბ. №115).

საინტერესოა, რომ ამავე პერიოდს (XIV ს-ის I ნახ.) მიეკუთვნება მეორე საბუთი „**დანერილი ჯამნარ ჯაფარაისძისა იაკობ და მიქაელ სეტიელებისადმი**”, სადაც ჯამნარ ჯაფარაისძე წერს, რომ „**მას უამსა, ოდეს ლალობასა შინა მხარი მატკიუნე, მერმე გვაუბნეს მართალთა კაცთა, მოგვანყვეს, რომელი გაგვიჩინეს - გარდაიჭადე**” (საბ. №96), როგორც მოყვანილი დოკუმენტიდან ჩანს, სეტიელები არ ეპუებებიან ჯაფარიძეებს და მათთანაც უსიამოვნებები მოსდით, მიუხედავად იმისა, რომ ამ გვარის წარმომადგენლებთან მათ „სამოკეთილეთილეთ” აქვთ დადებული (რითაც ნაწილობრივ ზურგი აქვთ გამაგრებული). ამავე პერიოდში უპირისპირდებიან ისინი იოსელიანებს, რაზეც მეტყველებს „**დანერილი ამსაჯან-ოზბეგ იოსელიანისა ივანე სეტიელისადმი**”. ამ საბუთში მოთხრობილია, რომ ივანე სეტიელის ძმამ მიქაელმა (შესაძლებელია, ეს ის მიქაელი იყოს, რომელმაც „ლალობასა შინა მხარი ატკიუნა ჯაფარაისძეს) „**ლალობასა შინა დაკოდა**” ამსაჯან-ოზბეგი, რის გამოც სეტიელები იხდიან „**რაიც გაუჩინეს**” (საბ. №95).

ამრიგად, დამოწმებული დოკუმენტები, რომლებიც მკვლევართა მიერ ძირითადად XIV ს-ის I ნახევრით ან შუა ხანებით არის დათარიღებული, ნათლად მეტყველებენ სეტიელების აქტიურ მცდელობაზე, რათა ქონებრივად და სხვა მდგომარეობითაც ძლიერი ადგილი დაიმკვიდრონ საზოგადოებაში. ისინი სისტემატურად ყიდულობენ მიწებს, ცდილობენ დაჩაგრონ ადგილობრივი გლეხური გვარების წარმომადგენლები, უპირისპირდებიან ვარგებსაც, ყოველივე ამის შესაძ-



ლებლობას, როგორც ჩანს, მათ ქონებასთან ერთად თავიანთი საეკლესიო მდგომარეობა (დეკანოზი, ხუცესი, ქორეპისკოპოსი - გ. გასვიანი) და ის თვისებები აძლევთ, რაც საჭიროა აწარმოო დაძაბული ბრძოლა გავლენის მოსაპოვებლად.

ამასთან ერთად, აღსანიშნავია უცილობელი ფაქტიც, რომ მიუხედავად აქტიური მცდელობისა, ისინი ვერ ახერხებენ ნოდებრივად დაწინაურებას, ვერ იყმევენ ვერც ერთ გვარს, წინააღმდეგ შემთხვევაში ამისი საბუთი აუცილებლად იქნებოდა შედგენილი.

როგორც საბუთებიდან ჩანს, სეტიელებს ხშირად უწევთ „რაც მართალთა კაცთა გაუჩინეს“, იმისი გადახდა მათ მიერ შეურაცხყოფილი პირებისადმი. მათი ქონების დიდი ნაწილი ჯარიმების სახით გადადის სხვების ხელში, რაც აუცილებლად ცუდად იმოქმედებოდა მათ ქონებრივ მდგომარეობაზე და გარკვეულწილად მათ დასუსტებასაც გამოიწვევდა. XIV საუკუნის II ნახევრით დათარიღებული საბუთი ამისი უტყუარი დასტურია, რომელიც ასახავს იოსელიანებისა და სეტიელების ურთიერთობას.

როგორც ზემოთ დავინახეთ, ერთ-ერთ საბუთში მოთხრობილია, რომ ივანე სეტიელის ძმამ მიქაელმა დაჭრა ამსაჯან-ოზბეგ იოსელიანი, ეს საბუთი XIV ს-ის I ნახევრითაა დათარიღებული. მეორე საბუთი, რომელიც იოსელიანების და სეტიელების ურთიერთობას ასახავს, XIV ს-ის II ნახევარს განეკუთვნება და მას აძლევენ ამსაჯან-ოზბეგ და მისი ძმა არღუნ იოსელიანები ივანე სეტიელის შვილს (მიქაელის ძმისშვილს) დემეტრეს. ამ საბუთის შინაარსი ასეთია: „**მას ჟამსა, ოდეს მოგინდა ჩუენთა ჴელთა შინა ყოფაი და ჩვენ წყალობაი გაიმედეთ. ან დღეისითგან წაღმა თქუენთუის კარგი ვიყოთ, რაიცა თქუენსა საქმესა უჯობდეს იგი მოვიჭიროთ; არაი დაგაკლოთ; ვითა ჩუენსა გლებსა, ეგრე დაგადგეთ: თქუენი თავი საუსამართლოდ და სამაჯნოდ არაივის მივანებოთ**“ (საბ. №79).

ამრიგად, სეტიელების თითქმის საუკუნოვანი (თუ მეტი არა) აქტიური ბრძოლა თავისუფლებისა და მეტი პრინციპების მოპოვებისათვის მარცხით დამთავრდა. ისინი საბოლოოდ, იძულებლნი გახდნენ იოსელიანების მფარველობა ეთხოვათ. იოსელიანებიც დათანხმდნენ, რომ სეტიელებს, „**ვითა თავიანთ გლებსა, ეგრე დაადგენენ**“ და მათი თავი „**საუსამართლოდ და სამაჯნოდ არაივის მიანებონ**“.

რა მხრიდანაც არ უნდა განვიხილოთ სეტიელების გვარის ისტორიის ეს მონაკვეთი, იგი მაინც ნათელი მაგალითია იმ სოციალური ბრძოლისა, რომელიც მიმდინარეობდა აღნიშნული პერიოდის სვანეთში. თავისუფლების შენარჩუნების მოტივი ედება საფუძვლად მას, თავისუფლების მოპოვების თუნოდებრივად მაღალ ფენაში გადასვლის სურვილი, იგი მაინც ყველა შემთხვევაში არის დასტური მწვავე კლასობრივი დაპირისპირებისა სვანეთში. მიუხედავად იმისა, რომ გლეხური წარმომავლობის სეტიელებმა გარკვეულ პერიოდში შეძლეს მდგომარეობის განმტკიცება და გავლენის მოპოვება, საბოლოოდ მაინც იძულებულნი გახდნენ გაეფორმებინათ დოკუმენტი ვარგ იოსელიანებთან, სადაც ისინი მათ გლეხებად ფორმდებიან.

ეს საბუთი სულ სხვა დოკუმენტია და არა ისეთი „სამოკეთილყო“ ხელშეკრულება, რომელსაც ისინი უფრო ადრე ჯაფარიძებთან აფორმებენ. ამ „სამოკეთილეთს“ გამო სეტიელები ასი თეთრის ღირებულების სათიბს აძლევენ ჯაფარიძეებს, რაც ასევე ხაზს უსვამს მათ გლეხურ წარმომავლობას. ეს პრეცედენტი გამონაკლისი არ ყოფილა სვანური სინამდვილისათვის. ვარგსა და გლებს შორის რაიმე ფორმით ურთიერთობის დამყარებისას მიღებული იყო „**ტუელდ ნაკვდნ**“-ის (ტოლად მიღების) გადახდა დაბალი ფენის წარმომადგენლის მიერ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ასეთი ურთიერთობა ძირითადად ვარგებსა და მხოლოდ იმ გლეხებს შორის ხდებოდა, რომლებიც რაიმე საშუალებით (მაგალითად საეკლესიო მსახურე-



ბის გზით) გლეხების ფენიდან მეტნაკლებად დაწინაურებულნი იყვნენ. სხვა ფორმით კი მინიშნებულიც არ არის ამ დოკუმენტში სეტიელების გლეხობის შესახებ. ჯაფარიძეები და სეტიელები ერთმანეთს პირდებიან, რომ თავიანთი „მტრების მტერი იყონ და მოყვრის მოყვარე“, აქ არ არის მითითებული რომელიმეს მიერ მეორის მფარველობის შესახებ. ხოლო იოსელიანების მიერ დაწერილ საბუთში, იოსელიანები თავის თავზე იღებენ სეტიელების მფარველობას. აქ ხაზგასმით არის მითითებული (და ეს დოკუმენტი საერთოდაც ამის გამოა შექმნილი), ერთის მეტი და მეორის ნაკლები მდგომარეობა, ეს დოკუმენტი ორი გვარის ერთმანეთისადმი კეთილი განწყობის დამადასტურებელი კი არა, არამედ ვარგის მიერ თავისი გლეხისთვის მიცემული საბუთია. სეტიელების მდგომარეობა ისეთივე რომ ყოფილიყო, როგორც XIV ს-ის I ნახევარსა და შუა ხანებში, როდესაც ისინი „სამოკეთილეს“ აფორმებდნენ ჯაფარიძეებთან, და მათ რომ არ გაჭირვებოდათ, ცხადია სეტიელები არაფრის დიდებით არ გააფორმებდნენ ასეთ საბუთს იოსელიანებთან (ანუ არ გააფორმებდნენ ოფიციალურად მათ გლეხებად).

როგორც გ. გასვიანს აქვს მითითებული, სეტიელების და ფალიანების გვარს გარკვეული სიახლოვე აკავშირებდათ. მისივე ცნობით, სეტიელების უკანასკნელი მემკვიდრე ფალიანებს ყოლიათ გასაზრდელად, რომლის შემდეგაც მას ფალიანის გვარი მიუღია და სეტიელთა შტო ამ გვარს დღემდე შემორჩენია (1, გვ. 79). ამასთან დაკავშირებით ნიშანდობლივია, რომ XVI-XVII საუკუნეებით დათარიღებული საბუთის თანახმად, ფალიანებიც იოსელიანების მებეგრეებად იგულისხმებიან: „თუ ესე ფიცის თქუნენ იოსელიანმან გაგუიტეხოთ - ჩუენი თავი და ბეგარი დაგივარდეს, ან თუ ჩუენ ფალიანმან ბეგარიზე გაგიტეხოთ - ფიცის მტეხელი ჩუენ ვიქმნებით“ (საბ. №133).

ამგვარად, XIV-XV საუკუნეების სვანეთში, პირადი ღირ-



სებები, ქონება და თუნდაც ეკლესიის მსახურება უკვე არ არის საკმარისი ნოდებრივად დანიანაურებისათვის, რაც იმაზე მეტყველებს, რომ საზოგადოების დიფერენციაციის პროცესი უკვე შორს არის წასული, ვარგების ფენა მტკიცედ არის ჩამოყალიბებული და ფაქტიურად შეუძლებელია გლახობის წარმომადგენელმა მალალ ფენაში გადაინაცვლოს (მითუმეტეს, თუ მას მეფე აზნაურის ნოდებას არ უწყალობებს გარკვეული დამსახურებისათვის), ამ პროცესს ხელს უწყობენ აგრეთვე უკვე დანიანაურებული გვარები, რომლებიც ყველანაირად უშლიან ხელს ნოდებრივად დაბლა მდგომი გვარის გაძლიერებასა და დანიანაურებას.

სვანური საბუთების მცირე ნაწილის განხილვამ და ურთიერთშედარებამ გვიჩვენა ის მწვავე პროცესი, რომელიც კლასობრივი ბრძოლის ნიადაგზე მიმდინარეობდა შუა საუკუნეების სვანეთში.

წყაროები და ლიტერატურა

1. გასვიანი გ., ნარკვევები შუა საუკუნეების სვანეთის ისტორიიდან, თბ., 1991.
2. გოგოლაძე დ., ქართული სოფელი ფეოდალიზმის ხანაში (VI-XVIII სს.) წიგნი I, თბ., 1992.
3. სვანეთის წერილობითი ძეგლები, ტ. I, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევები და სამეცნიერო-საცნობარო აპარატი დაურთო ვ. სილოგავამ, თბ., 1986.



ეროვნული (ქართული) ცნობიერების ერთი პლასტის შესახებ სვანეთში

*„წმიდაო მთავარანგელოზო...
ადიდენ ერთობილი საქართველო
და ერთობილი სუანნი“
XI-XII საუკუნეების სვანური წარწერა*

ქართველთა ავტოეთნონიმი „ქართველი“ ეროვნული ცნობიერების სრულად ჩამოყალიბების შედეგად, საქართველოს ყველა ეთნიკური ჯგუფის გამაერთიანებელ და შემკვრელ ეთნონიმად იქცა, რასაც უძველესი დროიდანვე, დოკუმენტურად გაფორმებული, საერთო წარმომავლობისა და ნათესაობის იდეა ედო საფუძვლად. ეროვნული ცნობიერების განვითარებისა და ჩამოყალიბების პროცესი, როგორც ცნობილია, ტერმინების „ქართლისა და ქართას“ გარშემო წარმართა, რაც შემდეგ საფუძვლად დაედო ეთნონიმ „ქართველის“ დეფინიციას. აკად. გ. მელიქიშვილი მიიჩნევს, რომ „ქართველი“ „ქართასაგან“ არის წარმოშობილი და ამ პროცესს შემდეგნაირად წარმოაჩენს: „ქართა>ქართა(ელი)>ქართაველი (კეთილხმოვანებისთვის ხმოვნებს შორის ჩაერთვის „ვ“)>ქართველი (4, გვ. 43). ვახტანგ ითონიშვილს კი, იგივე ტერმინი ტოპონიმ „ქართლიდან“ გამოჰყავს და მიიჩნევს, რომ გარკვეული ფონეტიკური კანონზომიერების შედეგად, „ქართველი“ „ქართლიდან“ არის მიღებული: „ქართლი>ქართლელი>ქართველი“ (3, გვ. 7).

რაც მთავარია, ცხადია, რომ საერთო ქართული, ეროვნული ცნობიერების ფორმირება „ქართლის“ გარშემო წარმართა და სწორედ ეს რეგიონი გახდა ქართული ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბების ცენტრი, რომელმაც უკლებ-



ლივ და მტკიცედ გააერთიანა თავის გარშემო ქართველური ტომები, რის შედეგადაც ავტოეთნონიმად „ქართველები“ დამკვიდრდა და ქვეყანასაც, რომელიც ქართველური ეთნიკური ჯგუფებით არის დასახლებული, მისგან წარმოებული სახელწოდება „სა-ქართველ-ო“ დაერქვა.

საქართველოს ტერიტორიაზე წარმოდგენილი ეთნიკური ჯგუფების სიმრავლე, მათი ერთმანეთისაგან მეტ-ნაკლები განსხვავებულობა, გარკვეული კუთხური სპეციფიკურობა და სიჭრელე ჰარმონიულად შეერწყა საერთო ეროვნულ, ერთი წარმომავლობისა და ერთიანობის იდეას და ეს მრავალფეროვნება ქართველური ეთნიკური ჯგუფებისა, სწორედ რომ ერთ-ერთი ის ფაქტორი აღმოჩნდა, რომელმაც განაპირობა კიდევაც იმ დიდი კულტურისა და თვითმყოფადი სახის მქონე ერის ჩამოყალიბება, რომელსაც „ქართველი ერი“ ჰქვია. უკლებლივ ყველა ქართველურ ეთნიკურ ჯგუფში განვითარდა ეროვნული ცნობიერება და თვითშეგნება, რის გამოც, მიუხედავად კუთხური სპეციფიკურობისა, ისინი თავიანთ თავს ქართველებად, ხოლო თავიანთ კუთხეებს საქართველოს განუყოფელ, ორგანულ ნაწილებად მოიაზრებენ. ამის ერთ-ერთ საუკეთესო მაგალითად და დასტურად გამოგვადგება 1790 წელს შედგენილი „ივერიელთა მეფეთა და მთავართა ერთობის ტრაქტატის“ შესავალი ნაწილი, სადაც სრულქმნილი სახით არის წარმოდგენილი ქართველი ერისთვის დამახასიათებელი, მისი ერთ ორგანიზმად შემანივთებელი კომპონენტების ერთობლიობა: საერთო წარმომავლობა და სისხლით ნათესაობა, ერთიანი რწმენისა და საერთო-მწიგნობრული ენის ქონა, მავასხებლობითი სიყვარული და ერთობა... „ვინაიდგან ყოველთავე ივერიელთა, მსახლობელთა სამეფოსა შინა ქართლისა, კახეთისა, იმერთა, ოდიშისა და გურიისათა, აქვსთ ერთმორწმუნება, არიან ძენი ერთისა კათოლიკე ეკლესიისაგან შობილნი და ერთისა ენისა მქონებელნი, აქვსთ მავასხებლობითიცა სიყვარული, ვითარცა სისხლით ნათე-



სავთა და მოყვრობით შეკრულთა ურთიერთთა შორის, ამისთვის ჩვენ, ზემოხსენებულთა ქვეყანათა ივერიისათა მეფენი და მთავარნი, დამამტკიცებელნი საუკუნოსა ამის პირობისა, სახელითა ყოვლად ძლიერისა ღმრთისათა, აღუვსთქვამთ მტკიცესა ამას ერთობასა"... (7, გვ. 501) აღსანიშნავია, რომ ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად დაშლისა და ერთიანი სახელმწიფოს არქონის პირობებშიც, მისხალი არ მოკლებია ღრმად გააზრებულ, ერთიან ეროვნულ ცნობიერებას.

საინტერესოა, თუ როგორი ფორმით და რა სიღრმით განვითარდა და აისახა ეროვნული თვითშეგნების ჩამოყალიბების პროცესი ერთ-ერთი ქართველური ეთნიკური ჯგუფის - სვანების ცნობიერებაში და რა ტერმინოლოგიით იქნა გამოხატული ერთიანობისა და საერთო წარმომავლობის იდეა.

დავინყებთ იმით, რომ ტერმინი „ქართა/ქართი“, რომელიც, როგორც აღინიშნა, მკვლევართა აზრით, ეთნონიმ „ქართველის“ საფუძველი უნდა იყოს, ფართოდ არის გავრცელებული სვანურ ენაში. როგორც ტოპონიმი, იგი მრავალნაირი ფორმით გვხვდება: „ქართ-აშ“ – სათიბი ს. ჟაბეშში; „ლგ-ქართ-ველ“ – სათიბი იმავე სოფელში; „ქართ- ჭანი“ – სოფელი ლენჯერის საზოგადოებაში და ა. შ. სიტყვა „ლი-ქართ-ე“ სვანურად შემოღობვას ნიშნავს (ლი-ე სვანური პრეფიქს-სუფიქსი), „ლგ-ქართ-ე“ – შემოღობილს. ადრე გაზაფხულზე, როცა ღობეების გამოცვლის ან შეკეთების პერიოდი დგება, სვანები იტყვიან: „ლი-ქართ-ლი დჷრეჷ ანჯად“ – შემოღობვის დრო მოვიდა.

როგორც დავინახეთ, ტერმინი „ქართი“ (სვანური ენისთვის დამახასიათებელი აფიქსებით განწყობილი), სვანურ ენაშიც ისეთივე მნიშვნელობით დასტურდება, როგორც ქართული ენის დიალექტებში, მეგრულში და ინდოევროპულ ენებში (საკითხთან დაკავშირებით იხ. 4; 3). ამასთანავე, „ქართისგან“

ნაწარმოები ტოპონიმებიც ფართოდაა გავრცელებული სვანეთში.

გარდა ამისა, სვანურ ენაში ქართლი „ქართის“ სახელწოდებით მოიხსენიება. სვანურ პროზაულ ტექსტებში იგი ასეთი ფორმითაა დაფიქსირებული „ქართ-თე აჩაღ“ – „ქართლში წავიდა“ (5) (ქართ-თე -თე- მიმართულების აღმნიშვნელი სუფიქსა, -ში- ან -კენ- მნიშვნელობით).

ტოპონიმ „ქართის“ ფართო გავრცელება სვანეთში, „ქართ-თან“ დაკავშირებული მოქმედების აღმნიშვნელი სიტყვების არსებობა და ქართლის ამოსავალ ფორმად მიჩნეული „ქართ-ის“ დაფიქსირება სვანურ ენაში (ისევე როგორც მეგრულში, ქართლის ან თბილისის მნიშვნელობით) მიუთითებს მის უძველეს, ანუ „ქართიდან“ „ქართლისა“ და „ქართველის“ ჩამოყალიბებამდელი პერიოდის სისხლხორცეულ კავშირებზე იმ არეალთან, სადაც საფუძველი ჩაეყარა ერთიანი ქართველი ერის ფორმირების პროცესს.

ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა სვანურ ენაში არსებული ერთი საყურადღებო ტერმინი, რომელიც, ჩვენი აზრით, თვალნათლივ მეტყველებს სვანეთში ეროვნული ცნობიერების სიღრმისეული განვითარებისა და მის მიერ ერთიანი ქვეყნის ორგანულ ნაწილად საკუთარი თავის მოაზრების შესახებ.

აღმოსავლეთ საქართველოს (ჩვენი აზრით კი, კონკრეტულად, ქართლისა და თბილისის) აღმნიშვნელად, სვანები დღესაც იყენებენ სიტყვას „სგაჟ“, რაც ზედმინვენით „შიგნით-ს“ ნიშნავს. თუ სვანი თბილისში მიემგზავრებოდა, ცოტა ხნის წინ ამის შესახებ იტყოდა: „სგაჟ-თე ესხვრი“ (შიგნით მივდივარ), თბილისიდან ან ქართლიდან ამოსულ სტუმარზე იტყოდა: „სგაჟ-იმ მირი მუშგვრიდ“ (შიგნით-ური მყავს სტუმრად), „სგაჟ-იმ-არ ანჯაღს“ (შიგნითურები მოვიდნენ) და ა. შ.

სიტყვა „სგაჲ“ სვანურ ლექსიკონში ასეა განმარტებული: „სგაჲ“ – 1. შიგნით; შიგ; 2. გადაღმა, იქეთა მხარეს. სვანურ „სგაჲ-იშ“ – გადაღმელი, იქითური, შიგნითა (ქართველი)” (2. გვ. 703) აღნიშნული სიტყვა და მასთან დაკავშირებული ფორმები ფართოდ იხმარება სვანურ მეტყველებაში, მაგ.: „სგა-ხი“ – უფრო ახლოს, შიგნით; „სგა-ხ-იშ“- ახლო, შიგნითა ნათესავი; „სგუ-ნჩუ“ – შიგნით; „სგაშ-ირ“ – შიგნეული; „სგა-შხან“ – შიგნიდან და ა. შ.

ამრიგად, ტერმინი „სგაჲ“ ზედმიწევნით ნიშნავს „შიგნით-ს“, ხოლო მისგან ნაწარმოები „სგაჲ-იშ“ – „შიგნითურს“. ანუ: ამ ტერმინებით სახელდებული არეალი და მისი მცხოვრები და წარმომადგენელი, ამ შემთხვევაში – ქართველი (ჩვენს ხელთ არსებული მასალებით ჯერ-ჯერობით ზუსტად ვერ გავმიჯნეთ, კონკრეტულად მხოლოდ თბილისს და ქართლს უწოდებენ ასე თუ დანარჩენ საქართველოსაც. შეიძლება შემდგომ ამისი დაზუსტება მოხერხდეს თუმცა, ჩვენი აზრით, ასე უფრო მეტად მაინც ქართლი და თბილისი იყო სახელდებული) სვანების წარმოდგენაში „შიგნითას“ განასახიერებდა. ე. ი. ყველაზე ღრმა წიაღს, შიგნითა მხარეს, მისეულს, რომელსაც სვანი ტერმინებით „სგაჲ“ და „სგაჲ-იშ“ გამოხატავდა ქართლი და თბილისი, ანუ ქართული ეროვნული ცნობიერების განვითარების ძირითადი არეალი წარმოადგენდა.

როგორც ჩანს, „სგაჲ-ს“ მითითებული მნიშვნელობის უკეთ განსამარტავად და ასახსნელადაა მოცემული „სვანურ ლექსიკონში“ მისი ასეთი განმარტება – „გადაღმელი, იქითური“, რაც მთლად ზუსტი არ გვეჩვენება. თუ იგი „გადაღმელის“ და „იქითურის“ მნიშვნელობასაც შეიცავდა, მაშინ სვანები ამ ტერმინს გამოიყენებდნენ ჩრდილოკავკასიის და იქ მცხოვრებლების მისამართითაც, რადგანაც „გადაღმა“ ისეთივე წარმატებით შეიძლება იყოს ჩრდილოეთისკენ, როგორც სამხრეთისკენ. თუმცა, ამ უკანასკნელთა მისამართით ეს

ტერმინი სვანებს არასოდეს გამოიყენებიათ, რადგანაც მათ ჩრდილოკავკასიაში სხვა ეთნოსები ეგულებოდათ. ^{ქვეყნული} ^{სახელმწიფო} - თავიანთი სისხლისმიერი და „შიგნითა“ ნათესავი.

ამრიგად, სვანურ მეტყველებაში დაფიქსირებული „მომართულებითი და ნათესაური“ შინაარსის მქონე ფორმა, წარმოაჩენს ეროვნული ცნობიერების ერთ-ერთ, უძველეს პლასტს, რომელიც მათი თვითშეგნების, სრულიად ჩამოყალიბებული ეროვნული (ქართული) ხასიათის შესახებ მიუთითებს... რომ არა ღრმადგააზრებული ეროვნული ცნობიერების არსებობა, სისხლხორცეული სიახლოვის განცდა, საერთო წარმომავლობისა და ერთიანობის გათავისება, წარმოუდგენელია „შიგნითას“, „შიგნით-ურის“, ყველაზე ღრმა სიახლოვის ამსახველი ტერმინით სახელდება თუნდაც იმ არეალისა, რომელიც ერის ჩამოყალიბების პროცესის ძირითად ცენტრს წარმოადგენდა.

სამწუხაროდ, მასალების უქონლობის გამო, ჩვენ არ შეგვიძლია განვმარტოთ, არსებობდა თუ არა საქართველოს რომელსამედ სხვა კუთხეში დაახლოებით ასეთივე შინაარსის ტერმინი და გამოიყენებოდა თუ არა ის ანალოგიური მნიშვნელობით რომელიმე მხარის ან კუთხის ალსანიშნავად.

სვანების ეროვნული თვითშეგნებისა და ერთიანი ქვეყნის განუყოფელ და ორგანულ ნაწილად საკუთარი თავის მოაზრების ერთ-ერთი უტყუარი დადასტურებაა, უთუოდ, ისიც, რომ საქართველოს ისტორიაში არ მოიპოვება სვანების სეპარატისტული განწყობილების გამომხატველი თუნდაც ერთი მაგალითი.

როგორც ცნობილია, მეფის რუსეთის პოლიტიკამ, რომელიც ცდილობდა სვანეთში გაელვივებინა მათი არაქართველობისა და ცალკე ეთნოსად წარმოდგენის აზრი, ვერავითარი შედეგი ვერ გამოიღო და ამოდ ჩაიარა (ამ პოლიტიკას ემსახურებოდა ქართული ენის დევნა სვანურ სკოლებში, ქართული წირვა-ლოცვის ენის შეცვლის მცდელობა; ლოცვების ხე-



ლოვნურად თარგმნა ქართულიდან სვანურ ენაზე; სვანურ ენაზე წიგნების გამოცემა და ა. შ. ანალოგიურ ქმედებას ჰქონდა ადგილი სამეგრელოშიც). იმდროინდელი რუსი მოგზაურების ჩანაწერებში ხშირად და აშკარად ჩანს მიზანდასახული ქმედება ამ მიმართულებით. მაგალითად, ა. სტოიანოვი, რომელმაც XIX ს-ის I ნახევარში იმოგზაურა სვანეთში, წერდა: სვანების ფიზიონომიებისა და ჩაცმულობის შემხედვარეს თავი პოლტავის გუბერნიის ცენტრში მეგონაო (!) (6. გვ. 274-75).

უადგილო არ იქნებოდა იმის აღნიშვნაც, რომ სვანეთი, რომელიც ქვეყნის ერთ-ერთ უკიდურეს ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილს წარმოადგენს და ცენტრალური რეგიონებიდან საკმაოდ დაშორებულია, დროთა განმავლობაში იზოლირებულ და კარჩაკეტილ კუთხედ მოიაზრებოდა. თუმცა საკითხში უფრო ღრმად ჩახედვა თვალსაჩინოს ხდის, რომ, მიუხედავად სიშორისა და რთული გეოგრაფიული მდებარეობისა, სვანეთს არასოდეს გაუწყვეტია კავშირი დანარჩენ საქართველოსთან, რის ყველაზე ნათელ მაგალითსაც სვანების საერთო ქართული, მაღალი ეროვნული ცნობიერება წარმოადგენს და რომლის გამოხატულების გვირგვინადაც შეიძლება ჩაითვალოს ჯერ კიდევ X-XI ს-ში, სვანურ, წმ. მთავარანგელოზის ხატზე შესრულებული წარწერა, სადაც სვანები „ერთობილ საქართველოსა და ერთობილ სვანეთს“ ავედრებენ ღმერთს: **„წმიდაო მთავარანგელოზო... ადიდენ ერთობილი საქართველო და ერთობილი სუანნი“**. (1, გვ. 364-365) (აღნიშნულ წარწერას დ. ბაქრაძე X-XI ს-ით ათარიღებს, ხოლო ე. თაყაიშვილი – XIII-XIV ს-ით). ცხადია, რომ ასეთი ჩამოქნილი და სრულყოფილი ფორმულის შექმნა, ყოვლად შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არ არსებულიყო ბოლომდე ჩამოყალიბებული ერთიანი ეროვნული თვითშეგნება, რაც ნათლად მეტყველებს იმაზე, რომ სვანებს უძველესი დროიდანვე ჰქონდათ გააზრებული და გათავისებულებული, რომ ისინი ერთ-ერთი ძირძველი და ორგანული წარმომადგენლები იყვნენ იმ ერთობისა, რომელსაც „ნათესა-

წყაროები და ლიტერატურა

1. თაყაიშვილი ე. – არქეოლოგიური ექსპედიცია ლეჩხუმსა და სვანეთში 1910 წ., პარიზი, 1937.
2. თოფურია ვ., ქალდანი მ. – სვანური ლექსიკონი, თბ., 2000.
3. ითონიშვილი ვახტ. – ქართველი ხალხის ეთნოსტრუქტურის საკითხი, „ქართველოლოგიური სამეცნიერო სიმპოზიუმი თემაზე – საქართველო“, ბიულეტენი №2, თბ., 1994 წ.
4. მელიქიშვილი გ. – სინ, ტ. I, თბ., 1970.
5. სვანური პროზაული ტექსტები, II, ბალსქვემოური კილო, თბ., 1957.
6. სტოინოვი ა. – Путешествие по Сванети, ЗКОИРГО, КН. X, Тифлис, 1876.
7. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, ი. დოლიძის რედაქციით, თბ., 1966.

მატერალური კულტურის ძეგლები სოფელ მარტყოფში

ისტორიული ხუროთმოძღვრება ეროვნული საგანძურის მნიშვნელოვანი ნაწილია. საუკუნეების მანძილზე ხალხის გემოვნებით შექმნილი ეს ქმნილებები ჩვენი ქვეყნის უნიკალური ბუნებრივი იერსახის სათაყვანებელი სამკაულია. თითოეულ მათგანში შერწყმულია ემპირიული გამოცდილება და ქართული არქიტექტურის ისტორიული ევოლუცია. ყოველი ძეგლის დახასიათების აუცილებლობა ითვალისწინებს მისი შექმნის პერიოდის ისტორიული ვითარების აღწერას, ჟამთა სიავით მიყენებული ჭრილობების აღწერას, ყოფა-ცხოვრების მნიშვნელოვანი ელემენტების - ძეგლთან დაკავშირებული წესებისა და გადმოცემების შესწავლას და რესტავრაციის წყალობით ქვის ჰარმონიის ჟღერადობის შენარჩუნებას.

დროთა მანძილზე საქართველოში და მის ფარგლებს გარეთ აგებული ქრისტიანული ხუროთმოძღვრების მნიშვნელოვანი კერების - ეკლესია-მონასტრების გვერდით ინტენსიურად იქმნებოდა საფორტიფიკაციო დანიშნულების ნაგებობები. მთიელთა კომპლური კულტურისაგან განსხვავებით, რომელიც თავიანთი დანიშნულების გარდა წარმოადგენდა ბუნებრივ-გეოგრაფიული, ეკონომიკური და სოციალური ფაქტორების ლოკალურ გამოვლინებას, საქართველოს ცალკეულ კუთხეებში XVI-XVIII სს. მძიმე საშინაო და საგარეო პოლიტიკური ვითარების გავლენით დაიწყო საცხოვრებელ-საბრძოლო დანიშნულების საგვარეულო კომპლექსების მშენებლობა, რომლებიც ხალხში ციხე-კომპლექსების სახელით არის ცნობილი.

გარე კახეთის რეგიონის სოფელ მარტყოფში ზოგიერთი ციხის მხოლოდ ნაკვალევიღაა შემორჩენილი, ხოლო გადარჩენილი მრგვალი კომპლექსი სარესტავრაციო სამუშაოებს საჭიროებს. ეს ძეგლები სოფელში ხევის მარცხენა ნაპირზე მდებარეობს.

რეობენ.

ყველაზე ადრეული ხანისაა სოფლის უბანში გუგუნაანთ (გუგუნაშვილები) ციხე, რომელიც 1723 წელს თურქ-ოსმალთა შემოსევის დროს მტრის მიერაა განადგურებული. ნანგრევების მიხედვით ირკვევა, რომ იგი ოთხკუთხა ფორმისა ყოფილა კედლებში დატანებული მრგვალი კოშკით (8, გვ. 14).

ყველაზე მცირე ზომისაა ძამაანთ უბანში მდებარე კოშკი. შოთა ეპიტაშვილის ცნობით: „ციხე გვაქ, რომელსაც პაპალაშვილები ფლობენ. ძამაშვილები ცხოვრობენ იქ. იმათი უბანია და ძამაანთ ციხეს ეძახიან. ვიცით, რომ ჩვენი არი“. მთხრობელი იქვე აღნიშნავს, რომ ძამაშვილებს, ეპტაშვილებს, პაპალაშვილებს, ხიმშიაშვილებს, რობიტაშვილებს (კახეთში)... ერთი წინაპარი ჰყოლიათ.

განსაკუთრებით გვინდა აღვნიშნოთ სოფლის უბანში თუშმალიშვილების (თუშმალოანთ) ოთხსართულიანი კოშკი (სურ. 1), რომელსაც XVIII საუკუნის მნიშვნელოვან კოშკთა რიცხვს მიაკუთვნებენ და შედარებით მასზე პატარა ზომის შინჯიკაანთ უბანში შინჯიკაშვილების კოშკი (სურ. 2), რომელიც მარტყოფელი მამლუქის იბრაჰიმ ბეგის ძმას ბასილა შინჯიკაშვილს აუშენებია. იგი 1783 წელს იბრაჰიმს სწვევია ეგვიპტეში და მის მიერ მიცემული თანხა ამ კოშკის მშენებლობისათვის მოუხმარებია (9, გვ. 12).

თუშმალოათ ციხის გვერდით დგას 1779 წელს აგებული მთავარნგელოზის ეკლესია, რომელსაც აგერთვე თუშმალიშვილების სალოცავს უწოდებენ. დროთა მანძილზე დანგრეული ამ სალოცავის აღდგენა დაიწყო 1989 წლის ნოემბერში. მუშაობა განახლდა 1993 წლის 13 აგვისტოს. აღდგენითი სამუშაოები მიმდინარეობდა მამა ზაზა და მამა ანტონე ბეჟანიშვილების ლოცვა-კურთხევითა და მათი მამის ირა ბეჟანიშვილის უშუალო მონაწილეობით; აგრეთვე არქიტექტორ ნიკო ზაზუნიშვილის რესტავრაციითა და სხვა მორწმუნე ადამიანთა შრომით. ეს საყდარი (სურ. 6) ამოქმედდა ამავე წლის ნო-

ემბერში. მოხატულია (სურ. 7) მამა ზაზასი და მამა ანტონეს შემწეობით.



გადმოცემის მიხედვით თავდაპირველად ეკლესიაც და კოშკიც თუშმალიშვილების სახსრებით აგებულა, რომელიც ერეკლე მეფეს უბოძებია ამ თუშმალიშვილების წინაპარი მზარეულიშვილისათვის. ამ გვარის ფუძეს ისტორიულ დოკუმენტებშიც ვხვდებით. ვინმე „გიორგი მზარეული“ ნორიო - მარტყოფის სამეფო ხელისუფლების გვარების კომლებში მოიხსენიება (5, გვ. 426). საუკუნეთა მანძილზე კახეთის სამეფო და სასულიერო ხელისუფლება ნორიო-მარტყოფის ერთ სოფლად მიიჩნეოდა (7, გვ. 30-31).

თუშმალიშვილების კოშკი სიმაღლით (კბილებიანად) თითქმის 14 მეტრს აღწევს, გარეთა დიამეტრი კი ქვემოთ 9 მეტრს აღემატება. ბანის ჩათვლით ის ოთხი სართულია. ამათგან კამარით მხოლოდ პირველი ორია გადახურული; მესამეს ხის ჭერი ჰქონდა და ეს ჭერი იყო, ამავე დროს, ბანის იატაკი - ეს არის მარტყოფის ორივე კოშკის განმასხვავებელი XVIII საუკუნის მრგვალი კოშკების უმრავლესობისაგან (მუხრანი, ქსოვრისი, კისისხევი, პატარძეული, დუშეთის ჭილაანთ სასახლე და სხვ.). ეს თავისებური ქვეტიპია (2, გვ. 187).

თუშმალიშვილების კოშკი რიყის ქვითა და აგურითაა აგებული. ამ ორივე მასალისა და დუღაბის შეფარდება თითქმის ყველგან ესთეტიკური ეფექტის საფუძველია. სამხრეთის მხარეს შესასვლელთან, შუა ზოლი, მთელ სიმაღლეზე „პარდულადაა“ გაფორმებული (საამისოდ, აგურია გამოყენებული): აქ ერთ შვეულ ღერძზეა ასხმული პირველი სართულის შესასვლელი და ნყობის ამოღრმავებით გამოყვანილი საფეხურებიანი ჯვარი მის თავზე, მეორე სართულს კარი, რომლის წინაც ხის აივანი იყო (ბუდეებში კოჭის თავებია ჩარჩენილი, - მიუთითებს ვახტანგ ბერიძე); ზემოთ იმგვარივე, მხოლოდ უფრო მაღალი, დეკორატიული ჯვარი; მესამე სართულის დიდი თაღიანი სარკმელი. ორივე კარი ისრულია, სწორკუთხა



ჩარჩოებში. ეს ღერძი ერთსა და მეორე მხარეს შემოფარგლულია კვლავ წყობის ამოღრმავებით მიღებული, ტრადიციული, წვერზე დაყენებული კვადრატების შერეული მწკრივებით - ეს დიდად პოპულარული მოტივი არსებით მნიშვნელობას იძენს, როგორც „ფასადის“ ჩარჩო - აქ თითქმის ნინოწმინდის სამრეკლო ფასადთა ერთგვარი გამოძახილია (2, გვ. 187). ეს აღწერილობა სამწუხაროდ დღეს უკვე წყაროდ გამოდგება. თუშმალიშვილების ციხეს, სადღეისოდ, სამწუხაროდ ჩამოშლილი აქვს სწორედ ეს უნიკალური ნაწილი. ჩვენს მიერ მოტანილი ფოტო-მასალა (სურ. 3,4,5) გადაღებულია 2002 წლის 25 აპრილს მინისძვრამდე. გასაგებია, რომ მინისძვრა მას კიდევ უფრო დააზიანებდა.

„ხუროთმოძღვარს გარეგნობისა და ინტერიერის დეკორატიული დამუშავება ერთნაირად აქვს გააზრებული“ (2, გვ. 188).

არქიტექტორ რ. ბერიძის ნახატებით, ხელოვნებათმცოდნის პ. ზაქარაიას სართულების გეგმებით, (2, გვ. 188; 196-201), I სართული ძალიან ბრტყელი სფერული გუმბათით გადახურული ერთი მრგვალი ოთახია (დიამეტრი - 5,65 მ., კედლის სისქე - 1, 80 მ.). შესასვლელის პირდაპირ ბუხარია, არის ორი სარკმელი საფეხურებიანი თაღებითა და აღმა მიმავალი ხვრელებით, ორი მცირე სიღრმის ნიში სათოფურებისათვის და ზემოთ ასასვლელი კიბის კარი - ჩვეულებრივი, ტრადიციული ელემენტი. თუ სხვა კოშკებში I სართული სარდაფის როლს ასრულებდა (მაგ., მუხრანი), აქ იგი „სრული დატვირთვითაა“ დამუშავებული, როგორც დარბაზი.

შინჯიკაშვილების კოშკი, როგორც აღვნიშნეთ, იმავე ტიპისაა მხოლოდ უფრო ძუნწი „სამკაულებით“, კედელში ჩატანებული (50 სმ-მდე) კიბით. I სართულზე აქაც მრგვალი ოთახია, მეორეში - ნახნაგოვანი, მესამე და მეოთხე, არსებითად, ხის ფენილით ორ იარუსად გაყოფილი ერთი სართულია.

სიმაღლით შინჯიკაშვილების კოშკი 11, 50 მეტრია, რი-

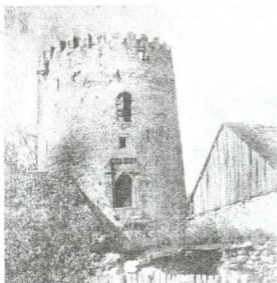
ყის ქვის კედელი ფათქაშითაა დაფარული და ძვლის აქვს (2, გვ. 191).

ჩვენს მიერ ზემოთ აღნიშნული „ძამანთ ციხე“ ყველაზე პატარა ზომისაა, ესეც ნახევრად დანგრეული. კოშკი სამსართულიანია. მას შესასვლელი მეორე სართულიდან აქვს. პირველ სართულზე გარედან მიადგამდნენ ხის მოძრავ კიბეს და ისე ადიოდნენ მეორე სართულზე. როცა ყველა ავიდოდა, ხის კიბეც თან აჰქონდათ. პირველი სართულის ჭერში დატოვებულია ჭრილი, სადაც ჩადგმული იყო კიბე. ამ კიბით უკავშირდებოდნენ პირველ სართულს, სადაც მოთავსებული ჰქონდათ სურსათ-სანოვაგე, სარდაფის დანიშნულებით (6, გვ. 742).

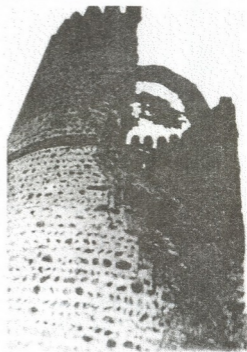
თუშმალიშვილებისა და სინჯიკაშვილების კოშკებს იქაური მცხოვრებლები საკუჭნაოდ იყენებდნენ. პირველი მათგანი სადღეისოდ იმდენად მძიმე მდგომარეობაშია (სურ. 3, 4, 5), რომ აღდგენითი სამუშაოების გარეშე, დროის შემდეგ მისი რესტავრაცია ალბათ უკვე შეუძლებელი იქნება.



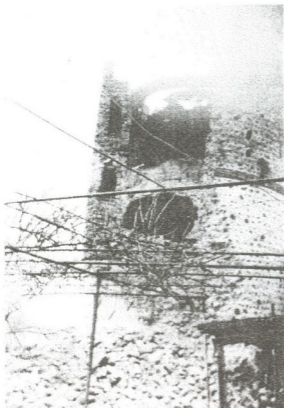
სურ. № 1
თუშმალიშვილების
კოშკი



სურ. №2
შინჯიკაშვილების
კოშკი



სურ. №3
თუშმალიშვილების
კოშკი



სურ. №4
თუშმალიშვილების
კოშკი



სურ. №5
თუშმალიშვილების კოშკის ფრაგმენტი



სურ. №6
მთავარანგელოზის ტაძარი



სურ. №7
მთავარანგელოზის ტაძრის მოხატულობა

1. ივანე ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორიის ძეგლები, ნ. I, 1967;
2. ვახტანგ ბერიძე, XVI-XVIII საუკუნეების ქართული ხუროთმოძღვრება, ტ. I, 1983;
3. პარმენ ზაქარაია, კახეთის საფორტიფიკაციო ნაგებობანი, 1962;
4. ანზორ ქაღდანი, ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპლუქური კულტურა, 1990;
5. აკაკი მათიაშვილი, აკრიანი - მარტომყოფი - მარტყოფი, ნ. II, 1998;
6. აკაკი მათიაშვილი, აკრიანი - მარტომყოფი - მარტყოფი, ნ. III, 1998;
7. უმანგი სალთხუციშვილი, ადგილისდედა ანუ რას მოგვითხრობენ ტოპონიმები, 1997;
8. მარიამ ილურიძე, სოფელი მარტყოფი (განსახლების სტრუქტურა), 1998;
9. გოჩა ჯაფარიძე, მამლუქთა წერილები ეგვიპტიდან, ჟურნ. „დროშა“, 1971;
10. მარიამ ილურიძე, საველე ეთნოგრაფიული მასალები, 2002;
11. ფოტო-მასალა: სურ. 1 და 2 ამოღებულია ვახტანგ ბერიძის დასახ. ნაშრომის ტაბულებიდან; სურ. 3, 4, 5, 6, 7 გადაღებულია თბილისის სკოლა „ალბიონის“ X კლასის მოსწავლეების გიორგი საბედაშვილის და დავით კობიაშვილის მიერ.

ხევის მოსახლეობა XIX საუკუნის პირველ ნახევარში კამერალური აღწერის მონაცემების მიხედვით

საყოველთაოდაა ცნობილი ის დიდი ინტერესი, რასაც იჩენდა და იჩენს მრავალპროფილიანი ქართული მეცნიერება ხევისა და მოხევეების შესახებ. სადღეისოდ შესწავლილია ხევის ისტორიის, ეთნოგრაფიის, არქიტექტურის, ფოლკლორის თუ მოხეური დიალექტის არაერთი საკითხი, მაგრამ ჯერ კიდევ არსებობს შეუსწავლელი საკითხებიც. ერთ-ერთ ასეთ საკითხად მიგვაჩნია ისტორიული დემოგრაფია, რომლის შესწავლის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს სხვადასხვა დროს ჩატარებული კამერალური აღწერის მასალები. ჩვენ ამ შემთხვევაში ვიფარგლებით იმ სოფლების მონაცემებით, რომლებიც მდებარეობენ ისტორიული ხევის ტერიტორიაზე - მდინარე თერგის იმ ხეობის მონაკვეთზე, რომელიც იწყება ხევისა და თრუსოს მიჯნიდან-კასარას კარებიდან და გრძელდება დარიალის ხეობის ბოლომდე - სოფელ ლარსის მისადამგომამდე. ჩრდილოეთიდან სამხრეთის მიმართულებით ათვლის მიხედვით ეს სოფლებია: 1. გველეთი, 2. ცდო, 3. გერგეტი, 4. სტეფანნმინდა (თანამედროვე ყაზბეგი), 5. თარგამანი, 6. ფანშეტი, 7. არშა, 8. თოთი, 9. გაიბოტენი, 10. გარბანი, 11. სიონი, 12. ტყარშეტი, 13. გორისციხე, 14. ფხელშე, 15. ხურთისი, 16. ყანობი, 17. უხათი, 18. კობი, 19. აღმასიანი, 20. თოლგოთი, 21. ადო (ნოგყაუ), 22. აგენი (აგათიყაუ), 23. შევარდენი, 24. ოქროყანა, 25. მნა, 26. ბიდრა. თერგის ხეობაში განლაგებული ამ სოფლების გარდა ხევის ტერიტორიის სნოს ხეობის მონაკვეთზე მდებარე სოფლებია: 1. აჩხოტი, 2. სნო, 3. ახალციხე, 4. ქოსელი, 5. მიგუდა, 6. ართხმო, 7. კარკუჩა, 8. ჯუთა (იხ. ვახტანგ ითონიშვილის ნაშრომში - „დვალეთის ისტორიის საკითხები მრუდე სარკეში“, თბ., 2002 წ., დართუ-



ლი რუკები ხევის, თრუსოს და მთელი თერგის ხეობისა).
 ვალერიან ითონიშვილის განმარტებით, „საქართველოს
 მრავალსაუკუნოვან ისტორიაში ხევი ყოველთვის მის ორგა-
 ნულ ნაწილს შეადგენდა და სამეფო ხელისუფლების გამგებ-
 ლობაში შედიოდა. XV-XVIII საუკუნეებში ეს კუთხე არაგვის
 საერისთავოს ეკუთვნოდა, მაგრამ მეფე თეიმურაზ მეორის
 მიერ ამ საერისთავოს გაუქმებისა და საუფლისწულოდ გამო-
 ცხადების შემდეგ (1843 წ.) ხევისა და მისი მეზობელი კუთ-
 ხეების (თრუსოს ხეობა, მთიულეთ-გუდამაყარი) გამგებლობა
 ერეკლე მეორის შვილებს ჩაბარდა. საქართველოს რუსეთთან
 შეერთების დღიდან ხევი ანანურის მაზრაში მოექცა, რომე-
 ლიც შემდეგ დუშეთის მაზრად გარდაიქმნა“ (1).

XIX საუკუნის პირველ ნახევარში ხევის მოსახლეობისა
 და მათი ცხოვრების წესის (მეურნეობა-მინათმოქმედება, მე-
 საქონლეობა) შესახებ ჩვენ დავიმონებთ 1804, 1816, 1831-
 1832 წლების კამერალური აღწერის მონაცემებს.

დასახელებულ აღწერებში ჩამოთვლილია ხევის სოფლე-
 ბი, კომლთა რიცხვი, მცხოვრებთა გვარების, სქესის, ეროვნე-
 ბის, კუთვნილების, სარწმუნოების, სოციალური მდგომარეო-
 ბის, ცხოვრების წესის, სახნავ-სათესი მიწების, სათიბებისა
 და გადასახად-გამოსაღებების ჩვენებით. ზოგადი მაჩვენებ-
 ლები ასეთია: ხევის მოსახლეობა, როგორც წესი, ეწეოდა ბი-
 ნადარ ცხოვრებას, მისდევდა მინათმოქმედებას და მესაქონ-
 ლეობას, უპირატესად მეცხვარეობას. სარწმუნოება-აღმსრუ-
 ლებლობით იყვნენ ქრისტიანი მართლმადიდებელნი.


ხევის ყოველმხრივი შესწავლისათვის აუცილებელია
 დემოგრაფიული მონაცემების გათვალისწინება. ამ შემთხვე-
 ვაში ჩვენ მიზნად დავისახეთ XIX საუკუნის პირველი ნახევრის
 მაჩვენებლების გამომზეურება კამერალური აღწერის მიხედ-
 ვით. ეს მაჩვენებლები ასახულია ცხრილებში, სადაც შევი-
 ტანეთ 1804 (2), 1816 (3) და 1831-1832 (4) წწ. ფაქტობრივი
 მონაცემები. ცხრილები ასეთ სურათს იძლევა:


№	სოფლები, აღწერის წლები	კომლთა რაოდენობა	მოსახლეობა			ეროვნება			კუთვნილება			სახნავე მიწისა და სხვა სავარგულები რაოდენობა		სახნავე მიწისა და სხვა სავარგულები რაოდენობა	საქონლის რაოდენობა
			კაცი	ქალი	სულ	ქართული	ოსი	ქსეტი	საეკლესიო (აღიწმინდა)	მუხატონისა-მეცამეტისა	საეკლესიო	სახნავე, დღესათი	სათბობი (თბილა)		
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	
1	გველეხი: ა) 1804 წ. ბ) 1816 წ. გ) 1831-1832 წწ.	9	51	46	97	-	-	97	97	-	-	40	71	იხვიან	
		არ არის აღწერილი													
		21	52	23	75	-	-	75	75	-	-	40	200	-	
2	ცდო													29 მან. 20 ქვერცხლით	
	ა)	6	28	14	42	42	-	-	42	-	-	36	30	?	
	ბ)	10	22	25	47	47	-	-	47	-	-	42	1 ნისქელი 2 მიწის ნაკვეთი	?	
	გ)	11	46	26	72	72	-	-	72	-	-	36	30	26	
3	გარვატი ¹													?	
	ა)	25	87	53	140	140	-	-	-	-	140	78	110	?	
	ბ)	28	86	66	152	152	-	-	-	-	152	151	?	?	
	გ)	35	99	66	165	165	-	-	165	-	-	?	175 დღ.	34	
4	სტეფანშინდა ²														
	ა)	54	175	124	299	290	-	-	290	-	9	209	225	207-95	
	ბ)	62	182	124	306	306	-	-	306	-	-	144	?	174-40	
	გ)	76	245	198	443	443	-	-	376	67	-	6 ნის. 175 დღ.	5 ნისქელი 6 მიწის ნაკვეთით	34	




საქართველოს
სტატისტიკის
სახელმწიფო
სერვისი

საქართველო

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14		
5	ფანქვტი	ა)	10	23	13	36	36	-	-	27	-	9	31	-	 26 ქ. რეკონსტრუქციის სამსახური საქართველო საქართველოს საგარეო ურთიერთობების სამსახური
		ბ)	10	22	12	34	34	-	-	5	-	8	25	?	
		გ)	6	29	24	53	53	-	-	32	-	21	?	4 ნისბელი 2 მიწის საკუთრის	
6	კარკულა	ა)	9	26	22	48	48	-	-	48	-	-	59	115	
		ბ)	9	42	23	65	65	-	-	55	-	10	42	?	?
		გ)	10	42	21	63	63	-	-	63	-	-	59	3 ნისბელი 3 მიწის საკუთრის	40
7	ახალციხე	ა)	20	69	55	124	124	-	-	95	29	-	22	37	9
		ბ)	6	23	12	35	35	-	-	35	-	-	25	35	65
		გ)	15	49	28	77	77	-	-	77	-	-	22	37	69-20
8	არხობი	ა)	20	38	26	64	64	-	-	-	64	-	41	200	საზონის უბნთან, მემამულეს - 40 მან
		ბ)	26	75	24	99	99	-	-	-	99	-	80	200	?
		გ)	10	32	17	49	49	-	-	-	49	-	60	200	თითოეული სული დაბეგრულია 5 კაბ. ანუ სულ 2-40 კაბ
9	აშოგვი	ა)	15	37	28	65	65	-	-	65	-	-	52	?	უბნითა მემამულეს 32 მან.
		ბ)	13	45	26	71	71	-	-	-	71	-	38	?	6
		გ)	16	85	54	139	139	-	-	-	139	-	3 ნისბ. - არა აქვს	სათ. არ არის აღნ	საზონით - 6 მან, მემამულეს ?
10	სხვ.	ა)	36	203	140	343	343	-	-	243	-	-	167	205	188-30
		ბ)	27	122	79	201	201	-	-	-	-	-	169	210	189
		გ)	45	170	113	283	283	-	-	283	-	-	240	210	188-30

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	
11	ჯეჯია:	ა)	არაა აღწერილი												
		ბ)													
		გ)	8	15	7	22	22	-	-	22	-	-	45	?	
12	არმაზ:	ა)	7	20	14	34	34	-	-	34	-	-	25	50	შპს "საქსტელკომ"
		ბ)	7	41	26	67	67	-	-	67	-	-	25	50	
		გ)	6	23	15	38	38	-	-	38	-	-	26	52	
13	თაითი:	ა)	10	35	19	54	41	-	-	-	54	-	39	99	უბდიან მემაბულეს 20 მან
		ბ)	11	33	21	54	54	-	-	54	-	-	50	100	-
		გ)	12	53	24	77	-	77	-	-	27	-	72	100	იხდის 1 მან სულზე ანუ 77
14	ვახოტყევი:	ა)	11	28	21	49	49	-	-	-	49	-	41	73	11
		ბ)	9	25	14	39	39	-	-	39	-	-	47	?	?
		გ)	10	44	30	74	74	-	-	74	-	-	70	70	სულზე 1 მან ანუ 74
15	გარბანი:	ა)	19	52	31	83	83	-	-	-	-	-	84	თევა 111 (დღ.?)	51-20
		ბ)	14	27	18	45	45	-	-	8	19	-	9 ხაზინაბ, 26 მეზამ. სულ - 35	?	?
		გ)	17	63	49	112	112	-	-	112	-	-	4 ნივტ. 3 მინის ნაკვ.	არაა მოითვებ.	55-20
16	სოონი-კალო- ანიო:	ა)	11	36	32	68	68	-	-	68	-	-	64	68	77-10
		ბ)	7	45	22	67	67	-	-	67	-	-	60	65	74-15
		გ)	22	88	68	156	156	-	-	156	-	-	64	68	44-10

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14		
17	ტყარმუცა ¹⁰	ა)	11	43	28	71	71	-	-	-	71	-	31	160	 82 (1 836 1 765 54) 26 02 26 26 26 26 20 26 26 26 26 26 90
		ბ)	12	61	28	89	89	-	-	-	89	-	47	155	
		გ)	15	44	38	82	82	-	-	-	82	-	31	160	
18	გორისციხე	ა)	22	67	50	117	117	-	-	117	-	-	69	109	91-85
		ბ)	22	59	36	95	95	-	-	95	-	-	83	110	
		გ)	32	125	102	127	127	-	-	127	-	-	69	110	
19	ფხვალშუ	ა)	12	30	25	55	55	-	-	55	-	-	32	26	68-5
		ბ)	15	43	24	67	67	-	-	67	-	-	65 1/2	28	70
		გ)	15	59	41	100	100	-	-	87	13	-	33	27	72
20	ხერთობი	ა)	16	55	39	94	94	-	-	94	-	-	51	76	74
		ბ)	17	37	25	62	62	-	-	62	-	-	64	76	74
		გ)	17	45	29	74	74	-	-	62	12	-	5 ნობქ. 5 მიწ. ნაკ.	78	84
21	ყანობი ¹¹	ა)	24	64	52	116	116	-	-	111	5	-	68	45	73
		ბ)	10	15	10	25	25	-	-	25	-	-	21	40	70
		გ)	27	109	75	184	184	-	-	177	17	-	72	45	64
22	თოღჯგოთი ¹²	ა)	3	5	7	12	12	-	12	-	-	-	14	40	16
		ბ)	3	5	3	8	8	-	8	-	-	-	13	39	15
		გ)	2	3	4	7	-	7	-	-	7	-	40	40	10
23	უბათი	ა)	14	45	28	73	73	-	-	73	-	-	46	131	58-92
		ბ)	13	29	21	50	50	-	-	50	-	-	95	131	58-92
		გ)	15	51	35	86	86	-	-	86	-	-	46	131	44
24	კობი	ა)	8	29	30	59	-	59	-	59	-	-	29	24	27-30
		ბ)	5	14	8	22	-	22	-	22	-	-	19	24	24-50
		გ)	15	46	36	82	-	82	-	82	-	-	29	24	51



საქართველოს
სტატისტიკის
სახელმწიფო
სერვისი

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	
25	აღმასიახა:	ა)	2	6	7	13	-	13	-	13	-	-	8	40	10
		ბ)	8	35	22	57	-	57	-	57	-	-	36	39	10
		გ)	10	32	24	56	11	45	-	45	-	-	40	40	18
26	ახალსოფელი ¹ :	ა)	4	11	5	16	16	-	-	16	-	-	6	38	18
		ბ)	აღწერილი არაა												
		გ)	10	40	34	74	74	-	-	74	-	-	7	40	30
27	მეყარდენი:	ა)	4	8	7	15	-	15	-	15	-	-	4 1/2	120	17-15
		ბ)	აღწერილი არაა												
		გ)	7	27	17	44	-	44	-	44	-	-	2 1/2	120	19
28	ოჭროყანა:	ა)	11	35	28	63	63	-	-	63	-	-	18	250	44-10
		ბ)	23	58	32	90	90	-	-	90	-	-	68	250	44-10
		გ)	18	70	47	117	-	117	-	117	-	-	18	6 ნისქ. 6 მიწ. ნაქ.	56
29	მნა:	1831- 1832 წწ.	13	43	26	69	-	69	-	69	-	-	3 ნისქ. 3 მიწ. ნაქ.	ცნობა არ არის	36
30	ბიდარა:		2	14	9	23	23	-	-	23	-	-	34	?	?
	სულ:	ა) 1804 წ.	393	1306	944	2250	2044	87	109	1625	272	158	1280,5	2342 თავა - 111	1057-37 164 მან. მუშამ.
		ბ) 1816 წ.	369	1160	710	1870	1791	79	-	1166	267	189	1479,5		1017-07 20 მან. მუშამ.
		გ) 1831-1832 წწ.	516	1829	1271	3100	2584	441	75	2615	463	21	1296,5	1782	1348-5



1. ს. გერგეტში ყველა გლეხი 1804 და 1816 წლების აღწერით განეკუთვნებოდა ნმინდა სამების ეკლესიას, ხოლო 1831-1832 წწ. აღწერისათვის ნაცემებით ისინი უკვე შეტანილი არიან როგორც „სახელმწიფო გლეხები“, რაც სწორი არ უნდა იყოს.
2. ს. სტეფანწმინდაში 1831-1832 წწ. აღწერით მოსახლეობის საერთო სულადობა შეადგენდა 443 სულს შემდეგი კუთვნილებით:
 - благородному сословию - 28 სული, მ. შ. ქალი - 9,
 - дворовымъ людямы - 65, მ. შ. ქალი - 31,
 - отвикивающихъ дворянству - 45, მ. შ. ქალი - 23.
 1816 წლის აღწერით კი 13 კომლი იყო თარხანი, 57 სულით, მ. შ. ქალი - 27.
- კითხვის ნიშნებით აღნიშნულ რეკვიზიტებში ამღწერის მიერ ცნობებში შეტანილი არაა.
3. ს. ართხმოს მცხოვრებთა მიწები კობიევების (კობიაშვილების) საკუთრება იყო.
4. ამ აღწერის (1816 წ.) მონაცემებით ს. აჩხოტის 8 კომლი, სულადობით - 31, მ. შ. ქალი 10 ეკუთვნოდა გენერალ მაიორ ყაზბეგს, ხოლო 5 კომლი მემამულეებს, მ. შ. 4 კომლი - ივანე ტუფიევს (სულადობა - 26, მ. შ. ქალი - 11) და 1 კომლი - რევაზ კობიევს (კობიაშვილს), სულადობა - 14, მ. შ. ქალი - 5.
5. ს. არშის 2 სათიბი ნაკვეთი ეკუთვნოდა მიხეილ ყაზბეგს.
6. ს. თოთის მიწის 2 ნაკვეთი ეკუთვნოდა მაიორ ყარნგოზოვს. ხოლო დანარჩენი გიორგი ლუდუშაურის გამგებლობაში შედიოდა.
7. 1804 წლის აღწერის მონაცემებით გაიბოტენში მცხოვრები გლეხები (49 სული) შედიოდნენ ლუდუშაურის გამგებლობაში. ხოლო 1931 წლის აღწერით ისინი შეტანილია როგორც სახაზინო გლეხები, რაც შეცდომა უნდა იყოს
8. ს. გარბანში 1816 წლის აღწერის მონაცემებით 14 კომლიდან 3 ეკუთვნოდა ხაზინას, ხოლო 11 მებატონეებს. მ. შ. შოშიტ ჩრდილელს - 3, კობიევებს - 5 და 3 გლაზოს (გვარი არაა მითითებული).
9. 1816 წლის აღწერის მონაცემებით აღწერილია მხოლოდ 1. კალოიანი, სადაც თარხანი იყო 25 სული, აქედან ქალი - 9. სოფელში მოღვაწეობდა 2 მღვდელი - გიორგი ბადურაშვილი და შიო ფაჯიშვილი.
10. ს. ტყარშეტის გლეხები მიკუთვნებულია მემამულე ყარანგოზაშვილს.
11. ს. ყანობის გლეხები ითვლებიან «Под куркумуловского начальствами»-ო. კომლთა საერთო რიცხვიდან 6 კომლი იყო თარხანი, 16 სულით, მ. შ. ქალი - 7. 2 კომლი ეკუთვნოდა მემამულე კობიევს (კობიაშვილს გ. ლ.) - 22 სულით. მ. შ. ქალი - 11.
12. აღწერის მონაცემებით სს. თოლგოთისა და უხათის მიწები ეკუთვნოდა პოდპოლკოვნიკ ყაზბეგს და ციხისთავ გიორგი ლუდუშაურს.
13. 1816 წელს ახალსოფელი (ისტორიული ადო) და შევარდენი აღწერის დავთარში შეტანილი არ არის.

როგორც დამონმებული ცხრილებიდან ირკვევა, ხევში 1804 წელს აღწერილ 26 სოფელში დადასტურებულია შემდეგი მონაცემები: აღწერით კომლთა რიცხვი იყო 393, სულადობა - 2250, მ. შ. კაცი - 1306, ქალი - 944. აქედან ქართველი - 2044, ოსი - 87, ქისტი - 109, სახელმწიფოს (სახაზინოს)* კუთვნილებაში ირიცხებოდა - 1625, მეტონეთა - 272, საეკლესიო - 158. მოსახლეობა ფლობდა 1280,5 დღიურ სახნავ-სათეს მიწას, სათიბ-სავარგულებში მოიპოვებდა 2342 თივას და გადასახადს უხდიდა სახელმწიფოს 1057 მან და 37 კაპ. ვერცხლით, ხოლო მემამულეებს 164 მან და 20 კაპ. ასევე ვერცხლით. ყველა ეს მაჩვენებელი (გარდა მებატონეთა ქონებისა და სახნავ-სათესი სავარგულებისა) 1816 წლის აღწერის ცნობებში რამდენადმე შემცირებულია, რაც იმით უნდა იყოს განპირობებული, რომ 1816 წლის აღწერის ცნობებში გამოტოვებულია 6 სოფელი: ჯუთა (მესამე აღწერით იყო 8 კაცი), გველეთი (... იყო 9 კაცი) ახალსოფელი და შევარდენი (თითოეულში 4 კომლი), მნა (13 კომლი) და ბიდარა (2 კომლი). თუ ამ სოფლებში კომლთა რიცხვს წინა აღწერის დონეზე დავტოვებთ, მაშინ მივიღებთ 409 კომლს, ანუ 369 კაცს უნდა დავამატოთ აღწერიდან გამორჩენილი სოფლების სულ ცოტა 40 კომლი.

* საკომლო სიების მიხედვით „რეფორმამდელ ხანაში აღმ. საქართველოს მთის მოსახლეობას ხელისუფლება ძირითადად „სახელმწიფო გლეხებად“ განიხილავდა. „საბატონო გლეხები“ აქ ძალზე მცირე იყო“ (იხ. გ. მელიქიძევილი, ქართველ მთიელთა სოციალურ-ეკონომიკური წყობილების დახასიათებისათვის, ჟურნ. „მაცნე“, თბილისი, 1979 წ., გვ. 27); „XIX საუკუნის 20-იან წლებში ხევში სულ 89 კომლი ყოფილა საბატონო და საეკლესიო გლეხი“ (ვალერიან ითონიშვილი, მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბილისი, 1970 წ., გვ. 41).

იგივე დასტურდება 1816 და 1831-1832 წწ. კამერალური აღწერის საკომლო სიებითაც.

აქ, მაშასადამე, არც ბატონობა არსებობდა და სახალხო რეფორმასაც ბევრი არავინ ჰყავდა გასათავისუფლებელი“-ო (მ. კოვალევსკი, Закон и обычай на Кавказе, I. М., 1890, გვ. 276).

გარდა ამისა აღწერის ცნობაში (1816 წ.) მოცემულია წინა აღწერიდან საცხოვრებლად სხვაგან გასულ კომლთა რაოდენობა, სულ 13 კომლი, სოფლების ჩვენებით. მაგალითად, ს. თარგმანიდან საცხოვრებლად გადასულა 4 კომლი ანანურის მაზრის ს. მჭადიჯვარში, ს. ფანშეტიდან - 3 კომლი, მ. შ. 2 ანანურის მაზრის ს. კოჩარაში და 1 - ერწო-თიანეთში, ქალის სოფელში არშიდან 1 კომლი, ანანურის მაზრის ს. ბაზალეთში, ს. ფხეშლოდან - 3. ერთი გორის მაზრის ს. ქალისოფელში, მეორე - ანანურის მაზრის ს. კОВИЛ-ში (ალბათ ყვავილი - გ. ლ.) და მესამე ანანურის მაზრის ს. ბაზალეთში. ს. სიონიდან - 2 კომლი გადასულა საცხოვრებლად თელავის მაზრის ს. ბულაჩაურში. მიზეზი კი კომლთა სხვაგან გადაახლების შესახებ მითითებული არ არის.

ამრიგად, 1816 წლის აღწერით ხეობაში აღრიცხულია სულ 369 კომლი, 1870 სულით, მ. შ. კაცი - 1160, ქალი - 710, აქედან ქართველია 1791, ოსი - 79. ეროვნება ქისტი აღნიშნული აღარაა, ისინი ცხოვრობდნენ მხოლოდ ს. გველეთში, ხოლო ს. გველეთი აღწერაში, როგორც ითქვა, შეტანილი არ არის.

გლეხთა სულადობა სოციალური კუთვნილებით ასე ნაწილდებოდა: სახელმწიფო (სახაზინო) იყო 1166 სული, მემუღეთა - 267, საეკლესიო - 189. ფლობდნენ 1479,5 დღიურ სახნავ-სათეს მიწას, თიბავდნენ 1552 თივას და გადასახადს იხდიდნენ 1037 მან. და 7 კაპ. ვერცხლით, მ. შ. მემამულეს უხდიდნენ 20 მან. ვერცხლით.

15-16 წლის მანძილზე (1831-1832 წწ. აღწერით) მნიშვნელოვნად იზრდება მოსახლეობის შემადგენლობა და ის ასე ხასიათდება: კომლთა საერთო რაოდენობამ მიაღწია 516-ს, სულადობამ 3100-ს, მ. შ. კაცი იყო 829, ქალი - 1271. აქედან ქართველი - 2584, ოსი - 441, ქისტი - 75, სახელმწიფო (სახაზინო) გლეხი - 2615, მემამულეთა კუთვნილება - 463, ეკლესიის - 21. მოსახლეობა ფლობდა 1296,5 დღიურ სახნავ-სათეს მიწას,

თიბავდა 1782 თივას, ჰქონდა 107 წყლის ნისქვილი* და ინდი-
 და გადასახადს 1348 მან. 5 კაპ. ვერცხლზე.

იმის შესახებ თუ მემამულეს რა რაოდენობის გადა-
 სახადს უხდიდნენ, აღწერის ცნობებში ნაჩვენები არ არის.

მე-14 სვეტში, სადაც მითითებულია სათიბად გამოსადე-
 გი საეარგულები, ზოგჯერ სათიბის დღიურის ოდენობის ნაც-
 ვლად მითითებულია წყლის ნისქვილის რაოდენობა მიწის ნაკ-
 ვეთისა და არა დღიურის აღნიშვნით. ჩვენთვის გაუგებარია 1
 მიწის ნაკვეთი რამდენი დღიურის ნაკვეთს შეადგენდა, ან წის-
 ქვილის დაკავშირება მიწის ნაკვეთთან რა კავშირში უნდა იყ-
 ოს. თუმცა წისქვილითა და მიწის ნაკვეთების რაოდენობა თა-
 ვისთავად მიუთითებს თუ რისი მფლობელი იყო სოფლის მო-
 სახლეობა. ამიტომ მიზანშეწონილად ვსცანით დაგვეჯამა
 წყლის ნისქვილისა და შესაბამისად მიწის ნაკვეთების რაოდე-
 ნობა. ამან კი სხვადასხვა წელს შეადგინა 29 წისქვილი და 22
 მიწის ნაკვეთი.

ჩვენ დავინტერესდით აგრეთვე ოჯახების სულადობრი-
 ვი შემადგენლობით. მის შესახებ ცნობები შეიძლება მოვიტა-
 ნოთ 1804 წლის აღწერის მასალებიდან. მაგალითად, ამ წელს
 აღწერილი 26 სოფლიდან 10-დან 23 სულამდე ოჯახებს მივა-
 კუთვნეთ 10 სოფლის 21 მეკომური. აქედან 10-12 სულიანი
 ოჯახი იყო: ს. სტეფანწმინდაში - 6 კომლი (სეით ყაზიხანაშ-
 ვილის, გოგია გუგულიაშვილის“, ოსეფა შაბიაშვილის, გოგია
 ქავთარაშვილის, სიმონა ქუშაშვილის, იასე ქოჩორაშვილის
 ოჯახები), 1 კომლი ს. გერგეტში (ზაქრო ხუციშვილი), 12 სუ-
 ლიანი ს. სნოში - 5 კომლი (მამუკა თათარაშვილის, კურდლე-

* წისქვილთა რაოდენობა ცხრილში შეტანილი არ არის, ამოღებუ-
 ლია აღწერის ცნობიდან, ფ. 254.

** გვარები ზოგჯერ არ იკითხება ან დამახინჯებულადაა შეტანილი
 აღწერის დავთარში, ამიტომ მათ დასახელებაში შეცდომა გამო-
 რიცხული არ უნდა იყოს. ჩვენ ამ შემთხვევაში გვანტერესებდა
 არა იმდენად გვარ-სახელები, არამედ ოჯახთა სიმრავლე.



ლა ბესიაშვილის, ბესია ღუდუშაურის, ბერდია ღუდუშაურის ოჯახები), ამავე სოფელში იყო ივანე ბერიშვილის 23 სულიანი ოჯახი, ს.ს. კობში (თ. აიდარაშვილის), კალოიანში (თ. ბეისლანაშვილის) და გორისციხეში (ოსმან ავსაჯანიშვილი) იყო 13-14 სულიანი ოჯახები. ს. ცდოში 2 კომლი (ბერო ჩოფანაშვილისა და გიორგი ჩოფანაშვილის) იყო 14 სულიანი ოჯახები, ხოლო ს. გველეთში 2 მეკომური ქისტის ოჯახი (მისოტ ყაზახოვი, ყორაი ყარაიფისტი) შედგებოდა თითოეული 20 სული-საგან.

როგორც უკვე ითქვა, ამჯერად ვიხილავთ მხოლოდ 3 აღწერის (1804, 1816, 1831-1832 წწ.) ცნობებს, ხოლო ოჯახების სულადობის ცნობა მოგვაქვს მხოლოდ 1816 წლის აღწერიდან. მაგრამ მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრის (1873, 1886 წწ.) აღწერით დასტურდება როგორც საერთოდ მოსახლეობის სულადობის, ისე „დიდი ოჯახების“ რაოდენობის მატება ხევში და მათი რაოდენობა ზოგიერთ ოჯახში აღწევდა 4 თაობისაგან შემდგარ 50-60 სულსაც. ასეთი ფაქტები დამონ-მებული აქვთ რუსუდან ხარაძეს და ვალერიან ითონიშვილს. „По установленным на месте данным“-, აღნიშნავს რ. ხარაძე, -большие семьи мохевцев, разделы которых падают на конец XIX и начало XX века, объединяли в среднем от 25 до 60 душ” (5). შემდეგ რ. ხარაძე ასეთ ოჯახებს მოიხსენიებს, როგორც საოჯახო თემს და ამის მაგალითად იმონშებს „დიდ ჩეკიეთ“ (გიგაურების) მრავალსულიან ოჯახს, რომელიც დანაწილება-გაყოფამდე (1908 წ.) შედგებოდა 52 სულისაგან.

ვალერიან ითონიშვილის დასკვნით: „ასეთი ოჯახების რიცხვი გასული საუკუნის ხევში იმდენად დიდი იყო, რომ მათი არამცთუ დეტალური აღწერა, არამედ ჩამოთვლაც კი შორს წაგვიყვანდა. ყველა მათგანისათვის ნიშანდობლივი იყო მრავალსულიანობა და რამდენიმე თაობის ერთ ჭერქვეშ ცხოვრება. დამახასიათებელია ის გარემოებაც, რომ მრავალი

მათგანის სახელწოდებაში გვხვდება სიტყვა დიდი, როგორც გადმონაშთის სახით შემონახული საოჯახო თემის „ფორმისა და ბუნების გამომხატველი ცნება“ (6).

არიგად, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ხევის მოსახლეობა, რმოელიც უმთავრესად „სახელმწიფო გლეხებისაგან“ შედგებოდა, ძირითადად ერთგვაროვანი - დაბალი ეკონომიკური და სოციალური მდგომარეობით ხასიათდებოდა. მოხევები ეწეოდნენ მინათმოქმედებას და მესაქონლეობას (მე-19 საუკუნის მეორე ნახევრიდან - უპირატესად მეცხვარეობას). მათი დიდი ნაწილი იყო (1831-1832 წწ. მონაცემები) ქართველი ანუ საერთო რაოდენობიდან - 3100 სული, ოსი იყო 441, ქისტი - 75 და სარწმუნოებით ყველა ქრისტიანი მართლმადიდებლები იყვნენ. გადსახადს უხდიდნენ ძირითადად სახელმწიფოს ვერცხლით, ხოლო მემამულეებს, შედარებით მცირე ოდენობით, გამომდინარე იქიდან, რომ ასეთი ფენებიც ნაკლები იყო ხევში.

წყაროები და ლიტერატურა

1. ვალერიან ითონიშვილი, ხევი (გზამკვლევი), თბილისი, 1984 წ., გვ. 3.
2. საქართველოს საისტორიო არქივი, ფ. 254, I, არქივის №47, 1804 წ., გვ. 1-31.
3. საქართველოს საისტორიო არქივი, ფ. 254, I, არქივის №436, 1816 წ., გვ. 1-76.
4. საქართველოს საისტორიო არქივი, ფ. 254, I, არქივის №254, 1831-1832 წწ.
5. Русудан Харадзе, Грузинская семейная община, თბილისი, 1960 წ., გვ. 128.
6. ვალერიან ითონიშვილი, მოხევების საოჯახო ყოფა, თბილისი, 1970 წ., გვ. 31.

კავკასიის ხალხთა ყოფა და ტრადიციები

კავკასია არა მარტო განუმეორებელი პოლიეთნიურობითა და ენათა სიმრავლით გამოირჩევა, არამედ თვითმყოფადი ყოფისა და კულტურის ნაირსახეობითაც. საერთო კავკასიური ცხოვრების წესთან ერთად ნიშანდობლივ მოვლენად წარმოგვიდგება ზნე-ჩვეულებათა მრავალფეროვნება და თავისებურება, რაც ყოველი ხალხის ყოფა-ცხოვრებისათვის არის დამახასიათებელი. ეს თავისებურება ამოიცნობა ყოფისა და კულტურის ისეთი კომპონენტების მიხედვით, როგორცაა ეთნიკური და ტომობრივი შემადგენლობა, მატერიალური კულტურა (საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, ავეჯი, ჭურჭელი, სასმისები, ქსოვილები, საქსოვ-სართავი მოწყობილობა, ტანსაცმელი, სამკაული, სანადირო და საბრძოლო აღჭურვილობა, ტრანსპორტი, ცხენის აკაზმულობა), სამეურნეო ყოფა (მემინდვრეობა, მევენახეობა-მეხილეობა, მებოსტნეობა, მეფუტკრეობა, მეაბრეშუმეობა, მონადირეობა, მეთევზეობა), სოციალური ურთიერთობანი (ნათესაობის სისტემა და ნათესაურ ურთიერთობათა ფორმები, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი, საოჯახო ყოფა, აღზრდის სისტემა, შრომის ორგანიზაციისა და ურთიერთდახმარების ფორმები, ხალხური ეტიკეტი, სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციები, თემის სტრუქტურა და მისი მმართველობის სისტემა, ადათობრივი სამართალი), სულიერი კულტურა (წინაქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენები, ქრისტიანული რელიგია, ისლამი, იუდაიზმი, დღეობა-დღესასწაულები, ხალხური სანახაობანი, გართობა-თამაშობანი, ხალხური მუსიკა და ქორეოგრაფია, ფოლკლორი).

კავკასიის ტერიტორიაზე, მის სამხრეთ და ჩრდილოეთ ნაწილში განსახლებული დიდი და მცირერიცხოვანი ხალხებიდან ერთიანი ეროვნული იერსახით გამოირჩევიან ქართველე-

ბი, სომხები და აზერბაიჯანელები. მათთვის დამახასიათებელ თავისებურებად მიჩნეულია ერის შიგნით ფორმირებული ეთნოგრაფიული ჯგუფების არსებობა. ეს განსაკუთრებით ნათლად ჩანს ქართველი ხალხის მაგალითზე, რომლის ერთიანი ორგანიზმის შემადგენელი ნაწილებია კუთხეების მიხედვით განსახლებული ეთნოტერიტორიული ერთეულები (ქართლები, კახელები, თუშები, ხევსურები, ფშავლები, მოხევეები, მთიულები, გუდამაყრელები, იმერლები, რაჭველები, სვანები, გურულები, მეგრელები, მესხები, ჯავახები, აჭარლები და ა. შ.). ამისგან განსხვავებით ჩრდილოკავკასიის ხალხებზელოვნურადაა დაყოფილი ცალკეულ ხალხებად, რაც ადვილად შესამჩნევია ადიღელების, ვაინახების თუ დაღესტნელების მაგალითზე.

ეთნოგრაფიული თავისებურება შეინიშნება როგორც დიდი ერების ეთნოგრაფიული ჯგუფების, ისე ჩრდილოკავკასიის ხელოვნურად შექმნილი პოლიეთნიურობის მიხედვით. მაგრამ, ამასთან ერთად, სახეზეა ყოფისა და კულტურის იდენტურობა, როგორც მონათესავე ხალხებისა თუ ერთი ხალხის შიგნით არსებული დანაყოფების ერთობის მაჩვენებელი. ამის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ საცხოვრებელი ნაგებობანი, რომელთა შორის მსგავსება განაპირობა გეოგრაფიულმა, სამეურნეო და თავდაცვის საჭიროების ფაქტორმა. მრავალსართულიანი ციხე-სახლები, რომლებიც გავრცელებული იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, რაჭაში, სვანეთში, დაღესტანში, ჩაჩნეთ-ინგუშეთში თუ ოსეთში, აღნიშნულის დამადასტურებელია. ამგვარ ნაგებობებს ფუნქცია შენარჩუნებული ჰქონდა XIX საუკუნის მთელ სიგრძეზე და მათი არსებობა თანამედროვე ყოფისთვისაც დამახასიათებელია. კავკასიის ყველა რეგიონში მრავალსართულიანი ნაგებობანი თავის ლოკალური იერსახით წარმოადგენდნენ ოჯახის საცხოვრებლად, საქონლის სადგომად და მტრისაგან თავდასაცავ კომპლექსებს. საქართველოსა და ჩრდილოკავკა-

სიის მთიანეთისაგან განსხვავებულ ნაგებობათა ტიპებზე იყო გავრცელებული სხვა რეგიონებში. ერთ-ერთ ასეთ სახეობად წარმოგვიდგება დარბაზული და გვირგვინიანი საცხოვრისები ქართლ-კახეთში, სამცხე-ჯავახეთში, სომხეთისა და აზერბაიჯანში, ჯარგვალი და ფაცხა კოლხეთის ტერიტორიაზე - უმთავრესად სამეგრელოსა და აფხაზეთში, აფხაზურის ანალოგიური საცხოვრებლები გამოიყენებოდა ადიღეშიც - აფხაზეთის სამშობლოშიც. აღნიშნული ვითარება იმის მაჩვენებელია, რომ საცხოვრებელ ნაგებობათა გავრცელების გეოგრაფია არ იყო შემოფარგლული ამა თუ იმ ეთნოსის განსახლების მიხედვით. ეს იმიტომ, რომ ნაგებობის ტიპის შექმნის საფუძველი იყო განსახლების ტერიტორიის გეოგრაფიული მდებარეობა და სამეურნეო პირობები. ამდენად, საცხოვრებელი ნაგებობა წარმოადგენდა მატერიალური კულტურის ისეთ ელემენტებს, რომელიც საერთო იყო კავკასიელთა ყოფა-ცხოვრებისათვის მათი სამოსახლო ტერიტორიის სპეციფიკის შესაბამისად. იგივე სურათი ჩანს მატერიალური კულტურის სხვა ელემენტების (ავეჯი, ჭურჭელი, ტანსაცმელი, შრომის იარაღები, საბრძოლო აღჭურვილობა...) მიხედვითაც, მაგრამ ამ შემთხვევაშიც მათი სახეობის თავისებურება განპირობებული იყო რეგიონისა და მასში განსახლებული ეთნოგრაფიული ჯგუფის ცხოვრების წესის მახასიათებლებით.

გეოგრაფიული მდებარეობისა და კლიმატური პირობების შესაბამისად ვერტიკალური ზონალობის პრინციპს ექვემდებარებოდა მეურნეობის განვითარებაც. ვახუშტი ბაგრატიონის მიერ დადგენილი ზონალობის მიხედვით, რაც გაზიარებულია შემდგომი ეპოქის მეცნიერებაში, კავკასიაში გამოიყოფა ბარისა და მთიანეთის სამეურნეო ზონები. ამგვარი დაყოფის კვალობაზე ბარისათვის დამახასიათებელი იყო განვითარებული მემინდვრეობა, მევენახეობა-მემინდვრეობა და მეციტრუსეობა, ხოლო მთიანეთში მეურნეობის წამყვან დარგს წარმოადგენდა მესაქონლეობა. არსებული ძირითადი დარგე-



ბის შესაბამისად იქმნებოდა და გამოიყენებოდა შრომის რაზ-
 ლები, სატრანსპორტო საშუალებები და ჭურჭელი.

საერთო კავკასიური და ეთნოსების თუ ეთნოგრაფიული
 ჯგუფების თავისებურების გათვალისწინებით ყოფითი კულ-
 ტურის უმნიშვნელოვანეს ფენომენს წარმოადგენდა სოცია-
 ლური სტრუქტურა. იმის მიუხედავად, რომ კავკასიის ქვეყ-
 ნებს შორის დიდი განსხვავება იყო სოციალურ-ეკონომიკური,
 კულტურული და პოლიტიკური განვითარების დონით, ყველა
 მათგანისათვის თვისობრივ რეალობას წარმოადგენდა ყოფა-
 ცხოვრების ტრადიციულობა, რაც ვლინდებოდა ისეთი ფენო-
 მენის მიხედვით, როგორადაც წარმოგვიდგება თემი, ოჯახი,
 ქორწინება, ნათესაობის სისტემა და ა. შ. ყველაზე დიდ სოცი-
 ალურ ერთეულად იგულისხმება ტერიტორიული ანუ სასოფ-
 ლო თემი, ვინაიდან ეთნოგრაფიული კვლევისათვის ხელმი-
 სანვდომ პერიოდში გვაროვნული თემი აღარ არსებობდა. წე-
 რილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების მი-
 ხედვით ტერიტორიული თემის ძირითადი მახასიათებელი იყო
 ტერიტორიულ-მეზობლური ერთობა, განსხვავებით მისი წი-
 ნამორბედი თემისაგან, რომლის ერთობის საფუძველსაც წარ-
 მოადგენდა სისხლითი ნათესაობის კავშირი. ტერიტორიული
 თემი აერთიანებდა რამდენიმე სოფელს უმთავრესად ერთი
 ხეობის ფარგლებში. სოფლებს შორის განსხვავებას ქმნიდა
 მონოგენური (ერთი გვარის მოსახლეობა) და პოლიგენური
 (მრავალგვაროვანი) დასახლება, რომელთა შორის ჭარბობდა
 განსახლების მეორე სახეობა. სამეზობლო თემის ერთობას
 განასახიერებდა სოფლების უხუცესთაგან შემდგარი სათემო
 საბჭო, რომლის ფუნქციებშიც შედიოდა სამოსახლო ერთეუ-
 ლების სამეურნეო ინტერესების დაცვა, საადგილმამულო ურ-
 თიერთობის მოწესრიგება, თავდაცვის სამხედრო ორგანიზა-
 ცია, მეზობელ თემებთან კავშირის ნორმალიზაცია, სათემო
 დღესასწაულების მოწყობა და რაც მთავარია, დაპირისპირე-
 ბულ მხარეთა შორის მტრობის აღკვეთა. განსაკუთრებული

მნიშვნელობა ენიჭებოდა მოსისხლეთა შერიგებას როგორც ერთი თემის ფარგლებში, ისე მეზობელ თემებთან ურთიერთობაში. როგორც ქართველ, ისე ჩრდილოკავკასიელ მთიელებში საკითხის განსჯა ხდებოდა ადათობრივი სამართლის მიხედვით. თემის ბჭეთა ამოცანას შეადგენდა შურისძიების აღკვეთა კომპოზიციის გამოყენებით. ამის საფუძველზე დანაშავე ჩადენილი დანაშაულის შესაბამისად (მკვლელობა, დაჭრა) დაზარალებულ მხარეს უხდიდა ბჭეების მიერ დადგენილ საურავს, რის შედეგადაც ხდებოდა როგორც მოსისხლე ოჯახების, ისე გვარების შერიგება. წინააღმდეგ შემთხვევაში, შურისძიება პრინციპით - „სისხლი სისხლისა წილ“, „კბილი კბილისა წილ“ მდგომარეობას უკიდურესად ართულებდა და ზოგჯერ ამას სრულიად უდანაშაულო ადამიანიც ეწირებოდა, ვინაიდან გვაროვნული წყობილებისათვის დამახასიათებელი წესის გამოყენებით მოსისხლე უფლებამოსილი იყო მკვლელის ოჯახის ან გვარის წევრი მოეკლა და ამით აღესრულებინა შურისძიება. ეს იყო გათვალისწინებული თემის მმართველობის სისტემაში და ბჭეთა მოვალეობასაც ის შეადგენდა, რომ კომპენსაციის გამოყენებით შურისძიების პროცესი შეეჩერებინა. ამდენად, სისხლის აღების გვაროვნულ ჩვეულებასთან შედარებით შერიგება კომპოზიციის პირობით წარმოადგენდა წინ გადადგმულ ნაბიჯს ხალხურ სამართალწარმოებაში, რამაც ფეხი მოიკიდა ფეოდალური ეპოქის სახელმწიფო სამართალშიც. იგულისხმებიან სახელმწიფოებრივად განვითარებული ქვეყნები (საქართველო, სომხეთი), რომელთა ყველა ოფიციალურ კანონმდებლობაში დანაშაული და მისი საზღაური განისაზღვრებოდა სოციალური კატეგორიების მიხედვით.

სასოფლო თემის და საკუთრივ ერთი სოფლის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეჭირა შრომის ორგანიზაციისა და ურთიერთდახმარების ფორმებს. შრომის ორგანიზაცია ხორციელდებოდა ოჯახის, გვარის, სოფლისა და თემის ფარგ-

ლებში. თუ ოჯახის შიგნით დასაქმება ეხებოდა ოჯახის წევრებს მათი ასაკის, გამოცდილებისა და სქესის მიხედვით, გვარში სოფელსა და თემში მშრომელთა მონაწილეობა უფრო ფართო ხასიათს ატარებდა. მასშტაბურობით გამოირჩეოდა საერთო საქმიანობა სოფელსა და თემში. ამგვარ საქმიანობათა კატეგორიას განეკუთვნებოდა უმთავრესად ხალხის ერთობლივი მონაწილეობა მიწის დამუშავებაში, თიბვაში, მკაში და, რაც მთავარია, გზებისა და ხიდების შეკეთებაში, რამდენადაც საკომუნიკაციო საშუალებებს სასიცოცხლო მნიშვნელობა ენიჭებოდა მეთემეთა ცხოვრებაში. შრომის ორგანიზაციასთან მჭიდრო კავშირში იყო ურთიერთდახმარება, რაც სხვადასხვა ფორმით ხორციელდებოდა. ნათესავების, თანასოფლელებისა და თანამეთემეების ურთიერთდახმარება გამობატულებას პოულობდა სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებში და სახლის მშენებლობაში. დახმარების საყოველთაო ფორმად მიღებული იყო ერთობლივი მონაწილეობა ხვნა-თესვაში, თიბვაში და მოსავლის აღებაში, რაც ოჯახის მხრიდან გამასპინძლებით აღინიშნებოდა. ამის პარალელურად ფუნქციონირებდა მატერიალური დახმარების წესიც პირველ რიგში ისეთი ოჯახისათვის, რომელმაც ზარალი განიცადა სახლის დაზარების ან საქონლის განყვეტის შედეგად. სამაგალითოდ შეიძლება დავასახელოთ გაღარიბებული მეცხვარისათვის ცხვრებით შემწეობა, რასაც ოჩხარი ეწოდებოდა. რაც შეეხება დახმარების საყოველთაო წესს, ეს სრულდებოდა პირველ ყოვლისა ქორწილში (შესაწირავი) და სიკვდილიანობის დროს (წასახურავი).

კავკასიის მოსახლეობის სოციალურ ურთიერთობათა სისტემაში უმთავრესი ადგილი განეკუთვნებოდა ოჯახს, რომელიც როგორც საზოგადოების მიკროუჯრედი, განასახიერებდა ტრადიციული ცხოვრების წესს. ამის გამო მეცნიერებაში თავიდანვე განსაკუთრებული ადგილი დაეთმო საოჯახო ყოფის შესწავლას ეთნოგრაფიული, სოციოლოგიური და სა-



მართლმადიდებელი მონაცემების ანალიზის საფუძველზე XIX საუკუნიდან სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ ლუის მორგანის, მაქსიმ კოვალევსკის და ფრიდრიხ ენგელსის გამოკვლევები, რომელთა გამოქვეყნების შემდეგ აღნიშნული საკითხის შესწავლას გლობალური ხასიათი მიეცა მთელ მსოფლიოში. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მიმართულებით მუშაობაში უდიდესი მნიშვნელობა მიენიჭა კავკასიის ეთნოგრაფიულ მონაცემებს.

დღემდე შექმნილი მრავალრიცხოვანი გამოკვლევების მიხედვით კავკასიის ხალხებში დადასტურდა დიდი და პატარა ოჯახების თანაარსებობა. XIX საუკუნის ბოლომდე პატარა ანუ ინდივიდუალური ოჯახის გვერდით არსებობდა დიდი ოჯახი - საოჯახო თემის გადმონაშთური სახეობა. ფეოდალიზმისა და კაპიტალიზმის ხანაში ოჯახის ეს ფორმა განიცდიდა თვისებრივ ცვლილებებს და მისი ხვედრითი წონა იზრდებოდა ინდივიდუალური ოჯახების რიცხვით. XX საუკუნის კარიბჭესთან საბოლოოდ დაიმსხვრა საოჯახო თემის უკანასკნელი ნაშთები და სრული მონოპოლია მოიპოვა თანამედროვე ტიპის ინდივიდუალურმა ოჯახმა. ეს პროცესი რომ თვალნათლივ დავინახოთ და ოჯახის ხსენებულ ტიპებს შორის განსხვავება წარმოვაჩინოთ, საჭიროა ვიცოდეთ როგორი იყო ოჯახის სტრუქტურა - რიცხოვრივი და მუხლობრივი შემადგენლობა, მისი ეკონომიკური საფუძვლები, მმართველობის სისტემა, საოჯახო ეტიკეტი, შრომის ორგანიზაცია და საკუთრების ხასიათი (ვალ. ითონიშვილი).

კავკასიის ხალხთა ყოფის ტრადიციულობა უფრო ნათლად ჩანს გაუყრელად ცხოვრების წესში, რომლის პირველ კომპონენტად წარმოგვიდგება 3-4 და ზოგჯერ 5 თაობის ერთ ჭერქვეშ ცხოვრება, რაც თავის მხრივ მრავალსულიანობის საფუძველი იყო. აღნიშნულის შესაბამისი ფაქტობრივი მონაცემების ფიქსაცია XIX საუკუნეში ხდებოდა უშუალო დაკვირვებისა და გამოკითხვის გზით, ვინაიდან მრავალ მკვლევარს

შესაძლებლობა ჰქონდა გასცნობოდა დიდი ოჯახის არსებობას. მოგვიანო პერიოდში კი, როდესაც მრავალთაობიანი მრავალსულიანი ოჯახები დაიშალა, მკვლევარი მისი რეკონსტრუქციისათვის მხოლოდ გამოკითხვით მიღებული ინფორმაციით სარგებლობდა.

ფეოდალური ეპოქის წერილობით წყაროებში რამდენიმე თაობის გაუყრელად ცხოვრების ფაქტია ფიქსირებული. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა სხვადასხვა ეპოქის ქართული სამართლის ძეგლები, რომლებიც ადასტურებენ ამგვარი ოჯახების გაყრის შემთხვევებს. ამგვარი დოკუმენტების მიხედვით აშკარაა, რომ ფეოდალიზმის ეპოქის ქართული ყოფისათვის დამახასიათებელ ერთ-ერთ კომპონენტს წარმოადგენდა დიდ ოჯახებად ცხოვრების წესი. სამართლის ძეგლების უმრავლესობა ეხება ფეოდალური ზედაფენის ცხოვრებას, მაგრამ ანალოგიური მდგომარეობა არსებობდა გლეხთა შორისაც, რაც მკაფიოდ გამოჩნდა XIX საუკუნის კონკრეტული ეთნოგრაფიული მონაცემების შესწავლის საფუძველზე. ამ მიმოხილვაში საქართველოს ყველა კუთხეში მოპოვებული ფაქტობრივი მონაცემების დამონშება და დეტალური ანალიზი შეუძლებელია, მაგრამ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას, რომ მის შემადგენლობაში ერთიანდებოდნენ პაპები და ბებიები, მამები და ბიძები, ბიძაშვილები, ბიძაშვილთა შვილები, სხვადასხვა თაობის რძლები, გასათხოვარი ქალები და მოზარდები. ამგვარი მონაცემების ფიქსაციის საფუძველზე გაუყრელად ცხოვრების წესი საქართველოს ყველა კუთხეში დადასტურდა (რ. ხარაძე, ვალ. ითონიშვილი, ნ. მაჩაბელი, მ. ბექაია, ბ. ნანობაშვილი...).

ქართული ოჯახის ეკონომიკურ საფუძველს შეადგენდა ძირითადად მიწათმოქმედება და მესაქონლეობა, ხოლო დამხმარე საქმიანობათა რიგს განეკუთვნება ხელოსნობა, ვაჭრობა, ტვირთზიდვა და შემოსავლის სხვა წყაროები. საოჯახო მეურნეობაში რომელიმე დარგის ხვედრითი წონა განისაზღვრე-



ბოდა რეგიონის სამეურნეო პირობების შესაბამისად. ცალკეული კუთხეების მიხედვით საოჯახო ყოფის შესწავლის შედეგად სრულიად აშკარად გამოჩნდა, რომ ოჯახის ძირითად საარსებო საშუალებას ბარში წარმოადგენდა მინათმოქმედება, ხოლო მთაში - მესაქონლეობა. ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ მოსახლეობა მარტოოდენ მინათმოქმედებას ავითარებდა, ხოლო მთისა - მესაქონლეობას. როგორც ერთი, ისე მეორე დარგი არსებობდა საქართველოს ნებისმიერ გეოგრაფიულ ზოლში, ოღონდ იმ განსხვავებით, რომ ბარში მეურნეობის წამყვანი დარგი იყო მინათმოქმედება, ხოლო მთაში - მესაქონლეობა.

მეურნეობის ძირითად დარგებთან ერთად ოჯახის ეკონომიკაში გარკვეულ როლს ასრულებდა მეაბრეშუმეობა, მეფუტკრეობა, მეთევზეობა, მონადირეობა, ხელოსნობა, მენისქვილეობა, ქირით ტვირთის ზიდვა, საშოვარზე გასვლა და ა. შ.

ოჯახის მთლიანობა და კეთილდღეობა, სულ ერთია, ის დიდი იქნება თუ პატარა, ბევრად იყო დამოკიდებული მისი მართვისა და შრომის ორგანიზაციის დონეზე. ინდივიდუალურ ოჯახში ეს პრობლემა შედარებით იოლად მოსაგვარებელი იყო, რამდენადაც ასეთი ტიპის ოჯახში უფროსობის უცილობელი უფლებით სარგებლობდა ცოლ-შვილის პატრონი მამაკაცი, თუ ინდივიდუალური ოჯახი სამთაობიანი იყო - მისი მამა. შრომის ორგანიზაციის მესვეურნიც მშობლები იყვნენ. შრომის ფერხულში ებმებოდნენ მოზრდილი შვილებიც, მაგრამ მშობლების უშუალო ხელმძღვანელობით. მცირერიცხოვან ოჯახში სხვადასხვა თაობის წარმომადგენელთა შორის ფუნქციების განაწილებისა და მოსალოდნელ წინააღმდეგობათა დაძლევის პრობლემა არ არსებობდა.

დიამეტრალურად საპირისპირო ვითარება სუფევდა მრავალთაობიანსა და მრავალსულიან ოჯახში. ტრადიციის მიხედვით ასეთი ოჯახის ხელმძღვანელობა ეკისრებოდა ხნით



უფროსსა და გამჭრიახ მეურნეს. ასაკობრივი პრინციპი მხოლოდ იმ შემთხვევაში დაირღვეოდა, თუ უზუცესი მამაკაცი ოჯახის მართვის გამორჩეული უნარით აღჭურვილი არ იქნებოდა. ასეთ ვითარებაში ოჯახის უფროსობა მოუწევდა ხნით უმცროს, მაგრამ გამოცდილ მეურნეს. ამასთან ერთად დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა მის ავტორიტეტს ხალხში, ვინაიდან ის ოჯახის სახელით მონაწილეობდა სოფლის, ხეობის თუ თემის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. მეზობლებთან სამშვიდობო თუ საკონფლიქტო ურთიერთობის, საზოგადოებრივად მნიშვნელოვანი საკითხების გადაწყვეტის, ყველა სახის ვალდებულების აღსრულების უშუალო მონაწილე და პასუხისმგებელი ოჯახის უფროსი იყო. სავსებით ბუნებრივია, რომ საზოგადოებაში ოჯახის სახელს ის განასახიერებდა და ამიტომ თვითონ ოჯახის წევრები, პირველ რიგში კი სრულწლოვანი მამაკაცები, არ დაუშვებდნენ, რომ მათი ხელმძღვანელი უგერგილო და უავტორიტეტო ყოფილიყო.

საქართველოს ყველა კუთხისათვის საერთო ჩანს ის ფაქტორი, რომ ოჯახის უფროსი არა მარტო საერთო ხელმძღვანელი იყო, არამედ მამაკაცებს შორის ფუნქციების განაწილებაც მის კომპეტენციაში შედიოდა. მისი შეხედულებისამებრ ხდებოდა მამაკაცთა დასაქმება მემინდვრეობაში, მევენახეობა-მეხილეობაში, მესაქონლეობაში, მეფუტკრეობაში, მეაბრეშუმეობაში, ხე-ტყის დამუშავებაში, სამშენებლო მასალის დამზადებასა და მშენებლობაში, მენისქვილეობაში, მედუქნეობაში და ა. შ. თუ მიწათმოქმედებაში უმთავრეს როლს ასრულებდა გუთნისდედა და ის უსათუოდ გამოცდილი მეურნე უნდა ყოფილიყო, მეცხვარეობაში განსაკუთრებული პრიორიტეტით სარგებლობდა სარქალი და ა. შ.

ასაკისა და გამოცდილების კვალობაზე ხდებოდა შრომის განაწილება ქალებს (უმთავრესად რძლებს) შორისაც, რაც ოჯახის უფროსი დიასახლისის უფლება-მოვალეობასაც შეადგენდა. როგორც წესი, მას ჩაბარებული ჰქონდა საკუჭ-

ნაო, მისი განრიგით ხდებოდა პროდუქტების ხარჯვა როგორც ყოველდღიურად, ისე სტუმრიანობის დროს. ლხინსა თუ ჭირში. უფროსი დიასახლისის ყაირათიანობასა და ავტორიტეტზე იყო დამოკიდებული როგორც სურსათის რაციონალური გამოყენება, ისე ქალთა შრომის ნაყოფიერება. ამიტომ, ასეთი ფუნქციის შემსრულებელი პიროვნებაც გამორჩეული უნდა ყოფილიყო არა მარტო ხანდაზმულობით, არამედ დაკისრებული მოვალეობის გაძლოლის უნარით.

ქალების შრომა-საქმიანობა მათ ასაკთან ერთად სამეურნეო პირობების მიხედვითაც განისაზღვრებოდა. თუ უფროსი რძლების მოვალეობად ითვლებოდა პურის ცხობა და საჭმელების მომზადება, პატარძალს ეკისრებოდა წყლის მოტანა და ეზო-კარის დასუფთავება. შესაბამისად ასაკისა და გამოცდილებისა, რძლები მონანილეობდნენ მემინდვრეობაში, მებაღეობა-მევენახეობაში, მესაქონლეობაში. რძის პროდუქტების დამზადებაც ხომ საქართველოს თითქმის ყველა კუთხეში ქალების მოვალეობას შეადგენდა. ამ მხრივ გამოწვევად შეიძლება ჩაითვალოს თუშეთი, სადაც ცხვრის წველა და ყველის დამზადება მამაკაცთა საქმიანობად იყო მიჩნეული.

მამაკაცისა და ქალის უფლებები მჭიდვდებოდა ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების მომენტშიც. ასეთ შემთხვევაში თანაბარი უფლებით სარგებლობდა მონილედ ნოდებული ყველა ის კაცი, რომელიც გამოყოფილი ოჯახის უფროსად ითვლებოდა. ჩვეულებისამებრ ყველა სახის საოჯახო ქონება იმდენ თანაბარ ნაწილად იყოფოდა, რამდენი ახალი ოჯახიც შეიქმნებოდა. ამასთან ერთად გათვალისწინებული იყო დიდი ოჯახის უფროსის დამსახურებაც, რის საფუძველზეც მისთვის განკუთვნილი იყო კუთვნილ წილთან ერთად ზედმეტი ქონება - ე. წ. საუფროსო ანუ საუხუცესო. საერთო ქონებიდან გამოიყოფოდა აგრეთვე საუმცროსო ანუ საქორწილო იმისათვის, ვინც ოჯახის გაყრის მომენტში დაქორწინე-

ბული არ იყო. ქალებისთვის კი წილის გამოყოფა არ ხდებოდა. მათ ხელშეუხებელ საკუთრებას წარმოადგენდა მხოლოდ მხრითევი, რაც საოჯახო ქონების გაყოფის მომენტში ყველა რძალს უკლებლივ ეძლეოდა. ნათქვამის დამადასტურებელია როგორც ხალხის მახსოვრობაში შემონახული ფაქტები, ისე „ქართული სამართლის ძეგლებში“ უხვად შესული გაყრილობის საბუთები.

როგორც ქონების განაწილების პრინციპის, ისე საოჯახო ყოფის სხვა კომპონენტების მიხედვით საინტერესო ვითარება გამოვლინდა საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე არაქართული მოსახლეობის ეთნოგრაფიული შესწავლის შედეგადაც. ამ მხრივ პირველ რიგში აღსანიშნავია აფხაზთა ეთნოგრაფიული მონაცემები, რაც ცნობილია როგორც XIX საუკუნის დამკვირვებელთა, ისე XX საუკუნის მკვლევართა შრომების მიხედვით.

XIX საუკუნის მიწურულისათვის აფხაზური ოჯახის გაყრა მშობლების გარდაცვალებამდე მაინც მიუღებელი იყო. ზოგიერთ შემთხვევაში კი ერთ ჭერქვეშ ცხოვრება მეოთხე ან მეხუთე თაობამდეც გრძელდებოდა. მ. ჯანაშვილის დაკვირვებით, საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად აფხაზეთშიც ოჯახის მართვის სისტემა ემყარებოდა უფროს-უმცროსობის პრინციპს უხუცეს კაცის პრიორიტეტით. უშუალოდ მის კომპეტენციაში შედიოდა მამაკაცთა შორის ფუნქციების განაწილება და შრომის ორგანიზაცია. ასეთივე როლს ასრულებდა უფროსი დედაკაცი ქალთა საქმიანობაში. რელიგიურ ნეს-ჩვეულებებსაც ოჯახში უფროსი მამაკაცი და დედაკაცი ასრულებდნენ, ისევე როგორც გვარში უხუცეს მამაკაცს ევალებოდა საგვარო რიტუალის ხელმძღვანელობა. მ. ჯანაშვილს ისიც შეუნიშნავს, რომ უხუცესი კაცის უმოქმედობის შემთხვევაში ოჯახს სათავეში უდგებოდა მასზე უმცროსი, მაგრამ გამჭრიახი და ენერგიული პროვნება. მტკიცედ იყო დაცული ქონების განაწილების პრინციპიც. მშობლების გარ-



დაცვალებამდე გაყრის შემთხვევაში საოჯახო დოვლათის ნახევარი მშობლებს ეძლეოდათ. თუ ქონებას გაიყოფდნენ დედა და შვილები (მამის გარდაცვალების შემდეგ), დედას, მზითევთან ერთად, მიაკუთვნებდნენ იმდენს, რამდენსაც მის თითოეულ შვილს, რის შემდეგ დედა თავისი სურვილით რომელიმე შვილთან სახლდებოდა. ოჯახის შესაძლებლობის შესაბამისად საქონლის სახით უფროსს გამოუყოფდნენ საუფროსოს, ხოლო უმცროსს - საუმცროსოს. ჩვეულებისამებრ, მამისეული სახლ-კარი ერგებოდა უმცროსს, ხოლო დანარჩენ ქონებას ძმები თანაბრად იყოფდნენ (16).

მ. ჯანაშვილის ნაშრომზე დაყრდნობით იგივე აქვს ნათქვამი ნ. დერჟავინს, ხოლო გ. ჩურსინი ყოველივე ამასთან ერთად აღნიშნავს, თუ რაოდენ დიდი ყურადღება ექცეოდა საოჯახო ეტიკეტს, განსაკუთრებით კი უფროსებისადმი უმცროსების დამოკიდებულებას. მისივე შთაბეჭდილებით, ოჯახსა და საზოგადოებაში, აფხაზი ქალი მეტი თავისუფლებით სარგებლობდა ჩერქეზ, ყაბარდოელ ან დაღესტნელ ქალთან შედარებით. ეს უპირატესად შეიმჩნეოდა პრივილეგიური წოდების ცხოვრებაში, სადაც ქალის უფლებები თითქმის მამაკაცისას უთანასწორდებოდა. მკვლევარს მხედველობაში ჰქონდა ქალის მონაწილეობა საზოგადოებრივ საქმიანობაში, გამაჰმადიანებული აფხაზი ქალის უჩადროდ სიარული და ა. შ. მაგრამ, მისივე აზრით, ეს არ ნიშნავდა დედაკაცისა და მამაკაცის თანასწორუფლებიანობას. იგი განსხვავებას ხედავდა პირველ ყოვლისა გლეხის ოჯახში, სადაც უფროსი დიასახლისი თუ სხვა რძლები გარკვეულ შეზღუდვებს იცავდნენ. ეს ვლინდებოდა უპირატესად სტუმრიანობის დროს, როდესაც ქალის მოვალეობას შეადგენდა არა მარტო საჭმლის მომზადება, არამედ სტუმრისადმი მომსახურება. როგორც ნესი, უმცროსი რძალი სტუმარს ტანსაცმლის გახდაში ეხმარებოდა, ხელებს აბანინებდა, ფეხებს თავისი ხელებით ბანდა და ა. შ. შეზღუდვის გამომხატველი იყო არსებული რეჟიმი, რომლის მიხედვი-

თაც სტუმართან და ოჯახის უფროს მამაკაცთან ერთად რძლების დაჯდომა იკრძალებოდა.

შ. ინალ-იფა არ იზიარებს წინამორბედ ავტორთა თვალსაზრისს აფხაზურ ოჯახში უფროსის განუსაზღვრელი უფლებების შესახებ. მისი მტკიცებით, ასეთი შეხედულების საფუძვლად მიჩნეული იყო ცოლისა და უცოლო შვილების მიმართ ოჯახის უფროსის მკაცრი დამოკიდებულების ფაქტი. მკვლევარი იმონებებს შ. ნოგმოვის ნაშრომსაც, სადაც ნათქვამია, რომ ჩერქეზის ოჯახში განუსაზღვრელი ძალა ჰქონდა ქმარს ცოლის მიმართ, მამას შვილის მიმართ, ძმას დის მიმართ. შ. ინალ-იფას აზრით, ჩერქეზის ოჯახის ეს დახასიათება რამდენადმე ვრცელდება აფხაზთა ძველი ყოფის მიმართაც, მაგრამ ამასთან დაკავშირებით შენიშნავს: აფხაზეთში უფროსის უფლებამოსილება არასოდეს არ ატარებდა დესპოტიზმის ხასიათს, მაგრამ ამა თუ იმ ზომით იგი გამოხატულებას პოულობდა უმთავრესად ცოლისადმი ქმრის დამოკიდებულებაში.

არსებითად აფხაზური ოჯახის მმართველობაში ცოლისა და შვილებისადმი მამაკაცის დამოკიდებულება არ ნიშნავდა ერთპიროვნულ უფლებამოსილებას. უფროსი მამაკაცის პრიორიტეტი სრულებითაც არ იყო დესპოტიზმის მაჩვენებელი. აფხაზური ოჯახი, მისი შესწავლის დროისათვის, წარმოადგენდა მეურნეობრივი და იდეოლოგიური ერთობით შეკავშირებულ ნათესაურ უჯრედს, რომლის ძირითადი მახასიათებელი იყო მამაკაცისათვის განკუთვნილი ერთობლივი საკუთრება. ერთადერთი, რაც ქალის საკუთრებას შეადგენდა, ეს იყო მზითვი. უძეოდ გარდაცვლილი კაცის ქონება რჩებოდა მის ახლო ნათესავ მამაკაცებს, რომელთაც ობოლი ქალისათვის ძმობა უნდა გაენიათ. განაყრებს მართებდათ აგრეთვე ქვრივის შენახვა, რომელსაც მამულიდან წილს არ აძლევდნენ.

ოჯახის შემადგენლობის, მმართველობის სისტემის, შრომის ორგანიზაციისა და საკუთრების ხასიათის მიხედვით აფხაზური ოჯახის სტრუქტურაში საკუთრივ აფხაზურთან

ერთად შეინიშნება ქართული და ჩერქეზულ-ადიღურული ყოფის მახასიათებლების არსებობაც. გარდა სტრუქტურული მსგავსებისა, რაც აფხაზურსა და ქართულ ოჯახს ახასიათებდა, მნიშვნელოვან ფაქტორად წარმოგვიდგება სახელწოდებათა შინაარსობრივი იდენტურობა. თუ ძველ ქართულში ოჯახის სახელწოდება იყო **სახლი**, აფხაზურში მრავალსულიანი ოჯახის შესატყვისი ყოფილა **აინდუ** (დიდი სახლი), ანუ **ათააც ვარდუ** (დიდი ოჯახი) (17).

ტრადიციულ ყოფასა და კულტურას აფხაზურთან ერთად ინარჩუნებდნენ საქართველოში მცხოვრები სხვა ეთნიკური ჯგუფებიც. 26 საუკუნის განმავლობაში აქ მოსახლეებ-რეაქტებმა ბევრი რამ შეითვისეს ქართული ყოფა-ცხოვრებიდან; მაგრამ იუდაიზმის არსებობამ მათ მაინც დღემდე მოიტანეს ებრაული ცხოვრების წესი. იგივე შეიძლება ითქვას მოგვიანებით ჩამოსახლებულ ბერძნებზე, რომელთაც ქართველებისაგან რელიგიური ბარიერი არ მიჯნავდა და მათი ყოფა-ცხოვრებაც ქრისტიანული მოძღვრების საფუძველზე იყო მონყობილი. უძველესი დროის გადმონაშთებიდან ბერძნების ყოფისათვის დამახასიათებელი იყო სასაფლაოს გამოყოფის წესი, საგვარო სალოცავის ფუნქციონირება, საგვარო წისქვილით ერთობლივად სარგებლობა, ურთიერთდახმარების ჩვეულება და ა. შ. რაც შეეხება ოჯახს, ის პატრიარქალურ საწყისს ეფუძნება, რაც გამომხატულებას პოულობდა მამის ერთპიროვნულ ძალა-უფლებაში.

საქართველოში არსებული სამეურნეო პირობების შესაბამისად ვითარდებოდა ურუმთა ცხოვრებაც, რომელიც ეროვნებით ჭრელ კონფესიურ ერთეულს წარმოადგენდა. მათი ყოფისათვის დამახასიათებელი იყო დიდი და პატარა ოჯახების არსებობა იმ ძირითადი კომპონენტებით, როგორც ცნობილია ქართული და კავკასიური ცხოვრების წესისათვის.

საქართველოში მოსახლე სომეხთა ყოფაშიც აშკარად შეინიშნება სომხურ-ქართული ტრადიციების შერწყმის პრო-

ცესი, რასაც განაპირობებდა მეზობლობა, შრომა-საქმიანობა და განსაკუთრებით კი მასობრივი ხასიათის შერეული ქორწინებანი. რაც შეეხება საკუთრივ სომხეთს, მისი მოსახლეობის ტრადიციული ყოფა ისევე თვითმყოფადია, როგორც ქართველების ან ჩრდილოკავკასიელი ხალხებისა. ეს ნათლად ჩანს ორიგინალური სომხური წერილობითი წყაროების მონაცემებიდან და ეთნოგრაფიული მასალებიდან. ტრადიციულობის ხელშესახებ მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ საოჯახო ყოფა, რომლის შესწავლის საფუძველზე არაერთმა მკვლევარმა და განსაკუთრებით კი ე. კარაპეტიანმა არა მარტო ის დაამტკიცა, რომ XIX საუკუნეში პატარა ოჯახებად ცხოვრება დომინირებდა, არამედ ცხადყო დიდ ოჯახებად ცხოვრების წესიც (გერდასტან). ასეთი ოჯახის უზუცეს უფროსს ერქვა **ტანუტერ**, ხოლო საქალებო საქმიანობათა ორგანიზატორს - **ტანტიკინ**. დასაბუთებულია, რომ დიდი ოჯახი, რომელიც 3-5 თაობას აერთიანებდა უპირატესად შემონახული იყო ნატურალური მეურნეობის მქონე მთიანეთში, ხოლო მათი რღვევის პროცესი ინტენსიურად მიმდინარეობდა ეკონომიკურად განვითარებულ რაიონებში. ოჯახების დაყოფის შედეგად იქმნებოდა განაყართა უბანი, ე. წ. **აზგ** (პატრონიმია), ისევე როგორც ეს ცნობილი იყო ქართველი და კავკასიელი ხალხების ყოფაში (18, 19).

XIX საუკუნეში შედარებით ნაკლები ყურადღება ექცეოდა აზერბაიჯანელთა ყოფა-ცხოვრების შესწავლას. მაგრამ იმ ეპოქის დამკვირვებელთა ცნობებმა და განსაკუთრებით XX საუკუნის 60-იან წლებში შექმნილი გამოკვლევების მიხედვით ეჭვის შეტანის საფუძველი არ არსებობს, რომ აზერბაიჯანის მოსახლეობაშიც, რომლის შემადგენლობაშიც აზერბაიჯანელებთან ერთად შედიოდნენ თათები, ლაკები, მთიელი ებარელები, ხინალუგები, კრიზები და ბუდუგები, ძირითად ერთეულს წარმოადგენდა პატარა ოჯახი, ხოლო გადმონათის სახით - დიდი ოჯახიც. კავკასიის სხვა ხალხებისაგან განსხვავე-



ბით, სადაც ოჯახის მმართველობა ემყარებოდა სოლიდარულ პრინციპს, აზერბაიჯანელი ოჯახის მეთაური ერთპიროვნული მმართველი და ქონების მესაკუთრე იყო. შარიათის მოძღვრებით უფლებამოსილი მამაკაცი დიდი პრიორიტეტით სარგებლობდა ქალთან შედარებით. ამის საფუძველს ქმნიდა ყალიბის გადახდის სავალდებულო წესი, რაც თავის მხრივ ხელს უწყობდა მრავალცოლიანობასაც. მაგრამ იმის გამო, რომ ყალიბი თავისთავად ძვირადღირებული გადასახადი იყო, ამიტომ მრავალცოლიანობა ძირითადად ვრცელდებოდა შეძლებულ ოჯახებში, ვინაიდან ღარიბი კაცი რამდენიმე ყალიბის გადახდას ვერ შეძლებდა. აშკარად ჩანს, რომ მრავალცოლიანობა თავისთავად მუშა ხელის მომრავლების მიზანს ემსახურებოდა.

ჩრდილოკავკასიის ქვეყნებს შორის ერთადერთი ოსეთი გადაურჩა ისლამის არსებით ზეგავლენას. ეს რელიგია გავრცელდა ძირითადად დიგორის ხეობაში ყაბარდოსთან მეზობლობისა და ერთხანს მისდამი დაქვემდებარების შედეგად, ხოლო ნაწილობრივად თავურის თემში. ოსთა დიდმა უმრავლესობამ შეინარჩუნა საქართველოდან მიღებული ქრისტიანული რელიგია და შესაბამისად ყოფისა და კულტურის ტრადიციული იერსახე. აღნიშნულმა ვითარებამ განაპირობა ოსთა ყოფაცხოვრების შესწავლით დაინტერესება, რამაც გამოხატულება ჰპოვა XVIII-XIX საუკუნეების დამკვირვებელთა მრავალმხრივ საყურადღებო ნაწერებში. ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიება კიდევ უფრო გაფართოვდა XX საუკუნეში. მოპოვებული მასალებისა და მასზე დაფუძნებული გამოკვლევების შედეგად გამოჩნდა, რომ ოსებმა ხანგრძლივად შემოინახეს უძველესი ტრადიციები, მისი ადრინდელი ფორმები თუ გადმონაშთური მოვლენები. ეს ეხება ამ ხალხის სამეურნეო ყოფას, სოციალურ სტრუქტურას, მატერიალურ და სულიერ კულტურას.

კავკასიის ყველა სხვა ხალხის ანალოგიურად ოსთა

ცხოვრების წესი განსაკუთრებით ნათლად ჩანს საოჯახო ყოფაში, უპირატესად კი დიდი ოჯახის სტრუქტურაში. ცვლილების შედეგებმა დაგვანახვა (ამ შემთხვევაში ძირითადად ვეყრდნობით ვალ. ითონიშვილის გამოკვლევას - 3), რომ XVIII-XIX საუკუნეების მთელ სიგრძეზე და XX საუკუნის დასაწყისშიც ოსები ინდივიდუალურ ოჯახებად ცხოვრების პარალელურად ინარჩუნებდნენ გაუყრელად ცხოვრების წესსაც. ეს იმდენად გავრცელებულ ჩვეულებას წარმოადგენდა, რომ იმდროინდელი ავტორები ოჯახის ძირითად სახეობად მიიჩნევდნენ დიდ ოჯახს, როგორც გვაროვნული წყობილების ერთ-ერთ ელემენტს. ამგვარი შეხედულებების გავრცელების საფუძველი იყო ოჯახის ზოგიერთი ნიშნის, უმთავრესად, მისი შემადგენლობის ზერელე გაცნობა, მაგრამ ოჯახის ძირითადი კომპონენტების (ოჯახის შემადგენლობა, ეკონომიკური საფუძველები, მმართველობის სისტემა, შრომის ორგანიზაციის ხასიათი, საოჯახო ეტიკეტი, საკუთრების ფორმები) შესწავლა კონკრეტულ მონაცემებზე დაყრდნობით აქარწყლებს შეხედულებას XIX საუკუნემდე დიდი ოჯახის საყოველთაოდ გავრცელების შესახებ. ასეთი ოჯახების რიცხვი თანდათანობით მცირდებოდა და XIX საუკუნის ბოლოსათვის ისინი თითქმის დაშლის საბოლოო ეტაპზე იმყოფებოდნენ, მაგრამ ვიდრე არსებობა ჯერ კიდევ შეწყვეტილი არ ჰქონდათ, მათი უმრავლესობა მოიცავდა ოთხ თაობას, ხოლო შედარებით იშვიათად სამ ან ხუთ თაობას. დიდი ოჯახი აერთიანებდა უახლოესი ნათესავების რამდენიმე ათეულ სულს. რაც უფრო ღრმად შევდივართ ოსთა ძველ ყოფაში, მით უფრო შესამჩნევია, როგორც თაობათა რაოდენობა, ისე სულადი შემადგენლობის სიჭარბე. თუ XIX საუკუნის პირველ ნახევარში 100-მდე სულისა და ხუთი თაობის ერთად ცხოვრება დამახასიათებელ მოვლენას წარმოადგენდა, საუკუნის ბოლოს დიდი ოჯახი უმთავრესად აერთიანებდა სამ-ოთხ თაობას და საშუალოდ 25-30 სულს. თაობათა რაოდენობისა და რიცხოვნობის შემადგენლობის კლება სავსე-

ბით კანონზომიერი პროცესი იყო ისეთი ვითარებისათვის, როდესაც ძველი საზოგადოებრივი ურთიერთობის ცვლილებასთან ერთად ცვლილებები ხდებოდა საოჯახო ყოფნაშიც, უმთავრესად, დიდი ოჯახების დაშლისა და ინდივიდუალური ოჯახების მატების გზით.

როგორც ინდივიდუალური ოჯახის, ისე დიდი ოჯახის არსებობა ოსეთში ემყარებოდა კავკასიის მთიანეთის ტიპიურ მეურნეობას. ბარის სამეურნეო ათვისებას ოსები იწყებენ დაახლოებით XIX საუკუნის 20-იანი წლებიდან, როდესაც ისინი სახლდებიან ვლადიკავკაზისა და მოზდოკის მიდამოებში. კიდევ უფრო გვიან დაიწყო საქართველოს მთიანეთში მცხოვრები ოსების ნაწილის დასახლება ქართლის მთისძირა ზოლში. ახლო წარსულამდე ოსების ცხოვრება მთაში ვითარდებოდა სამეურნეო ნაკვეთების მწვავე უკმარისობისა და მესაქონლეობისათვის შედარებით ხელსაყრელ სამეურნეო პირობებში, რის გამოც მათ საოჯახო მეურნეობაში, მინათმოქმედებასთან შედარებით, მესაქონლეობის ხვედრითი წონა დიდი იყო და, ამდენად, წამყვანი ადგილიც მას ეჭირა.

საოჯახო მეურნეობის ხასიათი და ოჯახის შემადგენლობა განსაზღვრავდა ოჯახის წევრებს შორის ფუნქციების განაწილებასაც. როგორც დიდ, ისე პატარა ოჯახში ყველაზე მაღალი უფლებებით სარგებლობდა უხუცესი მამაკაცი (ხისტარ), რომელიც ოჯახს ხელმძღვანელობდა, მაგრამ უფროსობა ყოველთვის არ განისაზღვრებოდა ასაკით. როგორც კავკასიის სხვა ხალხებში, ოსებშიც დასაშვებად ითვლებოდა მისი შეცვლა შედარებით უმცროსი მაგრამ უნარიანი პიროვნებით. ასეთ შემთხვევაში ოჯახის მეთაურობას ჩამოცილებული მოხუცი ქურუმის როლში რჩებოდა და საოჯახო რიტუალის შესრულებას თაოსნობდა. ოჯახის უფროსის ფუნქციებში შედიოდა როგორც საერთო ხელმძღვანელობა, ისე მამაკაცთა შრომა-საქმიანობის ორგანიზაცია. რაც შეეხება ქალთა საქმიანობას, ეს მინდობილი ჰქონდა უფროს დედაკაცს (აფსინ). სქესსა

და ასაკს ასევე დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა ოჯახის წევრთა ყოველდღიურ ურთიერთობაში (სადილ-ვახშამი, კერძების ჯდომის წესი, მიმართვის ფორმები, რაც, მყარი ტრადიციის სახით, დიდი ოჯახის მოსპობის შემდეგაც დიდხანს არსებობდა ოსთა საოჯახო ყოფაში.

ოსური დიდი ოჯახის მმართველობის ამგვარი სისტემის შენარჩუნებას აპირობებდა ერთობლივი საოჯახო საკუთრების არსებობა. ოჯახის წევრთა შორის, განურჩევლად მათი ასაკისა და დამსახურებისა, არავინ არ სარგებლობდა ერთპიროვნული მესაკუთრის უფლებით. ყველა ის მამაკაცი, რომელიც ოჯახის გაყრის შემდეგ ახალი ოჯახის მეთაური ხდებოდა, ითვლებოდა სრულუფლებიან მონილედ (ხაიდჟინ), ვინაიდან ყველა მათგანი ლებულობდა ქონების თანაბარ წილს (ხაი). ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა თითოეული მათგანის ოჯახის წევრთა რაოდენობას. მონილეებს შორის ქონების განაწილების ეს პრინციპი ერთნაირად იყო დაცული როგორც ცოცხალი, ისე გარდაცვლილი მონილეების მიმართ, ვინაიდან გარდაცვლილთა წილს მათ ვაჟიშვილებს აკუთვნებდნენ.

ქვრივს, რომელსაც ვაჟიშვილები არ ჰყავდა, წილი არ ეძლეოდა. გარდაცვლილი ქმრის ოჯახში საცხოვრებლად დარჩენილი ქვრივი იმავე მდგომარეობას ინარჩუნებდა, როგორც ჰქონდა მას ქმრის გარდაცვალებამდე. ქმრის სიცოცხლეში ის თუ დიასახლისი იყო, ამ საპატიო მდგომარეობას შემდგომშიც უნარჩუნებდნენ. უძეო ქვრივი თუ ცალკე გამოყოფას ისურვებდა, მას აძლევდნენ სახლის ნაწილს, საქონელს და მიწის ნაკვეთს, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ ისევ მონილეებს უბრუნდებოდა. ქვრივის, ისევე როგორც ყველა რძლისა და გასათხოვარი ქალის, პირად საკუთრებას შეადგენდა მზითევი (ლოგინი და პირადი ნივთები), რაც საერთო ქონების განაწილების მომენტში ყველას თავ-თავისი რჩებოდა. ქვრივს ამ მზითევის წაღება შეეძლო მამის სახლში დაბ-

რუნების ან გათხოვების შემთხვევაშიც, მაგრამ ეს დასაბუთებად ითვლებოდა გარდაცვლილი ქმრის ერთწლიანი გლოვის და მასთან დაკავშირებული სავალდებულო წესების შესრულების შემდეგ. აღნიშნული ვადის გასვლისას მას ასევე უფლება ჰქონდა გათხოვლიყო მისი შერთვის მსურველ მაზლზე, რაც ხორციელდებოდა ორი სხვადასხვა ვარიანტით: თუ ქვრივი ერთწლიანი გლოვის შემდეგ მამის ოჯახს უბრუნდებოდა, მასზე დაქორწინების მსურველი მაზლი ვალდებული იყო მამისთვის ურვადი (iraed) გადაეხადა, ვინაიდან მამის სახლში დაბრუნების დღიდან ქვრივი ითვლებოდა თავისი მამის ოჯახის წევრად. ურვადის გადახდა გამორიცხული იყო ისეთ ვითარებაში, როდესაც ქვრივზე მაზლის დაქორწინება მოესწრებოდა მამის ოჯახში ქვრივის გადასვლამდე. ამიტომ ქვრივის შერთვა უმთავრესად მეორე ვარიანტის გამოყენებით ხდებოდა, ვინაიდან განმსაზღვრელ ფაქტორს წარმოადგენდა საურვადე თანხის შენარჩუნების ინტერესი.

ურვადის გადახდის სავალდებულო ჩვეულება ხელს უწყობდა ლევირატის შორეული გადმონაშთის შენარჩუნებას. სამაგიეროდ, ურვადის გადახდის წესი ზღუდავდა მრავალცოლიანობას, რამდენადაც დაქორწინება დაკავშირებული იყო დიდი ხარჯების გამოღებასთან. ამიტომ ეს ჩვეულება სრულდებოდა შეძლებული ფენების ცხოვრებაში. ამის დამამტკიცებელია ამ წრის წარმომადგენლის მიერ უფლებრივად დაბალი ფენის წევრის, როგორც უკანონო ცოლის (ნომულუსი), შერთვის ჩვეულება, რითაც ის ზრდიდა მუშახელს ამ ქალისა და მისგან გაჩენილი შვილების - ქვადასარდების (ბაგაში დაბადებული) სახით, რომელთაც მხოლოდ იმ შემთხვევაში ეკუთვნოდა მამის მემკვიდრეობა, თუ მამას კანონიერ ცოლთან შვილი არ ჰყავდა.

ოსთა ყოფა-ცხოვრების რამდენადმე სრული წარმოჩინებისათვის გასათვალისწინებელია მრავალი სხვა საკითხი, მაგრამ აქ მოცემული მიმოხილვიდანაც თვალნათლივ დასანა-

ხია ღრმა ტრადიციულობა, რაც საერთოდ დამახასიათებელია კავკასიის ხალხებისათვის.

უძველესი სოციალური ინსტიტუტების გადმონაშთური ფორმით ხანგრძლივად არსებობა მრავალმა მკვლევარმა დაადასტურა ჩრდილო-დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში - ადიღეური მოდგმის ხალხებში (ადიღეელებში, ყაბარდოელებში, ჩერქეზებში, აბაზებში, შაფსულებში...), ბალყარელებსა და ყარაჩაელებში. XIX საუკუნის მთელ სიგრძეზე, განსაკუთრებით კი მის წინა პერიოდში, ამ რეგიონის ეთნოგრაფიული შესწავლით დაინტერესებულ მკვლევარს მასალის ძებნა არ ჭირდებოდა ისეთი მოვლენების შესწავლისათვის, როგორც იყო დიდი ოჯახი, პატრონიმია (ახლო ნათესავთა ჯგუფი), სოფლის თემი, მესისხლეობა, ქორწინების უძველესი ფორმები მისთვის დამახასიათებელი არქაული ატრიბუტებით (ეგზოგამია, ქალის მოტაცება, ლევირატი - დაქვრივებული რძლის მაზლზე გათხოვება, სორორატი - დაქვრივებული კაცის ცოლისდაზე ქორწინება) და მრავალი სხვა. XVIII-XIX საუკუნეებში ამ მოვლენებს როგორც მაშინდელ ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ჯერ კიდევ მოქმედ გადმონაშთური ტიპის ინსტიტუტებს, უშუალო დაკვირვების გზით აღწერდნენ. ამ მხრივ უცხო პირისათვის ყველაზე უფრო ადვილად შესამჩნევ ობიექტს წარმოადგენდა ოჯახი, რომელთანაც მოგზაურ-დამკვირვებელი უშუალო კონტაქტებს ამყარებდა და მას მონათხრობის მიხედვით კი არ აღწერდა, როგორც ეს ახლა ხდება დიდი ხნის წინ არსებულ ზნე-ჩვეულებათა შესწავლის მიზნით, არამედ აჩვენებდა საკუთარი თვალთ შენიშნულ ცოცხალ სინამდვილეს. ამ გზით ფიქსირებული პირველი ცნობა ჩრდილოკავკასიის ხალხთა ყოფაში დიდი ოჯახის არსებობის შესახებ რუსულ წყაროებში 1784 წელს გაჩნდა სწორედ ყაბარდოელთა ცხოვრებაზე დაკვირვების შედეგად (გენერალი პ. პოტიომკინი).

პ. პოტიომკინის დაკვირვების შედეგად, ყაბარდოელთა



ტრადიციულ ყოფაში მრავალ სხვა ჩვეულებასთან ერთად შენარჩუნებული იყო გაუყრელად ცხოვრების წესი. მანამდე ნათლივ დაგვანახვა, რომ ყოველ ასეთ ოჯახში რამდენიმე თაობა ერთ ჭერქვეშ ცხოვრობდა ისე, რომ პირველი თაობის წარმომადგენლები იყვნენ ცოლშვილიანი კაცების პაპები. ამგვარ ოჯახში საჭმელს ერთ ქვაბში ამზადებდნენ, რის გამო ხალხის მეტყველებაში „ოჯახი“ და „ქვაბი“ სინონიმურ ცნობათა მნიშვნელობით დამკვიდრებულა. ამის შესაბამისად, ოჯახების რაოდენობის დასადგენად ნაცვლად კითხვისა - რამდენი ოჯახი ან კომლი მოსახლეობს აქ, იკითხავდნენ - რამდენი ქვაბია აქ.

მომდევნო ეპოქაში მრავალი დამკვირვებლის მიერ ფიქსირებული ფაქტობრივი მონაცემების საფუძველზე გამოჩნდა, რომ ადიღური მოდგმის მოსახლეობაში დიდი ოჯახისათვის იგივე ნიშნები იყო დამახასიათებელი, რაც დავინახეთ ქართული თუ აფხაზური სინამდვილიდან. ეს ეხება არა მარტო ოჯახის შემადგენლობას, მისი მმართველობის სისტემას, შრომის ორგანიზაციას და საოჯახო ეტიკეტს, არამედ ისეთ მნიშვნელოვან კომპონენტსაც, როგორც იყო საკუთრების ფორმა. ყველა არსებული აღწერილობიდან ჩანს, რომ ქონებაზე მემკვიდრეობის უფლებით მამაკაცები სარგებლობდნენ, ხოლო ქალი, როგორც მამაკაცის მიერ ყალიბით ნაყიდი, მოკლებული იყო ამ უფლებას. ქონება გადადიოდა მამიდან შვილის ხელში, უშვილო კაცის ქონებას ეპატრონებოდნენ მისი ძმები, უძეო კაცის ქონება ეძლეოდათ მის ბიძაშვილებს, ხოლო თუ მამაკაცთაგან არავინ დარჩებოდა, მხოლოდ ამ შემთხვევაში, მამის ქონება მის ქალიშვილებს ერგებოდათ. ცოლს შეხვდებოდა მხოლოდ ქმრის მიერ ანდერძით განსაზღვრული ქონების ნაწილი, მაგრამ ქმარი თუ ამაზე არ იზრუნებდა, ქვრივისთვის რაიმეს მიცემა ან მისი უზრუნველყოფა გათხოვებამდე, გაუთხოვრობის შემთხვევაში კი სიკვდილამდე, მემკვიდრეებს ევალეობოდათ. მემკვიდრეებს ასეთივე მზრუნველო-



ბა ეკისრებოდათ გასათხოვარი ქალების მიმართ მათ გათხოვება-
 ვებამდე ან სიკვდილამდე, ისევე, როგორც ქალის გათხოვება-
 ში ყალიბის აღების უფლებაც მათ ჰქონიათ მინიჭებული. ჩვე-
 ულებისამებრ, შვილები მამის მორჩილებაში იმყოფებოდნენ.
 მამისადმი დაუმორჩილებლობის შესაძლებლობა გამორიცხუ-
 ლი იყო თვით ქორწინების დროსაც, ვინაიდან პირად საკუთ-
 რებას მოკლებული შვილი, რომელიც ურჩობის შემთხვევაში
 უნილოდ დატოვებასაც კი დაიმსახურებდა, მამისაგან დამოუ-
 კიდებლად ყალიბის გადახდას ვერ შესძლებდა. ასეთი ურთი-
 ერთობა დამახასიათებელი იყო გაუყრელი ოჯახისათვის, საი-
 დანაც გამოყოფა და კუთვნილი ქონების მოთხოვნა მამის სი-
 ცოცხლეში შვილს არ შეეძლო.

აღწერილი ვითარება იმის მაჩვენებელია, რომ ადიღეუ-
 რი მოდგმის ხალხებში ერთდროულად შენარჩუნებული იყო
 როგორც ტრადიციული კავკასიური ყოფა, ისე გავლენა ჰქონ-
 და მოპოვებული შარიათის (მაჰმადიანთა ცხოვრების კანო-
 ნის) ნორმებს. ეს გამოხატულებას პოულობდა პირველ ყოვ-
 ლისა ქალის უფლებობაში, რომლის საფუძველსაც ქმნიდა
 ყალიბის გადახდით მისი დასაკუთრება. შარიათის არსებობით
 აიხსნება აგრეთვე ლევირატის თუ სორორატის არსებობა.
 მაგრამ ყოველივე ამის მიუხედავად შარიათმა ვერ შეარყია
 ნათესაური კავშირი, რამდენადაც კვლავ დაუშვებელი იყო ახ-
 ლო ნათესავთა ქორწინება. ეს იმას ნიშნავს, რომ გამაჰმადია-
 ნებული კავკასიელი ხალხების ყოფას ახასიათებდა ისლამამ-
 დელი ტრადიციული ყოფისა და შარიათის გავლენით დანერ-
 გილი წესების თანაარსებობა.

ჩრდილოკავკასიის ქვეყნებს შორის ეთნოგრაფიული და
 ენობრივი მაჩვენებლებით გამოირჩევა დაღესტანი, რომელ-
 საც დამკვირვებლებმა უწოდეს „მთების ქვეყანა“ და „ენათა
 მთა“. აქ ცხოვრობს დაახლოებით 30 დასახელების ხალხი და
 ეთნოგრაფიული ჯუგუფი საკუთარი ენებით და 70-ზე მეტი
 დიალექტით. დაღესტნის მკვიდრი მოსახლეობა (ავარიელები,



დარგოელები, ლეზგები, ლაკები, თაბასარანელები, დიდოელები და სხვა) მოდგმით და ენით კავკასიურია, თურქულენოვან ჯგუფს განეკუთვნებიან ყუმუხები და ნოლაელები, ხოლო ირანულენოვანს - მთის ებრაელები). ესოდენ დიდი ეთნიკური და ენობრივი მრავალსახეობა თავის მხრივ ქმნიდა ყოფითი კულტურის ლოკალურ თავისებურებას. ტრადიციული ყოფით ხასიათდებოდა უმთავრესად კავკასიური წარმოშობის მოსახლეობა. მათ ცხოვრებაშიც, ისევე როგორც ჩრდილოკავკასიის გამაჰმადიანებულ ხალხებში, შეინიშნება ადათისა და შარიათის თანაარსებობა. ეს ნათლად ჩანს საქორწინო ურთიერთობაში და საოჯახო ყოფაში. ძირითად მახასიათებლად შეიძლება გამოვყოთ XIX საუკუნის მთელ სიგრძეზე არსებული დიდი ოჯახი ყველა იმ ატრიბუტებით, რასაც ზემოთ სხვა ხალხების მაგალითზე გავეცანით. იგივე შეიძლება ითქვას ყალიმის - საქორწინო საურავის შესახებაც, რომლის გარეშეც შეუძლებელი იყო მექორწინე მხარეთა შეთანხმება.

საურავის გადახდასთან კავშირში განიხილება მაზლზე რძლის გათხოვების წესი, რამდენადაც ამ წესის გამოყენების შემთხვევაში შესაძლებელი იყო საურავისაგან განთავისუფლება. ამით დაინტერესებული ოჯახი ცდილობდა ქვრივზე მაზლის დაქორწინება მოესწროთ ერთ წლამდე, ვიდრე ქვრივი ერთწლიანი გლოვის შესრულებამდე გარდაცვლილი ქმრის ოჯახში იმყოფებოდა. ერთწლიანი გლოვის მოთაგებისა და მამის ოჯახში დაბრუნების შემთხვევაში ქვრივის გათხოვება კვლავ ყალიმის გადახდის პირობით ხდებოდა.

გარდა ქორწინებისა და ოჯახისა, დაღესტანი ყურადღებას იქცევს დიდი გაბარიტების მქონე საცხოვრებელი ნაგებობებით, ტერასული დასახლების ფორმით, ლითონის დამუშავებით (იარაღი, სამკაული), სამთო მეურნეობით, ნათესაობის სისტემით და მონათესავე ოჯახების კავშირით (თოხუმი), ადათობრივი სამართლით, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენებით და, საერთოდ, ყოფითა და ტრადიციებით, მაგრამ ყოველივე

ამის წარმოჩენა მოკლედ ეთნოგრაფიულ მიმოხილვაში შეუძლებელია.

ჩრდილოკავკასიის ქვეყნებს შორის, სადაც თვითმყოფადი ტრადიციისა და შარიათის ნორმების სინთეზი მოხდა, ყურადღებას იმსახურებს ჩაჩნეთ-ინგუშეთი, ვაინახების ერთადერთი სამოსახლო, რომელიც დღეს მოიცავს ხელოვნურად გაყოფილ ორ ქვეყანას - ჩაჩნეთსა და ინგუშეთს. ეს გაყოფა რუსეთის პოლიტიკის შედეგია დევიზით - „დაყავი და იბატონე“, მსგავსად ჩრდილოკავკასიის სხვა ქვეყნებისა (ადიღე, დაღესტანი), სადაც ამ პროცესმა კიდევ უფრო გამოკვეთილი ხასიათი მიიღო.

თვითმყოფადი ტრადიციული ყოფა ჩანს ვაინახების ცხოვრების ყველა სფეროში. ისლამის გავრცელების მიუხედავად ამ ხალხმა შეინარჩუნა ნათესაურ ურთიერთობათა ფორმები, სისხლით ნათესავთა მყარი კავშირი ერთი მოდგმის ოჯახების ერთობლიობის სახით, რომლის ადგილობრივი სახელწოდებაა **ტაიპა** - ქართული გვარის ანალოგიური ნათესაური ერთობა. ამის შესაბამისად დაუშვებელი იყო ნათესავთა შორის ქორწინება შვიდ თაობამდე, ისევე როგორც ეს ცნობილია ქართული სინამდვილიდან. უფროსების თაოსნობით საქორწინო გარეგების წესიც მამაკაპური ჩვეულების გამომხატველია, რასაც დაემატა ყალიმის გადახდის წესიც შარიათის მიხედვით, მაგრამ არ უნდა გამოვრიცხოთ იმის შესაძლებლობა, რომ საქორწინლო საურავის გადახდის წესი აქ ისლამის გავრცელებამდეც არსებობდა, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა კავკასიის ქრისტიანულ მოსახლეობაში (ქართველები, ოსები). ისლამამდელი ყოფის სფეროს განეკუთვნებოდა სისხლის აღებისა და შერიგების ჩვეულება, რამდენადაც ვაინახურსა და თუნდაც ქართველ მთიელთა ცხოვრებაში მოქმედ წესებს შორის არავითარი განსხვავება არ არსებობდა. ქართული ეთნოგრაფიული მონაცემებისა და თ. ლეონტოვიჩის თუ სხვა დამკვირვებელთა მიერ შესწავლილი ადათობრივი სამართლის შედარებითი ანა-



ლიზი ნათქვამის დამადასტურებელია.

ვაინახების თვითმყოფადი ყოფითი კულტურის მანერებლებს შორის აქვე შეიძლება დავასახელოთ მატერიალური კულტურის ელემენტები (საცხოვრებელი ნაგებობანი, ავეჯი, ტანსაცმელი, იარაღი, სამკაული...), მთის სამეურნეო ყოფა, ქრისტიანობის ნაკვალევი რწმენა-წარმოდგენებსა და ხალხურ დღესასწაულებში და ა. შ. მაგრამ როგორც სხვა ხალხების, ვაინახების ცხოვრების ეთნოგრაფიული თავისებურება ყველაზე უფრო მკაფიოდ აირეკლა საოჯახო ყოფაში.

ვაინახების სამოსახლოს ძირითადად დღევანდელი ჩაჩნეთ-ინგუშეთის მთიანეთი შეადგენდა. ბარად მათი ჩამოსახლების პროცესი დაიწყო XIX საუკუნიდან, რაც იმის მაჩვენებელია, რომ ტრადიციული ცხოვრების წესის ფორმირება მთიანეთში მოხდა. სოციალური წყობის სხვა ელემენტებთან ერთად ეს ეხება საოჯახო ყოფასაც, რომლისთვისაც დამახასიათებელი იყო დიდი და პატარა ოჯახების თანაარსებობა. მოგზაურთა და მკვლევართა ყურადღება ძირითადად დიდ ოჯახის სტრუქტურამ მიიპყრო. ჯერ კიდევ XVIII საუკუნის მიწურულში გერმანელი მეცნიერის ი. რეინეგსის დაკვირვებით, ვაინახური დიდი ოჯახი რამდენიმე თაობას და რამდენიმე სულს აერთიანებდა, რომელსაც უზუცესი კაცი მეთაურობდა. მრავალსულიანობის დამადასტურებელია ი. რეინეგსის ის ცნობა, რომ ოჯახში ირიცხებოდა ხუთიდან ათამდე სრულწლოვანი მამაკაცი, ხოლო არაიშვიათად მათი რაოდენობა 40-50 კაცსაც კი შეადგენდა. ამას თუ მიუმატებთ ქალებს და ბავშვებს, ადვილად წარმოვიდგენთ დიდი ოჯახის მრავალსულიანობას.

ი. რეინეგსისაგან განსხვავებულ ცნობას იძლევა ნ. ხარუზინი, რომლის ჩვენებითაც XIX საუკუნის 80-იან წლებში იმდენად გაღრმავებული იყო დიდი ოჯახის დაშლის პროცესი, რომ მათი არსებობა მხოლოდ გამონაკლისის სახით შეინიშნებოდა. დიდი ოჯახის გადმონაშთური ფორმით არსებობას

ადასტურებენ სხვა ავტორებიც (ბ. დალგატი, ვ. ხრისტინოვიჩი, გ. მარტიროსიანი, ე. კრუპნოვი, მ. კოსვენი, ს. ცოკარევი, ა. ფადეევი, ე. კუშევა, ნ. გრიცენკო). ფაქტობრივი ეთნოგრაფიული მასალებისა და სპეციალური ლიტერატურის ანალიზის საფუძველზე ეს სურათი უფრო სრულად და ნათლად ჩანს ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში (3, 4).

სხვა კავკასიელი ხალხების ანალოგიურად ვაინახებში ოჯახის მმართველობა და შრომის ორგანიზაცია ემყარებოდა სქესობრივ - ასაკობრივ პრინციპს. ამის შესაბამისად გამოკვეთილი იყო უხუცესი მამაკაცის (წენდა) პრიორიტეტი. ზოგიერთ შემთხვევაში კი განმსაზღვრელი ფაქტორი იყო არა ასაკი, არამედ უნარით მოპოვებული უპირატესობა. სხვათა შორის, ვაინახებში ოჯახის უფროსს სცვლიდა უპირატესად უფროსი შვილი და არა ძმა ან ბიძაშვილი. გამონაკლისის სახით, როდესაც შვილი არასრულწლოვანი იყო, უფროსობა უწევდა გარდაცვლილი მეთაურის მეუღლეს. საერთოდ კი ოჯახის მართვა და მამაკაცთა შორის შრომის ორგანიზაცია ევალეობდა წენდა-ს, ხოლო სადედაკაცო საქმიანობას უძღვებოდა უფროსი დიასახლისი (წენანა). უხუცესის შეცვლის ეს წესი შერყეული საოჯახო ტრადიციის მაჩვენებელია, ვინაიდან კავკასიის ხალხებში მტკიცედ იყო დაცული უხუცესების პრინციპი - უფროსობის გადაცემა მომდევნო უხუცესი ძმის ან ბიძაშვილისათვის.

ვაინახების საოჯახო ყოფის ნიშანდობლივ ატრიბუტად ითვლებოდა უფროს-უმცროსობაზე დამყარებული ურთიერთობა. თვით კერასთან ჯდომის წესიც ამ პრინციპს ექვემდებარებოდა. კარებიდან მარჯვნივ კერასთან მდგარ ზურგიან სავარძელში ჯდებოდა წენდა (უფროსი), იქვე მდგარ გრძელ სკამზე დანარჩენი მამაკაცები უფროს-უმცროსობის მიხედვით, ხოლო მოპირდაპირე მხარეს ქალები სხდებოდნენ დაბალ სკამებზე, ქუნთებსა და ბალიშებზე. კერასთან სხდებოდნენ ზამთარში გასათბობად, ნებისმიერ დროს კი სათათბიროდ.

აქვე ცხვებოდა პური, მზადდებოდა საქმელი და სრულდებოდა რიტუალი ქორწილში (ნეფე-დედოფლის სამჯერ შემოტარება კერის ირგვლივ) და საოჯახო დღესასწაულის დროს.

ოჯახში და საზოგადოებაში მკაცრად იყო დაცული ხალხური ეტიკეტი. მთავარ ფაქტორად ითვლებოდა მორიდეების წესი, რაც გულისხმობდა ქცევის ნორმების დაცვას სქესისა და ასაკის მიხედვით. ქალი როგორც კი დაინიშნებოდა, თავს არიდებდა თავისი გვარის უფროსებთან შეხვედრას, ხოლო საერთოდ გაურბოდა საქმროს ნათესავებთან სიახლოვეს. მამაკაცებისადმი, განსაკუთრებით კი უფროსებისადმი პატივისცემის ნიშნად, მიუღებელი იყო მათთან რძლების დალაპარაკება. უფროსების დასწრებით ისინი ურთიერთშორის ხმალალ ლაპარაკსაც ვერ ბედავდნენ. სახლში მამაკაცის შემოსვლისთანავე ქალები ლაპარაკს წყვეტდნენ და მის გასვლამდე ფეხზე იდგნენ. უცხო კაცის შეხვედრისას ქალი განზე უნდა გამდგარიყო და ზურგშექცევით მდგარიყო მანამდე, სანამ კაცი იმ ადგილს გასცდებოდა. ურმით მომავალი კაცის გამოჩენის შემთხვევაშიც ქალი ფეხზე უნდა ამდგარიყო და მხოლოდ მაშინ დამჯდარიყო, როდესაც კაცი მადლობას ეტყოდა და დაჯდომას სთხოვდა. განსაკუთრებით თვალსაჩინო იყო უფროსი მამაკაცებისადმი პატიარძლის მორიდება უმძრახობის წესის დაცვით. ეს ტაბუ ირღვეოდა მხოლოდ 2-3 წლის შემდეგ, როდესაც უფროსი კაცი მას საჩუქარს მიართმევდა, მაგრამ ყოფილა ისეთი შემთხვევებიც, როდესაც ეს უმძრახობა უფროსის სიკვდილამდე გრძელდებოდა. მორიდეების წესი დაცული იყო სიძისა და ცოლეურების ურთიერთობაშიც. უფროსის დანახვისთანავე სიძე ფეხზე უნდა ამდგარიყო და მხოლოდ უფროსის ნებართვით დამჯდარიყო. მკაცრად იზღუდებოდა სიძისა და სიდედრის ურთიერთობა. წესით სიძე მას არ უნდა ჩვენებოდა, შეხვედრას ორივე თავს არიდებოდა და, ამდენად, მათ შორის დალაპარაკება გამორიცხული იყო. ეტიკეტის ნორმად უნდა მივიჩნიოთ რიგის დაცვა ქორწინების

მომენტში იმის გათვალისწინებით, რომ უფროსზე ადრე უმცროსი ძმები და დები არ დაქორწინებულიყვნენ.

ის რაც ვაინახებში სავალდებულო წესად ითვლებოდა, საყოველთაოდ იყო გავრცელებული ქართველი, აფხაზი და ჩრდილოკავკასიელი ხალხების საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფაში. ამიტომ კონკრეტული მონაცემების დამონება მხოლოდ იმის განმეორებას გამოიწვევდა, რაც ვაინახების მაგალითზე დავინახეთ.

კავკასიელი ხალხების საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფაში ერთ-ერთ ფართოდ გავრცელებულ ჩვეულებას წარმოადგენდა აღსაზრდელად შვილის მიბარების წესი, რასაც ქართულად ერქვა გაძიძავება, აფხაზურად - „ააძრა“ (თურქული სიტყვიდან), ხოლო ადიღეურად - ათალიკობა (აღზრდა).

ქართველ ხალხში უძველესი დროიდან ამ ტრადიციის არსებობა დასტურდება წერილობითი წყაროების მაჩვენებლებით. ჯერ კიდევ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ გვაუწყებს, რომ აზომ არიან ქართლიდან „წარმოიყვანა რვაჲ სახლი და ათნი სახლნი მამამჴუძეთანი, და დაჯდა მცხეთას“. ჯუანშერის თხზულებაშიც - „ცხოვრება მეფისა ვახტანგ გორგასლისა“ შემონახულია ცნობა, რომ ვახტანგ გორგასლის მამამ „მისცა ძე მისი ვახტანგ საურმაგს სპასპეტსა საზრდოდ, რამეთუ წესი იყო, რომელ შვილნი მეფეთანი წარჩინეულთა შინა აღიზარდნიან“. „რაჲდენის წამებაშიც“ მოთხრობილია: „წესი იყო მამინ სპარსთა შორის, ვითარცა ჩუენ ქართველთა შორის, რომელსა მამამჴუძედ უწმობდის“. ნათქვამს მხარს უჭერს იაკობ ხუცესის სიტყვებიც, რომ „პიტიახშმან გამოარჩია ძუძუეს-მტკ მისი“.

ეს და სხვა მონაცემები ჰქონდა მხედველობაში ივანე ჯავახიშვილს, როდესაც მამამჴუძეობის და დედამჴუძეობის არსებობას და აღსაზრდელად გაბარების წესს ისტორიულ მოვლენად მიიჩნევდა (10, 11). ზემოხსენებული წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ისიც ნათლად

ჩანს, რომ ამ ჩვეულების შესრულებაში დაცული იყო იერარქიული პრინციპი - მეფეები შვილებს აძლევდნენ ნარჩინებულ ოჯახებს, თავადები - აზნაურებს, ხოლო აზნაურები - გლეხებს, მაგრამ დასტურდება თავადის შვილის გლეხის ოჯახში გაბარების წესიც. საილუსტრაციოდ იკმარება თუნდაც ის ფაქტი, რომ აკაკი წერეთელმა ბავშვობა გლეხის ოჯახში გაატარა. სხვათა შორის, ბავშვის დაობლების შემთხვევაში გაძიება ხდებოდა გლეხთა შორისაც. ყველა ვითარებაში ეს ჩვეულება ოჯახებს შორის დაახლოების საფუძველი იყო დანათესავების დონეზე.

აღსაზრდელად შვილის გაბარების ჩვეულება ასევე იერარქიულ პრინციპს ემყარებოდა ადიღესა და აფხაზეთში, რაც რელიგიური სიცხადით ჩანს ურთიერთობაში ერთი მხრივ აფხაზებსა და ადიღეელებში, ხოლო მეორე მხრივ აფხაზებსა და ქართველებში. ამ ურთიერთობაში სოციალურ მდგომარეობასთან ერთად მნიშვნელობა ენიჭებოდა ეთნიკურ მაჩვენებლებსაც. შემთხვევითი არ იყო, რომ აფხაზები ამგვარ კავშირს ამყარებდნენ უმთავრესად ადიღეური მოდგმის ხალხებთან. მათ აქეთკენ უბიძგებდა ეთნიკური ნათესაობა, ადიღეურ-ჩერქეზული წარმომავლობის შეგნება. ამგვარი ტრადიციების გამოყენებით აფხაზი თავს მოვალედ თვლიდა არ დაევიწყებინა ადიღეურ-ჩერქეზული ცხოვრების წესი და შვილები ამ წესით აღეზრადა. ეს დამოკიდებულება განსაკუთრებით ნათლად გამოიკვეთა აფხაზთა შორის ყველაზე უფრო მაღალი რანგის თავადების - შარვაშიძეების ცხოვრების მაგალითზე, როდესაც მიხეილ შარვაშიძე აღსაზრდელად გააგზავნეს ადიღეური მოდგმის უბიძგების უპირველესი საგვარეულოს - ბარზეგების ერთ-ერთ ოჯახში. ს. ჯანაშიას ცნობით, მისი მამამძუძე (აფხაზურად „აბაძძე“) იყო სახელგანთქმული ჰაჯი დაგუმოყვა ბარზეგი - ამ გვარის თავკაცი და თვით უბიძგის მეთაური (9).

მიხეილ შერვაშიძის მიზარება უბიძი ფეოდალის ოჯახში

იმის შეგნებით იყო ნაკარნახევი, რომ აფხაზი ადიღეურ-ჩერქეზული ტრადიციით აღზრდილიყო. აფხაზის მსოფლმხედველობით მოზარდი იმ ხალხის ცხოვრების წესსაც უნდა ზიარებოდა, რომელთანაც სისხლით და მოყვრობით ნათესაობასთან ერთად ყოფისა და სულიერი კულტურის ერთობითაც იყო დაკავშირებული. ურთიერთშორის აღსაზრდელად გაბარება გენეტიკური ერთობისა და იდენტური ტრადიციების შენარჩუნების აუცილებელ პირობად ითვლებოდა. სწორედ ამ მოტივით იყო ნაკარნახევი მიხეილ შერვაშიძის მიბარება გამორჩეული უბიხის ოჯახში.

გაბარების მიზანს შეადგენდა მოზარდს შეეთვისებინა ის თვისებები, რომლებითაც აღჭურვილი იყო იმდროინდელი უბიხი და ჩერქეზი ვაჟკაცი. ამაში შედიოდა: პატრიოტული სულისკვეთება, „ადიღე-ხაბზ“ ანუ ადიღეური რჯული, აფხაზურ-ადიღეური ტომებისათვის საერთო ქცევის წესების ურთულესი სისტემა, ცხენოსნობა, ჯიგიტობა, იარაღის ხმარება, ნადირობა, უბიხური და ჩერქეზული ენების ცოდნა. ჩერქეზულისა იმიტომ, რომ დედაენასთან ერთად ჩერქეზულის ცოდნა სავალდებულო იყო უბიხების პრივილეგიურ წოდებაში. ქალის აღზრდის პირობებში შედიოდა ხელსაქმისა და საქმელების დამზადების, ცეკვების, სიმღერების და მუსიკალურ ინსტრუმენტებზე დაკვრის, თმისა და სახის მოვლის შესწავლა. წელიწადი და მკერდის დაყენების მიზნით ქალებს შემოარტყამდნენ ქამარ-კორსეტს, ხოლო ძმადნაფიცი ვაჟი მას ცხენზე ჯდომას და იარაღის ხმარებასაც ასწავლიდა. ასე აღზრდილ 7-8 წლის ბავშვს აღმზრდელები საჩუქრებით მშობლებთან მიიყვანდნენ. თავის მხრივ მშობლები შვილის აღმზრდელებს გამასპინძლების შემდეგ უფრო მეტი საჩუქრებით გაისტუმრებდნენ. 10-14 წლის აღზრდილები საბოლოოდ თავის ოჯახებს უბურნდებოდნენ, რაც კვლავ ურთიერთდასაჩუქრებით აღინიშნებოდა.

აღსაზრდელად გაბარების წესი მნიშვნელოვან როლს



ასრულებდა ქართულ-აფხაზურ ურთიერთობაშიც. ქართულ ფეოდალურ საზოგადოებასთან კავშირისა და ქართულ კულტურასთან ზიარების ერთ-ერთ საშუალებად აფხაზებში მიჩნეული იყო გაძიძავეების ჩვეულების გამოყენება იმ რწმენით, რომ საქართველოს ფარგლებში აფხაზეთის ყოფნა ქართული ფეოდალური ცხოვრების წესის ცოდნის საჭიროებასაც მოითხოვდა. ფეოდალურ ზედაფენაში აფხაზურ-ქართული ურთიერთობის მაგალითად გამოდგება გიორგი შარვაშიძის აღსაზრდელად მიბარება აბჟუის ანუ „შუა სოფლის“ (დღევანდელი ოჩამჩირის რაიონი) მფლობელის, თავიანთი ნათესავის ალიბეგ (ნათლობაში ალექსანდრე) შარვაშიძის ოჯახში. ამგვარი გადაწყვეტილების საფუძველი იყო სოციალური მდგომარეობაც და ორმხრივი ნათესაობაც, რამდენადაც შარვაშიძეობასთან ერთად ალიბეგს ცოლად ჰყავდა ნიკო დადიანის ასული კესარია - გიორგი შარვაშიძის დედის მამიდა (9).

როგორც ვხედავთ, აღსაზრდელად გაბარების წესი აფხაზ თავადს ერთი მხრივ აკავშირებდა მშობლიურ ადიღეურ ყოფით კულტურასთან, ხოლო მეორე მხრივ ქართულ ფეოდალურ არისტოკრაციასთან. ამ გზით გვართა შორის კავშირის დამყარება ასევე იყო ცნობილი ჩრდილოკავკასიის ხალხებშიც.

ყოფისა და კულტურის ძირითად კომპონენტებს შორის უმნიშვნელოვანესი ადგილი განეკუთვნება სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციას, რაც უძველესი დროიდან მომდინარე და მსოფლიოს ყველა ხალხის ცხოვრებისათვის დამახასიათებელი უნივერსალური მოვლენაა. მისი თავისებურება ვლინდება ამა თუ იმ ეთნოსის თუ ეთნოგრაფიული ჯგუფის ცხოვრების წესის შესაბამისად. ეს სპეციფიკა მკაფიოდ ჩანს კავკასიის მოსახლეობის ყოფაში, რისი საფუძველიც იყო თვით კავკასიის მკვიდრთა ღრმა ტრადიციულობა. სტუმართმოყვარეობა ქართველი და კავკასიელი ხალხების მაღალზნეობრივ თვისებათა ერთ-ერთ კატეგორიას განეკუთვნებოდა, ხოლო სტუ-

მარმასპინძლობა ღირსშესანიშნავ საზოგადოებრივ ფენომენს წარმოადგენდა. კავკასიის ხალხები ამ ჩვეულებას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ საუკუნეების მანძილზე გამომუშავებული და განმტკიცებული იმ თვალსაზრისის საფუძველზე, რომ ის სასარგებლო როლს ასრულებდა ნათესაური კავშირების შენარჩუნება-გაძლიერების, სოფლისა და თემის მკვიდრთა ურთიერთდაახლოების, ხალხთა შორის კეთილმეზობლური დამოკიდებულების განვითარების საქმეში. ეს ტრადიცია დიდ როლს ასრულებდა მძიმე საკომუნიკაციო პირობებში მცხოვრებ მთიელთა ყოფაში. ასეთ ვითარებაში მგზავრის უსაფრთხოების აუცილებელ პირობად ითვლებოდა სტუმრის მიღების სავალდებულო წესი. აღნიშნული ტრადიციის ესოდენ თვალსაჩინო ღირებულება განაპირობებდა მის სიცოცხლისუნარიანობას, რაც თავისთავად მოითხოვდა სტუმრის მიმართ მასპინძლის ამალღებულ პასუხისმგებლობას.

სტუმარმასპინძლობის წესი და სტუმართმოყვარეობა რომ საყოველთაო მოვლენას წარმოადგენდა ქართველი და კავკასიელი ხალხების ცხოვრებაში და რომ ეს ჩვეულება მოსახლეობის ყველა ფენაში სრულდებოდა, ამაზე მეტყველებენ როგორც წერილობითი წყაროები, ისე უპირატესად ეთნოგრაფიული მონაცემები. ვახუშტი ბაგრატიონი ამიტომ მიიჩნევდა ქართველების ერთ-ერთ თვისებად იმას, რომ ისინი არიან „სტუმართა და უცხოთა მოყუარენი“, რომ მათ „უყვართ სტუმარი და პატივსა უყოფენ და შეინყნარებენ ფრიად“, რომ არიან „სტუმრის მოყუარენი და კეთილად შემწყნარენი“. შემთხვევითი არ არის, რომ ფეოდალური საქართველოს მმართველობის სისტემაში სამეფო კარზე არსებობდა მესტუმრეთუხუცესისა და მესტუმრეს თანამდებობა. ამ ტრადიციას პატივს მიაგებდნენ და ანგარიშს უწევდნენ როგორც სახელმწიფო აპარატის მოხელენი, ისე ქრისტიანული რელიგიის მსახურნი.



ნებისმიერი სხვა ხალხის ანალოგიურად კავკასიის ხალხთა ცხოვრებაშიც სტუმარ-მასპინძლობის ჩვეულებების დაცვის სებურება თავს იჩენდა საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფაში. ამის შესაბამისად განიხილება ორი სახის სტუმარ-მასპინძლობა - საოჯახო და საზოგადოებრივი. პირველისათვის დამახასიათებელია ოჯახის პასუხისმგებლობა სტუმრის მიმართ და მასთან დაკავშირებული სავალდებულო წესების შესრულება. მისგან განსხვავებით საზოგადოებრივი ხასიათის სტუმარ-მასპინძლობა თავის გამოხატულებას პოულობდა ქორწილში, მიცვალებულის გლოვაში და ხალხურ დღესასწაულებში.

სტუმარ-მასპინძლობის დონეს განსაზღვრავს ორი ფაქტორი - მატერიალური და ზნეობრივი. მასპინძლის ეკონომიკური მდგომარეობის შესაბამისად სუფრა შეიძლებოდა ყოფილიყო მდიდრულად ან ღარიბულად განწყობილი, მაგრამ ერთნაირად სავალდებულო იყო იმ წესების დაცვა, რაც ზნეობრივ კატეგორიას განეკუთვნებოდა. ეს თავის გამოხატულებას პოულობდა სტუმრის მიღების და მისი გასტუმრების ტრადიციის აუცილებლობაში ყველა კომპონენტის გათვალისწინებით. კავკასიის ყველა ხალხში ადამიანის ქმედებას ამ შემთხვევაში განსაზღვრავდა იმის ღრმა რწმენა და შეგნება, რომ „სტუმარი ღვთისაა“ და მის მიმართ მასპინძელს ღვთისნიერი დამოკიდებულება მართებდა. ეს დაუნერვლი კანონი მოქმედებდა ისეთ შემთხვევაშიც კი, როდესაც რაღაცა გაუგებრობის მიზნით ოჯახს მოსისხლე მტერი ესტუმრებოდა. ტრადიცია მასპინძელს ავალდებულებდა სტუმრის ხელშეუხებლობას და მისი მშვიდობიანად გასტუმრების გარანტიას. მხოლოდ ამის შემდეგ იყო დასაშვები სამაგიეროს გადახდა შურისძიების ადათის გამოყენებით. აღნიშნულის დამადასტურებელია როგორც ეთნოგრაფიულად და იურიდიულად შესწავლილი ადათობრივი ნორმები, ისე მხატვრული ლიტერატურის მონაცემები. საილუსტრაციოდ იკმარებდა თუნდაც ვაჟა-ფშაველას



პოემა „სტუმარ მასპინძელი“, რომელშიც რელიგიური სიციხე-დითაა წარმოდგენილი სტუმარ-მასპინძლობის ჩვეულების ხელყოფის ტრაგიკული სურათი.

იმის გამო, რომ სტუმრის მიღება და დაცვა უნმინდეს საზოგადოებრივ მოვალეობად ითვლებოდა, მასპინძელს მოეთხოვებოდა მტრისგან ან დამსჯელი ორგანოებისაგან დევნილი სტუმრის მფარველობა. როგორი სახიფათოც არ უნდა ყოფილიყო დამნაშავედ ცნობილი კაცის სტუმრობა, ის უვნებლად უნდა გაესტუმრებინათ. უკიდურეს შემთხვევაში კი, თუ სტუმრის დაცვის შესაძლებლობა არ არსებობდა, წესად იყო მიღებული მისი გახიზვნა.

ყველა ვითარებაში - ინდივიდუალური სტუმრების, თუ საზოგადოებრივი ხასიათის სტუმარ-მასპინძლობაში სტუმრის მიღების აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა სასტუმრო ოთახის ან ნაგებობის არსებობა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სტუმრისათვის უმთავრესად განკუთვნილი ყოფილა საცხოვრებელი სახლის ერთ-ერთი ნაწილი. ხევში სტუმარს ღებულობდნენ და აძინებდნენ სამყოფ - სახლის მთავარი განყოფილების ერთ-ერთ კუთხეში, ხოლო პრივილეგიურ ოჯახში ამ ფუნქციას ასრულებდა იზოლირებული ოთახი. თუშეთში სამსართულიანი სახლის მესამე სართული წარმოადგენდა სასტუმრო განყოფილებას, სადაც იდგა ნოხით, ჯიხვის ტყავით და მუთაქებით განყოფილი ხის ტახტი. ფშავში სტუმარს ათავსებდნენ ორსართულიანი სახლის მეორე სართულზე, რომლის მარტივი შიდამონყობილობის ატრიბუტს წარმოადგენდა მოჩუქურთმებული ტახტი მასზე გაფენილი ჭრელი ფარდაგებით. სვანეთში სასტუმრო („გუბანდ“) ერქვა სახლზე მიშენებულ განყოფილებას. ამისგან განსხვავებით, რაჭაში გვარს ერთი სასტუმრო სახლი ჰქონდათ, ხოლო სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში გამოიყენებოდა საერთო - სასოფლო სასტუმრო. ანალოგიური ვითარება დასტურდება აჭარაშიც სოფლის შესასვლელთან მდგარი დაბალი ჯარგვა-

ლის - სოფლის სასტუმროს სახით. აფხაზეთში თვით ლარები
ოჯახიც კი ორ ფაცხას იდგამდა - საჯალაბოდ და სასტუმ-
როდ. ამ უკანასკნელში სტუმრისათვის განკუთვნილი იყო
რამდენიმე ხელი საუკეთესო ლოგინი. ამისგან განსხვავებით
მაჰმადიან აფხაზებში სასტუმროს ფუნქციას ასრულებდა
მიცვალებულის სულის მოსახსენებლად სოფლის განაპირად
აშენებული ე. წ. აბაყა, სადაც მგზავრისათვის საქმელ-სას-
მელსაც დებდნენ.

XIX საუკუნის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით
ჩრდილოკავკასიის მუსლიმანურ მოსახლეობაში საცხოვრე-
ბელ ნაგებობათა კომპლექსის აუცილებელ ატრიბუტს წარმო-
ადგენდა ე. წ. საყონალო, რომლის სახელწოდება მომდინარე-
ობს ყონალ-იდან, თურქული სიტყვიდან (კუნაკ), რაც ნიშნავს
სტუმარ-მასპინძლობით დამეგობრებულ პირს, ხოლო ამ ურ-
თიერთობას ეწოდებოდა ყონალობა. საყონალო ერქვა ეზოში
განცალკევებით მდგარ მცირე ზომის ერთკამერიან ნაგებო-
ბას. მისი ინტერიერის მოწყობილობაში შედიოდა ხის სანოლე-
ბი, დაბალი სკამები, კედლის თაროებზე დანყობილი ლოგინი,
ხალიჩით დაფარულ კედელზე დაკიდებული იარაღი. ზოგი-
ერთ საყონალოში თაროებზე ეწყო დაკეცილი ხალიჩები და
სამზითვო სკივრები შიგ ჩალაგებული ნივთებით. კედელზე
ეკიდა რამდენიმე სინი და ლანგარი. თიხით მოტკეპნილ
იატაკზე გაფენილი იყო ნანადირევის ტყავი ნამაზისათვის -
ლოცვის პროცედურის შესრულებისათვის. ერთ-ერთ კედელ-
ში მოწყობილი იყო ბუხარი.

საყონალო ჩრდილოკავკასიაში მრავალმხრივი ფუნქცი-
ის მატარებელი იყო. XIX საუკუნის დამკვირვებელთა ცნობე-
ბის თანახმად, ოჯახის უფროსი კაცი აქ არა მარტო სტუმარს
ღებულობდა, არამედ მთელ დღეს საყონალოში ატარებდა და
მხოლოდ საღამოს ბრუნდებოდა საჯალაბო ოთახში. აქვე იკ-
რიბებოდნენ მამაკაცები სათათბიროდ, ხოლო თავისუფალ
დროს უცოლო ახალგაზრდებიც ერთობოდნენ.

გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საყონალოს არქაულ ფორმას წარმოადგენდა ეზოში მდგარი ნაგებობა. მერმინდელ სახეობად მიჩნეულია მრავალკამერიან საცხოვრებელ ნაგებობაში სასტუმროდ გამოყოფილი ოთახი. ოჯახს ორ ოთახზე მეტი რომ არ ჰქონოდა, ერთს უსათუოდ საყონალოდ იყენებდა. ეს ოთახი ისევე იყო მოწყობილი, როგორც ეზოში მდგარი საყონალო. ისიც ცნობილია, რომ ყოველ სოფელში ერთი საერთო საყონალო იდგა, რომლის გამოყენება ნებისმიერ მგზავრს შეეძლო.

სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციის უმნიშვნელოვანეს ფაქტორს წარმოადგენდა სტუმრის მიღების წესი და გამასპინძლება (ცერემონიალი), რაც ინდივიდუალური თუ მასობრივი სტუმრიანობის შესაბამისად სრულდებოდა. ხევში არსებული ჩვეულების მიხედვით სტუმრად მოსული კაცი მასპინძლად საგულვეტელ ოჯახს შეუკივლებდა ოჯახის უფროსის ან სხვა რომელიმე მამაკაცის სახელს. ყოვლად დაუშვებელი იყო ქალის სახელის დაძახება. გარეთ გამოსულ მასპინძელთან შეხვედრისა და ურთიერთმოკითხვის შემდეგ უმცროსები ცხენს ჩამოართმევდნენ, ხოლო ამის შემდეგ მასპინძელი სტუმარს სახლში შეიყვანდა. სტუმარი კერასთან დაიძახებდა - „აქა მშვიდობა“, მასპინძელიც უპასუხებდა - „მშვიდობა მოგცათ უფალმა“, ამას დიასახლისიც ეტყოდა, შემდეგ ერთიმეორეს მოიკითხავდნენ „თავად, საქონლით, ჯალაბობით“, უმცროსები სტუმარს ახსნიდნენ ნაბადსა და იარაღს, ხოლო უფროსი კერასთან მდგარ გრძელ სკამზე დაჯდომას შესთავაზებდა. სტუმარ-მასპინძლის საუბარს მოჰყვებოდა სუფრის განწყობა, მოლხენა და ბოლოს სამყოფში - საჯალაბოდ განკუთვნილ ოთახში სტუმრის დაძინება. ანალოგიური წესები სრულდებოდა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც.

XIX საუკუნეში მრავალმა მოგზაურმა უშუალო დაკვირვების საფუძველზე აღწერა სტუმრის მიღების წესი ჩრდილოკავკასიის ხალხებში. ადათობრივი სამართლის წყაროები-



დან და ეთნოგრაფიული მონაცემებიდან ნათლად ჩანს, რომ კავკასიაში სტუმრის მიღების დროს მასპინძლებს შორის ფუნქციები ნაწილდებოდა მათი ასაკის შესაბამისად. როგორც წესი, ეზოში დახვედრა, სტუმრისათვის ცხენის, ნაბდის, ყაბალახისა და იარაღის ჩამორთმევა ახალგაზრდებს ევალებოდა, ხოლო საყონალოში მას დაუხვედებოდა ოჯახის უფროსი. თუ სტუმარიც ხანდაზმული იყო, გამასპინძლება ცოცხლის უფროსის მოავალეობას შეადგენდა, ხოლო ახალგაზრდა სტუმრისადმი პატრონობა მისი ასაკის მასპინძელს ევალეობოდა.

ქართველ და კავკასიელ მთიელებში მიღებული ჩვეულების მიხედვით სტუმრისადმი მომსახურების ერთ-ერთ აუცილებელ პირობას შეადგენდა მისთვის ხელ-ფეხის დაბანა, რაც ახალგაზრდებისა და ქალების მოვალეობას შეადგენდა. მხოლოდ ამის შემდეგ ხდებოდა სტუმრისათვის სუფრის გაშლა.

სტუმრისადმი პატივისცემა მარტოოდენ მის კარგად მიღებასა და გამასპინძლებაში როდი გამოიხატებოდა. ზოგიერთ ხალხში მიღებული ყოფილა ურთიერთშორის სამახსოვრო ნივთების გაცვლა. მაგალითად, ვაინახებში არსებული ჩვეულების მიხედვით სტუმარს უფლება ჰქონდა წაეღო მასპინძლის შევერცხლილი ხანჯალი და სამაგიეროდ მისთვის დაეტოვებინა თავისი ხანჯალი ხის ქარქაშით. ამგვარი ხასიათის გაცვლა ვითომც დროებით ხდებოდა, მაგრამ მასპინძელს სირცხვილად ჩაეთვლებოდა ნასტუმრებ კაცთან ხანჯლის სათხოვნელად მისვლა. სტუმრის უფლებამოსილება უფრო შორსაც მიდიოდა. სტუმარს შესძლება მასპინძლისათვის საჩუქრად მოეთხოვა რაიმე ნივთი ან პირუტყვი, რაზედაც უარის თქმა მიუღებელი ყოფილა. დასაშვებად ითვლებოდა, რომ თავის მხრივ მასპინძელს სტუმრისთვის საჩუქარი მოეთხოვა, მაგრამ უარის თქმა სტუმარს აუგად არ ჩაეთვლებოდა. მასპინძელს ყველა ღონე უნდა ეხმარა, რომ სტუმარი ნაწყენი არ წასულიყო. სტუმარს რომ სხვა მასპინძელი გაეჩი-

ნა, ყოფილი მასპინძელი ამით სახალხოდ შერცხვებოდა. სტუმარი იქ იმდენად დაფასებული იყო, რომ ამ ტრადიციულ ნორციალური განსხვავებაც კი ვერ მოქმედებდა. ნებისმიერი ნოდების კაცს შეეძლო სტუმრებოდა თავადს და რამდენიმე ხანს დაეყო მის საყონალოში. სტუმარს შესძლებია წასვლისას მისგან საჩუქრად მოეთხოვა ძროხა ან ცხენი. ძუნწის სახელის გავრცელების შიში მასპინძელს აიძულებდა ადათს დამორჩილებოდა და სტუმრის სურვილი დაეკმაყოფილებინა.

ყონალობა ზოგჯერ დანათესავებამდეც კი მიდიოდა. თუ სტუმრის მოსვლისას მასპინძლის ოჯახში ვაჟი დაიბადებოდა, მასპინძლის თხოვნით ბიჭს სახელს არქმევდა სტუმარი. მოგზაურთა მიერ აღნიშნულია, რომ ჩვეულებისამებრ ის თავის სახელს არქმევდა. ამ დღიდან მათ შორის ნათესაური კავშირი მყარდებოდა, რაც განამტკიცებდა ყონალობას, როგორც ნათესაურ კავშირთან გათანაბრებულ მოვლენას. ამის მაჩვენებელია მემკვიდრეობის წესი: მასპინძლის ოჯახში ყონალის გარდაცვალების შემთხვევაში მასპინძელს უფლება ჰქონდა თავისთვის დაეტოვებინა ის ნივთები, რომლებიც გარდაცვილილს, როგორც ყონალს (და ამდენად ნათესავს) თან ახლდა.

XIX საუკუნის დამკვირვებლებს დაუმონებიათ სასაჯელის ზომებიც სტუმარ-მასპინძლობის წესების დარღვევის შემთხვევაში. ფ. ლეონტოვიჩის მიერ გამოცემულ „კავკასიელ მთიელთა ადათებში“ ფიქსირებული ცნობების მიხედვით ჩაჩნეთსა და ოსეთში სტუმრის შეურაცხყოფისათვის დამნაშავე ვალდებული იყო მასპინძლისთვის გადაეხადა უნაგირით აკაზმული ცხენი, იარაღი და 18 ძროხა, ხოლო ყოველივე ამას მასპინძელი გადასცემდა შეურაცხყოფილ სტუმარს. სტუმრის მოკვლის შემთხვევაში კი მკვლელი მასპინძელს უხდიდა სრულ სისხლს მოკლულის ნათესავებისთვის გადასაცემად. ამასთან ერთად მკვლელი ყველა ვალდებულებას ასრულებდა მოკლულის ნათესავების დაშოშმინებისა და თავიდან ჩამოშორების მიზნით. სისხლის საურავის გადაუხდელობა შეუძლე-

ბელი იყო და თუ მკვლეელი ამას დაუშვებდა და მოკლულის ოჯახისათვის მასპინძელთან არ მიიტანდა 70 ძროხის ღირებულების საურავს, მასპინძელი მოვალე იყო მკვლელზე თვითონვე ეძია შური. სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციას ხალხი იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა, რომ მასობრივადაც ხდებოდა სათანადო ზომების მიღება წესების დარღვევის შემთხვევაში. ეს ვლინდებოდა ისეთ ვითარებაში, როდესაც სტუმრის მოკვლის შემთხვევაში მკვლეელი საურავს არ გადაიხდიდა და მასპინძელიც მასზე შუარს არ იძიებდა. ხალხი ასეთ მასპინძელს ღამით კარებს ქვებით ამოუქოლავდა. ასეთ საშუალებას მიმართავდნენ ყოველ ღამეს, ვიდრე მასპინძელი სავალდებულო წესს არ შეესრულებდა.

კავკასიელ ხალხთა ყოფაში მნიშვნელოვან მოვლენად ითვლებოდა გამასპინძლება მასობრივი სტუმრიანობის შემთხვევაში, რასაც ადგილი ჰქონდა ქორწილში, გლოვის პროცესში და ხატობა - დღესასწაულებში. ქორწილისა და გლოვის დროს ჩვეულებებისამებრ მასპინძლის როლში იმყოფებოდა მექორწილის ან ჭირისუფლის ოჯახი. ასეთ ვითარებაში სტუმარ-მასპინძლობა მასობრივი ხასიათისა იყო იმდენად, რამდენადაც დიდი იყო სტუმართა რაოდენობა. მისგან განსხვავებით სტუმრობაც და მასპინძლობაც ორმხრივი მასობრივი ხასიათისა იყო ხალხური დღესასწაულების დროს. სოფლის ხატობა - დღესასწაულებში მოსულ სტუმარს თუ მასპინძელი არ ეყოლებოდა, მასპინძლის ფუნქციას ასრულებდა სოფლის ყველა მკვიდრი ხალხის მიერ შემუშავებული წეს-რიგის დაცვით. როგორც წესი, მხვენარი ხატში ძღვენითა და საკლავით მიდიოდა, რომელიც სათანადო რიტუალის შესრულებისა და კულტის მსახურთა მხრიდან დამწყალობების შემდეგ საერთო ლხინში ღებულობდა მონანილეობას, მაგრამ მასპინძლის როლში მყოფი მოსახლეობა თავიდანვე თადარიგს იჭერდა. ამ მხრივ საყურადღებოა ხევში არსებული წესი, რომლის შესრულების მიზნით ხატობის დაწყებამდე ყველა ოჯახის წარმო-

მადგენელი ერობაში - სოფლის შესაკრებ ადგილას სტუმრების მიღება - განანილებაში მონანილებოდა. მასპინძლობას შესთავაზებდნენ იმათ, რომელთაც იმ სოფელში ნათესავი და მოკეთე არ ეყოლებოდათ. ერობიდან სახლში და იქიდან სალოცავში სტუმრის წაყვანა ყოველი მოხვევისათვის პრესტიჟულ საქმედ ითვლებოდა და მის აღსრულებას ყველა ხალხით ეკიდებოდა. ასეთ ვითარებაში მასპინძლის უმთავრეს მოვალეობას შეადგენდა ოჯახში ლხინის გაგრძელება, სტუმრის დაძინება და მშვიდობიანად გასტუმრება (3,4).

რამდენადაც სტუმართმოყვარეობა ადამიანის ერთ-ერთ დიდ ღირსებად ითვლებოდა, ხოლო ამ საქმეში პასიურობა ხალხში პიროვნების ავტორიტეტს ამდაბლებდა, ამდენად სტუმარ-მასპინძლობა ფრიად საპასუხისმგებლო საზოგადოებრივ ხასიათს ატარებდა. მოხვევებთან ერთად ესოდენ დიდ პასუხისმგებლობას გრძნობდნენ ხევსურებიც, რომელთა თვალსაზრისით „სტუმარშინშაუყვანელი“ კაცი გაკიცხვას იმსახურებდა. ასეთი გარიგებით ხვდებოდნენ სტუმარს ხევსურები საფეხვნოში - მამაკაცთა შესაკრებ ადგილას, სადაც სტუმარი მიდიოდა. ხოლო აქედან რომელიმე დამხვდური მასპინძლის მოვალეობას შეასრულებდა. ამ შემთხვევაში საფეხვნოს ისეთივე მნიშვნელობა ენიჭებოდა, როგორც ჰქონდა ერობას ხევში. აქ დამხვდური ხევსურები როგორც კი შეიტყობდნენ, რომ უცხო კაცს მასპინძელი ესაჭიროებოდა, დაუყოვნებლივ ცხენს ჩამოართმევდნენ და რომელიმე ახალგაზრდას ერთ-ერთ ოჯახში წააყვანიებდნენ. საფეხვნოში გასაუბრების, სადაურობის გამოკითხვისა და მოსვლის მიზეზის გაგების ეშმდეგ კი ყველა მასპინძლობას შესთავაზებდა, მაგრამ ბოლოს იქ მოუწევდა სტუმარს მისვლა, სადაც მისი ცხენი იყო მიყვანილი. ოჯახში კი ყველა ის წესი შესრულდებოდა, რაც ტრადიციით იყო დაწესებული. ამათგან უმთავრესი იყო იარაღის ახსნა და ოჯახის უფროსისათვის მისი ჩაბარება, სტუმრისთვის ფეხსაცმელების გახდა და თათების ჩაცმა, სი-

ცივეში ქურქის წამოსხმა, სუფრის განყოფილება, საუბრით, სიმღერით და ლექსებით თავის შექცევა და ბოლოს დაძინება. მისი ღიმილით კვლავ გაუმასპინძლებოდნენ, ცხენს აუკაზმავდნენ, სოფლის ბოლომდე გააცილებდნენ და გზას სასმელით დაულოცავდნენ. ამ დროიდან სტუმარსა და მასპინძელს შორის მეგობრული ურთიერთობა მყარდებოდა. ჩვეულებისამებრ ხევსურეთში თუ საქართველოს სხვა კუთხეებში სტუმრების ვადა არ იყო რეგლამენტირებული. უმეტეს შემთხვევაში სტუმარი მეორე დღეს მიდიოდა, ხოლო საჭირო საქმიანობის შემთხვევაში კი მეტ ხანსაც რჩებოდა.

მიპატიუებასა და გამასპინძლებაში ოჯახის უფროსის პრიორიტეტი ერთნაირად დამახასიათებელი იყო საქართველოსა და კავკასიის ხალხებისათვის, ოღონდ სპეციფიკური ნიუანსების თანხლებით. ერთ-ერთი თავისებურება იმაში პოულობდა გამოხატულებას, რომ საქართველოში წესად არსებობდა უცნობი სტუმრისათვის ვინაობისა და მოსვლის მიზეზის კითხვა. ჩრდილოკავკასიის მოსახლეობაში კი ეს უტაქტობად ითვლებოდა. სპეციფიკა შეინიშნება სხვა მხრივაც. საქართველოში სტუმარს შეეძლო გადაადგილება სახლის ფარგლებში (გარდა საქალებო ნაწილისა), ხოლო ჩრდილოკავკასიაში სტუმარი საყონალოს კედლებს ვერ გასცდებოდა. თავისებურების ერთ-ერთ სახეობად ითვლებოდა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში სუფრაზე ქალების მომსახურება და თვით სასმელის დასხმაც (ფშავი, თუშეთი), რაც არ სრულდებოდა ჩრდილოკავკასიაში ჯერ ერთი იმიტომ, რომ მაჰმადიანები სასმელს არ სვამდნენ და მეორეც იმიტომ, რომ მამაკაცების ტაბლასთან ქალების ტირილი მიუღებელი იყო.

ოჯახში სტუმრის მოსვლისას თავის ვალდებულებას არ ივიწყებდნენ ნათესავები და მეზობლები. საქართველოს ყველა კუთხეში თუ დაინახავდნენ, რომ ოჯახს სრულფასოვანი გამასპინძლების საშუალება არ ექნებოდა, ნათესავები და მეზობლები საჭმელ-სასმელით შეენეოდნენ. ამგვარი ჩვეულება



თავისთავად ნათესაურ-მეზობლური ურთიერთდახმარების ერთ-ერთ სახეობას წარმოადგენდა.


სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიციის გამოყენების შესაძლებლობით სარგებლობდა ამანათად მოსული კაცი. ეს განსაკუთრებით ესაჭიროებოდა მკვლელობის მიზეზით გამოქცეულ კაცს, ვინც იცოდა, რომ სტუმრად თავშეფარების შემთხვევაში ის დაცული იქნებოდა. მასპინძელიც მას იცავდა, ხოლო სტუმრობის პერიოდი მთავრდებოდა იმ დღიდან, როდესაც ის გვარსა და თემს ხარ-ქვებით შეეყრებოდა.

განხილული მონაცემების მიხედვით ნათლად გამოჩნდა, რომ კავკასიის მრავალეროვანი მოსახლეობა ხასიათდება ყოფისა და კულტურის თვითმყოფადობითა და ნაირსახეობით. ამ ხალხების ყოფისა და ტრადიციების თავისებურებანი საუკუნეების მანძილზე ყალიბდებოდა, დროთა ვითარებში ტრანსფორმაციასაც განიცდიდა, მაგრამ ძირითადად ინარჩუნებდა კავკასიური ცხოვრების წესს მისი უმთავრესი კომპონენტებით. კავკასია განუმეორებელი მხარეა მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობით, სამეურნეო ყოფით, სოციალურ ურთიერთობათა ფორმებით, მატერიალური და სულიერი კულტურით, რომელთა ერთიანობა ქმნის კავკასიურ სამყაროს.

დამონმებული ლიტერატურა

1. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, თბ., 1973.
2. ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
3. ვალ. ითონიშვილი, ცენტრალური კავკასიის მთიელების საოჯახო ყოფა, I, ნახებისა და ოსების საოჯახო ყოფა, თბ., 1969.

4. ვალ. ითონიშვილი, კავკასიის ხალხთა საოჯახო ცოროგრაფიული ნარკვევი, თბ., 1977.
5. ა. ჩიქობავა, ენათმეცნიერების შესავალი, თბ., 1952.
6. თ. ჩიქოვანი, ამიერკავკასიის ხალხურ საცხოვრებელ ნაგებობათა ისტორიიდან, თბ., 1967.
7. რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964.
8. რ. ხარაძე, აღ. რობაქიძე, მთიულეთის სოფელი ძველად, თბ., 1965.
9. ს. ჯანაშია, შრომები, ტ. IV, თბ., 1968.
10. ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, თბზულებანი, ტ. I, თბ., 1979.
11. ივ. ჯავახიშვილი, ქართული სამართლის ისტორია, თბზულებანი, ტ. VI, თბ., 1982.
12. Н. Волкова, Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа, М., 1973.
13. Н. Волкова, Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII-начале XX века, М., 1974.
14. З. Гаглойти, Очерки по этнографии осетин, Тб., 1974.
15. В. Гарданов, Общественный строй адыгских народов (XVIII - первая половина XIX в.) М., 1967.
16. М. Джанашвили, Абхазия и абхазцы, "Записи Кавказского отдела Русского географического общества", Тифлис, 1894.
17. Ш. Инал-Ипа, Абхазы (Историко-этнографические очерки), Сухуми, 1965.
18. Э. Карапетян, Армянская семейная община, Ереван, 1958.
19. Э. Карапетян, Родсвтсенная группа "азг" у армян, Ереван, 1966.
20. М. Ковалевский, Закон и обычай на Кавказе, 1, 11, Москва, 1890.
21. М. Косвен, Этнография и история Кавказа, М., 1961.

- 
22. М. Косвен, Семейная община, и патронимия, М., 1963.
 23. Ф. Леонтович, Адагы Кавказских горцев, 1 Одесса, 1883, Одесса, 1883.
 24. А. Магометов, Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.) Орджоникидзе, 1974.
 25. Народы Кавказа, 1, М., 1960, 11, М., 1962.
 26. Ш. Ногмов, История адыгейского народа, Нальчик, 1947.
 27. Р. Харадзе, Грузинская семейная община, 1, Тб., 1960, 11, Тб., 1961.
 28. Х. Хашаев, Общественный строй Дагестана в XIX века, М., 1961.

ზოგიერთი მოსაზრება საქართველოს ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული მონყობისა და ეთნო-კონფლიქტების დარეგულირების შესახებ

თანამედროვე საქართველოს მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა 1989 წლის აღწერის მინაცემებით ასეთია: ქართველები შეადგენდნენ 71%-ს ანუ 3 მილ 787 ათასს, სომხები 9%-ს (412 ათასს), რუსები 6%-ს (307 ათასს), აზერბაიჯანელები 5%-ს (260 ათასს), ოსები 3%-ს (160 ათასს), ბერძნები 2%-ს (100 ათასს), აფსუა-აფხაზები 2%-მდე (90 ათასს), უკრაინელები 1%-მდე (50 ათასს), ქართველი ებრაელები 0,5%-ს (20 ათასამდე), ქურთები 0,5%-ს (20 ათასზე მეტს), დანარჩენები 1%-ს (50 ათასამდე).

ამრიგად, საქართველოს მოსახლეობის ორი მესამედი ქართველია, ერთი მესამედი – არაქართველი, თუმცა ქართველ ხალხთან მეტნაკლებად დაახლოებული ტერიტორიულად, საზოგადოებრივად, ენობრივ-კულტურულად, ფსიქიკურადაც კი ეროვნული უმცირესობანი. საქართველო უმთავრესად ქართველების უმრავლესობით და არაქართველური წარმოშობის, მაგრამ ქართულ ეთნოსთან დაახლოებული მცირე ეთნოსების უმცირესობით დასახლებული ქვეყანაა.

ნათქვამი კიდევ უფრო ცხადია 70 ათასი კვ-კმ ფართობის მქონე საქართველოს სხვა, კიდევ უფრო მცირე მხარეების, მაგალითად, აფხაზეთის მიმართ, სადაც 1993 წლამდე დაახლოებით 9 ათას კვ. კმ-ზე მცხოვრები მოსახლეობის 47 % (300 ათასამდე) ქართველი იყო, 18% (90 ათასამდე) აფხაზი – აფსუა, 17%-მდე (80 ათასამდე) რუსი, ამდენივე სომეხი, 2 % დანარჩენნი.

თავისი ხანგრძლივი ისტორიის თითქმის მთელ მანძილზე საქართველომ არ იცოდა ცოტად თუ ბევრად მასობრივი



ანტიქართული, ანტიებრაული, ანტიბერძნული, ანტისომხური, ანტიაფხაზური, ანტიოსური, თუნდაც ანტირუსული ანტი-ათის ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტები. შეიძლება ითქვას, რომ ამგვარი კონფლიქტები საქართველოს ტერიტორიაზე პირველად წარმოიშვა საქართველოს დამოუკიდებელი დემოკრატიული სახელმწიფოს (1918-1921 წწ.) დამხობისა და უმთავრესად მისი ტერიტორიების მიტაცების მიზნით და ისიც თურქი პანისლამისტების, რუსი და ქართველი ბოლშევიკებისა და „ველიკოდერჟავნიკების“, სომეხი დაშნაკების, აზერბაიჯანელი მუსავატელების, ოსი და აფსუა სეპარატისტების, ყველა ჯურის შოვინისტების ნაქეზებით.

საბჭოური რუსეთის მიერ საქართველოს ხელახალი ანექსიის (1921 წ.) და ფორმალურად სსრ კავშირის, ფაქტობრივად კი რუსეთის სახელმწიფოს – სოციალისტური იმპერიის არსებობის დროს (1922-1992 წწ.) საქართველოშიც ძალით დამყარდა არა მარტო სოციალური, არამედ ეთნოსთაშორისო მშვიდობაც, რასაც ობიექტურ შედეგად მოჰყვა ყოველმხრივი განვითარება არა მარტო ქართველი ერისა, არამედ საქართველოს ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი ეთნიკური უმცირესობისაც, განსაკუთრებით კი აფსუებისა და ოსების, რომლებსაც ბოლშევიკებმა „ველიკოდერჟავული“ რუსულ-საბჭოური სტრატეგიული ინტერესების შესაბამისად მნიშვნელოვანი პრივილეგიები მიანიჭეს საქართველოს სსრ-ს შემადგენლობაში ავტონომიური რესპუბლიკისა და ოლქის სახელმწიფოებრივ ფორმირებათა შექმნით. 1921-1925 წწ-ში საქართველომ სერიოზული ტერიტორიული და დემოგრაფიული დანაკარგი განიცადა. საქართველოს ჩამოეჭრა დაახლოებით 18200 კვ. კმ. ტერიტორია, დაახლოებით 294336 მცხოვრებით.

სსრ კავშირის ჯერ დასუსტების, შემდეგ კი დაშლის წლებში (1985-1992) მის ყოფილ მრავალეთნიკურ ქვეყნებში, კერძოდ საქართველოშიც იფეთქა მასობრივმა ეთნოპოლიტიკურმა კონფლიქტებმა ნაციონალურ-ექსტრემისტული ლო-



ზუნგებით: თბილისში „რუსეთის და სსრკ-ს მონყვეტილი და ნატოს ჯარების მიერ დაცული საქართველოს ქართველებსა სათვის“ ცხინვალში – „საქართველოს მონყვეტილი და რუსეთთან შეერთებული სამხრეთ ოსეთი ოსებისათვის“, ლიხნსა და სოხუმში „საქართველოს მონყვეტილი დამოუკიდებელი ან რუსეთთან შეერთებული აფხაზეთი აფხაზ-აფსუებისა და მათი ჩრდილოკავკასიელი თანამოძმეებისა და ყველასათვის გარდა ქართველებისა“! (1989-1994 წწ.).

კომპეტენტური მეცნიერებისა და გამოცდილი პოლიტიკოსებისათვის ძნელი არ იყო დაენახათ უკვე 1989 წლამდეც, რომ ნაციონალისტ-ექსტრემისტებს და მათ მომხრეთ, რუსეთისა და განსაკუთრებით ჩრდილოკავკასიელი კაზაკ-რუსი და ჩეჩენ-ოს-ყაბარდოელ-ჩერქეზი „ბოევიკების“ რეგულარული საჯარისო ნაწილების დახმარებით, საქმე მიჰყავდათ საბოლოოდ საქართველოს დაშლისაკენ, მისი დაქსაქსული და ომისათვის მოუმზადებელი რამდენიმე ათეულ-ათასიანი არმიის განადგურებისა და 300 ათასი ქართველი ლტოლვილის განდევნისაკენ აფხაზეთისა და შიდა ქართლის ქართულ მიწაწყლიდან, რაც კიდევაც აღსრულდა 1992-1993 წლებში. ამრიგად, რუსეთისაგან ჩამოშორებულმა და საერთოდ ყველასაგან იზოლირებულმა „დამოუკიდებელმა“ საქართველომ მარტოდმარტომ ვერ შეძლო ვერც ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტების აცილება და ვერც საკუთარი ტერიტორიული მთლიანობის დაცვა რუსეთის ფედერაციიდან შემოსეული ჩრდილოკავკასიის კონფედერანტი „ბოევიკების“ წინააღმდეგ სისხლისმღვრელ ომში და ფაქტობრივად დაკარგა შიდა ქართლის დიდი ნაწილი და ჩრდილო დასავლეთის მიწაწყალი, დაახლოებით 12000 კვ.

საქართველოში ახლანდელი ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტების დაძლევისა და მომავალში მათი თავიდან აცილების ერთადერთი გზაა უპირობოდ უარის თქმა ნაციონალისტ-ექსტრემისტურ ლოზუნგებზე: „საქართველო ქართველებისათ-

ვის!" „შიდა ქართლი ოსებისათვის", „აფხაზეთი აფსუა-აფხა-
ზეებისათვის", საქართველოსა და ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკების
ლიკების, მათ შორის რუსეთთან ტრადიციული, ეკონომიკუ-
რი, სამხედრო და კულტურული კავშირის აღდგენა, ამ კავში-
რის გადაქცევა თანასწორუფლებიან კავშირად დამოუკიდე-
ბელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობის, ევროპის გაერთიანე-
ბისა და გაეროს წევრი ორი ფედერაციის და საქართველოსი
მისი შემდეგი მხარეებით: (ქართული ანბანის რიგის მიხედ-
ვით) აფხაზეთ-სვანეთისა, აჭარა-გურიისა, თბილის-რუსთა-
ვისა, თუშ-ფშავ-ხევსურეთ-ხევისა, იმერეთისა, კახეთ-ჰერე-
თისა, რაჭა-ლეჩხუმისა, სამეგრელო-სამურზაყანოსი, სამცხე-
ჯავახეთისა, ქვემო-ქართლის, ქუთაის-წყალტუბოსი და შიდა
ქართლისა.

საქართველოს ფედერაციული რესპუბლიკის ამ 12 თა-
ნასწორუფლებიან მხარეში შევა შემდეგი 80-მდე თვითმმართველი რაიონი და ქალაქი:

1. აფხაზეთ-სვანეთის მხარის ქალაქები და რაიონები: გაგრა, გუდაუთა, გულრიფში, მესტია, ოჩამჩირე, ცხუმი.
2. აჭარა-გურიის მხარის ქალაქები და რაიონები: ბათუმი, ლანჩხუთი, ოზურგეთი, ქედი, ქობულეთი, შუახევი, ჩოხატაური, ხელვაჩაური, ხულო.
3. თბილის-რუსთავის მხარის ქალაქები და რაიონები: ავლაბარი, ვაკე, გლდანი, დიდუბე, მთაწმინდა, ნაძალადევი, საბურთალო, ჩუღურეთი, წყნეთი, რუსთავის პირველი და მეორე რაიონები.
4. თუშეთ-ფშავ-ხევსურეთ-ხევის მხარის ქალაქები და რაიონები: დუშეთი, თიანეთი, ყაზბეგი, ახმეტის რაიონის ნაწილი.
5. იმერეთის მხარის ქალაქები და რაიონები: ბაღდადი, ვანი, ზესტაფონი, თერჯოლა, სამტრედია, საჩხერე, ტყიბული, ჭიათურა, ხარაგაული, ხონი.
6. კახეთ-ჰერეთის მხარის ქალაქები და რაიონები: ახმეტა,

გურჯაანი, დედოფლისწყარო, თელავი, ლაგოდეხი, საგარეჯო, სიღნაღი, ყვარელი.

7. რაჭა-ლეჩხუმის მხარის ქალაქები და რაიონები: ამბროლაური, ლანჩხუთი, ოხი, ცაგერი.
8. სამეგრელო-სამურზაყანოს მხარის ქალაქები და რაიონები: აბაშა, გალი, ზუგდიდი, მარტვილი, ფოთი, სენაკი, წალენჯიხა, ჩხორონწყუ, ხობი.
9. სამცხე-ჯავახეთის მხარის ქალაქები და რაიონები: ადიგენი, ასპინძა, ახალქალაქი, ახალციხე, ბორჯომი, ნინოწმინდა.
10. ქვემო ქართლის მხარის ქალაქები და რაიონები: ბოლნისი, გარდაბანი, დმანისი, თეთრიწყარო, მარნეული, წალკა.
11. ქუთაის-წყალტუბოს მხარის ქალაქები და რაიონები: ქუთაისის პირველი და მეორე რაიონები, წყალტუბო და მისი რაიონები.
12. შიდა ქართლის მხარის ქალაქები და რაიონები: ახალგორი, გორი, მცხეთა, ქარელი, ცხინვალი, ხაშური, ჯავა. ვფიქრობთ, საქართველოს გარდაქმნა სამხარეო ფედერაციულ რესპუბლიკად ხელს შეუწყობს ყველა მისი რეგიონის თანასწორუფლებიანობას, თვითმმართველობას, ყოველმხრივ განვითარებას, ეთნიკურ, დაპირისპირებათა და ამბიციათა ნიველირებას, ყოველი მათგანის ცხოვრების დონის ამაღლებას და მათი წვლილის გადიდებას ერთიანი, დემოკრატიული, სუვერენული, ძლიერი, აყვავებული, მშვიდობიანი და ეთნოპოლიტიკური და თვით საგარეო-პოლიტიკური კონფლიქტების სირთულეებისაგანაც თავისუფალი საქართველოს მშენებლობაში.

საქართველოს მეზობელმა რუსეთის ფედერაციულმა რესპუბლიკამ არა მარტო სიტყვით, არამედ საქმითაც უნდა თქვას უარი რუსეთის ფედერაციის როგორც დიდმპყრობელური, ისე სეპარატისტული ძალების, კერძოდ აფხაზეთის და



ცხინვალის ხელისუფლების ბრძოლის მხარდაჭერაზე საქართველოს წინააღმდეგ, ყოველმხრივ დაეხმაროს თავის სტრატეგიულ მეზობელს დამოუკიდებელი, დემოკრატიული, ძლიერი და მშვიდობისმოყვარული ქართული სახელმწიფოს მშენებლობასა და დაცვაში, თუნდაც იმიტომ, რომ საქართველო, რომელსაც რუსეთთან 700 კმ საზღვარი ჰყოფს, მნიშვნელოვნად შეუწყობს ხელს ტრანს-სასაზღვრო ორგანიზებული დანაშაულებების წინააღმდეგ ქმედით ღონისძიებებს და რუსეთის სამხრეთის საზღვრების უსაფრთხოებას ორგანიზებულ დანაშაულებათა აცილების თვალსაზრისით.

თავის მხრივ, რუსეთის მეზობელი საქართველოს ფედერაციული რესპუბლიკა არა მარტო სიტყვით, არამედ საქმიანობით უნდა დარწმუნდეს და აღიაროს, რომ უახლოეს მომავალში მას არა აქვს ყოველმხრივი და სწრაფი განვითარების რეალური პერსპექტივა რუსეთ-საქართველოს თანასწორუფლებიანი პარტნიორობის გარეშე დსთ-ს ფარგლებში და ამიტომ მან ანგარიში უნდა გაუწიოს რუსეთის ეკონომიკურ ინტერესებს საქართველოსა და მთელ კავკასიაში, უზრუნველყოს ქართველი ერის ინტერესების შერწყმა თავისი არაქართველი ეთნიკური უმცირესობებისა და მეზობელი ერების ინტერესებთან, განსაკუთრებით საქართველოს ფედერაციაში შემავალი ყველა მხარის ეთნიკურ უმცირესობათა თვითმმართველობის უფლებასთან სრული კულტურული ავტონომიის საფუძველზე ერთიანი ქართული ფედერალური სახელმწიფოს ფარგლებში, ერთიანი და განუყოფელ-განუსხვისებელი ტერიტორიით, ერთიანი საზოგადოებრივი, კერძოდ, ეკონომიკური ცხოვრებით, ერთი და იგივე დროს ენითა და რელიგიით, მრავალნაირი ჰუმანიტური რწმენით და კულტურით, ერთიანი კონსტიტუციით, ერთიანი სახელმწიფოებრივი წყობილებით, მაგრამ სხვადასხვანაირი პოლიტიკური პარტიებით და შეხედულებებით.

ვფიქრობთ, ყოველივე ეს დაეხმარება საქართველოს

ხალხს ბოლო მოუღოს ქვეყანაში ახლანდელ და მოსალოდნენ ეთნოპოლიტიკურ კონფლიქტებს.

დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა სუვერენიტეტს, ტერიტორიულ მთლიანობისა და საზღვრების ურღვევობის, საშინაო საქმეებში ჩაურევლობის საყოველთაოდ აღიარებული პრინციპების არა მარტო ფორმალური დაცვა, არამედ ფაქტობრივი განხორციელება როგორც რუსეთის, ისე საქართველოს, დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობის, ევროპის გაერთიანების და გაეროს წევრი ქვეყნების მიერ, მათი მშვიდობიანი თანასწორუფლებიანობა და ურთიერთდახმარება ეთნოპოლიტიკური კონფლიქტების აღმოფხვრის, საყოველთაო მშვიდობის ვითარებაში ყველა ერისა და ეროვნული უმცირესობების ნამდვილი თავისუფლების, დამოუკიდებლობისა და კეთილდღეობის გარანტი უნდა გახდეს ყველგან – საქართველოშიც, კავკასიაშიც, რუსეთშიც, მთელ მსოფლიოშიც.

ქართული ფოლკლორი ბავშვის აღზრდის შესახებ

აღზრდის საკითხი ყოველ ეპოქაში აღელვებდა კაცობრიობას. აღზრდის მიზანი, როგორც უძველეს დროს, ასევე შემდგომაც მჭიდროდ იყო დაკავშირებული სახელმწიფოს კეთილდღეობის შემეცნებასთან. მაგალითად, ეგვიპტელების აღზრდის მიზანი გამოიხატებოდა შრომისმოყვარეობაში და მორჩილებაში, სპარსელებისა - ფიზიკურ ღონეში და სამართლიანობაში, ათინელებისა - ფიზიკურ და სულიერ სიჯანსაღეში, სპარტაკელებისა - ენერჯის, მამაცობის, ვაჟკაცურობის სულის განვითარებაში და მორჩილებაში¹.

მიუხედავად იმისა, რომ წერილობითი ძეგლები შეადგენენ წყაროთა ძირითად ჯგუფს, რომლებიც საშუალებას იძლევიან ყველაზე უფრო მრავალმხრივ და ობიექტურად შევისწავლოთ ადამიანთა საზოგადოებების ისტორია და აღზრდის წესები, ეთნოგრაფიული და ხალხური სიტყვიერების მასალებს კულტურის ისტორიაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეთმობა. ხალხთა უძველესი წარსულის შესასწავლად ისტორიული, ეთნოგრაფიული და ლიტერატურული მონაცემების გვერდით ხალხურ სიტყვიერებაშიც ნათლადაა ასახული ყოფის, ადათების, ჩვეულებებისა და ხალხის სიბრძნის მაჩვენებლები.

ეთნოგრაფიული მასალა, ისევე როგორც ხალხური სიტყვიერება, ხალხის მიერ მოთხრობილი ისტორიაა. ქართველი ისტორიკოსების შრომებში ეთნოგრაფიული მასალა და ფოლკლორი ისტორიული კვლევის წყაროდ არის მიჩნეული. ამის დასტურად ისიც შეიძლება მივიჩნიოთ, რომ ძველი ქართველი მემკვიდრე „ქართლის ცხოვრების“ თითქმის ყველა თხზულებაში სხვადასხვა წყაროების გვერდით ეთნოგრაფიულ და ზეპირსიტყვიერ წყაროსაც იყენებდნენ. ეთნოლოგიის, ფოლკლორისა და ისტორიის ურთიერთობა გარდაუვალი

პრობლემათაგანი იყო და არის ქართული ისტორიოგრაფი-
სათვის.



„ყველა ერის ისტორიის დასაწყისს ხანას ჰფარავს გავ-
ლილ საუკუნეთა წყვილი. ისტორია ერისა, ვიდრე გაჩნდე-
ბოდა დაწერილი მათიანე, ზეპირად გადმოცემის, თაობანი
და მოდგმანი ამკობენ მას თავის წინაპრების საგმირო თხრო-
ბითა და ამბებით. როდესაც ეს გადმოცემანი და მოთხრობანი
ეფინებიან მთელს ერს და მის საერთო საკუთრებდ ხდებიან
და ამ ერში იღვიძებს საერთო თვითცნობიერება, მაშინ იბადე-
ბა აგრეთვე მოთხოვნილება ყველა ეს გადმოცემანი დაიწე-
როს, შესდგეს წერილობითი მათიანე საგულისხმიეროდ შთა-
მომავლობისა“².

შეიძლება ითქვას, რომ მეცნიერთა უმრავლესობა ისტო-
რიის დასაბამს ხალხურ ტრადიციებში ხედავდნენ. დ. ბაქრა-
ძისათვის ეთნოგრაფიული და ფოლკლორული მასალა ერთ-
ერთი მნიშვნელოვანი წყარო იყო ეროვნული ისტორიის შენო-
ბის ასაგებად³.

ფოლკლორს რომ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ჰქო-
ნდა ბავშვის აღზრდის საქმეში, ამაზე ისიც მეტყველებს, რომ
ოჯახში დიდ ყურადღებას უთმობდნენ ბავშვთა აღზრდას
პატრიოტიზმისა და ჰუმანიზმის, მშობლიური ენის, ტრადიცი-
ების, თავის ხალხისა და მშობლიური მიწის სიყვარულის, კე-
თილსინდისიერების, პატიოსნების სულისკვეთებას, რასაც
უმეტესად ფოლკლორული მასალის მიწოდებით ახერხებდნენ.
როგორც ანტონ ხინთიბიძე შენიშნავს, „... ფოლკლორს არა
მხოლოდ აღზრდისთვის, არამედ ჩვენი ხალხის მთელი ყოფა-
ცხოვრების, ისტორიის, მთელი „სულიერი მოძრაობის“ შეს-
წავლისთვისაც აქვს განუზომელი მნიშვნელობა“⁴.

ხალხში გაფანტული მდიდარი და მრავალფეროვანი
ტრადიციების მქონე ქართული ფოლკლორის ნიმუშები, რო-
გორცაა ხალხური ლექსები, ანდაზები, გამოცანები, ზღაპრე-
ბი და სხვა, რომლებიც მშრომელი ხალხის სულიერ საგანძურს



წარმოადგენენ დღესაც, ყოველთვის საინტერესო და განსაკუთრებით კი აღზრდის იდეების მატარებელი იყო, ვინაიდან ისინი მოგვითხრობდნენ ბავშვზე, საერთოდ ადამიანზე და მის სულიერ სამყაროზე: ხალხური ზეპირსიტყვიერების ნიმუშები ერთ დღეში არ შექმნილან, არამედ ეს ხდებოდა თანდათანობით შრომასა, ბუნებასა და ადამიანებთან საქმიანი დამოკიდებულების პროცესში და თაობიდან თაობას გადაეცემოდა. ასე ყალიბდებოდა ხალხის შეხედულებანი ყოველივე იმის შესახებ, რაც დაკავშირებული იყო ადამიანთან და მის ცხოვრებასთან, რომელიც იყო ამსახველი მისი როგორც ფიზიკური, ასევე სულიერი სამყაროსი. რასაკვირველია, ისინი გარკვეული დროის მოთხოვნებს ასახავდნენ, მაგრამ კონკრეტულ ამოცანებთან ერთად ისეთი ნიშნების მატარებელნიც იყვნენ, რომ ყოველ მომდევნო პერიოდში ემსახურებოდნენ აღზრდის საქმესა და ეროვნული კულტურის განვითავებას. ცნობილია, რომ ფოლკლორის გამოყენებას ბავშვის აღზრდაში ქადაგებდა ჯერ კიდევ ანტიკურ საბერძნეთში პლატონი, ახალი ეპოქის რუსეთში კ. უშინსკი, ხოლო საქართველოში ი. გოგებაშვილი. ფოლკლორი არა მარტო აღზრდის თვალსაზრისით, არამედ ადამიანის მთელი ყოფა-ცხოვრების, მისი სულიერი სამყაროსა და კულტურის გამომხატველობითაც საინტერესოა. ახალი თაობის აღზრდის საქმეში ფოლკლორი არის სულიერი ცხოვრების უტყუარი სახე.

ქართულ ფოლკლორს კი სწორედ XIX საუკუნეში მიექცა ჯეროვანი ყურადღება. ჯერ კიდევ დ. ჩუბინაშვილიდან მოყოლებული, ხოლო შემდეგ უფრო ღრმად და ფართოდ ეხებოდნენ მის მნიშვნელობას ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი, ი. გოგებაშვილი, ვაჟა-ფშაველა, პ. უმიკაშვილი, თ. რაზიკაშვილი, ს. გაჩეჩილაძე, ალ. მირიანაშვილი, მ. კელენჯერიძე, ა. ხინთიბიძე, გ. ჭელიძე, ა. არაბული, ქ. სიხარულიძე, თ. გოგებაშვილი და სხვები.

ალ. ხახანაშვილმა შეადგინა და გამოსცა ქართული



სიტყვიერების ისტორია, I, (1904), ვ. ბარნოვმა ქართული სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები (1919), ვ. ბეგიანიძემ ქართული სიტყვიერების ისტორია (1925), ქსენია სიხარულიძემ საბავშვო ფოლკლორი (1938), ხოლო 1963 წელს გამოდის ანტონ ხინთიბიძის ვრცელი მონოგრაფია, „აღზრდის იდეები ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში“, სადაც იგი ვრცლად განიხილავს ფოლკლორის როლს ბავშვის აღზრდის საქმეში.

ლექსებსა და შაირებში, ანდაზებში გამოცანებში, ლეგენდებში, თქმულებებში აღზრდის შესახებ მდიდარ მასალას ვხვდებით, რომელთაც დიდი მნიშვნელობა ენიჭებათ ხალხის ყოფა-ცხოვრების შესწავლასა და ადამიანის სულიერი სამყაროს ჩამოყალიბებაში. აქ შეიძლება დავიმოწმოთ რამდენიმე გამონათქვამი: „დედაჩემის გამომცხვარი კვერი ახალციხეს თბილი ჩამყვავო“, ე. ი. დედის გული შვილისათვის განუზომლად დიდია; „წისქვილის ქვები, რომ ერთმანეთს არ ეხმარებოდნენ ცალმა რამდენიც უნდა იბრუნოს ვერას დაფქვავსო“; „მჭედელს დანა არ ჰქონდა ფეიქარს ხელსახოციო“; „ხიდან ბარიც გამოვა და ნიჩაბიცო“; „სანამ შეხვიდოდე გამოსვლაზე იფიქრეო“ (აქ საუბარია, იმაზე რომ ადამიანი გონივრულად უნდა მოიქცეს); „ხარი ხართან დააბი ან ზნეს იცვლის ან ფერსაო“ (ერთად ყოფნის შედეგად ადამიანები ერთმანეთის გავლენის ქვეშ ექცევიან); „რასაც დასთევსავ იმას მოიმიკიო“, ე. ი. როგორც მოიმოქმედებ, ისეთ შედეგს მიიღებ; „კოკა წყლის გზაზე გატყდაო“ - მარცხი საქმიანობის პროცესშია მოსალოდნელი; „ძმა ძმისთვის შავი დლისთვისო“; „კაცი კაცის წამალიაო“; „მკაში პირობას, ხვნაში პირობა სჯობიაო“; „ვისაც უფროსობა არ ესმის, იმის ვენახს არ ესხმის“; „დაჩვეული ცხენი ქერის ჭამას არ მოიკლებს“ (აქ იმაზეა საუბარი, რომ ადამიანმა ადამიანისაგან უნდა ისწავლოს).

ზეპირსიტყვიერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტია აფორიზმი, რომელშიც ხალხი ყოველგვარი ალეგორი-



ის გარეშე გამოთქვამს თავის შეხედულებებს. ამიტომაც ეს შეხედულებები უფრო კატეგორიულია, მაგ., „როგორც უნდა იქნას ვერ გაძლება, ისე სწავლის მსურველი სწავლითა. ხალხური სიბრძნის გამომხატველია გამოცანაც, რაც ასევე აღზრდის იდეის მატარებელია. აქ ვიმონმებთ ზოგიერთ მათგანს:

„ერთ ქვეყანას, ორთა ძმათა, ორთავ ერთი ფერი აქვთო, ერთი მუდამ სიყრმეზე დგას, ერთს სიბერე ახლო აქვსო, ერთს ჯარი ჰყავ უთვალავი, ერთს კი მარტო ტახტი აქვსო“.
(მზე და მთვარე)

ეს არის გამოცანა მზისა და მთვარის ძმობის შესახებ, რომელსაც შესაძლოა უძველეს დროში წარმართული რწმენის ჩანერგვასა და განმტკიცებას უწყობდა ხელს. ასეთივეა გამოცანა „მოვიდა თეთრი მოზვერი გაგდო შავი მოზვერი, რომელიც ღამესა და დღეს შეეხება და რომელსაც ვ. კოტეტიშვილი ხარის უძველეს კულტთან აკავშირებდა. არსებობდა ქრისტიანული რწმენის დამნერგავი გამოცანებიც. თვით ის ფაქტი, რომ გამოცანის გამომცნობს ბრძენს ეტყოდნენ, მოზარდში ინტერესს იწვევდა და ამდენად, გამოცანა მოზარდების ცოდნით შეიარღების მნიშვნელოვანი საშუალებაა. მთელ რიგ გამოცანებში წარმოდგენილია შეხედულებანი გონებრივუნარიანობასთან და ზნეობრივ ქცევასთან.

ხალხური შემოქმედება ადამიანთა მდგომარეობის გაუმჯობესებას, მათი ცხოვრების უკეთ მოწყობის მიზანს ემსახურებოდა ყოველთვის, და ამ საქმეში იგი გადამწყვეტ როლს თვით ადამიანს აკუთვნებდა. ხალხურ შემომქმედებას ასაზრდოებდა ძირითადად თავისუფლების იდეა მისი დასაწყისიდან დღევანდლამდე. ამისთვის კი საჭირო იყო 1) ადამიანის სულიერი და ფიზიკური შესაძლებლობის უზრუნველყოფა; 2) ადამიანის მიერ თავის თავის, ბუნებისა და საზოგადოების გაგება-შემეცნება და 3) საზოგადოებრივი ცხოვრების ეთიკური ნორმების ცოდნა.

1. ძველ და ახალ მწერალთ და გამოჩენილ პედაგოგთა აზრი ალზრდის შესახებ. ტფილისი, 1920, გვ. 3.
2. მ. ჯანაშვილი, საქართველოს ისტორია, ტ. I, ტფილისი, 1906, გვ. 4-5.
3. დ. ბაქრაძე, ზოგი რამ ჩვენს ისტორიაზე, არქეოლოგიაზე, ყოფა-ცხოვრებაზე, ჟ. „ივერია“, 1877, №8, გვ. 14.
4. ანტონ ხინთიბიძე, ალზრდის იდეები ქართულ ხალხურ შემოქმედებაში, თბ., 1969, გვ. 4.

**სამხრეთ საქართველოდან 1944 წელს
დეპორტირებული მოსახლეობის რეინტეგრაციის
ეთნოსოციალური ფონი**
(ეთნოსოციოლოგიური გამოკვლევის ანგარიში)

ზოგადი დებულებები: წინამდებარე გამოკვლევის მიზანია საზოგადოებას გააცნოს სამხრეთ საქართველოდან 1944 წელს დეპორტირებული მოსახლეობის ადგილობრივ გარემოსთან რეინტეგრაციის ხელშემწყობი და შემაფერხებელი ძირითადი ფაქტორები. აღნიშნულ ფაქტორთა ცოდნა აუცილებელია პრევენტიული ღონისძიებების გასატარებლად და იმ რისკის გასანეიტრალებლად, რომელიც არსებობს ან მომავალში შეიძლება წარმოიშვას ჯგუფების ურთიერთობის პრაქტიკაში.

გამოკვლევა ეყრდნობა დეპორტირებულთა ერთი ნაწილის, კერძოდ, 70-80-იან წლებში რეპატრირებული მოსახლეობის ყოფილი და ამჟამინდელი განსახლების ადგილებში ჩატარებული სოციოლოგიური გამოკითხვის შედეგებს, ავტორთა მიერ შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალებს, აგრეთვე მასობრივი ინფორმაციის ელექტრონული და ბეჭდური საშუალებებით გავრცელებული ოფიციალური და არაოფიციალური სახის ინფორმაციას, შესაბამისი თემატიკის შეხვედრებისა და კონფერენციების მასალებს¹.

¹ გამოკითხვა ჩატარდა წინასწარ მომზადებული კითხვარების საფუძველზე. გამოკითხულ იქნა: ყველა 16 წლის და ზემოთ ასაკის რეპატრიანტი (სულ 250 რესპონდენტი).

რეპატრიანტებთან გარკვეულ ურთიერთობაში მყოფი ადგილობრივი მოსახლეობის 16 წლის და ზემოთ ასაკის წარმომადგენ-

მხარეები: დაკვირვება ცალსახად ადასტურებს დეპორტირებულითა და ადგილობრივი მოსახლეობის სახით ურთიერთის მიმართ გარკვეული პრეტენზიების მქონე ორი მხარის არსებობას. დეპორტირებულები თვლიან, რომ მათ წინააღმდეგობას უწევინ ისარგებლონ სამშობლოში დაბრუნების კანონიერი უფლებით. თავის მხრივ, საქართველოს მოსახლეობა თვლის, რომ დეპორტირებულები მნიშვნელოვან საფრთხეს უქნიან მათ ეკონომიკურ და ეთნოდემოგრაფიულ ინტერესებს, ქვეყნის ტერიტორიულ მთლიანობასა და მოცემული პერიოდისათვის ხელისუფლების მხრიდან კონტროლირებად ტერიტორიაზე მცხოვრებ ეროვნულ უმცირესობებსა და ქვეყნის დანარჩენ მოსახლეობას შორის სტაბილური ურთიერთობების შენარჩუნებას.

ენობრივი გასხვავება: მხარეთა მიერ ერთმანეთის შესახებ ჩამოყალიბებული წარმოდგენების განმსაზღვრელ ერთ-ერთ ძირითად ფაქტორად სალაპარაკო ენა გვევლინება. რეპატრიანტებით დასახლებულ ისეთ ადგილებშიც კი, სადაც "მუსლიმანი ქართველის" ცნება საკმაოდ მიღებულია (ნასაკირალი, ნარუჯა), რეპატრიანტებს თურქებს ეძახიან. ასეთ შემთხვევაში აქცენტი ძირითადად ენაზეა გადატანილი. თავის მხრივ, რეპატრირებულები გრძნობენ რა ენის მნიშვნელობას, ცდილობენ მდგომარეობა ისე წარმოაჩინონ, თითქოს მათ საოჯახო ენას ქართული წარმოადგენს, რაც სინამდვილეს არ შეეფერება. გამოკითხულთა 29,8 % უპასუხა, რომ ოჯახში ყოველთვის ან ხშირად საუბრობს ქართულად. საკონტროლო კითხვის დასმის შემდეგ კი იმავე კითხვაზე დადებითად მხოლოდ 16,3% უპასუხა.

ლები (სულ 658 რესპონდენტი).

გამოკითხვა ჩატარდა საქართველოს 15 რაიონის 26 დასახლებულ პუნქტში, 2001 წლის აგვისტოდან 2001 წლის ნოემბრამდე.



მიუხედავად საქართველოში ხანგრძლივი ცხოვრებისა, ქართულ ენაზე რეპატრირებულთა მხოლოდ 16,3% ახერხებდა საუბარს, რაც გაუცხოების მაღალ ხარისხზე მიუთითებს. რეპატრიანტი ქალები, განსაკუთრებით ახალგაზრდა ასაკისა, ქართული და რუსული ენების არცოდნის გამო მოკლებული არიან ქართულ მოსახლეობასთან კონტაქტის დამყარების შესაძლებლობას. შედარებით უფროსი თაობის წარმომადგენლები ასე თუ ისე ახერხებენ რუსულად საუბარს.

განსხვავებული ყოფა: ცნობილია, რომ განსხვავებულ ჯგუფებს ერთმანეთის შესახებ წარმოდგენები უწყალობდებოდათ უპირველესად ყოფითი და კულტურული თავისებურებების მიხედვით. ტრადიციული ყოფა და კულტურა ამავე დროს გვევლინება თავად ჯგუფის მონოლითურობის ერთ-ერთ მთავარ ფაქტორად. წეს-ჩვეულებები და ყოფითი თავისებურებები ხშირად ოპოზიციური ჯგუფის სტერეოტიპების მრუდე სარკეში აისახება. რეპატრირებულთა ნეგატიური ჰეტეროსტერეოტიპებია: ლოთობა, მოხუცებისადმი უპატივცემულო დამოკიდებულობა, ქურდობა, კანონისადმი დაუმორჩილებლობა, მარიფათის უქონლობა, სიზარმაცე და სხვ. ადგილობრივი მოსახლეობის ნეგატიური ჰეტეროსტერეოტიპებია: ქალებისა და ახალგაზრდების უუფლებო მდგომარეობა, სიმბდალე, რევანშისტული განწყობა და ა.შ. სხვათა შორის გამოკვლევით მართლაც თვალნათლივ დასტურდება ქალთა საგანმანათლებლო პროცესში განსაკუთრებით დაბალი ჩართულობა. საშუალო, სპეციალური და უმაღლესი განათლების მქონე რესპონდენტთა შორის 72,9% მამკაცია, ქალთა შორის კი საშუალო და უმაღლესი განათლების მქონეთა ხვედრითი წილი მხოლოდ 54,3% შეადგენს. აღსანიშნავია, რომ სოფელ იანეთში ამ ნიშნის მიხედვით მამაკაცებსა და ქალებს შორის შემდგომი თანაფარდობაა: კაცები 40%, ქალები 12,5%.



რეპატრიანტებს და ადგილობრივ მოსახლეობას შორის განსხვავება ფიქსირდება ყოფისა და კულტურის თითქმის ყველა ასპექტში: მეურნეობა, სამეურნეო და საცხოვრებელი ნაგებობები, დასახლების ფორმა, საოჯახო, საქორწინო და ნათესაური ურთიერთობები, სამგლოვიარო რიტუალები და სხვა.

ახლო წარსულის გამოცდილება: ნეგატიურ ჰეტეროსტერეოტიპებთან ერთად, მნიშვნელოვან როლს თამაშობს აგრეთვე არსასიამოვნო მოგონებები ახლო და არცთუ შორეული წარსულიდან. მაგალითად, 1917-18 წლების ამბები, საქართველოს ხელისუფლებისა და ქართული წარმომავლობის მქონე საბჭოთა ლიდერების როლი დეპორტაციაში, მათი ქმედებები მიმართული რეპატრიაციის საწინააღმდეგოდ და სხვ.

რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ შეხედულებათა შორის განსხვავება: მხარეთა ურთიერთის მიმართ წარმოდგენების ჩამოყალიბების ერთ-ერთ ძირითად წინაპირობად გვევლინება რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივი განსხვავება. რეპატრიანტთა ჯგუფი რელიგიური თვალსაზრისით ერთგვაროვანია. ისინი მაჰმადიანობის სუნიტურ მიმდინარეობას განეკუთვნებიან (233 რესპონდენტიდან, რომელმაც პასუხი გასცა კითხვას თავისი რელიგიური კუთვნილების შესახებ, 231 მუსულმანი სუნიტია, 1 - მართმადიდებელი ქრისტიანი და ერთიც ათეისტი).

ისლამის ერთ-ერთი მთავარი დებულების თანახმად კაცობრიობა იყოფა არა ეთნიკური, არამედ რელიგიური ნიშნით. ერთ მხარეს არიან მუსლიმები, მეორე მხარეს კი - სხვა სარწმუნეობის მიმდევარნი. ეს დებულება, მართალია, ისტორიის მანძილზე ერთგვარად გაფერმკრთალდა, მაგრამ იგი მაინც გადაამწყვეტ როლს თამაშობს დღემდე მუსლიმური სამყაროს დანარჩენ მსოფლიოსთან ურთიერთობაში.



თავის მხრივ, საქართველოს ძირითადი მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი მართმადიდებელი ქრისტიანია. შუა საუკუნეებში მართმადიდებლობა ქართველობის მაიდენტიფიცირებელ მთავარ ნიშნად იქცა. მართალია, XIX საუკუნიდან ანუ ქართულ ეთნიკურ სივრცეში აჭარელთა და მესხთა ეთნოგრაფიული ჯგუფების დაბრუნების შემდეგ, სარწმუნეობის წამყვანი როლი ეთნიკურობის განსაზღვრაში თანდათან შესუსტდა, მაგრამ ეთნიკური კონსოლიდაციის პროცესი მთლიანად არ დასრულებულა და რელიგია ჯერ კიდევ რჩება ერთ-ერთ მაიდენტიფიცირებელ ფაქტორად.

გამოკვლევით დადგინდა, რომ რელიგიურ აღმსარებლობას ორივე მხარე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს. როგორც გამოკითხვა გვიჩვენებს, რეპატრირებულთა მხოლოდ 4% ჰყავს ოჯახში განსხვავებული კონფენსიის წარმომადგენელი. ადგილობრივ მოსახლეობას შორის იგივე მაჩვენებელი კიდევ უფრო მოკრძალებულია და 3,8% შეადგენს. აღსანიშნავია ისიც, რომ რეპატრიანტები ძირითადად შემორჩნენ იმ ადგილებში, სადაც მუსულმანური გარემოა (ბათუმი, ხელვაჩაურისა და ქობულეთის რაიონები, ოზურგეთის რაიონის სოფლები ნასაკირალი და ნარუჯა აგრეთვე ქვემო ქართლი).

გამოკითხულ რეპატრიატთა საერთო რაოდენობიდან რელიგიურობას მათი ჯგუფისათვის დამახასიათებელ ან ძალიან დამახასიათებელ ნიშნად მიიჩნევს 72,5%. ნიშანდობლივია, რომ ამგვარ პასუხს იძლევა 45 წლამდე ასაკის რესპონდენტთა 76%, და 45 წელზე ზემოთ ასაკის მხოლოდ 63%, რაც მორწმუნეთა ასაკის გაახალგაზრდავების ტენდენციაზე მიუთითებს.

ეთნიკური თვითიდენტიფიკაცია: აღნიშნული პირობებში ცხადია უფრო აქტიური ხდება მადიფერენცირებელი ფაქტორი



რების მოქმედება, ვიდრე მაინტეგრირებელი ფაქტორებისა. მათ შორის უმნიშვნელოვანესია ეთნიკური თვითიდენტიფიკაციის ფაქტორის მოქმედება.

გავრცელებული დეფინიციის მიხედვით ეთნიკური ერთეულის წევრებს უნდა გააჩნდეთ:

- საერთო სახელი;
- გადმოცემა საერთო წარმომავლობის შესახებ;
- საერთო ისტორია;
- საერთო კულტურა;
- გარკვეულ ტერიტორიასთან დაკავშირებულობა;
- საერთო მსოფლმხედველობა.

შეიძლება ითქვას, რომ აღნიშნული მახასიათებლების მიხედვით რეპატრირებულები საკმარისი სიცხადით განარჩევენ საკუთარ თავსა და ერთობას ქვეყნის დანარჩენი მოსახლეობისაგან.

საერთო სახელი რამდენიმე ფორმითაა გამოხატული: „მესხები“, „თურქი მესხები“, „ახსიკელი თურქები“ აღსანიშნავია აგრეთვე ტერმინის "მესხური" მათი მშობლიური თურქული ენის აღსანიშნავად გამოყენების ფაქტები. სახელდობრ, გამოკითხულთა 15,6% მიუთითებს, რომ მისი საოჯახო ენა მესხურია.

გადმოცემა დეპორტირებულთა მნიშვნელოვანი ნაწილის საერთო წარმომავლობის შესახებ, მატერიალიზებულია ცნებაში "იერლი", რაც ნიშნავს "ადგილობრივს" და გამოიყენება საპირისპიროდ ცნებისა "მოსული". ამ უკანასკნელში იგულისხმება მესხეთში ჩამოსახლებული დანარჩენი არაქართველი მოსახლეობა.

საერთო ისტორია არის ის მნიშვნელოვანი ფაქტორი, რომელიც წარმატებით უზრუნველყოფს ამჟამად საკმაოდ მრავალ ტერიტორიაზე (შუა აზიის ქვეყნები, უკრაინა, სამხრეთ რუსეთი, აზერბაიჯანი, თურქეთი და სხვ.) დისპერსიულად განსახლებულ დეპორტირებულებს შორის ერთიანობის შეგრძნებასა და კონსოლიდაციას.

ჯგუფი ხასიათდება ორიგინალური ტრადიციული კულტურით, რომელიც ქართულ, თურქულ, შუა აზიის ხალხებისა და რუსულ კულტურებთან კონტაქტების პირობებში ჩამოყალიბდა.

რეპატრირებულები თავიანთ მომავალს წარმოიდგენენ ისტორიული მესხეთის ტერიტორიაზე, რომელიც თავიანთ ძირითად სამშობლოდ მიაჩნიათ. ტერიტორიასთან დაკავშირებით საგულისხმოა შემდეგი გარემოება: რეპატრირებულები უკვე დიდი ხანია ცხოვრობენ დასავლეთ საქართველოში, მათ უკვე შესძლეს მოეწყოთ მეურნეობა და გაეჩინათ შემოსავლის წყარო. მიუხედავად ყველაფრისა, გამოკითხული მოსახლეობის 37,7% აცხადებს, რომ სურს დაბრუნდეს მესხეთში. რეპატრირებულთა ამგვარი სურვილი ბადაებს მნიშვნელოვან შიშს ადგილობრივ მოსახლეობაში, რაც მათი მხრიდან ხშირად საკმაოდ მკვეთრი მოქმედებების საფუძველი ხდება. ადგილობრივი მოსახლეობის ამგვარ რეაქციას განაპირობებს დეპორტირებულთა ერთი ნაწილის მოთხოვნა - დაიბრუნონ მათზე განხორციელებული ძალადობისას დაკარგული ქონება.

დეპორტირებულები გაერთიანებული არიან რეპატრიაციის იდეის ირგვლივ. დეპორტირებულთა შორის რეპატრიაცია გაიგება, როგორც ალთქმა დადებული საკუთარი ხალხისა და წინაპართა ხსოვნის მიმართ, რომლის შესრულებაც აუცილებელია. კითხვაზე, ურჩევდით თუ არა თქვენს ახლობელს საქარ-



მაქსიმალური პოლიტიზირებულობა და დარაზმულობა: მკვეთრად მადიფერენცირებელ ფუნქციას ასრულებს აგრეთვე ჯგუფების პოლიტიზირებულობისა და დარაზმულობის მაღალი ხარისხი. თითქმის მთელი XX საუკუნის მანძილზე ადამიანთა ამ ჯგუფს არაერთ ექსტრაორდინალურ ვითარებაში მოუხდა ცხოვრება, ამან მნიშვნელოვნად განსაზღვრა მათი განსაკუთრებული იდეოლოგიური კონსოლიდაცია, ანუ ხალხის გაცნობიერებული და ურთიერთშეთანხმებული შეკავშირება რეპატრიაციის განხორციელების მოწოდებით.

კონფლიქტოლოგიაში ცნობილია, რომ არსებობს მჭიდრო კავშირი კონფლიქტსა და ჯგუფის დარაზმულობას შორის. როგორც გამოკვლევა გვიჩვენებს, რეპატრირებულების მიერ ზოგიერთ კითხვაზე გაცემული პასუხების აბსოლუტური უმრავლესობა სტანდარტულია, რაც ჯგუფის მაქსიმალურ პოლიტიზირებულობასა და დარაზმულობაზე მიუთითებს. მხედველობაში გვაქვს შემდეგი გარემოება: პირად საუბრებში რესპონდენტთა აბსოლუტური უმრავლესობა გამოთქვამდა უკმაყოფილებას საქართველოში ჩამოსახლების გამო, თუმცა შესაბამის კითხვაზე უარყოფითი პასუხი გასცა მხოლოდ გამოკითხულთა 1,3%.

თავის მხრივ დარაზმულობა შეინიშნება განსაკუთრებით სამცხე-ჯავახეთის ადგილობრივ მოსახლეობაში. აღსანიშნავია, რომ სოფლებში ანდრიაწმინდასა და მულარეთში, სადაც დეპორტაციამდე კომპაქტურად სახლობდნენ მუსულმანები, გამოკითხულთაგან არცერთ პიროვნებას თანხმობა არ განუცხადებია დეპორტირებულთა უპირობო რეპატრიაციის შესაძლებლობაზე, ხოლო ამკარა მონინააღმდეგეთა ხვედრითმა

წილმა 82% შეადგინა.



ორმაგი სტანდარტის არსებობა: რეპატრირებულები დარწმუნებული არიან, რომ ქართულ სახელმწიფოში მათი რეინტეგრაცია ეთნიკური ნიშნით მიმდინარეობს, ე.ი. საქართველოში ამჟამად ცხოვრების უფლებას ინარჩუნებენ არა როგორც 40-იან წლებში დეპორტირებულები, არამედ როგორც ადამიანები, რომლებიც თავს ქართველებად აღიარებენ.

თავის მხრივ საქართველოს სინამდვილეში არსებობს მცდელობა იმისა, რომ არ იქნეს გახმაურებული დეპორტირებულთა ეროვნული უმცირესობის სტატუსით რეპატრიაციის პერსპექტივა; შეიქმნას ისეთი ილუზია, თითქოს ის მასა დეპორტირებულებისა, რომლებიც რეალურად აპირებს საქართველოში დაბრუნებას ამ მხრივ არ განსხვავდება ქვეყნის ძირითადი მოსახლეობისაგან. ამავე მიზანს ემსახურება დეპორტირებულთა წარმომავლობის აღსანიშნავად ტერმინ „თურქის“ გამოყენების მკაცრი აკრძალვა.

ბუნებრივია, მოსახლეობაში ამგვარი გზით შექმნილი კეთილგანწყობა დიდხანს ვერ გასტანს და რეალობასთან პირველივე შეხვედრისთანავე შეიცვლება.

გამოკითხული მოსახლეობის დიდ ნაწილს მიაჩნია, რომ რეპატრიაცია შესაძლებელია განხორციელდეს დეპორტირებულთა ეროვნული ორიენტაციის მიხედვით გადარჩევის საფუძველზე. კითხვაზე ვინ უნდა დაბრუნდეს? გამოკითხულთა 55% პასუხობს, რომ თანახმაა დაბრუნდეს ქართული ორიენტაციის კონტიგენტი. აღნიშნული გარემოება კარგად მიუთითებს საქართველოს ხელისუფლების გატარებული პოლიტიკის სახიფათო შედეგებზე. საქმე ის გახლავთ, რომ რეპატრიაცია ვერავითარ შემთხვევაში ვერ განხორციელდება გადარჩე-



ვის პრინციპით, რაც იმას ნიშნავს, რომ ხვალ მოსახლეობის 55% არასწორი პოლიტიკის გამო იმედგაცრუებული აღმოჩნდება.

ცალკეული ფაქტების განზოგადების ტენდენცია: ტიპიურია შემთხვევები, როცა მხარეები ერთმანეთს აფასებენ ცალკეული ფაქტების განზოგადების საფუძველზე. შეიძლება ითქვას, რომ ეს ურთიერთშეფასების ყველაზე გავრცელებულ ნორმას წარმოადგენს. ოპოზიციური ჯგუფები ერთმანეთისაგან განასხვავებენ საკუთარ ერთობას ძირითად შემდეგი მახასიათებლებით. ვაჟკაცობა, სიზარმაცე, შრომისმოყვარეობა სტუმართმოყვარეობა, ფანატიზმი, ულტრანაციონალიზმი.

მანტეგრირებელი ფაქტორები: ნახევარი საუკუნის მანძილზე დეპორტირებულთა დიდმა ნაწილმა რამდენჯერმე გამოიცვალა საცხოვრებელი ადგილი. ამგვარად შეექმნათ წარმოდგენა ერთმანეთისაგან პოლარულად განსხვავებულ სამეურნეო, ბუნებრივ-ეკოლოგიურ, სოციალურ და ეთნიკურ სისტემათა შესახებ. მდიდარმა ემპირიულმა ცოდნამ საშუალება მისცა დეპორტირებულებს გაიოლებოდათ ახალ გარემოსთან შეგუება.

Репатриция и проблема социальной изоляции

(на примере депортированного в 1944 г. из Южной Грузии населения)

Развитые в Грузии за последнее десятилетие политические и социально-экономические катаклизмы обусловили весьма сильную поляризацию общества, что чётко отобразилось почти во всех сферах жизни.

Под знаком вопроса стало то, сможет ли сохранить правительство независимой Грузии этнический и религиозный баланс, сформированный в советский период, на передний план выступила опасность национального перерождения. Одна часть общества стала остро реагировать на возможность какой бы то ни было трансформации в этой сфере. Должно быть сказано, что в отдельных кругах всё ещё разделяют мнение сложившееся в средние века, что в определении национальности решающая роль отводится религиозной принадлежности. Соответственно этому лишь только православный христианин признаётся грузином; Григорианец же, согласно этому, взглядом является армянином, католик – французом, а мусульманин же – татарин (хотя и многие этнические грузины вследствие ряда исторических процессов приняли григорианство, католицизм и ислам). В своё время в 1944 г. советская власть воспользовалась вышеуказанным подходом и для депортации по религиозной принадлежности объединила в одну группу – турков, мусульман грузин, таракамов из рода туркменов, курдов и мусульман – армян («хемшины») (10, 59-62) Несмотря на многогранность проблемы, отношение значительной части общества к вопросу репатриации этого контингента по сей день в основном определяется этническими и историческими

аспектами. В такой ситуации не является удивительным то, что некоторые политики стараются добиться популярности путём спекуляции религиозных и этнических вопросов, что ещё больше увеличивает степень поляризации.

Именно к числу таких вопросов может быть отнесено году возвращение в Грузию депортированного в 1944 населения из Самцхе-Джавахети. Правда, правительство Грузии взяло на себя вопрос по осуществлению репатриации при вступлении Евро-союз (2), но вышеуказанное положение заставляет нас думать о том, что вопрос депортированных ещё не раз станет предметом волнений.

Меньше всего изучена этническая ситуация, существующая на данный момент в депортированном контингенте. Некоторые авторы считают, что после переселения из Кавказа в Среднюю Азию они потеряли ощущение этнического родства с Грузинами и постепенно стали отождествлять себя с анатолийскими турками. Согласно М. Бараташвили, вышедшему из среды депортированных, одна часть переселившихся на протяжении долгого времени непоколебимо считает себя грузинами, хотя, также между месхами проявило себя новое направление – некоторые считают себя турками, есть также и третья половина, самая многочисленная, у которой отсутствует определенное национальное самосознание (1,14).

Движение среди переселённых за возвращение в Грузию началось с 1956 года (5), когда по приказу президиума Верховного совета СССР от 25 апреля было отменено ограничение на спецпереселение, хотя и тем же актом депортированным запретили возвращаться в те места, откуда их выселили (этот запрет был отменён в 1974 году) (6). До начала 80-ых годов более чем 200 (двухсот) делегации выселенных из Месхетии находилась в верховных партийных органах Москвы и Тбилиси с требованием

репатриации, но они не смогли достичь официального согласия. Ситуацию осложняло то обстоятельство, что не была выяснена этническая ориентация данного контингента. Лидеры депортированных чувствовали, какое именно значение придавалось в Грузии признанию ими своего грузинского происхождения и возвращению грузинских фамилий. В связи с этим активизировалась группировка, которая связала возможность возвращения депортированных грузинским происхождением на родину. (7, 158-159) Этому направлению противостояли группировки с турецкой ориентацией. (4, 161-172) С целью конечного решения национальной принадлежности депортированные созвали съезд в Кабардино-Балкарии (в Пскоде), где вопрос об ориентации стал предметом жарких дискуссий. Большинство из делегатов объявило, что они являются турками и что они должны вернуться в Грузию как турецкая этническая группа (9).

Односторонним успехом прогрузинского направления может быть зачтена репатриация, осуществлённая в 70-ые годы прошлого столетия в отдельных деревнях западной Грузии (в основном в совхозах). До конца 80-ых годов приблизительно до 1300 депортированных мусульман воспользовались постановлением ЦК КП Грузии, вышедшем в 1979 г. Правда и то, что одна часть репатриантов из-за развернутых в 1989-91 гг. событий вновь покинула Грузию, но в нескольких деревнях (Ианети, Насакирали, Наруджа...) так называемые месхетские компактные поселения, «острова», всё же остались и с 1992 года процесс репатриации вновь продолжался с определённой интенсивностью.

Как было уже выше сказано, основным определяющим фактором депортации стала религиозная принадлежность данного контингента. Соответственно, этот фактор должен был сыграть решающую роль в консолидации депортированных с одной стороны, и с другой стороны в их изоляции в отличающейся кон-



фесивной среде. Для нас не были доступными данные о дисперсивно проживающих депортированных в целом постсоветском пространстве, из-за чего мы смогли собрать этнографические материалы только лишь среди репатриированного контингента и отдельных лиц, временно приехавших в Грузию.

Слово «Остров» мы не случайно упомянули, именно так называют своё поселение проживающие в деревне Насакирали репатрианты. Это понятие весьма точно отображает высокую степень социальной изолированности, что характерно для «месхетинских» поселений. Больше того эти острова создают определённый архипелаг (Грузия, Азербайджан, Северный Кавказ, Краснодарский край, Средняя Азия, Украина), которые имеют между собой тесные связи. Даже в советский период, когда политическая конъюнктура определяла каждодневность, согласно нашему хорошо информированному рассказчику, среди репатриантов наблюдалась несовместимость с местным народом – «и если у нас было мероприятие, собрание, актив, съезд, то они уклонялись от них. Им трудно было найти своё место в нашем образе жизни, они жили изолированно, у них была своя работа, и дома были у них великолепные, ими были застроены две улицы. Они контактировали только между собой, а с соседством не имели взаимоотношений» (12).

Поселения т. н. «турков – месхетинцев» характеризуются отмечающейся социальной системой (брак, семья, система родства) от местного населения - обычаями, религией, разговорным языком, ведением хозяйства, социальной иерархией, укладом общества и отношением к правительству, организованностью и т.д.

Исследования показали, что решающую роль из перечисленных характерных черт играет религия, которая большего всего обуславливает существование других признаков.

Мы должны согласиться с аксиоматическим положением, о

том, что общественная жизнь мусульман в исламе трактуется как органичная, неотъемлемая часть самой исламской религии.

Абсолютное большинство репатриантов является мусульманами суннитами (из 233 респондентов, которые дали ответ на счёт своей религиозной принадлежности, 231 мусульмане – суниты, 1 – православный христианин и один атеист) (11).

«Я не могу жить без правил. Вот, мой брат 11 лет учился на духовного в Бухаре (7 лет) и в Ташкенте (4 года). «Если он не будет жить вместе с нами, я не стану жить тут. Он рассказывает мне о нашей вере. У нас иные книги, у тебя другая книга. Если хотя бы половина нашего народа приедет сюда для проживания, я тоже стану тут жить ,если нет – то нет» Категорично заявил проживающий в данный момент в Азербайджане молодой месхетинец (12).

Так как религиозность занимает особое место на шкале их ценностей, то перспектива миграции в конфессивно отличающийся регион будет рассмотрена именно в этой призмe. Среди так называемых турков-месхетинцев распространено представление о том, что в случае переселения в Грузию их могут вынудить принять христианство, что и может быть отнесено к числу психологических барьеров репатриации.

Среди репатриантов уже исчезло чувство ощущения опасности религиозной дискриминации. Так как большинство из них имеют грузинскую ориентацию (признают своё грузинское происхождение), поэтому среди факторов, отличающих и самоидентифицирующих от местного населения решающая роль придаётся религиозной принадлежности. Негативно воспринимается всякое отклонение от требований ислама и даётся радикальная оценка и часто становятся предметом осуждения элементы быта и жизни других групп. Обобщением отдельных фактов создаются негативные гетеростереотипы, которые следующим образом



сформировал один молодой репатриант: «Я нахожусь в постоянном труде. Парней моего возраста у грузин, я много видел, они имеют новые машины, старые отцы работают, выполняют тяжёлую работу, а сын сидит в машине и ездит туда-сюда, кутит. У нас же наоборот, когда человек состарится, уходит на покой, а сын работает. Например мой отец умер молодым. У него был рак и он умер, я усаживал отца в доме, не давал ему дотронуться ни до одного дела, он сидел дома, а я работал. Для чего отец растит сына, я многих видал, как они матерятся прямо в лицо. У нас же такого нету. Я даже эту сигарету не курю в присутствии матери. Сигареты, выпивка, даже при дяде, брате моего отца не курю и не пью водку. Наш обычай таков: в семье сын не курит при отце, не поднимает стакан. У других же можно. Начнут пить при отце и так, и этак. Я не выношу этого. Не знаю, у вас таковых много, но у нас – нет» (12).

Существование наилучших качеств в своём единстве «месхетинцы» объясняют высокой степенью религиозности. Например, для них известно, что воровство, прелюбодеяние, лень, пьянство и т.д. запрещает и христианская религия, но среди христиан грузин такого рода явления всё таки встречаются. На этом фоне они подчёркивают религиозность своей группы и несмотря на уклонение от прямой констатации они указывают на слабость данного фактора в других группах.

«Месхетинцы» особенно гордятся тем, что они считаются самыми лучшими работниками. По их мнению именно правильная организация жизни определяет высокую продуктивность труда. Они подчёркивают, что в деревнях Гурии, которые полностью были ориентированы на выращивании чая и цитрусов, они смогли внедрить бахчевые и садовые культуры.

Одним из обуславливающих факторов высокой степени изоляции может быть засчитано то, что абсолютное большинство

браков совершается внутри единства. Существует большая вероятность того, чтобы репатриированный сочетался ^{браком} с проживающим в Азербайджане, в России и Средней Азии своим собратом, нежели с проживающим по соседству аджарцем (грузин мусульманин). В основном всётаки они находят себе супругу среди переселённых. Это явление они связывают не с религиозным моментом, а с традициями – «у нас, в отличии от других мусульман, где допущен брак с близкими родственниками, это является абсолютно недопустимым. С однофамильцем допустимо в том случае, если они не знакомы друг с другом. И то в редких случаях. Когда имеется кровное родство – то тогда не допустимо. Нет семьи без уroda, но такие браки у нас происходят реже, чем у аджарцев. У узбеков и азербайджанцев так заведено: два брата, у одного дочь, у другого сын, они женят их друг на друге. У нас же это не принято.» (12).

Тут же должно быть отмечено, что «месхетинцы» уклоняются от искусственного породнения с представителями других единств. По сообщению Рустама Бекадзе, их духовного лидера, у «месхетинцев» крёстным (кирва) может быть человек только из ихнего рода. Также он не смог вспомнить ни один факт того, чтобы их представитель покрестил бы какого-нибудь христианина (несмотря на то, что православие категорично противостоит участию представителя отличающейся конфессии в таинстве крещения, в Грузии встречаются факты, когда без участия в ритуале крещения, всего лишь предварительным договором и приглашением на стол крестин, отдельные семья принимают в ранг крёстного неправославного, среди них и мусульмана).

Со своей стороны и местное население не старается нарушать изоляцию репатриантов и углубить степень интеграции. Правда, многие люди положительно характеризуют их, но в то же время отчётливо указывают на то, что они имели с ними кон-

такты лишь только в деловой сфере. Недостаточность порождает отрицательные гетеростереотипы, каковыми - бесправное положение женщин и молодых, трусость, реваншистское настроение и т.д. — «кто-то сказал про нас : от них исходит специфичный запах, начали присматриваться к детям и очень удивились – ведь это обыкновенные дети. Такова и грузинская молодёжь . Ведь не все знают, кем являются месхетинцы» (12) – высказал своё огорчение один месхетинец.

Между прочим, исследованиями воочию подтверждается особенно низкий уровень участия женщин в общеобразовательном процессе. Если среди респондентов, имеющих среднее и высшее образование 72,9% мужчины, удельная доля женщин той же категории составляет 54,3%. Примечательно то, что в деревне Ианети по тем же признакам между мужчинами и женщинами имеется следующее соотношение: мужчины 40%, женщины 12,5% (11).

Среди местного населения самый отрицательный заряд связан именно с религиозной принадлежностью репатриантов. Соответственно главным условием сближения с ними считается нарушение мусульманских требований.

«На пасху он был у меня дома, я накормил его свининой, мы стукались с ним яйцами, я повёл его на кладбище, там тоже хорошенько напоил его. Но если он напивался в нашей семье, то потом не смел войти к себе в дом, и спал на улице, чтобы отец не увидел его» (12)– рассказал нам один гуриец.

Обособленность репатриантов, высокий уровень изолированности и недостаток информации о них способствовало распространению мифологических сюжетов о «поразительном быте месхетинцев». Одно такое сказание мы записали в деревне Бандза о репатрианте месхетинце по имени Зия – «Говорю тебе, и не знаю, может быть это и не правда и несколько людей увидело

это, они для того купили коров, что у них были змеи, змеи они держали внизу в подвале и были там поставлены миски и оказывается они добывали миллионы, они сдавали этот змеиный яд. Вот этим то был богат Зия. Увидел всё это директор колхоза, с ума сошёл оказывается - «Чтобы я не видел вашей ни кому из вас не дам квартиры» (12).

В заключении может быть сказано, что на данный момент трудно говорить об этническом единстве так называемых турков месхетинцев, хотя их и объединяет несколько факторов (религия, общее приключение, ощущение родства, существующие связи и т.д.), среди которых ведущее место занимает религия.

В резко отличающихся друг от друга этноэкологических условиях их дисперсивные поселения приняли облик изолированных социальных ячеек «островов», которые сравнительно интегрированы с идентичной религиозной средой и строго выделяются от отличающейся религиозной среды.

Использованная литература

- 1) Бараташвили М., «Правовое положение месхетинских репатриантов в Грузии», Тбилиси, 1998 г.
- 2) Рекомендация парламентской ассамблеи Евросоюза и решение комитета министров №209, 1999 года, Исправление №6.
- 3) Бараташвили К., Грузинские фамилии месхов мусульман, Тбилиси, 1997 г.
- 4) Юнусов А., «Ахыскинские (месхетинские) турки: Дважды депортированный народ, Центральная Азия и Кавказ, №1(2), 1999 г.
- 5) Приказ МВД СССР № 0144 от 29 апреля 1956 г.

- 6) Приказ министра внутренних дел СССР за 1974 год 013/1 5 марта 1974 г.
- 7) Мамулия Г., Концепция государственной политики Грузии в отношении депортированных в Грузию месхов, Центральная Азия и Кавказ, №1(2) 1999 г.
- 8) Бараташвили Л., Бараташвили К., «Мы – Месхи», Литературная Грузия, 1998, №8, 9,10,11.
- 9) პეტრე ბორავსკი, მესხი მუსულმანები – კავკასიის ეთნიკური პრობლემა, გაზ. ლიტერატურული საქართველო, 21-28 მარტი, 1997.
- 10) ვ. ლორთქიფანიძე, სამცხე-ჯავახეთის დემოგრაფიული განვითარების პრობლემები XIX-XX სს, თბილისი, 1994; Джаниашвили Л., Дадунашвили Э., Дневник полевой командировки в Имерети, 2000 г.
- 11) ლ. ჯანიაშვილი, ე. დადუნაშვილი, 1944 წ. სამხრეთ საქართველოდან დეპორტირებული მოსახლეობის რეპატრაციისა და რეინტეგრაციის ეთნოსოციალური ფონი, გამოკვლევის ანგარიში, www.osgf.ge/humen/new-pag-s.htm
- 12) ლ. ჯანიაშვილი, ე. დადუნაშვილი, საველე-ეთნოგრაფიული დღიურები (იმერეთი-გურია-აჭარა), 2000 წ.



გაბატონებული კლასი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით IV-VII საუკუნეებში

ქრისტიანული ქართლის, IV-VII საუკუნეების პერიოდის სოციალური სურათისთვის „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“-ში, მართალია, ძალიან მწირი ცნობებია, მაგრამ წინარე წარმართულ ხანასთან შეუდარებლად მეტი, რაც ასე თუ ისე მაინც იძლევა შესაძლებლობას ძირითად ხაზებში IV-VII სს-ის ქრისტიანული ქართლის სოციალური წყობილების სურათის რესტავრაციისათვის. ამავე დროს, საკონტროლოდ ვიყენებთ სხვა წყაროებსაც, მათ შორის, „წმ. ნინოს ცხოვრების“ მონაცემებს.

უპირველეს ყოვლისა, რაც თვალში საცემია, „მოქცევაჲს“ აღნიშნული პერიოდით ქვეყანაში კლასობრივი საზოგადოება სუფევს - გაბატონებული, ქვეყნის მმართველი კლასისა და მწარმოებელი (მინათმოქმედ-ხელოსანთა) კლასის სახით. ამასთან, რაც შესამჩნევია, ქრისტიანობის მიღებიდან დაწყებული IV-VII საუკუნეებში, ქართლში მიმდინარეობს გაცხოველებული აღმშენებლობითი მუშაობა ახალი სარწმუნოების იდეოლოგიური დანესებულებების - ქრისტიანული ეკლესია-მონასტრების აგება-აშენებისათვის მცხეთას, ერუშეთს, მანგლისს, წილკანს, ნეკრესს, ბოლნისს, სტეფანწმინდას, თბილისს; ასევე აღნიშნულია მცხეთის ჯვრის აგება, ეპისკოპოსების დასმა საეპარქიო ცენტრებში, ვახტანგ გორგასლის დროს კათალიკოსობის დანესება, ასურელ მამათა ჩამოსვლა საქართველოში სამოღვაწეოდ, და საერთოდ, ქვეყნის აღმშენებლობითი დაწინაურება. ამ საქვეყნო საქმეებს, ცხადია, ძეგლის მიხედვით, მეთაურობს გაბატონებული კლასი, რომელიც ქვეყნის მთელ ამ აღმშენებლობას ეწევა მწარმოებელი კლასის, „უბრალო ერის“ უშუალო ფიზიკური შრომით.

ქართლში გაბატონებული კლასის სახელწოდება IV საუ-

კუნიდან, „მოქცევაჲს“ მიხედვით, „აზნაურობა“, „აზნაურე-
ბია“, ხოლო აზნაურთა უმაღლესი ფენისა „მთავრები“ და „მთავრ-
ისთავებია“. სახელმწიფოს სათავეში დგას მეფე თავისი „პა-
ლატ-ბანაკით“.

„მოქცევაჲთ“, ქრისტიანობა, უპირველეს ყოვლისა, მიი-
ღო სამეფო სახლმა და მეფის პალატ-ბანაკმა. ამის შესახებ
ძეგლში ნათქვამია: „ნათელ ილეს“ „წმიდისა სამეხისა“ „მირი-
ან მეფემან და ნანა დედოფალმან და ყოველმან პალატ-ბანაკ-
მან მათმან“ (16, გვ. 86).

თუ ვინ შედიოდნენ მეფის „პალატ-ბანაკში“, ძეგლში
ნათქვამი არაა, მაგრამ მასში უნდა ყოფილიყვნენ სამეფოს
(სახელმწიფოს) ცენტრალური ხელისუფლების დიდმოხელეე-
ბი, რომელთაც უფრო „მთავრები“ უნდა სწოდებოდათ. ტერ-
მინი „მთავარი“ („მთავარნი“) ქვეყნის მაღალი სოციალური
ფენის და მისი წარმომადგენლების აღსანიშნავად მოცემულია
„მოქცევაჲ ქართლისაჲში“: „კახნი მთავარნი“ (16, გვ. 89),
„წმ. ნინოს ცხოვრებაში“: „მთავარნი ერითა მრავლითა“ (16,
გვ. 102), „მეფე... და ყოველნი მთავარნი“ (16, გვ. 151), ძეგ-
ლით, „მთავარნი“ მეფესთან ყველაზე ახლო მდგომი არის-
ტოკრატიული სოციალური ჯგუფია, რომელიც, მეფის შემ-
დეგ, ქართლის გაბატონებული კლასის უმაღლეს წრეს შეად-
გენდა.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიღებულია თვალსაზრი-
სი, რითაც მეფის შემდეგ IV-VI საუკუნეებში ქართლში ფეო-
დალთა კლასის უმაღლესი არისტოკრატიის პირველ ჯგუფს
შეადგენდნენ „სეფენულები“ - ქართლის სამეფო სახლის პირ-
დაპირი (მთავარი) და გვერდითი (განაყოფი) შტოს წარმომად-
გენლები, რომ ქართული სიტყვა „სეფე“ იმავე ძირიდანაა, საი-
დანაც „მეფე“, რომ „სეფე“ აღნიშნავდა სამეფო სახლს, ხოლო
„სეფენული“ ამ საგვარეულო სახლის წარმომადგენლებს (12,
გვ. 142-144). საამისოდ მკვლევრები (ნ. მარი, ივ. ჯავახიშვი-
ლი, ს. ჯანაშია, გ. მელიქიშვილი, ა. ბოგვერაძე) იმონებენ

როგორც ქართულ, ისე უცხოურ (კერძოდ, სომხურ) წყაროებს და ლიტერატურას. შესაძლოა, ეს ასეც იყოს. ის, რომ სამეფო სახლის საგვარეულოს წევრები ქართულ უმაღლეს არისტოკრატიას განეკუთვნებოდნენ, ეს ცხადია. აქ საქმე ეხება ტერმინოლოგიურ მხარეს, თუ რა ტერმინი ეწოდებოდა ქართლის უმაღლესი არისტოკრატის ერთ ყველაზე უფრო საპატიო წრეს, სამეფო დინასტიის პირდაპირი და გვერდითი შტოს წარმომადგენლებს, შესაძლოა, მართლაც „სეფენული“ და „სეფენულები“. ნმ. ნინოს ცხოვრებაში კი ამ მხრივ სხვაგვარი ვითარებაა. მართალია, აქ ორგზის იხსენიება „სეფენული“, ერთხელ „სეფექალი“ და „სეფე“, მაგრამ მაინცდამაინც ნათლად არ ჩანს, რომ იგი სამეფო სახლის პირდაპირი თუ განაყოფი შტოს წარმომადგენელი იყოს. ნმ. ნინოს ნაამბობში პირველად იგი გვხვდება მაშინ, როცა არმაზში მყოფ ნინოსთან მივიდა, მისი „დაა შროშანა, სეფექალი“, რომელმაც მასთან მიიყვანა ვინმე ერთი დედაკაცი. ამ უკანასკნელს სურდა აეძულებინა ნინო ნაეყვანა „სეფედ“, მაგრამ ნინომ არ ინება (16, გვ. 122). მეორედ სამეფო კერებშია გაციმ და გამ შეიწირეს ცეცხლზე დაწვით „ერთი სეფენული“ (16, გვ. 126), ხოლო მესამედ, ნმ. ნინომ მცხეთის, „ყრმაა ვინმე სეფენული“ „რვა წლისა სნეული, წარმართი“, სასწაულით განკურნა (17, გვ. 142).

ბოლო პერიოდში მეცნიერებაში ძველი ქართული ტერმინოლოგიური ძიებანი განვითარდა ამ თვალსაზრისით. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ილ. აბულაძის ნაშრომი „ძველი ქართული ენის ლექსიკონი“. სულხან-საბა „სეფე“-ს „დიდებულად“ განმარტავს, ხოლო „სეფექალს“ დიდებულ ქალად (11). ილ. აბულაძეს „სეფე“ მიაჩნია „სახლი სამეუფეო“-დ, სასახლედ. „სეფეკაცი“ და „სეფექალი“ კი სამეფო კარის მსახურებად, მოსამსახურებად, რაც შეეხება „სეფენულს“, ილ. აბულაძე მას ასე განმარტავს: „სამეუფოჲსა კაცი“, მეფის გვარისა, მეფესთან დაახლოებული, სამეფო კარის კაცი (1, გვ. 263).

მას მოყავს ძველი ქართული ხელნაწერებიდან მაგალითები, სადაც „სეფენული“ და „სამეფოთა კაცი“ სინონიმები, მაგალითად „სამეფოთა კაცი“, შესაძლოა, „მეფის გვარის“ კაცი კი არ იყოს, არამედ სამეფო კარის მსახური, დიდმოხელე. სწორედ ასეთი აზრისაა ზ. ალექსიძე, რომელსაც მიაჩნია, რომ „სეფენულები“ სამეფო გვარის შვილები კი არ იყვნენ, არამედ ქართლის მეფეზე უშუალოდ დამოკიდებული და „სეფე-ქვეყანაზე“ (სამეფო დომენი) მოსახლე სხვადასხვა სოციალური ფენების წარმომადგენლები, რომელთა ნაწილი „სეფე-ქვეყნის“ გამგებელი მოხელეები იყო“ (2). გ. მამულიას აზრით, „სეფენულნი მთავართა სოციალურ ფენას ეკუთვნოდნენ“ და „მეფეთა ნათესავი სეფენულებისგან შედგებოდა“ (9, გვ. 74, 78). ჩვენი აზრით, შესაძლოა ისიც ვიფიქროთ, რომ „სეფენულები“ ფართო ცნება იყო და მოიცავდა როგორც სამეფო საგვარეულოს წევრებს და ნათესავ-განშტოებებს, ისე სამეფო დომენზე (მიწა-წყალზე) მოსახლე სხვადასხვა სოციალური ფენის წარმომადგენლებს. ასევე, ჩვენი აზრით, შესაძლოა, საუკუნეებში ტერმინი „სეფენული“ სოციალურ შინაარსს იცვლიდა: ფართოვდებოდა ან ვიწროვდებოდა და ამის გამო, წყაროების ავტორებს იგი სხვადასხვაგვარად ესმოდათ. როგორც ა. ბოგვერაძე სწორად აღნიშნავს, „სეფეს“ ეტიმოლოგია ჯერ სავსებით დადგენილი არაა“ (4, გვ. 74). ამიტომ ჩვენ გარკვევით და გადაჭრით არ ვიცით ქართლის სამეფო სახლის, ანუ სამეფო საგვარეულოს წევრებს (პირდაპირი თუ განაყოფი შტოს წარმომადგენლებს) IV-VI საუკუნეებში რა ეწოდებოდათ: „სეფენულები“, „უფლისწულები“ თუ სხვა რამ, საამისოდ ვფიქრობთ, პირდაპირი წყარო ჩვენ არ მოგვეპოვება.

თუ ეს ასეა, მაშინ კითხვა ისმის: ქართლის სამეფო გვარის წარმომადგენლები (გვიანდელი ტერმინით „უფლისწულ“-„ბატონიშვილები“) უმაღლესი არისტოკრატიის რომელ წრეში უნდა ყოფილიყვნენ? მიგვაჩნია, რომ მათი ნაწილი იყო „მთავართა“ წრეში, რომელიც, როგორც ჩანს „მოქცევაჲს“ მეფის

„პალატ-ბანაკის“ ბირთვს შეადგენდა, ხოლო ნანძლი, ჩანს, დიდი ადმინისტრაციული კუთხეების საქვეყნოდ გამრეკვეხებისუფალთა, „ერისთავების“ ნრეში შედიოდა.

ქართლის არისტოკრატიული საზოგადოების უმაღლესი წრის წარმომადგენლის „მთავრის“ ეტიმოლოგია ქართულ ისტორიოგრაფიაში დიდი ხანია გარკვეულია. „მთავარი“ წარმოსდგება ფუძე „თავი“-სგან („თავ“), რომელიც უფროსს ნიშნავს. „მთავარი“ შეიძლება ყოფილიყო სახელმწიფოს, როგორც ცენტრალური მმართველობის რომელიმე უწყების უფროსი, ისე ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული ერთეულის, პროვინციის უფროსი, „თავადი“, უფროსი ხელისუფალი. ვარაუდით, შესაძლოა, დავუშვათ, რომ ეს ტერმინი უკლასო, გვაროვნული წყობილების ზედა საფეხურზე, სამხედრო დემოკრატიის ეპოქაში გაჩენილიყო და გვაროვნული არისტოკრატიის მაღალ წარმომადგენლებს სწოდებოდათ, როგორც, ვთქვათ, ასეთივე ვარაუდით „ერისთავი“, და გვაროვნული წყობილებიდან გადმოსულიყო ეს ტერმინი კლასობრივ ქართლში, მაგრამ საამისო დამადასტურებელი წყაროები ჩვენ არ გაგვაჩნია.

სწორად მიგვაჩნია ა. ბოგვერაძის მოსაზრება: „მთავრები მონათმფლობელური ქართლის არსებობის ხანაში, როგორც ჩანს, უმთავრესად მაინც ცენტრალური აპარატის (სამეფო კარის) დიდ მოხელეებს ეწოდებოდათ, პროვინციის მმართველთაგან (ერისთავი) განსხვავებით“ (4, გვ. 79). მაგრამ ამასთან, აქ, ისიცაა აღსანიშნავი, რომ „მთავრები“ ამავე დროს, ჩანს, პროვინციის მოხელეებსაც ეწოდებოდათ. ამას მოწმობს „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, სადაც მეფესთან მდგომი „მთავართა“ წრის პარალელურად დახასიათებულია „კახნი მთავარნი“ (17, გვ. 89).

ქართული სოციალური „მთავრის“ შესატყვისი უცხოური ტერმინები, IV-VI სს-ში, ჩანს, იყო „Πρωτοι“ ბერძნულში (დიონ კასიუსის ცნობა იბერთა მეფის ფარსმან II-ის „ნარჩინე-

ბულებზე", მისი ამალის წევრებზე), „პიტიახში" სპარსულში, „ნახარარი" და „იშხანი" სომხურში (12, გვ. 146-147; 14, გვ. 80-81).

ქვეყნის გაბატონებული კლასის უმაღლესი წრის, „მთავრების" გვერდით, „მოქცევაჲ ქართლისაჲში" მოცემულია აგრეთვე ქართლის უმაღლესი არისტოკრატიის მეორე წრეც, ქართლის კუთხეების სამხედრო-ადმინისტრაციული გამგებლები - „ერისთავები". ისინი მოსხენიებულნი არიან, როგორც „ქართლის მოქცევის" მატთანეში, ისე „ნმ. ნინოს ცხოვრებაში".

„ერისთავს" „ქართლის მოქცევის" მატთანეში პირველად ვხვდებით ქართლის მთიანეთის და ფხოველთა (ფშავ-ხევსურთა) მოქცევისას, როცა ნმ. ნინომ მათ მოუწოდდა გაქრისტიანება, რაზეც მთიანეთის მოსახლეობამ სასტიკი უარი განაცხადა. მაშინ მათ წინააღმდეგ, როგორც „მოქცევაჲ" გვაუწყებს, ნინოს თანმხლებმა „ერისთავმან მცირედ წარჰმართა მახვლი და, შიშით" იძულებულნი გახდნენ მთიელები თავიანთი წარმართი კერპები „დაეღნათ" და ქრისტიანობა მიეღოთ (17, გვ. 88-89).

განსაკუთრებით დიდმნიშვნელოვანი ცნობა გვაქვს „მოქცევის" მატთანეში დაცული V ს-ის პირველ ნახევარში ვახტანგ გორგასლის მამის მირდატის მეფობისას, რომლის დროს მთავარეპისკოპოსი გლონოქორ „ერისთავადაც იყო ბარაზბოდ პიტიახშისაგან" დასმული „ქართლს და ჰერეთს" (16, გვ. 92). ასეთი ცეზაროპაპიზმი ადრე, ძველი წარმართული ქართლისათვის, ჩანს, დამახასიათებელი იყო. კერძოდ, სტრაბონისდროინდელი იბერიის (I ს.) მეორე საზოგადოებრივი ფენის („გენეს") „ქურუმები" (კულტის მსახურნი), ერთდროულად, შესაძლოა, შეთავსებით ქვეყნის კუთხეების სამხედრო-ადმინისტრაციული ხელისუფალნიც ყოფილიყვნენ (7, გვ. 34-35). შესაძლოა, ამიტომაც არა აქვს სტრაბონს მოხსენიებული იბერიის სოციალურ ფენებში ამ ქვეყნის დიდი ადმინისტრა-

ციული და სამხედრო ხელისუფალნი. ცეზაროპაპიზმის შესახებ ტრადიცია, ჩანს, ქრისტიანულ ეპოქაშიც გადმოვიდბა და სახერო და სასულიერო ხელისუფლების ასეთ შეთავსებას, ზოგჯერ ადგილი ჰქონდა. გარდა „მოქცევაში“ აღნიშნული გლონოქორ მთავარეპისკოპოს-ერისთავისა, ამას, შესაძლოა, მონობდეს აგრეთვე გვიანი ხანის კახეთის „ქორეპისკოპოსების“ თანამდებობა, ხოლო უფრო გვიან, XII საუკუნეში, პირდაპირი საბუთი - ტბელი ეპისკოპოსის ერთდროულად შავშეთის ერისთავობაც (14, გვ. 91).

ერისთავთან ერთად „ნინოს ცხოვრებაში“ მოხსენიებულია „საერისთავო“ ქვეყანაც, სახელდობრ, ნინოს კახეთში მოსვლისას „საერისთავო“ „ქვეყანა კუხეთისა“ (16, გვ. 101). მოგვიანებით კი, ვახტანგ გორგასლის შემდგომ ხანაში, ქართლში მეფობის გაუქმების შემდეგ, „ქართლის მოქცევის“ მატთანეში უკვე მოცემულია „ქართლის ერისთავის“ დადგინება მთელი ქვეყნის უფროსი ხელისუფლის ფუნქციების ბოძებით: „ნელად-რე შეკრბა ქართლი და განაჩინეს ერისთავად გუარამ“ (16, გვ. 95). აქვე „ქართლის მოქცევის“ მატთანეში მოცემულია მთელი „ქართლის“ სხვა „ერისთავებიც“ (სტეფანოზ I, ადარნასე, სტეფანოზ II და სხვ.).

მთელი ქართლის ამ ახალ ხელისუფალს (მეფობის გაუქმების შემდგომ დადგენილს) „მოქცევაჲ“ ყველგან ქართლის „ერისთავად“ იხსენიებს, სხვა წყაროები კი, სახელდობრ, იოანე საბანისძე („აბოს წამება“) მას ხან ქართლის „ერისთავს“ უწოდებს, ხან კი ქართლის „ერისმთავარს“, ხოლო ვახტანგ გორგასლის ცხოვრების მემატთანე ჯუანშერი ქართლის ამ ახალ ხელისუფალს, რათა განასხვაოს, ალბათ, რიგითი „ერისთავისაგან“, უწოდებს ქართლის „ერისთავთა მთავარს“ (15, გვ. 222).

ს. ჯანაშია ქართლის ამ ახალი ხელისუფლების ინსტიტუტის ტერმინებში უპირატესობას „ერისმთავარს“ ანიჭებდა, როგორც ტექნიკურ ტერმინს (20, გვ. 107). მაგრამ ჩვენ ვფიქ-

რობთ, ამას პრინციპული მნიშვნელობა არა აქვს. რადგან „ერისთავი“ და „ერისმთავარი“ სინონიმი ტერმინებია. ნიშნავდა ბიითი ის არის, რომ სიტყვებში: „ქართლის ერისთავი“, აქ მანვილი მთელ ქვეყანაზე, მთელ ქართლზეა დასმული, რითაც „ქართლის ერისთავი“ ქართლის სახელმწიფოს უფროსი ხელისუფალია.

ერისთავის და საერისთავოს არსებობა საქართველოში უძველესი დროიდან მოდის. ეროვნული ტრადიციით იგი გაჩნდა ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნისას, ძვ. წ. IV ს-ის, მისი პირველი მეფის ფარნავაზის დროს, როცა მან ქვეყანა ადმინისტრაციულ-სამხედრო ერთეულებად - ცხრა საერისთავოდ დაყო (15, გვ. 24-25) და სათავეში ერისთავები დაუდგინა. ლეონტი მროველი „ერისთავის“ ხელისუფლის გაჩენას მაინცდამაინც კლასობრივ საზოგადოებასა და ქართლის სახელმწიფოს წარმოქმნას უკავშირებს. მანამდე კი, მისი აზრით, ქართლის საზოგადოება უმეფობისა და მამასახლისობის ხანაში იმყოფებოდა (16, გვ. 11).

„ერისთავი“, ისე როგორც „მთავარი“ და „მამასახლისი“, ძირძველი ქართული ორიგინალური ტერმინია, „ერისთავი“ ტერმინოლოგიური შინაარსით, ნიშნავდა მოსახლეობის („ერის“), ასევე ჯარის (იგივე „ერის“) უფროსს, თავს. სრული გაგებით კი, - ქვეყნის ამა თუ იმ დიდი და პატარა კუთხის მოსახლეობის და ლაშქრის („ერის“) უფროსსა და სარდალს. „ერი“ და ჯარი, „ლაშქარი“ ძველ ქართულში ერთი შინაარსის სინონიმი ტერმინები იყო. ჩანს, ქართლის სამეფოს ადმინისტრაციულ-ტერიტორიულ ერთეულებად, „საერისთავოებად“ დაყოფას თავიდანვე ჰქონდა ლაშქრის ორგანიზაციის პრინციპი (21, გვ. 459; 12, გვ. 650). ცხადია, იგი ამასთან გულისხმობდა ოლქის, პროვინციის (კუთხის) ადმინისტრაციულ პრინციპსაც.

„ერისთავები“ სამხედრო-ადმინისტრაციული არისტოკრატიის უმაღლეს წრეს შეადგენდნენ. ისინი უმთავრესად სე-



ფენულ-ნარჩინებულებისაგან გამოდიოდნენ და სეფენულ-მთავრებთან ერთად, გვიანდელი ტერმინით, ქართლის „დიდებულთა“ ფენას ქმნიდნენ. ერისთავები იყვნენ ქვეყნის პროვინციების გამგებელ-მმართველები, სამხედრო და ადმინისტრაციული ხელისუფალნი. სახელმწიფოს ცენტრალური (საუნწყებო) მმართველობის ხელისუფლების მქონე „მთავრებისაგან“ განსხვავებით ერისთავები იყვნენ პროვინციების (კუთხეების) „საქვეყნოდ გამრიგე“ მოხელენი და ასედაც უწოდებდნენ, თუმცა, ზოგჯერ, წყაროებში ერისთავებს ზოგადად „მთავრებადაც“ მოიხსენიებდნენ.

ერისთავის ფუნქციები და მოვალეობები ფართო და მაღალი იყო: ადმინისტრაცია, სამართალი, ფინანსები, გადასახადები, ჯარის შეკრების ორგანიზაცია, საჭიროებისას მეფის დაძახილზე მისი გამოყვანა და სარდლობა. ასეთი მაღალი და მრავალმხრივი უფლებების მქონე ერისთავების მიმართ, ჩანს, ადრევე შეიქმნა მათი „კორონაციის“ წესი - „ერისთავთა“ დადგინების წესი“. ერისთავად კურთხევისას, პიროვნებას მოსავდნენ სპეციალური სამოსელით, „ვითარცა შვენის მეფეთა“ (14, გვ. 54-55). ამასთან, ერისთავის რეგალიები იყო: სარტყელი, ბეჭედი, საყურე, საჭურველი და ცხენი თორნოსანი, დროშა და შუბი“ (14, გვ. 104).

როგორც ვნახეთ, „მოქცევაჲ ქართლისაჲთ“, ერისთავები და მათი საერისთავოები IV-V საუკუნეებში სახეზეა ქართლის სოციალური სტრუქტურის ერთ-ერთ ნიშანდობლივ სვეტს წარმოადგენს. ერისთავები სოციალურად გაბატონებული კლასის (წოდების) უმაღლესი ფენის არისტოკრატიულ წრეს შეადგენდნენ.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲში“ ქართლის გაბატონებული კლასის ძირითად ბირთვს, ყველაზე მრავალრიცხოვან ფენას, წარმოადგენდა აზნაურობა. მეცნიერებაში დღეს მიღებულია, რომ სიტყვა „აზნაური“-ს ფუძე არის ძველი სპარსული „აზნა“ (āznā), რომელსაც ქართულში მისი შემოსვლა-დამკვიდრები-

სას დაემატა ქართული სუფიქსი „ურ“ და მივიღეთ აზნა-ური. სპარსულში „აზნა“ ნიშნავდა ცნობილს, განთქმულს. ქართულშიც სიტყვა „აზნაურის“ მნიშვნელობა თავიდანვე ისეთივე უნდა ყოფილიყო: ცნობილი, ჩინებული, წარჩინებული (3, გვ. 200-201). ქართულში ტერმინმა „აზნაურმა“ შემდგომ, ჩანს, მიიღო აგრეთვე „თავისუფალის“ მნიშვნელობაც (მაგ., ასეა ბიბლიისა და სახარების უძველეს რედაქციებში - ადიში-სა და ჯრუჭ-პარხალის ოთხთავები), შესაძლოა, დამორჩილებულ მწარმოებელ კლასთან საპირისპირო თვალსაზრისით. ადრეფეოდალური ხანის ქართულ ორიგინალურ ძეგლებში კი ტერმინ აზნაურს აქვს „ჩინებულის“, „წარჩინებულის“ და „კეთილშობილის“ მნიშვნელობა (5, გვ. 169). სწორედ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობითაა „აზნაური“ მოცემული ამ ხანის, როგორც უძველეს ქართულ ორიგინალურ თხზულებაში „შუშანიკის მარტვილობაში“ (V ს.), სადაც ეს ტერმინი პირველად გვხვდება, ისე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-შიც.

ცნობილია, რომ მეზობელ სომხეთში „თავისუფალის“ და „წარჩინებულის“ აღსანიშნავად დამკვიდრდა ძველი ირანული ტერმინი „აზატ“-ი. იგი ქართული „აზნაურის“ შესატყვისი იყო. ქართულში კი „აზატი“ გვიან შემოვიდა (VII ს.) და მხოლოდ „თავისუფალს“ აღნიშნავდა (უფრო გვიან კი იგი სიტყვა „თარხნის“ სინონიმი იყო).

„აზატები“ ანუ „თავისუფალნი“ ძველ (სასანურ) სპარსეთში იყვნენ წვრილი და საშუალო მინათმფლობელები, ისინი გაბატონებული კლასისა და სამხედრო ნოდების ყველაზე დაბალ და მრავალრიცხოვან ფენას, ლაშქრის ძირითად ბირთვის შეადგენდნენ (22, გვ. 67). როგორც ვხედავთ, ირანულის და სომხურის „აზატ“-ი და ქართული „აზნაურის“ აზრობრივ-სემანტიკური მნიშვნელობა ერთი და იგივეა, ეს ტერმინები ერთიმეორის სრული შესატყვისები იყო (18, გვ. 43; 23, გვ. 179-180; 19, გვ. 170-174).

თუ როდის შემოვიდა ტერმინი „აზნაური“ ქართულში,

ძნელია ითქვას. როგორც გარკვეულია, თვით სპარსეთში ეს ტერმინი „აზნა“ (ქართულში „აზნა-ური“) პირველად III საუკუნეშია მოხსენიებული (შაბურ I-ის (241-273) წარწერაში), როგორც გაბატონებული კლასის ერთ-ერთი ფენა. შესაძლოა, ეს ტერმინი ირანიდან ქართლში მალე შემოსულიყო. ყოველ შემთხვევაში, IV საუკუნეში მაინც, მირიანის მეფობისა და ქრისტიანობის შემოღებისას, შესაძლოა, ეს ტერმინი ყოფილიყო აქ გაბატონებული კლასის აღსანიშნავად, რადგან მომდევნო V საუკუნეში ტერმინი „აზნაური“ უკვე ამ ხანის (V ს.) ძეგლში დამონშებული გვაქვს („შუშანიკის მარტვილობა“).

ამასთან, აღსანიშნავია, „მოქცევაჲ“ თითქოს, ტერმინ „აზნაურებს“ (და „აზნაურთა“ ფენას) მაინცდამაინც ახალ რელიგიას, ქრისტიანობას უკავშირებს, ამას მოწმობს ის, რომ არც „ქართლის მოქცევის“ მატიანე და არც „წმ. ნინოს ცხოვრება“ უკანასკნელი წარმართი და პირველი ქრისტიანი მეფის მირიანის დროს „აზნაურებს“ არ ახსენებს. „აზნაურები“ ნახსენებია მირიანის შემდეგ, IV ს-ის მეორე ნახევარში, უკვე ქრისტიანულ ქართლში.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში ტერმინი „აზნაური“, „აზნაურები“, სულ ორჯერ იხსენიება. პირველად ხსენებისას მას მეტად დიდმნიშვნელოვანი დატვირთვა აქვს. სახელდობრ, ძეგლით, IV საუკუნის II ნახევარში ქართლში დიდი ტემპით მიდის ქრისტიანული სატაძრო-საეკლესიო მშენებლობა, განსაკუთრებით ქვეყნის სატახტო და რელიგიურ ცენტრში - მცხეთაში. ამასთან დაკავშირებით „მოქცევაჲ“, შემორჩენილ უძველეს, შატბერდულ, რედაქციაში გვანჯდის უაღრესად საყურადღებო დიდმნიშვნელოვან ცნობას: მეოთხე ქრისტიანი მეფის ვარაზ-ბაკურის ზეობის პერიოდში „აღაშენეს აზნაურთა წმინდაჲ იგი ეკლესიაჲ მცხეთას დაამოთაულეს დიდსა მას ეკლესიასა სოფლებითა და ქარდაგებითა ქართლს შინა“ (16, გვ. 92).

ვფიქრობთ, ტერმინ „აზნაურებს“ და მასთან დაკავშირებულ კონტექსტს აქ მეტად მნიშვნელოვანი დატვირთვა



აქვს. აქ მოტანილი ტექსტის ორად გაგება შეიძლება ქართლის აზნაურებმა მათ მიერ აშენებულ მცხეთის მთავარ ეკლესიას შეწირეს, მიათვალეს ან გადასცეს მათ მფლობელობაში არსებული სოფლები და ქარდაგები, 2. ქართლის აზნაურები, თავისი სოფლებით და ქარდაგებით, მათი აშენებული მცხეთის მთავარი ეკლესიის თანაზიარი („დაამოთაულეს“), მოზიარე („მოთაული“) (1, გვ. 263; 15, გვ. 281) გახადეს, ანუ ქართლის აზნაურები, უფრო სწორად, მისი ნაწილი, თავიანთი სოფლებით და ქარდაგებით მცხეთის საეკლესიო აზნაურებად აღრიცხეს.

„მოქცევას“ ჭელიშურ რედაქციაში აღნიშნული კონტექსტი ასეა მოცემული: „აღაშენეს აზნაურთა ეკლესიაჲ იგი წმიდისა მცხეთას და მიათ(უ)ლეს დიდსა მას ეკლესიასა სოფლებითურთ“ (16, გვ. 92), ორივე რედაქციის აზრი (არსი) ერთიდაიგივეა, მაგრამ ჭელიშურში იგი უფრო ნათელია: „მცხეთის ეკლესიას „მიათვალეს“, ანუ საეკლესიო (სამცხეთო) აზნაურებად აღრიცხეს (ჩარიცხეს, „მიათვალეს“) ქართლის აზნაურები, თავიანთი სოფლებითა და ქარდაგებით. აქ „აზნაურებში“ იგულისხმება ქართლის არა მთელი აზნაურობა, არამედ, როგორც ითქვა, აზნაურთა ნაწილი.

ამასთან, ცხადია, რომ ქართლის ეს „აზნაურები“, რომლებმაც მცხეთის დიდ ეკლესიას სოფლები და ქარდაგები (აგარაკები) შეწირეს, არიან დიდი აზნაურები, რადგან „სოფლები და ქარდაგები“ მხოლოდ ქვეყნის დიდაზნაურებს ჰქონდათ. „საშუალო“ და მით უფრო „წვრილი“ აზნაურობა (საშუალო და წვრილი მინათმფლობელები) აქ გამორიცხულია, ამიტომ, „მოქცევას“ მოცემულ კონტექსტში „სოფლებისა და ქარდაგების“ მქონე დიდაზნაურთა ჩვენებით, აშკარად ჩანს აგრეთვე გაბატონებული კლასის, აზნაურობის, სოციალურ-ეკონომიკურად დიფერენცირებული სტრუქტურაც.

რაც მთავარია, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს მოტანილი კონტექსტით, აშკარად ჩანს, ქრისტიანული სატაძრო-საეკ-

ლესიო მინათმფლობელობის ზრდა. ქრისტიანული ეკლესია, უკვე გაბატონებული კლასი, საკმაოდ ძლიერი ფეოდალური საადგილმამულო ორგანიზაცია ხდებოდა თავისი საეკლესიო მწარმოებელი მოსახლეობით, - ყმა-მდაბიორებით, რომელნიც ძეგლში „ერიტ“ არიან მოხსენიებულნი. „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-თ, როგორც ჩანს, IV ს-ის ბოლოსა და V ს-ის დასაწყისში ქართლში უკვე გაფორმდა საეკლესიო აზნაურთა კატეგორია, ასევე საეკლესიო ყმა-მდაბიორ მწარმოებელთა ფენა.

მეორედ ქართლის „აზნაურები“ „მოქცევაჲში“ მოხსენიებულია არჩილ მეფის დროს (არჩილის ზეობას ვარაუდობენ V ს-ში: გ. მელიქიშვილის აზრით - V ს. II ნახევარში, ა. ბოგვერდის აზრით, - V ს. 20-30-იან წლებში, ვ. გოილაძის აზრით, - 402-426 წწ.) (10, გვ. 170; 6, გვ. 614; 9, გვ. 102), როცა მათ არაგვზე, სტეფანწმიდის ეკლესია აღუშენებიათ (16, გვ. 92). როგორც ვხედავთ, ქართლის ქრისტიანულ სატაძრო-საეკლესიო მშენებლობას ეწევა ქვეყნის გაბატონებული კლასი - აზნაურობა.

აღსანიშნავია, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში მხოლოდ საეკლესიო აზნაურები ჩანს, სამეფო (მეფის) და მთავარ-ერისთავთა (მაღალი არისტოკრატიის) აზნაურები კი ნახსენები არაა. მაგრამ ასეთი აზნაურები (პირველ ყოვლისა, სამეფო) რომ არსებობდნენ IV-V სს-ის ქართლში, ამას ამავე და ცოტა მომდევნო პერიოდის სხვა საკონტროლო წყაროები, ვფიქრობთ, სავსებით მონმოებენ. კერძოდ, „შუშანიკის მარტვილობაში“, რომელიც V ს-ის ძეგლია, ნათქვამია: სპარსეთიდან დაბრუნებულ ქვემო ქართლის ერისთავ-პიტიახშს, ვარსკენს „წინა მიეგებნენ მას აზნაურნი და მისნი ძენი და მსახურნი მისნი“ (16, გვ. 12). სამეფო (მეფის) აზნაურთა არსებობა IV ს-ში ხომ ცხადია, და, ჩვენი აზრით, თვით „მოქცევაჲ“-შიც ჩანს ეს „აზნაურები“. სახელდობრ, ქართლის საეკლესიო, პირველ ყოვლისა, მცხეთის აზნაურებად, ჩანს, სწორედ თავდაპირველად არსებული სამეფო და, ასევე, შესაძლოა, მთავარ-ერის-

თავთა აზნაურების ნაწილი აღრიცხეს (გადარიცხეს) მაგრამ ის, რაც არის მოცემული ძეგლში: საეკლესიო აზნაურები და მათი მინათმფლობელობა, საეკლესიო აზნაურთა კატეგორიის ჩამოყალიბება, სოციალურ-ეკონომიკურად მათი აშკარა დიფერენცირებული სტრუქტურა, ქრისტიანული სატაძრო-საეკლესიო მინათმფლობელობის (მინაზე ყმა-მდაბიორებით) ზრდა-გაფართოება IV-VII საუკუნეებში, - ყოველივე ეს რეალურ-ისტორიულია და, ამ მხრივაც „ქართლის მოქცევის“ ჩვენება, როგორც საისტორიო წყაროსი, დიდმნიშვნელოვანია. იგი ბევრად ავსებს IV-VII სს-ის ქართლის სოციალური სტრუქტურის სურათს.

„აზნაური“ და „აზნაურობა“ საქართველოში IV-VII სს-ში, ჩანს, ქართველი გაბატონებული კლასის ზოგადი ტერმინი, ზოგადი სახელწოდება იყო. მაგრამ სოციალურ-ეკონომიკურად აზნაურობა ქართლში დიფერენცირებული იყო, მის უმაღლეს არისტოკრატიულ წრეს შეადგენდნენ დიდი აზნაურები: „მთავრებისა“ და „ერისთავების“ სახელწოდებით. მოგვიანებით, IX-X სს-დან აზნაურთა არისტოკრატიულ წრეს, დიდ აზნაურებს - მთავრებსა და ერისთავებს - ზოგადი ტერმინი „დიდებული აზნაურები“, მოკლედ, „დიდებულები“ ეწოდებოდათ. რა საერთო სახელწოდება ჰქონდათ მათ, - აზნაურთა ამ მაღალ არისტოკრატიულ წრეს IV-VII სს-ში, კარგად არ ჩანს. „მოქცევაჲ ქართლისაჲთ“ მათი ზოგადი სახელწოდება თითქოს „მთავრებია“. თუ გავიხსენებთ, რომ „მოქცევაჲში“ ზოგჯერ „მთავრებში“ ერისთავებიც იგულისხმება, მაშინ მივიღებთ, რომ IV-VII სს-ში ქართლის გაბატონებული კლასის, აზნაურობის მაღალი არისტოკრატიული ნაწილის ზოგადი ტერმინ-სახელწოდება „მთავრები“ უნდა ყოფილიყო.

1. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, „მეცნიერება“, 1973 წ.
2. ზ. ალექსიძე, უძველესი ქართული სოციალური ტერმინები, „მომამბე“, 1963 წ., №1.
3. მ. ანდრონიკაშვილი, ნარკვევები ირანულ-თურქული ენობრივი ურთიერთობიდან, I, 1966 წ.
4. ა. ბოგვერაძე, ქართლის ადრეფეოდალური საზოგადოებრივი ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1961 წ.
5. ა. ბოგვერაძე, ქართლის პოლიტიკური და სოციალურ-ეკონომიკური განვითარება IV-VIII საუკუნეებში, „მეცნიერება“, 1979 წ.
6. ა. ბოგვერაძე, არჩილ I, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, ტ. I, 1975 წ.
7. დ. გოგოლაძე, ქართული სოფელი ფეოდალიზმის ხანაში (VI-XVIII სს.), მეცნიერება, 1992 წ.
8. ვ. გოილაძე, ფარნავაზიანთა სახლის ქრისტიან მეფეთა ქრონოლოგია, თბ., 1990 წ.
9. გ. მამულია, კლასობრივი საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ჩამოყალიბება ძველ ქართლში, „მეცნიერება“, 1979 წ.
10. გ. მელიქიშვილი, ქართლის (იბერიის) სამეფოს ქრონოლოგიური ისტორიის საკითხებისათვის, ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. I, ნაკ. I, 1958 წ.
11. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ნ. I, 1966 წ.
12. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. I, 1970 წ.
13. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, 1973 წ.
14. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, „მეცნიერება“, თბ., 1965 წ.
15. ქართლის ცხოვრება, I, თბ., 1955 წ.
16. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები



ქართული
საქართველო

ბი, I, „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“, თბ., 1963 წ.

17. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, „წამებაჲ შუშანიკისი დედოფლისაჲ“, თბ., 1963 წ.

18. გ. წერეთელი, არმაზის ბილინგვა, ენიმკის მოამბე, XIII, 1942 წ.

19. ივ. ჯავახიშვილი, თხზ. ტ. VII, თბ., 1984 წ.

20. ს. ჯანაშია, შრომები, I, თბ., 1949 წ.

21. Г. Меликишвили, К истории древней Грузии, Тб., 1959 г.

22. История Ирана, М., 1978 г.

23. С. Т. Еремян, Армения в период кризиса рабовладельческого общества и формирования феодальных отношений, очерки истории СССР, III-IX вв., 1958 г.

რთველი კახეთში

ნელინადის იმ ხანას, როდესაც ვაზის ნაყოფისა და ხილის დაკრეფა შეიძლებოდა, ძველად „სთუელი“ ერქვა, რომელიც რთველად ქცეული ეხლაც დაცულია (8, გვ. 10-13). ძველ ქართულში ხილეული ნაყოფის აღსანიშნავად ორი ტერმინი არსებობდა: „მოსთულაჲ და მოწილვაჲ“. „მოსთულაჲ“ ზოგადად ნაყოფის შეკრებას და მოკრეფას ნიშნავდა. საქართველოში „დაბადების“ გადმოთარგმნის ხანაში სწორედ ტერმინი „მოსთულაჲ“ გამოიყენებოდა (8, გვ. 10).

ი. აბულაძის ლექსიკონის მიხედვით: „სთუელ-ი (სთული-სა) – რთველია, კრეფა-ა“ (1, გვ. 388). სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით: „რთველი შემოდგომა-“ა, „ყურძნის მოკრეფა“-აო (5).

მეორე ტერმინი – „მოწილვაჲ“, ანუ „მონლაჲ“, „დაბადების“ გადმოთარგმნის ხანაში მოძველებული ყოფილა. მაგრამ „დაბადებაში“ ეს ტერმინი მაინც გვხვდება, თუმცა შედარებით იშვიათად. ი. აბულაძის განმარტებით: „მოწილვა – ნაყოფთ მოკრეფა“-სა ნიშნავდა (1, გვ. 383). სულხან-საბა ორბელიანის მიხედვით: „მოყურძენა – დაკრეფა ყურძნისა“-ო (5).

„მოწილვა“ ქართულ სამწერლობო ენაში „მოსთულა-ჲ“-ზე უძველესი ხანის ტერმინი ყოფილა. ივ. ჯავახიშვილის შეხედულებით, V-VII საუკუნეებში „მოწილვა“ თუმცა არსებობს, მაგრამ ამ ხანაში უკვე „მოსულას“ ჰქონდა უპირატესობა მოპოვებული. ამის მიხედვით, „მოწილვის“ საყოველთაო ხმარების დროდ ამაზე საუკუნეებით უწინარესი ხანა უნდა მივიჩნიოთ (8, გვ. 15).

ყურძნის კრეფის დრო დამოკიდებული იყო ყურძნის ჯიშებზე. ძველად საქართველოში ყურძნის კრეფა ოქტომბერში იცოდნენ. ოქტომბერს წინათ სთუელის „თვე“ ეწოდებოდა.



ამას გარდა „ღვინოების თვესაც“ ეძახდნენ, რაც დღევანდლამდეც დაცულია (8, გვ. 17). გარე კახეთში რთველი იწყება 10-15 ოქტომბრიდან, შიდა კახეთში კი სექტემბრის შუა რიცხვებიდან. ეს გამოწვეულია იმით, რომ გარე კახეთი მდებარეობს შედარებით უფრო ცივ კლიმატურ პირობების მქონე ტერიტორიაზე. მისი მიწები შეფენილია ცივ-გომბორის კალთებზე. ვენახების განლაგება ზღვის დონიდან საშუალოდ 600-800 მეტრზე მდებარეობს. შიდა კახეთში კი უფრო გაშლილია ალაზნის ველზე და ვენახები ზღვის დონიდან საშუალოდ 400-420 მ-ზე მდებარეობს და უფრო ცხელი კლიმატური პირობებით ხასიათდება, რაც განაპირობებს ყურძნის ადრე დამწიფებას.

უძველეს ქართულ ძეგლებშივე გვხვდება ყურძნის მკრეფელის აღმნიშვნელი ისეთი განსაკუთრებული ტერმინები, როგორც „მსთულებელი“ და „მესთულე“-ა (8, გვ. 18). ვენახებისა და ზვრების მოვლა მევენახისა და მეზვრის მოვალეობას წარმოადგენდა.

ქართველი მევენახე რთველისთვის სამზადისს ადრევე იწყებდა, ამზადებდნენ საჭირო ჭურჭელსა და იარაღს, რეცხავდნენ ქვევრებსა და სანნახელს, წნავდნენ გოდრებსა და კალათებს, თუ რაიმე შეკეთებას საჭიროებდა, შეაკეთებდნენ*.

ყურძენი რომ „თვალში შევა“ მას დაცვა სჭირდება, ვენახს ეტანება, როგორც ფრინველი, მწერი, ცხოველი, აგრეთვე ადამიანიც. კახელი გლეხი ვენახში საფრთხობელას დგამდა. ჯოხებს გადააჯვარედინებდა და ძველმან ტანსაცმელს ჩააცმევდა, ფრინველების, მწერების წინააღმდეგ უფრო პა-

* რთველში მონყვეტილი ან მოჭრილი ყურძნის შესაგროვებლად კალათი და გოდორი ჰქონდათ. პირველი პატარა და მეორე მოზრდილი, წნელისაგან იყო დანული. კალათი რომ ყურძნით აივსებოდა, გოდორში გადაჰქონდათ. გოდრების შიგნით კაკლის ან ლედვის ფოთლებს ჩაუფენდნენ, მარცვალი რომ არ გასცვენოდა.



ტარა საფრთხობელები იყო. ვაზებზე ძაფით ჩამოკიდებდნენ კარტოფილს ან ვაშლს და ზედ ქათმის ბუმბულს ჩაუკრებდნენ (ეს უკანასკნელი უფრო ხეივნებზე იცოდნენ).

ვენახის სამეთვალყურეოდ სოფელი კაცს ქირაობდა - მეველეს. მეველეს ხალხი ირჩევდა. ის სანდო, პატიოსანი კაცი უნდა ყოფილიყო. მას ადგილებს მიუჩენდნენ, საიდან-სადამდე უნდა დაეცვა. ანაზღაურება ვენახის სიდიდეზე იყო დამოკიდებული. წლის ბოლოს ერთ ლიტრა პურს, ღვინოს მისცემდნენ. შემდეგ კი უკვე ფულს აძლევდნენ. რთველის დაწყებამდე რამდენიმე დღით ადრე ვენახის პატრონი კაცი ვენახში ათენებდა, ყურძენს ყარაულობდა. ხალხის დაკვირვებით, შემოსული მარცვლები გამჭვირვალე ხდება. კანი უთხელდება. ყურძნის კრეფის დრო დამოკიდებული იყო ვაზის ჯიშებზე და ამინდზე. მევენახე ცდილობდა რთველი კარგ ამინდში დაეწყო.

რთველის დღეს სოფლის თავკაცები დაადგენდნენ: მამასახლისი და სამი მოსამართლე. არავის არ ქონდა უფლება დადგენილ დროზე ადრე დაეკრიფა ყურძენი. ყურძენი რაც უფრო მწიფე მოიკრიფებოდა, მით უკეთესი ღვინო დადგებოდა. ყურძნის კრეფა სოფელში ერთდროულად უნდა დაწყებულიყო, რომ დაუკრეფავად დარჩენილი ყურძენი ვენახიდან არ მოეპარათ.

კახეთში ყურძნის კრეფის დაწყებამდე პირველ რიგში ყურძენს ჩხას ან აკიდოს აჭრიდნენ, რომელიც ამა თუ იმ წმინდანისთვის იყო განკუთვნილი. აჭრილ აკიდოს სალოცავში მიიტანდნენ და დაილოცებოდნენ. ყურძნის პირველი მოსავლის შეწირვა ღვთაების სახელზე, სავსებით შეესაბამება საქართველოში მეურნეობის სხვადასხვა დარგებიდან დამონმებულ მასალას - როგორცაა: ხორბალი, ღვინო, ერბო, ყველი, თაფლი, კაკალი, საქონელი, ფრინველი.

ქართული მასალებით ყოველგვარი პირველი მონაგარი ღვთაებისთვის იყო განკუთვნილი. მოსავლის პირველ და საუ-

კეთესო ნაწილს ღვთაებას სწირავდნენ (2, გვ. 21-23). მაგურის დანიშნულების ღონისძიებათა შორის აღსანიშნავია რთველში ქათმის, თხის, ცხვრის, ან დეკეულის დაკვლა; საკლავად თხა რომ არ ყოფილიყო, მამალი ან ქათამი მაინც აუცილებელი შესანიშნავი საკლავი იყო (7).

რთველის დაწყების დღეს დილით ადრე, ოჯახის უფროსი კაცი ვენახში ჩავიდოდა და ცეცხლს დაანთებდა* (2, გვ. 21). ასევე, ოჯახის წევრები და მოწვეული ნათესავებიც საკლავითა და პურ-ღვინოთი ჩავიდოდნენ, ცეცხლის გარშემო სუფრას გაშლიდნენ და ოჯახის უფროსი დაილოცებოდა.

სოფელში თუ მიცვალებული იყო, მის დასაფლავებამდე ყურძნის კრეფას არ დაიწყებდნენ. ეს წესი გლოვასთან დაკავშირებული აკრძალვის ერთ-ერთ სახეს უნდა წარმოადგენდეს (3, გვ. 71-78).

ყურძნის კრეფის დროს ყველა მკრეფავი ვაზებს ერთი მხრიდან მიჰყვებოდნენ. ძირითადად ქალები კრეფდნენ დანით, მაკრატლით, ხელით. ყურძენი კალათებში იკრიფებოდა. დაკრეფილი ყურძენი ახალგაზრდებს გამოჰქონდათ ვაზებიდან და ვენახის ერთ კუთხეში დაწყობილ გოდრებში სცლიდნენ. გოდრები შემდეგ ურმით მარანში მიჰქონდათ. ვისაც საქონელი არ ყავდა, ქირაობდა. ურმებზე 8-10 გოდორი ეტეოდა. კარგი გოდორი 100-140 კილოგრამიანი იყო. იყო პატარა ზომისაც 60-80 კგ. ყურძნის კრეფის დროს მკრეფავეები ერთმანეთს ეხუმრებოდნენ, ისმოდა სიმღერები, როცა შეისვენებდნენ ცეკვა-თამაშიც გაჩაღდებოდა.

ყურძნით სავსე გოდრები შებინდებისას საწნახელში იცლებოდა: ვისაც ორგანყოფილებიანი საწნახელი ჰქონდა, ერთდროულად იწურებოდა თეთრი და შავი ყურძენი, ვისაც ერ-

* როგორც ცნობილია, ცეცხლი ავი თვალისგან გამწმენდ საშუალებად ითვლებოდა და რთველის დროს ცეცხლის დანთება შესაძლოა ამითი იყო განპირობებული.

თვანყოფილებიანი ჰქონდა, ისინი ჯერ თეთრ ყურძენს დას-
წურავდნენ, შემდეგ კი შავს, რომ ერთმანეთში არ შექნებულა-
ყო. ეთნოგრაფიული მასალებით კახეთში რთველი პატარა ვე-
ნახებში ერთ-ორ დღეს გრძელდებოდა. იყო ისეთი ვენახები,
სადაც რთველი ორ კვირას – ერთ თვეს გასტანდა (ეს იყო სა-
მეფო, საეკლესიო, სამონასტრო, თავადაზანურების, შეძლე-
ბული გლეხების ზვრები, ვენახები).

ვენახი რომ დაიკრიფებოდა, ვაზებს შუა მსუქან ქალს
გააგორებდნენ: „ასეთი მსუქანი მარცვლები მოისხას ვენახმა
მომავალ წლებში-ო“. ის შეიძლება ოჯახის ნევრიც ყოფილიყო
და სტუმარიც. რთველის შემდეგ მევენახე ვენახში აღარ შევი-
დოდა. ვენახებში ბავშვები დადიოდნენ და ვაზებზე შერჩენილ
კუფხლებს ეძებდნენ: „ყურძენს მოიმცვრევდნენ“, სულხან-სა-
ბა ორბელიანის განმარტებით: - „ცვრევა“ - „ნართველის მო-
კუფხვლა“-ს ნიშნავდა (5).

როგორც აღვნიშნეთ რთველის შემდეგ მევენახე ვენახში
დარჩენილ ყურძნის კუფხლების მოსაკრეფად აღარ შედიოდა.
ეს წესი მთელს საქართველოში დასტურდება; შეიძლება იგი
ეთიკური თვალსაზრისით ქონდეს მეურნეს გადანყვეტილი,
მაგალითად: შუმერები – ყანას ბოლომდე არ აიღებდნენ, თავ-
თავების მცირე ნაწილს იქვე ტოვებდნენ. ეს ქვრივ-ობლები-
სათვის განკუთვნილი დასატოვარი ყოფილა (4, გვ. 84). შესაძ-
ლოა ქართველებიც იგივე თვალსაზრისით ტოვებდნენ ძველი
დროიდან კუფხლებს ვენახში.

რთველი კახეთში წარმოგვიდგება დღესასწაულის ფორ-
მით. ამ დროს ერთმანეთს ხვდებოდნენ: ნათესავეები, ახლობ-
ლები და წლის მონაგარის აღებაში ეხმარებოდნენ ერთმა-
ნეთს. ახლობლებს შორის მეტი კონტაქტები მყარდებოდა.
რთველი საოჯახო დღესასწაული იყო.

ზემოთ მოტანილი მასალის საფუძველზე კახურ რთველ-
ში წარმოდგენილია შემდეგი რიტუალური მხარეები: ა) ცეცხ-
ლის დანთება, ბ) კრეფის დაწყებამდე აჭრილი ყურძნის სალო-



ცავში შენირვა, შემდეგ კრეფის დანყება, გ) შესანიშნავი საკ-
 ლავი: ქათამი, თხა, ცხვარი, დ) მეზობლების და ნათესავების
 ნვეულება, ვ) სუფრა, გართობა-თამაშობანი.

ამრიგად, თუ ჩვენს ნაშრომში განხილული ეთნოგრაფი-
 ული მასალის და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემებს
 შევაჯამებთ, შეიძლება დავასკვნათ, რომ კახეთი მევენახეო-
 ბა-მელვინეობის განვითარების ერთ-ერთ უძველეს ცენტრს
 წარმოადგენს, სადაც ჩამოყალიბდა და განვითარდა ვაზის
 ჯიშები და ჯიშთა სახესხვაობები. აქ მაღალ დონეზეა განვი-
 თარებული ვენახის გაშენებისა და მოვლა პატრონობის ხალ-
 ხური წესები, მდიდარი ტერმინოლოგიური მონაცენები და
 სხვა.

მევენახეობა კახეთში მატერიალური კეთილდღეობის
 ძირითად წყაროს წარმოადგენდა. იგი ამჟამადაც ინარჩუნებს
 ამ ფუნქციას. ადგილობრივმა მოსახლეობამ არა თუ დავინყე-
 ბას მისცა ვაზის მოვლა-პატრონობის მამა-პაპური წესები,
 არამედ განავითარა და საოჯახო შემოსავლის ერთ-ერთ წყა-
 როდ აქცია. ოდითგანვე გამოცდილებით მიღებული ტრადი-
 ციები დღესაც განსაკუთრებულ ყურადღებას და მზრუნვე-
 ლობას მოითხოვს.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973 წ.
2. ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ის-
 ტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ.), თბ., 1941 წ.
3. გიორგაძე დ., დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართვე-
 ლოში, თბ., 1987 წ.
4. Крамер С. Н., История начинается в Шумере, М. 1965 г.



5. ორბელიანი სულან-საბა, ქართული ენის ლექსიკონი, 1941 წ.
6. Пиотровский В.В., Кармир-Блур, II, Ереван, 1952 г.
7. რუხაძე ჯ., ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1976 წ.
8. ჯავახიშვილი ი., მასალები საქართველოს ეკონომიური ისტორიისათვის, I, თბ., 1964 წ.

მებამბეობა საქართველოში

მებამბეობა შინამრეწველობის ერთ-ერთი უძველესი დარგია; იგი უხსოვარი დროიდანვე ცნობილია საქართველოში. მის შესახებ მნიშვნელოვანი წერილობითი წყაროებიც მოგვეპოვება. აკად. ივ. ჯავახიშვილის მითითებით, „ჯერ კიდევ ძველი ისტორიის წინა ხანაში ჩვენს მიწა-წყალზე, როგორც სელის, ისე მატყლისა და ბამბისაგან დამზადებული ქსოვილებით იმოსებოდნენ“ და სელის და მატყლის ქსოვილებთან ერთად ბამბის ქსოვილებიც გაჰქონდათ საქართველოდან (7, გვ. 160, 161).

ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, საქართველოში (ჭერეთი, კახეთი ეგრისი, ჭანეთი...) ბამბა „მრავალნაყოფიერებს“ (2, გვ. 40, 525-526, 450, 551, 689, 744). „შინამრეწველობის მასალების“ მიხედვით აღნიშნულ კუთხეებს ემატება მთლიანი ქართლი, იმერეთი. ქვ. რაჭა (4).

აკად. პ. გუგუშვილის გამოკვლევით ამიერკავკასიაში ბამბა ძირითადად საოჯახო მოხმარებისთვის იწარმოებოდა (1, გვ. 383).

მებამბეობა ეთნოგრაფიულად დღემდე შესწავლილი არ არის. „შინამრეწველობის მასალებში“ წარმოდგენილი ცნობები საკითხის შესასწავლად მეტად მწირია. როგორც ეთნოგრაფი ც. ყარაულაშვილი მიუთითებს - „ბამბის დამუშავების ხალხური წესების შესახებ ადგილობრივ მოსახლეობაში ცნობები ჯერ კიდევ კარგად არის შემონახული“ (6, გვ. 21). სამწუხაროდ, „ჯერ კიდევ კარგად შემონახული ცნობები“ არავის ჩაუწერია. ამჟამად უკვე ძნელია ამ სფეროში მასალის შეგროვება. წინამდებარე წერილი ემყარება ლიტერატურაში არსებულ მონაცემებს, ძირითადად კი - კახეთსა და იმერეთში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალების (9) მიხედვით შევისწავ-

ლეთ ბამბის მოვლა-მოშენებისა და გამოყენების ხალხური წესები.



ბამბა დიდი „მოთხოვნის“ მცენარე არ არის; იგი ხარობს სხვადასხვანაირ ნიადაგზე. ამ მცენარეს აქვს უნარი ფესვები იმ სიღრმეზე ჩაუშვას, ვიდრე ნესტს არ მიაღწევს. ადგილობრივ პირობებს კარგად ეგუება. განიხილავს რა ბამბის კულტურის მდგომარეობას საქართველოში ინჟინერი ვ. კაკაბაძე აღნიშნავს, რომ „ჩვენ იმ ქვეყანას ვეკუთვებით, ვისაც შეუძლია თავისი მამული „თეთრთავიანი ჯეჯილით მოფინოს“ (3, გვ. 28).

ბამბა ბარის მცენარეა. მას თესავდნენ აპრილსა და მაისში. გვალვაში სისტემატურად რწყავდნენ.

იქ სადაც ბამბა ხარობდა, თითქმის ყველა ოჯახს თავისი საჭიროებისათვის ეთესა. ბამბას თესავდნენ სიმინდში, ხეხილის ბაღში, ბოსტნეულთან ერთად. საგანგებოდ ბამბისათვის მიჩენილი ადგილი არ ჰქონდათ გლეხებს, თუმცა აქ მოყვანილი ბამბის ხარისხით, როგორც აღნიშნავდნენ, საქართველო სხვა ქვეყნებს არ ჩამოუვარდებოდა (3, გვ. 48). ყველა ცდილობდა მოეთესათ ბამბით მიწის თუნდაც პატარა ნაჭერი და ამნაირად საკუთარი ხელებით შეემოსათ თავისი ოჯახის წევრები (8).

ბამბის მოსავალს სექტემბერში იღებდნენ. მისი დარჩევა მძიმე საქმეა, რადგან კოლოფს, რაშიც ბამბაა, მეტად მჩხვლევავი ეკლები აქვს. კოლოფიდან გამორჩევის შემდეგ ბამბის ჩიხრიხით - მარტივი კონსტრუქციის მქონე ხელსაწყოთი ასუფთავებდნენ. საპენტელათი პენტავდნენ და თითისტარით ან ჯარაზე (ქართლი) ართავდნენ. ქართლში „ქირითაც ართავდნენ“ - ქალაქიდან მიჰქონდათ ბამბა, ართავდნენ ნართს და ცვლიდნენ „სამოსელზე“ - ბამბის ქსოვილზე (4, გვ. 147).

დართვის შემდეგ ბამბის ნართი მზადაა გამოსაყენებლად. თუ ქსოვილისათვის უნდათ, მას არ დაძახვენ, ცალწვერსვე გამოიყენებენ. საწინდეს კი დაძახვა აუცილებლად



უნდა.

ბამბის ქსოვილებს ჰორიზონტალურ, ანუ დეკორატიულ-ცხლიან დაზგაზე ქსოვდნენ. ეს დაზგა ანალოგიურია საქართველოს ყველა კუთხეში, სადაც ის გამოიყენებოდა. კახეთის ზოგიერთ სოფელში სიღნაღიდან წაღებული ნართით ქსოვდნენ ხამს, სახლში უფრო წმინდად დართული ძაფით კი, ქსოვდნენ ლაინს (4, გვ. 21).

მოქსოვის შემდეგ ხამს ღებავდნენ, ან სხვადასხვა ფერის ნართითაც ქსოვდნენ. იცოდნენ როგორც ქსოვილის შეღებვა, ისე დაჭრელება და დაჩითვაც. გავრცელებული იყო ლილაში, იგივე ინდიგოსფერში შეღებვა. იღებდნენ ლურჯი ფერის სხვადასხვა ტონალობას. ღებავდნენ სახლში და დიდი ქალაქების (თბილისი, ქუთაისი...) სპეციალურ სამღებროებში. ლურჯად შეღებილ ბამბის ქსოვილს ლაინი ჰქვია. იმერეთში ბამბის ქსოვილებს ლაფნის კანსა და ფოთოლშიც ღებავდნენ. იღებდნენ ღია ყავისფერს. კახეთში საამისოდ ტიტიბსაც (ბრონეულის ქერქი) იყენებდნენ. იღებდნენ შავ ფერს. ფერს შაბით ამაგრებდნენ. ქვემო იმერეთში იცოდნენ ბამბის ქსოვილების ჭრელად შეღებვაც. საამისოდ ხამს ალაგ-ალაგ ისევ ბამბის ძაფით მაგრად „დაკოჭავდნენ“. შეკრულ ადგილებში საღებავი ვერ ატანს და ლილაში შეღებვის შემდეგ იღებდნენ ლურჯ-თეთრ ფერს. ფერებს შორის გარდამავალი კონტური ასეთ შემთხვევაში არაა მკვეთრი, ფერი ნელა გადადის ღიადან მუქისაკენ და არაჩვეულებრივ ეფექტს იძლევა. იცოდნენ ბამბის ქსოვილების ლიანდაგურა ღებვაც - ქსოვილს ალაგ-ალაგ ალიანდაგებდნენ, შემდეგ ძაფებს მოჭიმავდნენ, მაგრად შეკონავდნენ და ისე ღებავდნენ. ძაფებს შორის სხვადასხვა სიხშირით დატოვებული ინტერვალები სხვადასხვა ფერის ეფექტს იძლევა.

მრავალმხრივი გამოყენება ჰქონდა ბამბასა და ბამბის ნართისაგან დამზადებულ ქსოვილებს საქართველოში. ხამისაგან, რომელიც უფრო მსხვილი ნართისაგანაა მოქსოვილი

საცვლებსა და ლოგინის თეთრეულს კერავდნენ. ლაინს/კი, საკაბედ და საახალუხედ იყენებდნენ.



ბამბის ძაფისაგან ქსოვდნენ სარტყლებს (ზემო რაჭა, 5, გვ. 229) და სხვადასხვა სახის ზონრებსა და ხონჯრებს (4, გვ. 208). საქსოვად იყენებდნენ ფირფიტას და დგიმუკას (რაჭა). ბამბის ნართისაგან გრეხილებსაც ამზადებდნენ და ოქრომკედით თუ მძივებით ქარგვის დროს კონტურის დასაფენად იყენებდნენ. ამას სასირმე ნართს უწოდებდნენ. იყენებდნენ როგორც თეთრი ფერისას, ისე ვაშლის კანში შეღებილსაც (4, გვ. 170).

წითელ-ყვითლად შეღებილი ნართისგან ნარმის (ბამბის) ხურჯინებს ქსოვდნენ ზემო რაჭაში (4, გვ. 195). გავრცელებული იყო ბამბის ნართისაგან ფარდაგების ქსოვაც.

ზემო იმერეთში იცოდნენ ბამბის ჩოხა-კაბაკარდი, „საშავოდ იცვამდნენ. კარდი სამგლოვიაროს ნიშნავს“. ასეთ ჩოხას საქილეებს არ აკერებდნენ (5, გვ. 208) აქვე იცოდნენ ბამბის ძაფისგან მოქსოვილი სამგლოვიარო ჯალემას ლეჩაქი (5, გვ. 209).

ბამბის ოთხფად დაძახილ ძაფს „ქვეშსაქსულად“, ანუ ქსლად იყენებდნენ ქვემო იმერეთში ფარდაგის ქსოვისას (4, გვ. 178). ბამბის ნართის ქსლად გამოყენება ერთ-ერთი უძველესი წესია მებალიჩეობაში.

ბამბის ბოჭკოსგან დამზადებულ ქსოვილებს იყენებდნენ ლეიბების, საბნების, მუთაქების როგორც გარე, ისე შიგა პირებადაც და გულშიც ბამბას ყრიდნენ. ერთ საბანს 3-4 გირვანქა ბამბა უნდა. ბამბის საბნებს ისე ალიანდაგებდნენ, რომ ზედ სახეები გამოჰყავდათ (5, გვ. 245).

თბილისელი ხარაზები ხელით დართულ და გასანთლულ ბამბის ძაფს იყენებდნენ ფეხსაცმლის კერვისას (5, გვ. 192). გასანთლული ძაფით კერავდნენ წულას ქვემო იმერეთშიც (5, გვ. 219) და ქვემო რაჭაშიც (5, გვ. 227).

ძველად სცოდნიათ ახალუხზე ბამბის დადება და დალი-

ანდაგება (5, გვ. 35, 36), ასევე უდებდნენ ბამბას ქათიბსაც (5, გვ. 43). აქედანაა სიტყვა დაბამბული დათბილულს რუმინურ ნავს.

ბამბის ქსოვილის ნაჭრებს საქარგავ ფონადაც იყენებდნენ. ბამბის დატანება იცოდნენ ქალის თავბურვის ელემენტებში, კოპში (ზ. ქართლი, 4, გვ. 142), მატრაკვეცაში (შიგნი კახეთი, 5, გვ. 49), სავარცხლის ბუდეში, სურათის ჩასადებ ბუდეში და სხვ.

გავრცელებული იყო ბამბანარევი შალების ქსოვა – ბამბა-შალი (ქვემო სამეგრელო) და ბამბა-აბრეშუმის ქსოვაც.

ბამბის ძაფით ნაქსოვს ტილო ჰქვია. მსხვილ ტილოს – მარმაში.

საქართველოს იმ კუთხეში, სადაც ბამბა ითესებოდა, გავრცელებული იყო ბამბის ფთილის დადება საახალწლო რიტუალურ სუფრაზე. ბამბის ნართს იყენებდნენ სანთლის ჩამოსაქნელადაც.

1920-30-იან წლებში ბამბას გლეხები ცოტანილა თესავდნენ და ისიც მხოლოდ და მხოლოდ საკუთარი, საოჯახო საჭიროებისათვის. ბამბა ძირითადად სალოგინედ და თეთრეულის დასამზადებლად მოჰყავდათ, ბოლოს კი მხოლოდ – სალოგინედ, რადგან თეთრეული ადვილად ხელმისაწვდომი გახდა. 1940-50-იანი წლებიდან კი ამისათვისაც აღარ თესავდნენ, რადგან შემოტანილი ბამბა უხვად იშოვებოდა.

წარმოდგენილი მასალების მიხედვით, საქართველოში ბამბის კულტურის, მისი მოვლა-მოშენების, დამუშავების და გამოყენების წესი ისეთივე ძველი და ტრადიციულია, როგორც მატყლის, სელისა და კანაფისა. დასანანია, რომ ასეთი ძველი კულტურა დღეს საქართველოში აღარ არის და აქა-იქლა შემოგვრჩნენ ის ადამიანებიც, რომელთაგანაც შეიძლება სათანადო მასალის შეკრება.

ეთნოგრაფიული მასალების და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემთა მიხედვით ბამბას საქართველოში მხოლოდ

საოჯახო საქიროებისათვის თესავდნენ. სამრეწველო ხასიათი მან მხოლოდ XIX ს-ის მეორე ნახევრის დასაწყისში შეიქმნა, როცა დაიწყო „საბამბო შიმშილი“, ანუ როცა ამერიკას ევროპაში ბამბის ნედლეული ვეღარ შეჰქონდა. როგორც ჩანს, დროდადრო მაინც იყო იმის პირობები, რომ ქვეყანას შედარებით დიდი რაოდენობით ეწარმოებინა ამ კულტურის ნედლეული, რადგან გვაქვს ცნობები, რომ შუა საუკუნეებში სხვა სახის ქსოვილებთან ერთად, საქართველოდან გატანილ ქსოვილებში ბამბის ქსოვილებიც მოიხსენიება. მეზამბეობის ტრადიციულობასა და ბამბის კულტურის სიძველეზე, ზემოთნარმოდგენილი მასალის გარდა, მიუთითებს მისი აღმნიშვნელი მდიდარი ქართული ტერმინოლოგია.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. პ. გუგუშვილი, საქართველოსა და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX-XX სს. ტ. V, თბ., 1962.
2. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, თბ., 1973.
3. ვ. კაკაბაძე, შინამრეწველობის განვითარების საკითხი ჩვენში, ტფილისი, 1921.
4. მასალები საქართველოს შინამეურნეობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. II, ნაწ. II, თბ., 1982.
5. მასალები საქართველოს შინამეურნეობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის, ტ. III, ნაწ. I, თბ., 1983
6. ც. ყარაულაშვილი, ქსოვის ხალხური წესები კახეთში, თბ., 1985.
7. ივ. ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1962, ტ. III-IV.
8. Обзор производительных сил Кавказского Наместничества за 1879 г.
9. 2001 წლის აგვისტოში თელავისა და ზესტაფონის რაიონებში ჩაწერილი ეთნოგრაფიული მასალები.

ფოლკლორი - ქართულ-დაღესტნური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობების შესწავლის წყარო

ფოლკლორში წარმოდგენილი ისტორიული სინამდვილის ხალხური შეფასება ყოველთვის გულწრფელია. ამ თვალსაზრისით ხალხური სიტყვიერების მასალები წყაროს მნიშვნელობას იძენს. რაც უფრო მწირია წერილობით ძეგლთა ბაზა, მის უფრო მეტია ხალხურ თქმულებათა ფასი. ქართულ-დაღესტნური კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობების შესასწავლად ხელმისაწვდომია საგმირო-ისტორიულ სიმღერათა დიდი ციკლი, რომელიც ნაირნაირადაა წარმოდგენილი ქართულ და დაღესტნურ ფოლკლორში, მისი ძირითადი არსი მდგომარეობს ისტორიული მოვლენებისადმი ხალხის დამოკიდებულების პოეტური ფერებით ასახვაში, რაც საუკეთესო საშუალებაა სინამდვილის ესთეტიურად აღქმისათვის (14, გვ. 7).

ქართულ-დაღესტნური ტრადიციული ურთიერთობების შესწავლამ დაგვანახვა, რომ ამ ორი კავკასიური მოდგმის ხალხს მეზობლად ცხოვრების დიდი და ტკივილიანი ისტორია აქვს. ამას მოგვითხრობს „ქართლის ცხოვრება“, დაღესტნის ისტორიული ქრონიკები, ეპიგრაფიკული ძეგლები, ზეპირ-სიტყვიერების ნიმუშები.

როგორც ცნობილია, XV ს. ბოლოს ერთიანმა ქართულმა სახელმწიფომ არსებობა შეწყვიტა და ის ცალკეულ სამეფო-სამთავროებად დაიშალა. აქამდე სამეფო თავის თავსაც უვლიდა და მკაცრ კონტროლსაც ამყარებდა ყმადნაფიც მთიელებზე. განვითარების შედარებით დაბალ დონეზე მყოფ ჩრდილო კავკასიელთათვის საქართველოსთან ურთიერთობა დიდი სიკეთე იყო, ისინი გაქრისტიანდნენ და ნაწილობრივ კიდევ გაქართველდნენ. („ჩვენ ოდესღაც ქართველები ვყო-

ფილვართო" - თავი მოსწონთ დაღესტნელებს, რითაც თავი-
ანთ ძველ სარწმუნოებრივ კუთვნილებას უსვამენ ხანსკარ-
სებობს გადმოცემა: ფეოდალურ საქართველოში დადგენილი
იყო ხარკად მისართმევი ცხვარი ლეკებს ზურგით უნდა ეზი-
დათ. ერთხელაც გათამამებულან და ფარა მიურეკიათ. მეფეს
არ მიუღია ხარკის გადახდის ეს ფორმა და უბრძანებია დად-
გენილი წესი დაეცვათ. სხვა ვალდებულებაც ჰქონდათ ლე-
კებს ქართველი მეფის წინაშე: ყინულის ლოდებს ეზიდებოდ-
ნენ მთიდან, რადგან კახეთი მშრალი კლიმატის პირობებში
ცხოვრობდა და ყინული მამულის მოსარწყავად გამოიყენებო-
და. თემურ-ლენგის ლაშქრობების შემდეგ დაღესტნელები გა-
მაჰმადიანდნენ საბოლოოდ და საქართველოს მიმართ მათი
დამოკიდებულებაც მკვეთრად შეიცვალა. „ჟამთააღმწერლის"
მიხედვით, როცა ლეკებმა პირველი ნაბიჯები გადადგეს სა-
ქართველოს საზიანოდ, ერთი ძროხა მოიპარეს, ლევან კახთა
მეფემ მღევარი დაადევნა, რომელმაც „სამი დღე ვლო ეტიკი-
თა, მიუხდა ლეკს და აიკლო დედა-წულიანად", მაგრამ ამან
უკვე დაწყებული ისტორიული პროცესი ვერ შეაჩერა. მას შემ-
დეგ, რაც საქართველომ მთის მართვის სადავეები ხელიდან
გაუშვა, განსხვავებული პოლიტიკური, ეკონომიკური და
კულტურული დონეების გამო მთამ ვერ შეინარჩუნა ფეოდა-
ლური საქართველოსთვის დამახასიათებელი ფასეულობები.
ძლიერი მაჰმადიანური სახელმწიფოები მხარს უჭერდნენ ახ-
ლადმოქცეულ დაღესტანს და მის მოსახლეობას საქართვე-
ლოზე სათარეშოდ უბიძგებდნენ. გათამამებული ლეკები ნა-
დავლს არ სჯერდებოდნენ, მიწების დაჭერასაც ცდილობდ-
ნენ. ასე გალექდა და დაიკარგა ისტორიული აღმოსავლეთ კა-
ხეთი, მშვენიერი ფიფინეთი ანუ საინგილო, რომელიც შეიქმნა
„სადგური საქართველოზედ მიმსვლელთ და მომსვლელთ
მტერთათვის". ლეკები თამამობდნენ გაღმა მხარში, კახეთ-
შიც, ქართლსაც წვდებოდნენ, იმერეთსაც, რაც ხალხურ პოე-
ზიაში მუქი ფერებით აისახა: „აღარ უხარის დედასა გაზრდი-

ლი ვაჟიშვილია, გვანუხებს ლეკი, ჩაჩანი, ვართ მუდამ სისხლის ღვრაშია... ხმალ-ხანჯლის ძალითა ვცხოვრობთ რუსეთში ვაჟკაცობის წესია” (8, გვ. 32). დაღესტნურმა (ავარულმა, ლაკურმა, ტაბასარანულმა, ლეზგურმა) ფოლკლორმა ამ თემაზე შექმნა მთელი ციკლი ხალხური შემოქმედებისა. ავარულ ფოლკლორში იგი ცნობილია „წორის“ სიმღერების” სახელით (10, გვ. 110). ლეკებს აქვთ ასეთი გამოთქმები: „გმირი გოდეკანზე“ არ იცნობა”, „ვაჟკაცი ლოგინში არ მოკვდება“. ამ იდეით დამუხტული მთიელები სათარემოდ ჩადიოდნენ წორზე (ეს უფრო მეტად ხდებოდა ზაფხულში), რათა სისხლით შეეღებათ ალაზანი, მაგრამ ბევრს სამშობლოში დაბრუნება აღარ ეწერა, რადგან კახეთში რკინისმკვნეტელი ვაჟები ხვდებოდნენ. მათი საქართველოზე ლაშქრობის საკითხი გოდეკანზე წყდებოდა, პარასკევ დღეს. მოხალისეთა გუნდი ბელადს ირჩევდა, ან ბელადი ეძახდა მათ, ან ხანის დაძახილზე იკრიბებოდნენ. საქართველო იყო მათთვის სიმდიდრისა და კეთილდღეობის წყარო. დაღესტანში განსაკუთრებით ფასობდნენ ქართველი ტყვეები. აქედან ისინი აღმოსავლეთის ბაზრობებზე ხვდებოდნენ, ან პატრონს უბრუნებდნენ გამოსასყიდის ფასად, ან ადგილობრივ მოსახლეობაზე აოჯახებდნენ. ქართული წარმოშობის „თუხუმების“ სახელები დღესაც ფიქსირდება. როგორც ირკვევა, დრო და დრო ქართველებიც იყენებდნენ ლეკთა მარბიელ რაზმებს ერთმანეთშორის ანგარიშსწორებისათვის. 1723 წ. კახეთს მეფე კონსტანტინეს მოუწვევია ისინი ქართლის მეფის, ვახტანგ VI-ის წინააღმდეგ. 1799 წ. ალექსანდრე ბატონიშვილთან შეთანხმებით ომარ-ხანი საქართველოს წინააღმდეგ წამოსულა, რა თქმა უნდა, რუსების შესაჩერებლად. ერთი ხალხური ლექსი იცნობს ვინმე მელიქიშვილს, რომელიც თავად ერეკებოდა ტყვეებს დაღესტანში და ფეშქაშად ლამაზ

* წორი, ე. ი. ალაზნისპირეთი.

** მამაკაცთა შესაკრებელი ადგილი აულში.



ქალებსაც იღებდა (9, გვ. 199). ვინმე კაცია კომპანიშვილი ლე-
კის ჯარით დიდოდან ანიოკებდა ყვარის ქალას (ნეგვ. 245).
რაც შეეხება, ერეკლეს, მასაც ემსახურებოდნენ ანუხელი,
ყირახელი, თებელელი ლეკები, რისთვისაც ჯამაგირს იღებდ-
ნენ. ესენი თავისუფალი მეთემეები იყვნენ. მათ კი ისტორიუ-
ლად კახეთთან უფრო ახლო ურთიერთობა ჰქონდათ, ვიდრე
დანარჩენ დაღესტანთან, რაც მათი ეკონომიკის თავისებურე-
ბით იყო განსაზღვრული.

ირკვევა, რომ დაღესტნელ მთიელთა ნაწილი არ იყო სა-
ქართველოსადმი მტრულად განწყობილი; ჯარის შეყრის
დღეს მთაში შავ დღეს უწოდებდნენ. წორზე მიმავალი საქ-
მროსთვის ქალს შეეძლო უარი ეთქვა. ზოგიერთ თემში ადათი
სამემკვიდრეო წილს უკარგავდა კახეთში მოთარეშეს. ერთ-
ერთ ლექსში ლაპარაკია, რომ ომში მიმავალს მამამ ცხენი და-
უშალა, დედამ და დებმა იარაღი, ხოლო მენისქვილე, რომელ-
მაც მთელი თავისი ავლადიდება გაყიდა და საომრად გამო-
ენყო, თავის თავს უგუნურს უწოდებს. სამაგიეროდ, „არწივი-
სა“ და „ლომის“ ეპითეტებით ამკობს ახალგაზრდა ქალი ქარ-
ში წასულ თავის სატრფოს, რომელსაც მთაში დაბრუნება
აღარ ეღირსა. სიმღერის ავტორები გამოყოფენ იმ გმირებს,
რომლებიც ნებით კი არა, ხანის ბრძანებით წავიდნენ წორზე.
სიმღერის მეორე ნაწილი დატირებაა გმირისა და წყევლა იმი-
სი, ვინც მიზეზი შეიქმნა გმირის სიკვდილისა, ე. ი. ხანისა (12,
გვ. 11). აქ აშკარაა, ავტორი კარგად ხედავს თარეშის დამან-
გრეველ ხასიათს. უნდა ითქვას, რომ ზოგადად, მოთარეშე
პერსონაჟები ისეთი სიყვარულით არ არიან შემოსილნი, რო-
გორც სამართლიანობისათვის მებრძოლი გმირები (მაგ. ხოჩ-
ბარი), თუმცა წორზე წასული კაცი საზოგადოდ ვაჟკაცია.
ასეთია კოჭლი, რაჟბადინი, კოხტა ბელადი, მალაჩილა და სხვ.
რაც შეეხება წარელ შაბანას, მას მთელი ავარული თემები უხ-
მია, თავისი 20 ბიძაშვილიც უახლებია ქართველების წინააღ-
მდეგ (13, გვ. 57). ჩანს, წარელ (საინგილოს) ლეკებს ენანებო-

დათ ამ კუთხის ისტორიული მეპატრონისათვის დაბრუნება. დაღესტნური ხალხური ნიმუშების სქემა თითქმის ერთნაირია, კერძოდ: სალაშქროდ წასვლა, მტრის დამარცხება, ნადავლით უკან დაბრუნება, მაგრამ ერეკლეს მოქნილი მანევრი ტრაგიკულად ამთავრებს მათ წარმატებას.

XVII ს-დან საქართველოზე ძლიერდება ყაზი-ყუმუხელ ფეოდალთა თავდასხმები, XVIII ს-დან კი არ წყდებოდა ავარელ ხანთა თარეში. როცა ლეკიანობის მიზეზებზე მსჯელობენ ისტორიკოსები, ცდილობენ მაშინდელი დაღესტნის არა მარტო ეკონომიკური დონის, არამედ სოციალური პროცესების გათვალისწინებასაც, რომელიც XVII-XVIII სს. მიმდინარეობდა. იმჟამინდელი დაღესტანი წარმოდგენილი იყო სახანოებისა და თავისუფალი თემებისაგან. სასოფლო თემი და ფეოდალური სახანო იმყოფებოდნენ საზოგადოებრივ ურთიერთობათა ფეოდალიზაციის პროცესში (15, გვ. 114).

შესაბამისად საგმირო-სათავგადასავლო სიმღერათა ციკლი XVII-XVIII სს-ია შექმნილი. იგი ავითარებს რელიგიურ ფანატიზმს: „კეთილი იყოს შენი მიბრძანება სამოთხეში“, ნათქვამია მუსა ადალაუზე, რომელსაც არა ერთი სოფელი გადაუწვავს იმერეთში (11. გვ. 143). მას შემდეგ, რაც ლაშქრობის დღეს დაადგენდნენ, მეჩეთში შედიოდნენ და ლოცულობდნენ. ალაჰის სახელით ჩადენილი ურჯულოს (ქრისტიანის) მკვლელობა გმირობად ითვლებოდა. თავდასხმებს ლეკებიც განიცდიდნენ. ერთ-ერთ სიმღერაში ლაპარაკია, რომ სამუშაოდ წასული მისიღუ თუშებმა მოიტაცეს, საქმრო - კაზამილ-ალი დაენია გამტაცებლებს და საცოლუ გაათავისუფლა. ავტორი თუშებს „შავებს უწოდებს“, ისინი შავ ცხენებზე ისხდნენ და შავი სამოსი ეცვათ. თუშები იცავდნენ საბრძოლო ეტიკეტს, მათ კაზიმილს შესთავაზეს პირველს დაეწყო ბრძოლა, რადგან თუშები შვიდნი იყვნენ; ლეკი ერთი იყო (15, გვ. 115). დაღესტნურ სიმღერებში და ლექსებში მნიშვნელოვანი მომენტია სისხლის აღება და საკუთრების დაცვა. ერთ-ერთ გმირს

დედა ქორწინების ნებას არ აძლევს, რადგან მამის მკვლელობის
ჰყავს მოსაკლავი, შემდეგ კი თავისი ხელით შეუკლავს
ცხენს, რათა ანდალალის თემიდან წასხმული საქონელი გამო-
იხსნას. გმირს აული ზეიმით ხვდება (11, გვ. 93).

საგმირო-სათავგადასავლო ჟანრის ქართულ ფოლკლო-
რულ ნიმუშებს ახასიათებს მტრის დანდობა, მისდამი სიბრა-
ლული, აღიარებს მის ღირსებებს. დედისერთა ალი მაჰმადი
ალაზნისპირეთში მოკლეს, მელექსე ითხოვს ეს ამბავი დებს
არ გააგებინონ, რადგან „დებისგან ძმისა ტირილი დაქცევასა
ჰგავს ცისასა“ (5, გვ. 151). ბრძოლაში ერთურთის დამხოცვე-
ლები კი იტყვიან: „მეც აქა ვრჩები ძმობილო, მძიმედ დამჭერი
ტანზედა“ (5, გვ. 243).

ლეკეთში გაყიდულ ქართველს ისევ ლეკი დაეხმარება:
„დასვა და პურიც აჭამა, დანდობას დახე მტრისასა, ახლა
გზას გამოასწავლის, საბრძანოს დაჰყე მზისასა, წითელ
კლდეს მარცხნივ დასცილდი, ბუდესა ვეფხებისასა“ (3, გვ. 95).
თუშებმაც კარგად იცოდნენ სალეკო გზა-ბილიკები. ლეკებ-
თან მებრძოლ გმირებს მელეკეებს, მომეტეებს უწოდებდნენ.
ხოლო ამ ტიპის ლაშქრობას - დავლობას. ქართველები საგმი-
რო ლექსებსა და ნატირლების მიხედვით თავს იცავდნენ,
ტყვეებს იხსნიან, შურს იძიებენ, ქონებასა და სახელს იდიდე-
ბენ. ქართველს როცა მოწინააღმდეგე მოეწონებოდა, ხელს
არ ჭრიდა: „ვინა ხარ, ლეკის ბელადო, კოხტად გამოხვალ ბან-
ზედა“, „ბრალი ხართ დაღესტნელებო, ელდა დაგეცათ ცისაო“
(8, გვ. 32). ლეკთაგან გატაცებული ნანა თორღვაის ქალის გა-
მომხსენელებს დადევნებულთა შორის „კაი ბიჭებიც არიან“
(3, გვ. 61). თუშეთში ამბავი მოვიდა, „ლეკეთში ლეკი გადიდ-
და“, თუშებმა გადანყვიტეს, აღკვეთონ მათი სითამამე. ეს ბე-
ლად ხანეს უმაღლ გაუგია და მომზადებულა. იგი კარგი მეომ-
რის სახითაა ლექსში დახატული. ლუხუმმა ერთი დაკვრით
მოკლა ბელადი ხანე (8, გვ. 24).

თუშეთში შეკრებილი ნატირლების მიხედვით მოკლული



დიდოელი ლეკის ხელი მიუერთმევიათ ლეკისაგან მოკლულის დედისათვის, ქალს ის დიდოელის დედისთვის გაუგზავნია: „მემრე რომ დიდოიავ, ისიც ან დედაიავ, იმასაც ან აქვავ, გული საგულისავ“ (1, გვ. 37). სხვა ნატირალის მიხედვით თუშეთის ერთ-ერთ სოფელში გარდაცვლილი დიდოელი თუშ დედაკაცებს დაუტირიათ, საკაცეც შეუკრავთ და სამშობლოში გაუგზავნიათ ჭირისუფლისათვის (1, გვ. 31).

ქართული ხალხური პოეზია გმირის რაინდულ სულს, მის სიკისკასეს სიკვდილთან თამაშში უბრალოებით გამოხატავს: „ნუ სტირი ლეკის ბელადო, დავლობისაე წესია“ (5, გვ. 231).

მონყენილ თუშებს ბელადად დილოიძე აურჩევიათ და ჭარს დასცემიან, ქართლიდან წაყვანილი ტყვეები წაურთმევიათ ლეკებისათვის და ერეკლესათვის შეუთვლიათ: „დავაყრევინეთ ლეკებსა როგორც ჩიტები ქორსაო“. ვაჟებს არც ქალები ჩამორჩებოდნენ. ბუბაურთა ათენას კაცურად ჩაუცვამს, ჩარდახით გადმოფრენილა, „ჯერ მოკლა ლეკის ბელადი, მემრ თავად დაიკრა ხმალია? (2, გვ. 129). თუშების მამაცობაზე კახელ თავადებს უთქვამთ: ნაპირს გვიდგანან დალესტანს, გალავანს ჰგვანან ქვისაო“ (2, გვ. 30). ქართველი მთიელები მოკლულ მტერს თავიანთ მიცვალებულს მსახურად უგზავნიდნენ. მელეკე გიგასა და გიორგის მოკლული ლეკები თავიანთი 7 ძმისთვის გაუგზავნიათ საიქიოში წყლის საზიდად, თითო-თითო კიდევ მწყემსებს, ძაღლებს, ფარას შესწირეს და თავისთვისაც ნაიმძღვარეს 93, გვ. 108).

ქართული პოეზია ისტორიული პირების სახელებს კრძალვით ინახავს. აქ ხშირად შევხვდებით ერეკლეს, რომლის მსხვერპლიც ხდება ლეკთა ბელადი, „გლეხი არ უკადრებისა“, ასევე, ლევან ბატონიშვილს, რომელთანაც თუშებს უჩივლიათ, რომ ქისტები ბეგრად ქალებს ითხოვდნენ მათგან, რომლებიც მერე დალესტანში გადაჰყავდათ. ერეკლეს მარჯვენა ხელი იყო პაატა თემურიშვილი, რომელსაც ყველაზე მძიმე

ჟამს იყენებდა მეფე (3, გვ. 228). აქვეა მოხსენიებული ყაფლანიშვილი, რომელსაც 9 ბელაქნელი ბელადი გაეშიშვლებინა (4, გვ. 46). ბელაქანში დათარეშობდა გურჯაანელი ომან ხაჩაშვილი, რომელსაც ბატონისაგან ჯილდოდ სავენახე მამული დაუმსახურებია (4, გვ. 80). მუდამ საომრად გამზადებულ მეფეს თან ახლდნენ: გუგურიშვილი სუმბატა, საღირათ ელიზბარა, მამუკა წონკოლაური და, რა თქმა უნდა, მისი ერთგული თუშფშავ-ხევსურები.

დაღესტანში დიდ პატივს სცემდნენ ერეკლეს ძეს, ალექსანდრე ბატონიშვილს. როგორც ცნობილია, ის იყო ერთადერთი ბატონიშვილი, ვინც რუსებმა ხელში ვერ ჩაიგდეს. ამაში ლეკების დამსახურება დიდია. 1812 წლის კახეთის აჯანყების დროს მას დაღესტნიდან 1 500 კაციანი ლაშქარი მოუვიდა ბელად ალისკანტის მეთაურობით, მაგრამ დამარცხდა და შატილის გზით ლეკეთში გადავიდა. რუსები მუქარით სავსე წერილებს წერდნენ მთიელებს (ანწუხელებს) და ბატონიშვილს მოითხოვდნენ. ამბობენ, ალექსანდრე ერეკლეს ძეს მათ უნაგირის ქოხი შეუკრეს და ბოლომდე მისი ერთგულნი დარჩნენ. აკი „ლეკთაი ქართველთ რიგობა ანდრეზით არ მოდისაო“?! (4, გვ. 25).

ქართული და დაღესტნური ფოლკლორი კარგად იცნობს ქართველი ვანოსა და დაღესტნელი ხოჟოს ამბავს: ისინი „ყონალები“ იყვნენ, ერთ-ერთი სტუმრობისას ვანოს შვილი (ვაჟი) ლეკ ხოჟოს შემთხვევით ემსხვერპლა, სამშობლოში დაბრუნებულმა ორი ვაჟი გამოუგზავნა ქართველ მეგობარს. ვანომ ისინი ღვიძლი შვილებივით გაზარდა, ერთი მამას გაუგზავნა უკან მთაში, მეორე თავის მემკვიდრედ დაიტოვა. აკი „ლეკთაი ქართველთ რიგობა ანდრეზით არ მოდისაო“!

1. ნ. აზიკური, მგოსანნი გლოვისანი, თბ., 1986.
2. თუშური პოეზია, თბ., 1962.
3. ვ. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ., 1961.
4. პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, თბ., 1964.
5. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. III, თბ., 1974.
6. ქართული ხალხური პოეზია, ტ. XI, თბ., 1984.
7. ქართული საისტორიო სიტყვიერება, თბ., 1961.
8. ძველი საქართველო, ტ. 2, ტფ., 1913.
9. ძველი საქართველო, ტ. 3, ტფ., 1913-14.
10. Дагестанский сборник, т. III, Мх-ла, 1927.
11. Далгат У, Фольклор и литература народов Дагестана, М., 1962.
12. Песни горцев, М., 1939.
13. Песни народов Дагестана, Л., 1970.
14. Фольклор и историческая действительность, Мх-ла, 1976.
15. Халилов Х, Лакский песенный фольклор, Мх-ла, 1959.

ევროპული სატრანსპორტო საშუალებანი XIX საუკუნის თბილისში

მე-19 ს. დასაწყისში რუსეთის მიერ საქართველოს სამეფოს გაუქმებამ თბილისს დაუკარგა ის მნიშვნელობა, რომელიც მას, როგორც საქართველოს სატაბტო ქალაქს და ინდოეთის დიდ გზაზე მდებარე ერთ-ერთ საკვანძო პუნქტს ჰქონდა, მაგრამ სამაგიეროდ ამ გარემოებამ შესაძლებელი გახადა თბილისის ისევ მოქცეულიყო მსოფლიო სავაჭრო და კულტურული ურთიერთობის ორბიტაში. აღმოსავლეთის ქვეყნებთან სავაჭრო ურთიერთობა და მათი კულტურული გავლენა საქართველოზე თუმცა არ შეწყვეტილა, მაგრამ ეს ურთიერთობა შესუსტდა და მისი ადგილი კაპიტალისტური აღორძინების გზაზე შემდგარმა რუსეთმა და დასავლეთ ევროპამ დაიჭირა (17. გვ. 27-31).

თბილისში, რომელსაც გ.წერეთელი „საქართველოს ბურჟსა და ალაცაფის კარებს“ უწოდებს (20, გვ. 218), თანდათან იჭრება ახალი ყოფა. ეს დაეტყო სატრანსპორტო საშუალებებმაც.

მე-19 ს. თბილისს ემსახურებოდა არქაული სახის ტრანსპორტი – ურემი, სასაპალნე ცხოველები (ცხენი, სახედარი, აქლემი), მდ. მტკვარზე მოცურავე ნავები, ტივები და ბორნები. მე-19 ს. II ნახევრიდან კი ფეხი მოიკიდა ევროპულმა და რუსულმა სატრანსპორტო საშუალებებმა. ქუჩებში ერთმანეთს ენაცვლებოდნენ ევროპული ეტლები, გერმანული ფორშპანები, ქართული ურმები, საპალნიანი კამეჩები, ხარები, აქლემები და სახედრები, ხოლო „ეტლის, ცხენის, რკინიგზისა და სხვათა რაბა-რუხისაგან ყურთასმენა აღარ იყო“ (2, გვ. 14).

ეტლის შესახებ სულხან-საბა ორბელიანი აღნიშნავდა – „ესე არს ურმის მსგავსი კამაროსანი დიდებულთ საჯდომ-



ლად. გარემეთა წიგნთა ეტლად აღუწერიათ 12 ზოდიაწი/და შვიდნი ცდომილნი ვარსკვლავნიცა” (12, გვ. 244).

1790 წ. პეტერბურგიდან საქართველოში ოჯახით დაბრუნებულმა გარსევან ჭავჭავაძემ ჩამოიტანა პირველი „კარეტა“ თბილისში. ოთხი წლის ალექსანდრე ჭავჭავაძე, მასწავლებელთან ერთად, პირველი დასრიალებდა კარეტით თბილისში. „ბედისაგან განებვიგრებული ალექსანდრე თავის ფრანცუზის მეცნიერებას ისმენდა და თავისუფალ დროს დასეირნობდა მამისაგან ჩვენში გადმოტანილი კარეტით” (10, გვ. 25).

მე-19 ს. 30-იან წლებში „კარეტებისა” და „კალიასკებისა”^{***} რიცხვი ათამდე ყოფილა. ბარონ ტორნაუს ცნობით: „1932 წ. თბილისში სულ რვა, თუ ათი „კარეტა” და „კალიასკა” იყო. ესენი ეკუთვნოდა მთავრობის წარმომადგენლებს და ორიოდე მდიდარ ქართულ ოჯახს” (23, გვ. 2).

დ. ყიფიანი აღნიშნავს – „პირველი კალიასკა თბილისის პირველი სამხედრო გუბერანტორისა, გენერალ-ადიუტანტ ნიკოლოზ მ. სიპიაგინისა, თბილისის ქუჩებში გამოჩნდა სპარსეთთან ომის დროს 1826-28 წლებში” (15, გვ. 104).

„დროშკის”^{***} შესახებ ქეთევან ორბელიანი გვამცნობს: „ერმოლოვის დროს დროშკა ერთი თეკლე ბატონიშვილს ყავდა, მეორე გრიგოლ სარაჯიშვილს (აქაური ვაჭარი იყო), გიორგი კნიაზსა (ერისთავსა) და გიორგი თუმანიშვილს. სულ ოთხი იყო მთელ ქალაქში. ეკიპაჟები როზენის დროს გავრცელდა” (9, გვ. 392).

ტრანსპორტის განვითარების შემდგომ პროცესში გამოჩნდა წყვილი ცხენებით შებმული ფაეტონები. ქალაქგარეთ მგზავრობის დროს ფაეტონში კიდევ ორ ცხენს შეაბამდნენ. ამ

* „კარეტა” – ყოველი მხრიდან დახურული ოთხთვლიანი ცხენის ეკიპაჟი.

** „კალიასკა” – ოთხთვლიანი, რესორებიანი ეკიპაჟი, რომელსაც სახურავი ეხდებოდა.

*** „დროშკა” – მსუბუქი ოთხთვალა ეტლი.

შემთხვევაში ფაეტონის ხელნასთან ზარს, ხოლო ფერადი ქსოვილითა და ყვავილების თაიგულით მორთულ მოსარტავეში, ეუფანს ჩამოკიდებდნენ. ფაეტონში ოთხი საჯდომი ადგილი იყო. ერთ-ერთი ლიტერატურული წყარო მოგვითხრობს, თუ როგორ მიდიოდნენ თბილისელი მოქალაქეები საეკლესიო დღესასწაულებზე – „ოჯახის უზუცესი წევრები და ქულფათობა (ოჯახის წვრილფეხობა) მოფარდაგული ურმებით მიემგზავრებოდნენ ხატობაზე, ხოლო ბაბამი (ლონიერი, გაბედული) ყარაჩოლელები წინადლით დაქირავებული ეტლით... ეტლები, რომლებშიც უეჭველად სამი ცხენი უნდა ყოფილიყო შებმული, საგანგებოდ იყო მორთული მწვანე რტოებით. ცხენებს ყელზე ზანზალაკები ჰქონდათ ასხმული, ქორები კი - ბალდადით შეკონილი“ (5, გვ. 166).

თბილისის გარდა აღმოსავლეთ საქართველოს სოფლებშიც ვრცელდება და მტკიცედ იკიდებს ფეხს რუსული სატრანსპორტო საშუალებების რიგი სახეობა. ქართლში და გარე კახეთში ვრცელდება ოთხბორბლიანი საზიდი „პოვოზკა“. გამწვევ ძალად აქ ხარები იყო გამოყენებული. იქ, სადაც შედარებით კარგი საგზაო პირობები იყო, გავრცელება ჰპოვა ცხენის ორბორბლიანმა საზიდმა, რომელსაც ქართულში აგრეთვე რუსული სახელწოდება „ტაჩკა“ შემორჩა. ქალაქურ სავაჭრო პირობებში „ტაჩკა“-ში სახედრის შებმაც დაიწყეს. ამ საზიდებმა ადგილობრივი ორბორბლიანი ურმის ცალკეული ელემენტებიც მიიღო, მაგ. მალალი ქალები (4, გვ. 132).

ურმის ხელოსნები „პოვოზკებსაც“ აკეთებდნენ. მაგ. საგარეჯოს რაიონის სოფ. ხაშმში ცნობილი ხელოსანი ვასილ ქოქრაშვილი ურემთან ერთად „პოვოზკებსაც“ აკეთებდა. ეს ხელობა მას მალაკნებისაგან სოფ. მალხაზოვკაში (სართიჭალასთან ახლოს მდებარე სოფელი, ახლანდელი კრასნოგორკა) შეუსწავლია. მისი თქმით, „პოვოზკა“ სატარებლად უფრო ად-

* „პოვოზკა“ – ფურგონი.

ვილი, ხოლო ურემი უფრო სანვალეებელი იყო" (13, გვ. 37)

საქირაო ეტლები 1824წ. გამოჩნდა. მათი რაოდენობა 13-16 არ აღემატებოდა. ეს იყო ორცხენიანი „დროჟკები“. ისტორიამ შემოგვინახა საეტლო ხელობის დამაარსებელთა სახელები. ესენი იყვნენ: „ოთხი აფიცერი, რამოდენიმე მოხელე და მათი მეუღლენი, განსაკუთრებით სასურსათო უწყებისა, ახალშენელნი ფრიდრიხ და ქრისტიანე მადერი და სამიც ტფილისის მოქალაქენი. კუჩრებად მხოლოდ სახელმწიფო დენშრიკები იყვნენ, ან დროჟკის პატრონთა ყმები. მაშინდელმა ქართველობამ და სომხობამ სრულიად არ უწყოდა რა ხილი იყო ცხენების მოხმარება-გამოყენება ეტლის მეშვეობით" (16).

თბილისში მოძრავი საბირჟო ეკიპაჟებიდან აღსანიშნავია აგრეთვე სალტეებიანი, ერთცხენშებმული ღია ეტლი - „პროლიოტკა,“ რომელსაც ორი მგზავრის გადაყვანა შეეძლო და მსუბუქი ოთხთვალა ეტლი - „დროგი“ (21, გვ. 7).

თბილისსა და მის მიმდებარე სოფლებთან სამგზავრო-სატრანსპორტო მიმოსვლა „დილიჟანით“, „ომნიბუსით“, და „ლინეიკით“*** ხდებოდა. ერთ-ერთი მთხრობლის ცნობით, „საგარეჯოში ოთხკაცსა ჰქონდა დილიჟანი. დღეში ორი გადიოდა. მგზავრობა თბილისამდე ათი შაური ღირდა" (13).

თბილისსა და კოჯორს შორის მოძრავი ორი კერძო „დილიჟანი“ შირაევსა და ტერ-მელიანცს ეკუთვნოდა (24, გვ. 80).

თელავში „დილიჟანს“ ამუშავებდნენ მამულოვი და ობოვიანცი (18, გვ. 19).

თბილისსა და სიღნაღს შორის მოძრავი კერძო „ომნიბუსი“ სოფ. მაღაროში მცხოვრებ ტიმოფეი მაღალეტკინს ეკუთვნოდა. თბილისიდან-თეთრწყლებამდე (აღბულალი) საფოსტო მიმოსვლა „სლობოდის დროგებით“ ხდებოდა (24, გვ. 88).

* „დილიჟანი“ - ოთხცხენშებმული დახურული ეკიპაჟი.

** „ომნიბუსი“ - ოცადგილიანი ეკიპაჟი, რომელშიც მგზავრები ეტლის გვერდებზე მოთავსებულ გრძელ სკამებზე ისხდნენ.

*** „ლინეიკა“ - ერთი ან ორცხენშებმული ოთხადგილიანი ეკიპაჟი.

ევროპული ტრანსპორტის განვითარებასთან ერთად თბილისში დაარსდა მეკარეტეთა სახელოსნოები, რომლებშიც სხვადასხვა სახის ეტლებს აკეთებდნენ. აქ ეტლი მუდმივად მზად ჰქონდათ გასაყიდად. აქვე ხდებოდა ეტლების შეკეთებაც. მეკარეტეთა სახელოსნოები ჰქონდათ:

1. გ. აგამოვს – პეროვსკაიას №59,
2. ს. აგამოვს – პეროვსკაიას №85,
3. ბადმანს – პეროვსკაიას №70,
4. აბულაშვილს – პეროვსკაიას №81,
5. ქარუნოვს – პეროვსკაიას ქ. კასპაროვის სახლი,
6. კოტრინის – მიხაილოვის პრ. №72,
7. კოხის, ყოფილი მადერის – მიხაილოვის პრ. №94,
8. ქობულაშვილს - პეროვსკაიას ქ. ტაიროვის სახლი (ეს ფირმა დაარსებული იქნა 1876 წ.) (22, გვ. 94-109).

თბილისის სამოქალაქო ცხოვრების და მასთან წვრილი მრეწველობის განვითარებამ ხელოსანთა რიცხვის გაზრდა და ხელოსნური წარმოების გაფართოება გამოიწვია. თუ 1867 წ. ეტლების ხელოსანთა რიცხვი 104 კაცს შეადგენდა, 1913 წ. ეტლების წარმოებით დაკავებული იყო 122 კაცი (3, გვ. 30).

საქირაო, ბირჟის ეტლების „პირველი მერცხალი“ მეეტლე – ციკანა იყო. „მე მახსოვს – წერს დ. ყიფიანი – თბილისში პირველი ეტლის გამოსვლა ბირჟაზე მეეტლე ციკანას „დროშკებისა“, რომელიც მე-19 ს. 20-იან წლებში რამდენიმე წლის განმავლობაში ბირჟის ერთადერთი მეეტლე იყო ამ ქალაქში“ (15, გვ. 104).

მეეტლეობას და მეფურგუნეობას მისდევდნენ რუსები (მალაკნები), ასევე ქართველები და სხვა ეროვნების წარმომადგენლები. რუსი სექტანტები-მალაკნები ძირითადად დიდუბეში და რიყეზე ცხოვრობდნენ. ერთი წაყროს ცნობით, ისინი „მომეტებულად მეეტლეობას მისდევენ, მრავლად ყავთ ცხენები, რომლებითაც ვაჭრობენ“ (17, გვ. 62); ვერაზე ახალქალაქის მაზრიდან ჩამოსული დუხობორების ფურგონების

სადგომი იყო (8). მეფაიტონეებს თავისი „ტრაქტირიც“ ჰქონდათ ველიამინოვის ქუჩაზე (6).

თბილისელი, თუ საქართველოს სხვა ქალაქების მეეტლეები ამქარში იყვნენ გაერთიანებული. მათ თავიანთი უსტაბაშიც ყავდათ. გაზეთი „ივერია“ წერდა: „ა.წ. 14 თებერვალს „მედროგე-მეპოვოსკეების“ უსტაბაშის ამორჩევა იქნება ტფილისის სახელოსნო გამგეობაში. სასურველია ღირსეული კაცი ამოირჩიონ, რომელსაც შეეძლება რიგისა და წესის დაცვა. ეს მით უფრო საჭიროა, რომ „მედროგე-მეპოვოსკეებს“ შორის დიდი უნესობა სუფევს“ (7).

მეფაიტონეები ანუ „კარეტნიკები“ და ხის ბორბლის მკეთებელი – „კალესნიკები“ მჭედელთა ამქარში შედიოდნენ (მჭედელთა ამქარში ერთიანდებოდნენ საკუთრივ მჭედლები, ნალბანდები, ოქრომჭედლები, მეთუნეები, მექვაბეები და სხვა. შედარებით დიდ ქალაქებში ისინი სიმრავლის გამო ცალ-ცალკე ამქრებსაც ქმნიდნენ). ერთ სახელოსნოში შრომის დანაწილებაზე მიუთითებს ის ფაქტი, რომ ეტლს (ფაეტონს) ექვსი ოსტატი აკეთებდა. ჯერ დურგალი შეამზადებდა ეტლის ხის ნაწილებს, შემდეგ მჭედელი დააჭედებდა, მღებავი შეღებავდა, გადამკვრელი ტყავს გადააკრავდა, დამკვერცხლავი ლითონის ნაწილებს დაამუშავებდა. გარდა ამისა, აღნიშნულ ამქარში ფაეტონის „ფარნები“-ს გამკეთებლებიც შედიოდა (1, გვ. 184). როგორც ცნობილია ყველა ამქარს ცალ-ცალკე თავისი დროშა და ფირი (ღერბი, ემბლემა) ჰქონდა. ფირი წარმოადგენდა ამქარის სიმბოლოს; თითოეულ ამქარს თავისი მფარველი წმინდანი ჰყავდა. ხელოსნები საგანგებო ყურადღებას აქცევდნენ დროშას. მეეტლეთა ერთ-ერთი დროშა დაცულია ქუთაისის ნ. ბერძენიშვილის სახ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ფონდში. ამ დროშაზე იესო ქრისტე და წმ. გიორგია გამოსახული, თავზე დამაგრებული აქვს ადამიანის ხელის მტევანი. მკვლევართა აზრით, ეს უნდა ყოფილიყო მჭედლების დროშა (1, გვ. 124). მეეტლეები აქტიურად



მონაწილეობდნენ ამქართა გამოსვლებში მე-19 ს. 60-იან წლებში, როდესაც 1865 წ. თბილისის მმართველობის ანგარიშით გადასახადები შემოიღო ცხენებზე – „ათი ათასზე მეტი კაცი შეიარაღდა ქვებით. ყველა მემამბოხეს ჩოხის კალთები რიყის სიპი ქვებით ჰქონდა სავსე. ისინი გამოვიდნენ ქუჩებში. მთელ ქალაქში დაიკეტა დუქნები. მედროჟკეებმა დატოვეს ბირჟა, მეპოვოსკენი დაიმაღლნენ, თულუხჩებმა შეწყვიტეს წყლის ზიდვა და მთელი ქალაქი გალაგდა ხოჯეევანქში, ბებუთაანთ სასაფლაოზე, სადაც მთავრობის საწინააღმდეგო მიტინგი გაიმართა“ (11, გვ. 4).

კერძო მეეტლეები მე-20 ს. I მეოთხედშიც შემორჩნენ საქართველოში, რაც დაფიქსირებული იქნა ქართლისა და კახეთის ექსპედიციებში მუშაობის დროს. მაგ. კასპის რაიონის სოფ. ლამისყანაში ცნობილი ყოფილა მეფაიტონე ვანო გეჯაძე, რომელიც ურმის თვლებსაც აკეთებდა. ხელობა მას შეუწინაველია თბილისში, კარეტნიკ მაკაროვისაგან. ეს მეეტლე ლამისყანიდან კასპში და გორში, დღეში ორჯერ, „ფაეტონით“ ან „ლინეიკით“ დადიოდა. მგზავრობის საფასურს იგი, როგორც ფულით იღებდა, ასევე უსახსრო პირები მას სამეურნეო საქმიანობაში (თოხნა, ბარვა, ვენახში მუშაობა) ეხმარებოდნენ. ლამისყანელ მეეტლე ნიკოლოზ ჩუგაშვილს „ლინეიკით“ გადაყავდა მგზავრები კასპამდე. სოფ. კავთისხევში ცნობილი ყოფილა მეეტლე ჩაჩანიძე (14, გვ. 25-28).

მე-19ს. 80-იან წლებში გაიხსნა ცხენის რკინიგზა-კონკა, ხოლო თბილისი-ფოთის (1871), თბილის-ბათუმის (1883) და თბილისი-ბაქოს რკინიგზების გაყვანამ ახალი ბიძგი მისცა ქალაქის ეკონომიკურ აღმავლობას. მიუხედავად ევროპული და რუსული ეკიპაჟების გავრცელებისა, თბილისურ ყოფას გვიანობამდე შემორჩა ძველი სატრანსპორტო საშუალებების – სასაპალნე ცხოველებისა, თუ ურმის გამოყენება.

1. აბესაძე ნ., ხელოსნური წარმოება და ხელოსანთა ყოფა საქართველოს ქალაქებში, თბ., 1986.
2. ბერიძე თ., ძველი თბილისის სურათები, თბ., 1980.
3. გამყრელიძე გ., ხელოსნობა ტფილისში, ტფ., 1926.
4. გეგეშიძე მ., ქართული ხალხური ტრანსპორტი, I, თბ., 1956.
5. გრიშაშვილი ი., ძველი ტფილისის ლიტერატურული ბოჰემა, თხზ., ტ. 3, თბ., 1963.
6. "ივერია", 1888, №4.
7. "ივერია", 1888, №33.
8. "ივერია", 1888, №196.
9. "ლიტერატურული მატრიანე", 1940, №1-2.
10. მეუნარგია ი., ა. ჭავჭავაძე, თბ., 1937.
11. "მომბე", 1904, №5, ნ. II.
12. ორბელიანი სულხან-საბა, ლექსიკონი ქართული, ტ. I, თბ., 1991.
13. სილაგაძე ნ., საგარეჯოს რაიონის ექსპედიციის საველე დღიური, 1989, რვ. I.
14. სილაგაძე ნ., კასპის რაიონის ექსპედიციის საველე დღიური, 1985, რვ. 1.
15. ყიფიანი დ., მემუარები, თბ., 1930.
16. ყიფშიძე ა., ტფილისის მეეტლეები, "ივერია", 1902, №276
17. ჩხეტია შ., ტფილისის ისტორიისათვის „მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის", ნ. I, თბ., 1932.
18. "ცნობის ფურცელი", 1903, 28 აპრილი.
19. "ცნობის ფურცელი", 1904, 21 ივნისი.
20. წერეთელი გ., ჟურ. „კრებული", 1873, №3.
21. Бежанишвили Г., Дм. Транспорт Тифлиса., Тб., 1956.
22. Лебедев А., Путеводитель по Тифлису., Тиф., 1804.
23. «Русский вестник», 1869, №2.
24. Тифлис и его окрестности, Тиф., 1896.



ქართული ხალხური კოსმეტიკის ნორმისათვის (პირის გაკეთება)

ხალხური კოსმეტიკა ქართული კულტურის ისტორიის განუყოფელი ნაწილია, რომლის შესწავლითაც დასტურდება ქართველი ხალხის დიდი გემოვნება და ჰიგიენის მაღალი კულტურა.

სამეცნიერო ლიტურატურაში ქართული კოსმეტიკის შესახებ ძალზე ძუნწი ცნობები მოგვეპოვება.

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დღესაც მრავლად არიან მანდილოსნები, რომელნიც უპირატესობას ხალხურ კოსმეტიკურ საშუალებებს ანიჭებენ.

ქართულ ენაში კოსმეტიკის შესატყვისი სიტყვებია: პირ-ფარეშობა, პირის გაეკეთება, პირის კაზმა, პირის გამოქნა, მენელსაცხებლობა; რომელიც მნიშვნელობის მიხედვით კოსმეტიკის მონათესავე სიტყვაა, იმ განსხვავებით, რომ იგი ნელსაცხებლოვან ნივთიერებათა დამზადების ხელობას წარმოადგენდა „ხელოვნებაჲ ნელსაცხებლისაჲ ეწოდება, ხოლო ამ ხელობის მცოდნეს ჴელოვანი კეთილად შემზავებელი სურნელთა და მათ საცხებელთა“ (გ. საბანიძე), ანუ მოკლედ მენელსაცხებლედ ეწოდებოდა.

ხალხური ტრადიციის თანახმად, ქართლსა და კახეთში სახის მოვლას პირის გაკეთება ეწოდება.

ფართო მნიშვნელობით ეს ტერმინი გულისხმობს სახის დაბანას და საჭიროების შემთხვევაში მის გაწმენდას (ლაქების, ფერიმჭამელებისა და ჭარბთმიანობისაგან, დაბოლოს, სახეზე მკვებავი საცხის წასმას, კონკრეტულ შემთხვევაში კი, იგი, მხოლოდ სახიდან თმის მოცილებას ნიშნავს)¹.

საინტერესოა, რომ რაჭაში სახიდან თმის მოცილებას – „დაბაღვა“², ხოლო გურიაში – „გამოქნა“³ ეწოდება (ტერმინი

„გამოქნა“ დამონმებული აქვს კ. გამსახურდიას ტრილოგიაში
„დავით აღმაშენებელი“⁴.

ყოფითი მონაცემების გათვალისწინებით, ტერმინები – „დაბალვა“ და „გამოქნა“ – სახის კოსმეტიკას არ გულისხმობს. იგი მხოლოდ სახიდან თმის მოცილებას ნიშნავს. ქართლსა და კახეთში თმის ძაფით მოცილების ტრადიციული წესია დამონმებული. გამოყენების წინ ძაფს სათანადო დამუშავება სჭირდებოდა, ამ მიზნით მას საპონწყალში კარგად გამოხარშავდნენ, რათა დარბილებულიყო და სახე არ გაეჭრა. თმის ამოსაცილებლად აბრეშუმის ძაფი არ ვარგოდა, იგი სახეს აზიანებდა (ჭრიდა). ყველაზე უკეთესი იყო ხიფის (ბამბანარევი აბრეშუმის ძაფი) და ბამბის ძაფი. პირის გაკეთება ასეთი წესით წარმოებდა: აიღებდნენ კოჭის ძაფს, გააკეთებდნენ ორმაგ მარყუჟს, კბილსა და კბილს შორის მოაქცევდნენ, როცა ნასკვს მოარგებდნენ თმის ძირზე, ხელის სწრაფი „ამოკვრით“ ძაფს დაგრეხდნენ და თმას ძირიანად ამოაგდებდნენ.

ასეთი წესით ამოცლილი თმა, ორი კვირის შემდეგ კვლავ ამოდოდა⁵. ალბათ, მნიშვნელობა ჰქონდა ორგანიზმის მიდრეკილებას თმიანობისადმი.

აქვე დავსძენთ, რომ ზოგჯერ თმის ამოსაცლელად პინცეტს – ბორნკალსაც იყენებდნენ, რაც ნაკლებად ეფექტურია.

სახიდან თმის მოცილება ყველას არ ემარჯვებოდა. ამიტომ მეზობლები ერთმანეთს ეხმარებოდნენ.

ქვემო ქართლის რეგიონში, ჩვენ მიერ დამონმებულია ე. წ. „სოფლის პირისმკეთებელი“, რომელიც გასამრჯელოდ მოსაკითხს, ხილს ან საჭმელს იღებდა.

ზემომოხმობილი მასალიდან იკვეთება, რომ პირისმკეთებლობა გარკვეული ხელობა ყოფილა⁶.

ამ მოსაზრებას ამყარებს იოსებ გრიშაშვილისეული ცნობაც: „პირისმკეთებლები იყვნენ ისეთი დედაკაცები, რომლებმაც იცოდნენ პირის გამოქნა. ე. ი. ქალთა სახეზე უმნიკ-

ვლოდ, ძაფების საშუალებით, ბალნის ამოგლეჯა⁷⁷. აქვე დავ-
ძენთ, რომ მოხმობილ ამონარიდში შრომის ანაზღაურებაზე
მინიშნება არ ჩანს.

პირისმკეთებლები, როგორც წესი, ქალები იყვნენ. ზო-
გიერთ სოფელში რამდენიმე პირისმკეთებელიც იყო. ისინი
თავის ხელობას შვილებს ასწავლიდნენ.

პირისგაკეთების წესი, როგორც ითქვა, ძირითადად
მთელ საქართველოში მონმდება. მოგვყავს გურული მასალა:
აიღებდნენ ორთა მაგარ ძაფს. ძაფის ბოლოს წამოაცვავდნენ
ფეხის ცერზე და ასე დაიჭერდნენ, მეორე თავი ხელში ეჭი-
რათ. ამ ძაფს ოდნავ შეატოლებდნენ-შეაგრებდნენ. ცალი ხე-
ლით ჯერ გააცალკევებდნენ, მიიღებდნენ სახის კანზე და იმა-
ვე ხელის ამოკვრით ანაზღაურულად შეაგრებდნენ. შეგრების
დროს ძაფებშუა, იმავე დროს შეიგრიხებოდა კანის ქინქლიც.
ამ დროს შეგრებილი ძაფები კანიდან ამოთხრიდნენ იმ ქინქ-
ლებს, რომლებიც მათ შუა მოჰყვა. ეს განმეორდებოდა მანამ,
სანამ სახეზე ქინქლები სულ არ მოისპობოდა. კანის გამოქნა,
მართალია ცოტა სიმწვავეს აგრძნობინებდა მის პატრონს,
მაგრამ, სამაგიეროდ, გამოქნილი სახე რჩებოდა სუფთა, ლა-
მაზი და იქაური გამოთქმებით გახვილიწინებული (სუფთა),
რომელსაც წვირისა და ჭუჭყის აღარაფერი არ ახლავს⁸.

ზემოდასახელებული წესით წარბებსაც იკეთებდნენ და
თმასაც იცლიდნენ შუბლიდან, რათა „თავდახურვის დროს“
შუბლი მაღალი გამოჩენილიყო.

აქვე დავძენთ, რომ პირისგაკეთების ხალხური წესი ყო-
ფაში ჯერ კიდევ შენარჩუნებულია. მთხრობელთა აზრით,
ასეთი წესით ამოცლილი თმა „უფრო ნაკლებად ამოდიოდა“.
ამდენად, მისი გამოყენება გამართლებული იყო. ჩვენი მასა-
ლით არ მონმდება სხეულიდან თმის მოცილების წესი. ამ
თვალსაზრისით საინტერესო მასალა მონმდება ხევსურეთში⁹.

სადღეისოდ, თანამედროვე კოსმეტოლოგიაში მიღებუ-
ლია სახიდან და სხეულიდან თმის ამოცლისათვის ელდენის



(ეპილატიის) გამოყენება, თუმცა ყოფაში ჯერ კიდევ მყარად არის შემონახული პირის გაკეთების – თმის ამოცლის ტრადიციული ხერხი.

ლიტერატურა

1. ქ. სიხარულიძე, ქართლ-კახეთის ეთნოგრაფიული მასალა, 1980-1996 წწ.
2. ქ. სიხარულიძე, რაჭის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა, 1982 წ.
3. ქ. სიხარულიძე, გურიის (ჩოხატაურის რ-ნი) მივლინების საველე დღიური, №2, 1993.
4. კ. გამსახურდია, დავით აღმაშენებელი, ტ. I, თბ., 1955.
5. ქ. სიხარულიძე, ქართლ-კახეთის ეთნოგრაფიული მასალა, 1980-1994 წწ.
6. ქ. სიხარულიძე, ქვემო ქართლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალა, 1988-90 წწ.
7. ი. გრიშაშვილი, ქალაქური ლექსიკონი, თბ., 1997.
8. მ. ლომთათიძე, ხალხური ჰიგიენა, სანიტარია, პროფილაქტიკა (ხელნაწერი), 1939 წ., საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.
9. ნ. ბალიაური, ხალხური მედიცინა ხევსურეთში, 1941, (ხელნაწერი), საქართველოს ეთნოგრაფიის განყოფილების არქივი.

საგზაო მშენებლობა სამურზაყანოში (XIX-XX სს.)

საქართველოში გზებსა და ხიდებს ადგილობრივი მოსახლეობისათვის ძველთაგანვე, არსებითი, სასიცოცხლო მნიშვნელობა ჰქონდა. მართლაც, მრავალრიცხოვანი ფაქტობრივი მასალისა და ზოგიერთი შემონახული, განსაკუთრებით დამახასიათებელი, ნიმუშების გაშუქებით ჩვენს თვალწინ იშლება ნათელი სურათი იმ მძლავრი და მონესრიგებული საგზაო-სახიდე მეურნეობისა, რომელიც ფართოდ იყო განვითარებული საქართველოს ისტორიული ცხოვრების სხვადასხვა საფეხურზე [17, გვ. 3].

მაგრამ ყოველი ქვეყანა „გზეთი“ როდია, - შენიშნავდა რუსთაველის ეპოქაში გზების შესწავლისას ნ. ბერძენიშვილი, - თუმცა იშვიათად, მაგრამ მაინც მოიპოვება „უცხონი რამე არენი“, რომელნიც „უდაბურნი და უგზონი“ არიან. მისივე დაკვირვებით, პოემაში „გზა და ხიდი“ ბედნიერების გზით წარმატების სიმბოლოა. ამიტომაც მოყვრისათვის „გზად და ხიდად“ სამსახური „იდეალური“ მოყვრობაა, ხოლო უკიდურეს უბედურებას, სასონარკვეთას ტარიელი ასმათს ასე გამოუხატავს: „დაო ასმათ, ხიდნი ზღვასა ჩაგვიცვივდეს“ [3, გვ. 7].

აფხაზეთის ბუნებრივი პირობები საშუალებას იძლეოდა გზების სათანადოდ განვითარებისათვის. ეჭვი არ არის, რომ უძველეს ხანაში აფხაზეთის ტერიტორია სხვადასხვა სახის მრავალი შარაგზით იყო დაქსელილი. მაღალთაღოვანი ქვითკირის და მორულ-ძელური კონსტრუქციის უძველესი ტიპური ხის ხიდების დღემდე უხვად მოღწეული ნაშთები მრავალმხრივი შარაგზების არსებობაზე მეტყველებენ [1, გვ. 45].

ბუნებრივია, გზების განვითარება და კეთილმოწყობა დაკავშირებულია აგრეთვე ქვეყნის სხვადასხვა საშინაო და



საგარეო პოლიტიკურ ვითარებასთან.

მკვლევართა ვარაუდით, გვიან შუასაუკუნეებში და XIX ს-ის დასაწყისისათვის, ზუგდიდსა და ოჩამჩირეს შორის გზა ასე გადიოდა: ზუგდიდი-რუხი, ოცარცე-ოქუმი, ბედია-ოჩამჩირე. ეს გზა გაივლიდა მთის ძირებით ოცარცეს, ჭუბურხინჯს, ცხირო-გალს, II გალს, (თანამედროვე ქ. გალი), I გალს, ოქუმს, ჩხორთოლს, ბედიას, ოჩამჩირეს [14, გვ. 171], ხოლო ადრეფეოდალურ ხანაში, ჩხორთოლიდან მიმავალი გზა-გადასასვლელი, ჩრდილოეთისა და სამხრეთის ქვეყნების დამაკავშირებელი იმ დიდი სავაჭრო მაგისტრალის ერთ-ერთი განშტოება უნდა იყოს, რომელიც „დარინის გზითაა“ ცნობილი [29, გვ.57]. რ. ხვისტიანი ოქუმის ხეობის ისტორიულ-არქეოლოგიურ გამოკვლევაში აღნიშნული გზის მარშრუტს ადგენს: ჩხორთოლიდან მიმავალი სამთო გადასასვლელი, რომელიც მიჰყვება ბუნებრივად დაცულ წყალგამყოფ ქედებს – დადალძიხს, ყებიშხას, აფშარას, აკიბოს და ხოჯალს. აქ ერთი გზა მარჯვნივ უხვევს და დარჩვის ხეობით ზემო სვანეთში, ჩუბეხევში მიდის. ამ გზით დღესაც გადაჰყავთ საქონელი ალპურ საძოვრებზე. მეორე გზა მარცხნივ მიდის და ძველი მისიმიანეთის (დღევანდელი აფხაზეთის სვანეთი) გავლით კოდორის სათავეებისაკენ მიუყვება და ნაჰარის უღელტეხილით (კარებით) ჩრდილო კავკასიაში, ყარაჩაი-ჩერქეზეთის მხარეში, უჩკულანის ხეობაში ჩადის [29, გვ. 57]. სწორედ, დასავლეთ საქართველოზე გამავალი სავაჭრო-საქარავნო გზაზე გაბატონება გახდა მიზეზი ბიზანტიასა და ირანს შორის წარმოქმნილი მწვავე დიპლომატიური დაპირისპირებისა 562-575 წწ., რაც ბიზანტიელთა სასარგებლოდ გადაწყდა [19, გვ. 298].

XIX-ში ადგილობრივი მნიშვნელობისა იყო სამურზაყანოს ს. ჩხორთოლიდან და ს. ოქუმიდან გამომავალი გზები. ბარიდან ანარიის მთისაკენ ორი საცალფეხო ბილიკი მიდის: ერთი იწყება ს. ჩხორთოლიდან. მას აფხაზეთის გზას ეძახიან, რადგან აფხაზ მწყემსებს ამ გზით დაუდით საქონელი სამურ-



ზაყანოს მთებზე. ოქუმიდან მიმავალი მეორე გზით მხოლოდ სამურზაყანოელი მწყემსები დადიან [28, გვ. 352].

გზათა მშენებლობაში ერთგვარი გარდატეხა და წინსვლა, როგორც საერთოდ კავკასიაში, ისე კერძოდ საქართველოში, შეინიშნება XIX ს. II ნახევრიდან, თუმცა უსახსრობა კვლავ დიდად აფერხებდა გზათა მშენებლობის ტემპების დაჩქარებას [18, გვ. 11]. ამის მიზეზი ერთგვარად ნათელია. მეფის მთავრობას ამიერკავკასიაში უმთავრესად სტრატეგიული გზების მოწყობა აინტერესებდა. „საქართველო, რომელიც კოლონიურ ჩაგვრას განიცდიდა, არ შეიძლებოდა ჰქონოდა სახალხო მეურნეობის განვითარებისათვის ხელშემწყობი გზები“ [25, გვ. 6].

XIX ს. I ნახევარში ამ მხრივ აფხაზეთში ფრიად არასახარბიელო სურათს მოგზაურებიც ამჩნევენ. 1818-1819 წწ. პ. გიბალი აქ მოგზაურობისას შენიშნავს, რომ ვაჭრობის განვითარებას აფხაზეთში ხელს უშლის უგზოობაც. ეს რომ არა, შესაძლებელი იქნებოდა სავაჭრო ურთიერთობის დამყარება ქუთაისთან. აფხაზეთის სიღრმეში მგზავრობა შეიძლება მხოლოდ ფეხით, ცხენით, და ზოგან ურმით. რაც შეეხება სანაპირო ზოლს, აქ მიმოსვლა წარმოებს როგორც ხმელეთით, ისე ზღვითაც, ბარკასებითა და ტივებით [14, გვ. 150].

ჩანს, არც XIX-ის დასასრულისთვის შეცვლილა მდგომარეობა. „ტყეებს მთელი ქუთაისის გუბერნიის ნახევარი სივრცე უჭირავს. რა თქმა უნდა, ასეთი ტყე დიდ შემოსავალს და სარგებლობას უნდა აძლევდეს იქაურ მკვიდრთა, მაგრამ შეძლების უქონლობა, მოუმზადებლობა და გზების უვარგისობა განსაკუთრებით ძლიერ აფერხებს ამ საქმესაც და თუ იგებს ვინმე, ისევე უცხოეთიდან ჩამოსული მოვაჭრენი და პატრონები [26, გვ. 231]. ხოლო საარქივო ცნობა, 1895 წლის ქუთაისის გუბერნიის საანგარიშო მიმოხილვისა, გვარწმუნებს იმაში, რომ ზუგდიდსა და სოხუმს შორის გზის მშენებლობა ადგილობრივი ხარჯებით გაგრძელდა, რომელსაც არა მხოლოდ



ადგილობრივი, არამედ სახელმწიფო მნიშვნელობა აქვს [27].

მართლაც, მეფის რუსეთის ხელისუფლება ამხანაგში პირველხარისხოვან მნიშვნელობას ანიჭებდა სოხუმსა და ზუგდიდს შორის გზების კეთილმოწყობას. ასე, მაგ., მ. ვორონცოვის სურვილი იყო ბზის გატანაზე საერთოდ არ დაენესებინათ საბაჟო საფასური. ისლა დარჩენოდა, რომ იშუამდგომლოს კავკასიის კომიტეტის თავმჯდომარის წინაშე, რათა უკანასკნელმა იმპერატორისაგან გამოითხოვის ნებართვა: მსგავსად კაკლის ხის გატანაზე აღებული ბაჟისა ბზის ექსპორტიდან მიღებული საბაჟო საფასურიც გამოეყენებინათ დასავლეთ საქართველოში გზების კეთილმოწყობაზე [13, გვ.167]. მიუხედავად ასეთი მცდელობისა, XIX ს. 90-იან წლებამდე სოხუმსა და ზუგდიდს შორის გზატკეცილი თანამედროვე გაგებით, ფაქტიურად არ არსებობდა.

სამურზაყანოს სასოფლო გზები ამ პერიოდში, ადვილი წარმოსადგენია, რა მდგომარეობაში იქნებოდა. გზები აქაური? მართო სამურზაყანოელის საიდუმლოს შეადგენს, თუ როგორ უნდა იაროს, ე.წ. გზებზე ადამიანმა... როგორ-ლა ახერხებს აქაური გლეხი ცხოვრებას იქ, სადაც მთელი ნახევარი წელიწადი ალაფებულ სოფლებში მისვლა-მოსვლა შეწყვეტილია. და სადაც სხვა შიმშილით მოკვდებოდა?! ცხადია, აქაურ კაცს უგზობა წელში წყვეტს, მის ეკონომიურ ყოფას მიწასთან ასწორებს. აქაურ გლეხს ესმის, რომ კარგი გზა ერთბაშად წამოაყენებს ფეხზე, მაგრამ სანამ თავის პატრონისაგან აქაური მეურნე რასმე ხეირს ეღირსებოდეს, მის ყველაფრის ამტან ზურგს, კიდევ ცხრა პირი ტყავი ასძვრება..." [28, გვ. 339].

საქართველოში გზათა მშენებლობის პრაქტიკაში XIX ს. იყო შემთხვევები, როცა ადგილობრივი მოსახლეობა ფულად თვითდაბეგვრას ახდენდა გზათა მშენებლობაზე სხვათა დასაქირავებლად. მაგ., ასე იყო აფხაზეთში, კოდორსა და სამურზაყანოს უბნებში 1892-1895 წწ., მაგრამ სამუშაოები

ხელთ იგდეს ადგილობრივმა მოიჯარეებმა, რომლებმაც საკუთარი ჯიბის გასქელების მიზნით, სამუშაოები არასწორი სიანად, აჩქარებულად შეასრულეს და ამით ფულის გამღებ მოსახლეობას ზარალი მიაყენეს [18, გვ 37-38]. აღნიშნულის შესახებ გაზეთი „ივერია“ წერდა (1894 წ.): „ოქუმიდან ჩვენ გავმგზავრეთ ოჩამჩირისაკენ. გზა ოქუმიდან ოჩამჩირემდის ჯოჯოხეთია. ხიდები აყრილია. გზაზედ საშინელი ტალახია. ეხლა გაჰყავთ გზა მხოლოდ. ჯერ მოთავებული არ არის“ [4]. ამავე გაზეთის 1895 წლის გამოცემაში, კონკრეტულად აღნიშნულია, რომ სამურზაყანოში რამდენი ხანია კომლზედ ცხრა-ცხრა მანეთი მობოჭეს გზის გასაკეთებლად, მაგრამ გათავებას არა ეშველა-რა. ხრეში სანახევროდ არ არის მოყრილი გზაზედ [5].

თ. სახოკიას ცნობით, სოხუმიდან მდ. კოდორამდე (20 კმ.) უკვე არსებობდა გზა. რჩებოდა გასაკეთებელი მდ. კოდორიდან ოჩამჩირემდე და აქედან ზუგდიდამდე. სულ 68 კმ-ის მანძილზე... 1895 წ. კომისიამ ნამუშევარი შეამონმა და შარაგზა დამთავრებულად მიიჩნია. ერთი თვის მერე მდ. ლალიძგაზე გადებულ ხიდს წყალმა აქეთ-იქით ნაპირები გამოურეცხა. ხიდი შუაში დარჩა. ისევ ფონზე გადიან ამ ადგილას. წყალდიდობის დროს კი საერთოდ მოწყვეტილია ოჩამჩირე და სამურზაყანო და ზუგდიდის მაზრა ერთმანეთს [28, გვ. 328]. 1898 წ. გაზეთი „ივერია“ ამ გზის უვარგისობას ადასტურებს: „ვერც სამურზაყანო დაიქადებს კარგი გზებით. მოიჯარადრეების წყალობით იქაურს მდინარეებზედ ხიდებს ერთობ მოკლევადიანი სიცოცხლე აქვს და შემდეგ მიმსვლელ-მომსვლელნი დიდ გასაჭირში არიან. მდ. ლალიძგაზედ აგერ ხუთი წელიწადია ხიდს ორივე თავი მომპალი აქვს და იმის გაკეთება არ იქნა, რის გამოც ბევრი დატვირთული ურემი ჩაატარა ზღვისაკენ ამ მდინარემ“ [6].

ნ. ჯანაშია (ჰამუთ-ბეი) ჩვეული სამართლიანობით შენიშნავდა, რომ არც ერთი კუთხე საქართველოსი, მგონი ისე

დავინყებულები არ არის გზების მხრივ, როგორც სოხუმის ოლქია. აქ არავის მოვალეობად არ მიაჩნია, რომ სასოფლო-სამეურნეო ურადღება მიაქციოს. არავინ ამისთვის თავს არ იწუხებს. ამიტომ აფხაზეთში, ნამეტურ ზამთრობით, ყოვლად შეუძლებელია გზად წოდებულ ვიწრო საცალფეხო ბილიკებზე სიარული. სოფლის გზების შესახებ, ვინ რას იტყოდა, რომ უმთავრესი გზა, რომელიც აერთებს აფხაზეთს ერთის მხრით რუსეთთან და მეორეს მხრით – ამიერკავკასიასთან, ვარგოდეს. ერთი ნაწილი ამ გზისა, რომელიც ანნეკოვმა გაიყვანა, ე. ი. სოხუმიდან გაგრამდის გვარიაჩია და ყოველწლივ ასე თუ ისე შეაკეთებენ. მდ. კოდორიდან დაწყებული ენგურამდე კი – გზა ყველაფერს ჰგავს, მხოლოდ გზას კი არ ჰგავს... დღეს არამც თუ ეტლით, ცხენითაც შეუძლებელია ამ გზაზე სიარული. ამდენი ფული, ბეჩავ გლეხთა სისხლით და ოფლით ნაშოვნის ფუჭად ნავიდა [12].

აფხაზეთის საგზაო მშენებლობის კვლავ გადაუჭრელ საკითხს უფრნალი „კვალი“ (1903 წ.) გამოეხმაურა. უგზოობით შეწუხებულმა მთელმა ზემო აფხაზეთმა მოიყარა თავი და განაჩენი დაადგინა – გაიღოს ფული და ყოველ სოფელში, თითო გზატკეცილი გაიყვანოს. ეს განაჩენი დასამტკიცებლად მთავრობას წარედგინა. მთავრობამ გზების გაყვანა საჭიროდ იცნო, მხოლოდ ფულის გაღებაზე და იჯარით გაცემაზე უარი უთხრა საზოგადოებას: თვითონ თქვენ გააკეთეთო. ამით კი საქმე შეფერხდა – აფხაზს თავის საქმეც ვერ გაუკეთებია, არა თუ საზოგადო-სასოფლო საქმე! თავისი ხასიათი იცოდნენ აფხაზებმა, რომ დაადგინეს ფული გავილოთო... [22, გვ.176].

გარდა ეკონომიური სიდუხჭირისა, უგზოობის გამო რუსეთ-თურქეთის (1877-1878 წწ.) ომმა ათასი ხიფათი და გაჭირვება გადაატანინა ადგილობრივ მოსახლეობას, საბრძოლველად გამზადებულ მეომრებს. საკმარისია გავიხსენოთ 1855 წ. ოქტომბერი, როდესაც ომერ-ფაშას კორპუსი აფხაზეთიდან

სამეგრელოსაკენ დაიძრა. უგზობისა და მოსახლეობის ნინა-
ალმდეგობის გამო 16 დღეში მარტო 80 კმ. გაიარა და მდუღუნ-
გურს მოადგა [2]. ამ ომის დროს განა ცოტა ზარალი მოგვცეს
ოსმალებმა. ეს კი არ დაგვემართებოდა, ჩვენ რომ აქ სიმაგრე
გვექონოდა და გზები გავვეკეთებინა... ამას გარდა სამურზაყა-
ნოში განა ცოტა ჯარისკაცი დაიხოცა? არც ერთი ეს არ მოხ-
დებოდა, რომ რკინისგზა ყოფილიყო სენაკიდან სოხუმამდის,
მაგრამ რკინისგზა კი არა, უბრალო გზატკეცილი არ იყო.
მდინარეებზე ხიდი არ მოიძებნებოდა. ომის შემდეგ აგერ 12
წელინადზე მეტია და არც კოდორზე, არც ლალიძგაზე, არც
ენგურზე და არც სხვა პატარა მდინარეებზე ხიდი არ მოიძებ-
ნება. გზა ხომ არ არის და არ არის [7].

ენგურზედ გასვლა ბორნით შეიძლება. ხიდი და მისი
მსგავსი რამ აქ არასდროს არ ყოფილა – ირწმუნებოდა გაზე-
თი „საქართველო“ 1918 წ. [11]. არც ისე დიდ მდინარეზე, რო-
გორიც ერისწყალია, ხიდი არ იყო. ბორანზე კი განუწყვეტელი
რიგი იდგა, თან ბაჟიც უნდა გადაეხადათ. რევოლუციამდელი
გალის ქუჩების კეთილმოწყობაზე ლაპარაკიც არ შეიძლება,
ვინაიდან ქუჩები არ არსებობდა. იყო მხოლოდ მეზობელი
სოფლებისაკენ მიმავალი საურმე გზები. არ იყო კეთილმოწყ-
ობილი სოხუმ-ქუთაისის გზაც, რომელიც გალში გადიოდა.
ამ დროს მეზობელ რაიონებში წასასვლელად ერთადერთ სატ-
რანსპორტო საშუალებას დილიჟანი წარმოადგენდა.

ნ. ჯომიდავას მოსაზრებას თუ გავიზიარებთ, კოლხური
გვარი მებონია, მოსაქმეობის ტერმინი ბორნის (ბორანის)
მმართველს, მებორნეს ნიშნავს [30, გვ. 116].

როგორც საქართველოს საგზაო მშენებლობის მკვლევ-
არმა, ნ. კვეზერელ-კოპაძემ დაადგინა, არა ერთი გეგმა თუ
პროექტი შეიმუშავეს აღნიშნულ კუთხეში ჯერ კიდევ 1834
წლიდან მოყოლებული საექსპლუატაციო გზების გასაყვანად,
მაგრამ უსახსრობის გამო შეუძლებელი ხდებოდა მათი რეა-
ლიზაცია. 1836-1841 წწ. ენგურზე, ოცარცესთან აგებულ იქნა

ხის დიდი ხიდი, რომელიც მალე დაინგრა. ისე რომ, 1841 წ. ამ ცარიელ სივრცეში 150 ნაბიჯზე გაკეთებულ იქნა ვინაობის ხიდი... ხიდმა ვერ გაუძლო ენგურის ტალღებს და 1841 წლიდან აღარ არსებობდა [15, გვ. 171]. მიუხედავად ამისა, ამ გზაზე მაინც დადიოდნენ ნაწილობრივ ურმებით, დილიყნებით, უმთავრესად ცხენებით. პატარა მდინარეებზე ფონებით გადიოდნენ.

ენგურზე ხიდის აგება XXს-ში განახლდა, რაც 1924 წ. გადაწყდა. კიდევ გამოიყო მცირე თანხები, მაგრამ მისი აგება კარგა ხანს მაინც არ მოხერხდა. მდ. ენგურის ორ ტოტზე გზატკეცილების სამმართველომ მოაწყო ბორნები, რომლითაც ხდებოდა მგზავრებისა და მანქანების გადაყვანა. ხოლო 1939 წ. მიწურულში დაწყებული ხიდის მშენებლობა მეორე მსოფლიო ომის დაწყებამ დააკონსერვა. მაგრამ ამ ომის პირველ წელსვე, როდესაც მტერი კავკასიონის მთებს მოადგა, ვადაზე ადრე დამთავრდა ხის დროებითი ხიდის აგება და მასზე მოძრაობა გაიხსნა. უკანასკნელი ფიცრის მილურსმვასთან ერთად ხიდზე უკვე სამხედრო ნაწილები გადადიოდნენ, რათა გზა ჩაეკეტათ კავკასიონზე მომდგარი მტრისათვის [25, გვ. 80].

რაც შეეხება რკინიგზას, XIXს-ის დასასრულისათვის გაზეთ „ივერიაში“ გამოჩნდა ცნობა მის შესახებ: „სოხუმის მხარე ახლა იღვიძებს, მალე რკინიგზა გაივლის ამ ადგილებზედ“ [8]. იმავე გაზეთის ცნობით, „ოჩამჩირელებს ძლიერ ეშინიათ, სოხუმ-სენაკის რკინისგზამ შორს არ გაგვიაროსო, მაგრამ ეს შიში უსაფუძვლოა. რა მოსაზრებით უნდა დასტოვოს რკინისგზამ ოჩამჩირე?“ [9]. არც ისე მალე, მაგრამ 1931 წ. სარკინიგზო მოძრაობა დამყარდა ქ. გალამდე და აფხაზეთის ტერიტორიაზე შემოვიდა პირველი ორთქმავალი. ხოლო 1932 წ. სარკინიგზო ხაზი ქ. ოჩამჩირემდე გაგრძელდა და ა. შ. [21, გვ. 10].

საზოგადოდ, რკინიგზა ხასიათდება მრავალი განსაკუთრებული თვისებებით, რომელიც გვაძლევს საშუალებას მთე-



ლი წყება სანოვაგისა და მასალისა, სავსებით მცირე ენერჯის დახარჯვით, გადავიტანოთ იქიდან, სადაც ისინი მზადდებიან, - იქ სადაც ისინი არ იშოვებიან და მათზე არის დიდი მოთხოვნილება... ყველა ამის შედეგად კი მასალა-სანოვაგის ფასები უსწორდება ერთი მეორეს, როგორც სხვადასხვა ადგილას, ისე სხვადასხვა დროს. თავისთავად ხდება სპეციალიზაცია: სხვადასხვა მხარე ამზადებს იმას კი არა, რაც მას ესაჭიროება, არამედ იმას რაზეც მიუთითებს მას ადგილობრივი, ბუნებრივი პირობები [24, გვ. 11-12].

გაზეთ „საქართველოს“ ცნობით, 1903 წ. ქუთაისის გუბერნიაში ითვლებოდა 321, 17 ვერსი რკინის გზის ლიანდაგი. გარდა რკინისგზისა, მიმოსვლა და საქონლის გადაზიდვა წარმოებს აგრეთვე იმ გზატკეცილებით, რომელნიც ერთ სამრეწველო თუ სავაჭრო რაიონს ერთიმეორეს უკავშირებენ. ზუგდიდიდან ერთი გზა მიდის დასავლეთით დ. ანაკლიისაკენ 23 ვერსი, მეორე გზა კი - ჩრდილოეთით სოხუმამდე 105¹/₂ ვერსი; მიმოსვლის საქმე დასავლეთ საქართველოში ფრიად მოუწყობელია. რაჭისა, ლეჩხუმისა და აფხაზეთისაკენ მიმავალი გზები ხშირად ავდრების გამო სრულებით იკეტება [10]. ეს იყო 1916 ს. ე.ი. რევოლუციამდე და საბჭოთა წყობილების პირველ წლებში აფხაზეთს არ ჰქონდა საავტომობილო, სარკინიგზო და საავიაციო მარშრუტები ფოსტის მისატანად [21, გვ. 11], ხოლო 1961 წლისათვის აფხაზეთის გზების ტექნიკური მდგომარეობის დონე (შედარებით საქართველოს სხვა რაიონებთან) მაღალია. რკინიგზის ტრანსპორტი საერთოდ ძირითადია. მასზე მოდის ეკონომიურ-გეოგრაფიული რაიონის სახმელეთო და საზღვაო ტრანსპორტის საერთო ტვირთბრუნვის (1953 წ.) დაახლოებით 75% [20, გვ. 177-178].

ცნობილია, რომ აფხაზეთი საზღვაო მხარედ ითვლება. პირველი საზღვაო სადგური აქ 1857 წ. ქ. სოხუმში გაიხსნა [21, გვ. 10]. აფხაზეთზე მოდის საქართველოს შავი ზღვის სანაპირო ხაზის (310 კმ) დაახლოებით ორი მესამედი ნაწილი... მაში-



ნაც კი, როდესაც XIX ს-ის ბოლოს გაიყვანეს გზა სოხუმსა და ზუგდიდს შორის, ტვირთის გადაზიდვა, ერთის მხრივ სოხუმსა და მეორეს მხრივ, მის სამხრეთით მდებარე სხვა საზღვაო პუნქტებისა და ზღვის სანაპიროებთან მდებარე ქალაქებს შორის ზღვით ხდებოდა. საზღვაო ტრანსპორტის უპირატესობას (სახმელეთო გზების უვარგისობის გამო) აძლიერებდა გადაზიდვის სიიაფე [20, გვ. 183-184].

ზოგჯერ გზათა ქსელს სისხლძარღვოვან სისტემას ადარებენ, რადგან ისიც კვებავს, ასაზრდოებს სახელმწიფოს: „რამნიშვნელობაც ძარღვებს აქვს კაცის აგებულებისათვის, სწორედ ის მნიშვნელობა აქვს გზებს საზოგადოებისათვის – საზოგადო აგებულებისათვის; ჩვენს სხეულში სისხლს ერთი ადგილიდან მეორეში მიაქვს საჭირო ნივთები – საზოგადოებას, ხალხსაც ერთი ადგილიდან მეორეზე გადააქვს სხვადასხვა ნივთები, ურომლისოდაც საზოგადოების ცხოვრება, კეთილდღეობა, წარმატება შეუძლებელი არის“ [23, გვ. 64].

ამჟამად, აფხაზეთს მეტად მოხერხებული სატრანსპორტო გეოგრაფიული მდებარეობა აქვს. რესპუბლიკური მნიშვნელობის გზები აქ თითქმის არ არის. ეს იმიტომ, რომ ყველა კეთილმოწყობილი გზატკეცილი სახელმწიფო მნიშვნელობისაა, მაგრამ აფხაზურ-ქართული კონფლიქტის შემდეგ კომუნიკაციები არასრულად ფუნქციონირებს.

წყაროები და ლიტერატურა

1. ადამია ი., ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრება, წ. 2, თბ., 1968.
2. აქირთავა ვ., მშობლიური მხარის ისტორიის ერთი ფურცელი, გაზეთი „ლენინელი“, 3 თებერვალი, 1981.

3. ბერძენიშვილი ნ. გზები რუსთაველის ეპოქის საქართველოში, თბ., 1966.
4. გაზეთი „ივერია“, №12, 1894.
5. გაზეთი „ივერია“, №53, 1895.
6. გაზეთი „ივერია“, №216, 1898.
7. გაზეთი „ივერია“, №263, 1889.
8. გაზეთი „ივერია“, №181, 1885.
9. გაზეთი „ივერია“, №189, 1899.
10. გაზეთი „საქართველო“, №65, 1916.
11. გაზეთი „საქართველო“, 13 იანვარი, 1918.
12. გაზეთი „ცნობის ფურცელი“, №1729, 1902.
13. გუგუშვილი პ., საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება, XIX-XX სს., ტ. VI, თბ., 1979.
14. ეფრემიძე მ., გიბალის მოგზაურობა აფხაზეთში (1818-1819 წწ.), დ. გულიას სახელობის აფხაზეთის ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, სოხუმი, 1963.
15. ზუხბაია ვ., ზანთარაია ს., გალი, სოხუმი, 1988.
16. ზუხბაია ვ., გალი წინათ და ახლა, გაზეთი „საბჭოთა აფხაზეთი“, 19 ოქტომბერი, 1967.
17. კვეზერელი-კოპაძე ნ., საქართველოს ძველი ხიდები, თბ. 1972.,
18. კვეზერელი-კოპაძე ნ., საქართველოს საგზაო მშენებლობა, თბ., 1978.
19. კვიციანი ტ., ადრეული შუა საუკუნეების V-VII სს. აბრეშუმის დეკორატიული ქსოვილები კავკასიიდან, კრ. ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, V, თბ., 2002.
20. კვერენჩილაძე ნ., აფხაზეთის ტრანსპორტი და სარაიონთაშორისი ეკონომიკური კავშირი, ვახუშტის სახელობის გეოგრაფიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. XVI, 1961.
21. Народное хозяйство Абхазской АССР, статистический сборник, Тб. 1967.

22. ჟურნალი „კვალი“, №11, 1903.
23. ჟურნალი „მნათობი“, მარტი, 1870.
24. რკინის გზები, ტფ. 1932.
25. რობიტაშვილი გ., საქართველოს საავტომობილო გზები, თბ., 1968.
26. საქართველოს კალენდარი, 1897.
27. საქართველოს სახელმწიფო არქივი, ფონდი 12, აღწ. №1, საქმე 1636, ფურც. 9.
28. სახოკია თ., მოგზაურობანი, ბათუმი, 1985.
29. ხვისტანი რ., ოქუმის ხეობა (ენგურ-ღალიძგის აუზი) შუა საუკუნეებში, თბ., 1998 (დისერტაცია).
30. ჯომიდავა ნ., კოლხური გვარ-სახელები, თბ., 1996.

პატრონიმიული სალოცავები სამეგრელოში

(ყულიშკარის თემის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით)

ყულიშკარის თემში, ისევე, როგორც მთლიანად სამეგრელოში, ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე პატრონიმიის აღმნიშვნელი ტერმინია „დინო“.

„დინო“ ეს არის ერთი დიდი ოჯახიდან, საერთო კერიდან „განაყართა“, „გამოსულთა“ აღმნიშვნელი ტერმინი, ერთი „ზისხირი დო ხორცი“ („სისხლი და ხორცი“). ერთი „გამნაყარი“, „ნარყი“ („განაყარი-ნაყარი“, „მოდგმა“), რომელიც იერთიანებს 4-5 თაობის და იშვიათად 6-7 თაობის ერთი დიდი ოჯახიდან განაყარ, როგორც გვერდით, ისე პირდაპირი აღმავალი, პატრილინეური ხაზის შთამომავლებს (ნათესავებს) (11, გვ. 324); დინოს წევრები აქ ქმნიან დასახლების გარკვეულ ტიპს, რომელიც ერთი გვარის რამდენიმე დინოდ-„გამნარყებად“ განსახლებაში გამოიხატება. დინოს წევრები აქ სახლობენ თავიანთ მამა-პაპურ (უშუალო წინაპრების) მიწებზე ერთმანეთის გვერდიგვერდ და ერთიანობის ზოგიერთ ნიშანს ინარჩუნებენ. კერძოდ, ოჯახის გაყოფის შემთხვევაში ცალკეული საქორწინო წყვილები ანუ დინოს წევრები თავისი მამა-პაპური ოჯახიდან საერთო-საოჯახო ქონების თანაბრად გაყოფის მიუხედავად, უმეტეს შემთხვევაში გაუყოფლად ტოვებდნენ სახნავს-სათესს, რომელსაც ერთად ამუშავებდნენ, ხოლო მოსავალს კი იყოფდნენ; ზოგჯერ გაუყოფელი რჩებოდა ტყე და მიწის დასამუშავებელი იარაღები; ისინი (დინოს წევრები) მეტად მყარ ერთიანობას ინარჩუნებდნენ მიცვალებულ

* ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჩვენი ნაშრომი „პატრონიმია და გვარი სამეგრელოში“ (ყულიშკარის თემის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), კრ. „ისტორიულ ეთნოგრაფიული მტუდიები“, თბ., 2002, ტ. V, გვ. 322-343.



ბულის დაკრძალვის და ქორწინების შემთხვევაში, რომლებიც ვალდებულნი არიან ერთმანეთს დაეხმარონ მატერიალური თუ სხვა საშუალებებით; ასევე დინოს, გარკვეულწილად გააჩნდა თავისი მმართველობის სისტემა, რომელიც დინოს „დუდ-კოჩი“ (თავკაცია), „უნჩაში“ (უფროსი) - ასაკით უფროსი ნევრის არსებობაში გამოიხატებოდა; მას დინოს შიგნით მომხდარი რაიმე საჭირობოროტო საკითხის გადაწყვეტის დროს გადამწყვეტი სიტყვა ეკუთვნოდა; ის ასევე დინოს ნევრებზე პასუხისმგებლობას იჩენდა სოფლის თუ თემის საერთო შეკრებების დროსაც. ამ ერთი „ჯინჯი“ ძირი სახლიდან გამოყოფილი ოჯახების ანუ დინოს ნევრების ერთიანობა ყველაზე უფრო მყარად გამოხატული იყო საერთო პატრონიმიული ანუ დინოს სალოცავების არსებობაში, რომელიც მარანში სრულდებოდა. მათ იქ ცალ-ცალკე ქვევრი ჰქონდა გამოყოფილი და უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ტრადიცია ყულიშკარის მაგალითზე ზოგიერთი გვარის ზოგიერთი დინოს შიგნით დღესაც არის შენარჩუნებული (11, გვ. 323-324, 327-328).

სამეგრელოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში მარანი არა მარტო ღვინის შესანახ, არამედ ერთგვარ საკულტო ნაგებობასაც წარმოადგენდა, სადაც სხვადასხვა საოჯახო თუ პატრონიმიული კულტმსახურების წესები სრულდებოდა, და კიდევ უფრო მეტიც, როგორც არქ. ლამბერტი გვამცნობს (XVII ს.) მარანში ჯვრისწერის ცერემონიაც ტარდებოდა (8, გვ. 81); ეს ფაქტი კი ს. მაკალათიას მიერაც იქნა დადასტურებული (9, გვ. 265).

როგორც ჩანს, მარანი სამეგრელოს წინაქრისტიანულ ყოფაში ღმერთის ადგილსამყოფელის ადგილობრივ განზომილებას წარმოადგენდა, რომელზეც ნ. აბაკელია ამგვარ მოსაზრებას გვთავაზობს: „სახლის მსახურების ადრექრისტიანული პრაქტიკის დადასტურებას ქართულ ტრადიციაში, უნდა წარმოადგენდეს ღვინის სახლი//მარანი, რომელშიც ევქარისტული კულტმსახურება მიიკვლევა“ (2, გვ. 22).

ნ. თოფურიას აზრით, „მარანმა საკულტო დანიშნულება მიიღო მას შემდეგ, რაც ხატმა დაჰკარგა თავისი მნიშვნელობა და დაიშალა მისი მფლობელობის ინსტიტუტი. თავდაპირველად, განაგრძობს ავტორი, ხატის მარანი, როგორც ხატის ქონების ნაწილი, ცხადია წმინდა იქნებოდა. ხატის მფლობელობის დაშლის შემდეგ ეს სინმინდის ელემენტი, ავტორისავე აზრით, საფიქრებელია შეინახა „ოხვამერმა“ ანუ საზედაშე ნაგებობამ და ბოლოს საოჯახო მფლობელობაში მყოფმა მარანმაც. „ამ მოსაზრებას ავტორი ავითარებს რაჭის, სვანეთის და მთიულეთის მაგალითზე, სადაც როგორც თვითონ გადმოგვცემს“, სახატე ზედაშეების მარანში მოთავსების შემდეგ, მარანი განსაკუთრებული სინმინდის ობიექტად იქცევა“ (6, გვ. 163).

ყულიშკარის თემში და საერთოდ სამეგრელოში, ჩვენს მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, მარანში სრულდებოდა, როგორც საოჯახო, ისე პატრონიმიული რიტუალები რომელთათვისაც იქ ცალ-ცალკე ქვევრი იყო გამოყოფილი. საოჯახო და პატრონიმიულ სალოცავებს შორის განსხვავება ის იყო, რომ ერთში მონაწილეობას მხოლოდ ოჯახის წევრები ღებულობდნენ, ხოლო მეორეში ამა თუ იმ ოჯახის ყველა განაყრები იკრიბებოდნენ თავის ძირ სახლში. სახელწოდებები და ლოცვის (ხვამა) შესრულების წესი ორივე შემთხვევაში თითქმის ერთნაირი იყო.

ყულიშკარში ჩვენს მიერ ფიქსირებულ პატრონიმიულ სალოცავებს წარმოადგენდა „სალორონთო“ და „სამგარიო“, რომელთაც ზოგჯერ ორივეს ერთად „დიდ ოხვამერს“ (დიდი სალოცავი) უწოდებდნენ.

„სალორონთო“-ს* „ქაცარით“ (თიკანი, ციკანი) ილოცებოდნენ, რომლის ლოცვა „თანაფა“ (აღდგომა) დღეს სრულ-

* „სალორონთო“ - სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს „საღმერთოს“, „ღმერთისთვის განკუთვნილს“ ანუ „საღვთოს“.



დებოდა. ამ დღეს „ჯინჯ“ (ძირ) სახლში ყველა ამ სახლიდან განაყრები იკრიბებოდნენ, როგორც ძველი, ასევე ახალი განაყრები - მამის ბიძაშვილები ანუ ერთი ბაბუის შვილები და შვილიშვილები; თვითონ ბიძაშვილები და ახალი განაყარი ძმები, რომლებიც საერთო ხარჯით ნაყიდ „ქაცარს“ (თიკანი) კლავდნენ. ასევე სალოცავად განკუთვნილი ღვინოს დანურვაში, რომელიც მარანში ამ დღისათვის გამოყოფილ სალორინთოს ლაგვანში (ქვევრი) იყო ჩასხმული - მთელ დინოს წევრებს უნდა მიეღო მონაწილეობა. ეს ის ქვევრი იყო, რომელიც ოჯახის გაყოფის დროს ტრადიციულად ძმებს შორის არ იყოფოდა და საერთო საკუთრებაში რჩებოდა, ის ლოცვის შესრულების გარდა, სხვა მიზნებისთვის არ გამოიყენებოდა. ქვევრთან ლოცვას ოჯახის უფროსი და პატრონიმის უხუცესი ადამიანი ასრულებდა. ის დინოს ყველა მამაკაცებს და ბავშვებს წინ გაუძღვებოდა და „ნისორზე“ დანყობილი საკლავის გულ-ღვიძლით ხელში მარანში შეიყვანდა“, იქ ქვევრთან სანთლებს აანთებდა, ერთ დიდ სანთელს გრძელ ქოხზე წამოაცმევდა. მთელ დინოს წევრებს ქვევრთან, უფროს-უმცროსობის მიხედვით დააჩოქებდა და გრძელ ქოხზე წამოცმულ ანთებულ სანთელს თავზე „გადაავლებდა“ („გინოლუაფა“) და შემდეგ

* ხის ფართე ჯამი.

** ქ. ალავერდაშვილი გულ-ღვიძლის შეწირვის სიმბოლიკის შესახებ საყურადღებო მოსაზრებას გეთავაზობს: „...ღვიძლის მთავარი დამახასიათებელია მისი სისხლთან კავშირი, ღვიძლი სისხლმბადი ორგანოა. ღვიძლი ნიშნავს სისხლით ნათესავს, ალაღს, ძალიან ახლობელს, სისხლისმიერს. სწორედ ამაში მდგომარეობს მისი, როგორც შესაწირავის განსაკუთრებული ღირებულება. რაც შეეხება გულს, მისი მთავარი დამახასიათებელია მისი შუაგული მდგომარეობა, როგორც უშინაგანესი ცენტრალური შუა ნაწილი, იგი ასოთა მეუფეა, არეგულირებს ორგანიზმის ფუნქციონირებას, ამგვარად იგი უკავშირდება საკრალური ცენტრის იდეას და მის ურთიერთსიმბოლოს წარმოადგენს“, იხ. ქ. ალავერდაშვილი, შესაწირავი გულ-ღვიძლის სიმბოლიკა ქართულ რიტუალურ პრაქტიკაში, „კლიო“, თბ., 1999, №5, გვ. 186.



ლოცვას წარმოსთქვამდა „ო, ღორონთი გომორძგვილი, ჩქიმი
ოჯახი დო არძო დინოხოლენც ჯგირობუა ქიმეჩამდას^{საქარბა},
ღმერთო გამარჯვებულო, ჩემს ოჯახს და შიგნითა (შინა)
ხალხს ყველა კარგი დღე (ბედნიერება) მისცემოდეს“-ო შემ-
დეგ ოჯახში შევიდოდნენ და იქ აგრძელებდნენ პურის ქამას.
პირველი ლუკმა შესანირიდან და პირველი ჭიქა ღვინის აწევა
ოჯახის უფროსს ეკუთვნოდა. ამ დღეს ლოცვისათვის გან-
კუთვნილი პური, ღვინო და ხორცი მთლიანად უნდა გამოლე-
ულიყო - უნდა შეეჭამათ, ლუკმაც არ უნდა დარჩენილიყო, თუ
დარჩებოდა მას მდინარეზე ჩაიტანდნენ და მდინარის წყალს
გატანდნენ. განაყრებიდან ამ დღეს იკრიბებოდა დაახლოებით
25-30 კაცი. აქ ოჯახიდან გათხოვილი ქალებიც უნდა მოსუ-
ლიყვნენ, ოღონდ ორი დღით ადრე, რათა საკუთარ ოჯახში
თავი დაებანათ და ისე დასწრებოდნენ ლოცვას, თუმცა ოხვა-
მერ ქვევრთან ლოცვის შესრულების დროს ქალების იქ შეს-
ვლა და რიტუალზე დასწრება აკრძალული იყო. ოჯახიდან
გათხოვილი ქალების ქმრების მისვლა ამ დღეს აუცილებელი
არ იყო, რადგან მათ ქვევრთან ლოცვის დროს მონაწილეობის
და მარანში შესვლის უფლება მაინც არ ჰქონდათ.

მარანში შესრულებული მსგავსი პატრონიმიული სალო-
ცავი ს. ბახიას მიერ ჩანერილი მასალის საფუძველზე, სამეგ-
რელოში, „საღმრთო-საოხოროს“ სახელწოდებით იყო ცნობი-
ლი, რომელსაც ამ სახით ასრულებდნენ: „საღმრთო-საოხო-
როს“ ქვევრს საჯიმალო, ე. ი. საერთო, საძმო ეწოდებოდა,

* სიტყვის პირველი ნაწილი „საღმრთო“ ჩვენს მიერ ფიქსირებული
იგივე „საღორონთოს“ ქართიზებული ფორმაა, ხოლო „ოხორუ“
(საოხორო) „ოჯახს“, „სახლ-კარობას“ ნიშნავს, ე. ი. ამ შემთხვევა-
ში „სახლის ლოცვას“, „სახლ-კარობის ლოცვას“ ნიშნავს, რომელი
სალოცავიც საღმრთო-საოხოროს სახელწოდებით ს. მაკალათია-
საც აქვს ფიქსირებული, როგორც სახლის სალოცავი რომელსაც
აღდგომა დღეს ასრულებდნენ და მის სახელზე კლავდნენ ბატკანს
ან გოჭს იხ. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია
თბ., 1991, გვ. 316. საღმრთო-საოხორო, როგორც საოჯახო სალო-



რომელიც მხოლოდ ამ დღეს აიხდებოდა. ამ დღესასწაულის დღეს განაყარ ძმათა ოჯახები მამისეულ სახლში „ჯინჯ-სენდუში“ (ძირ სახლში - დ. ქ.) სალოცავ მარანში იყრიდა თავს. ეს დღესასწაული წელიწადში ერთხელ, წინასწარ შეთანხმებით კვირა ან ხუთშაბათ დღეს იწყებოდა; ოხვამერის ლოცვა პატრონიმიის უხუცესს „უნჩამ კოჩს“ (უფროს კაცს - დ. ქ.) ანუ „მახვამერს“ (მლოცველს - დ. ქ.) უნდა ჩაეტარებინა. საზვარაკე პირუტყვს მარანს შემოატარებდა, პირს აღმოსავლეთისკენ მიატრიალებდა და თვითონვე დაკლავდა: სისხლს აქა-იქ მოასხამდა, კერასაც დააპკურედა, მონაწილეები ტყავს და ჩლიქებს თავთან ერთად მიწაში სადმე ღრმად ჩაფლავდნენ ისე, რომ ნადირს ის არ ამოეთხარა, დანარჩენ ხორცს კი უკვე საკულტო კერაზე ხარშავდნენ“ (4, გვ. 192).

ასევე გარკვეული გამნაყრების დინოების პატრონიმიულ სალოცავს ყულიშკარში წარმოადგენდა „სამგარიოს“ სახელწოდებით ცნობილი „ოხვამერი“ (სალოცავი), რომელსაც „მარაშინა“ (მარიამობა) დღეს ასრულებდნენ, როცა ახალი მოსავალი პირველად შემოდიოდა - ღვინო იქნებოდა ეს სიმინდი თუ სხვა*.

ცავი ჩვენი მასალებითაც დასტურდება, თუმცა ამ შემთხვევაში ის „სალვთოს“ სახით პატრონიმიულ სალოცავადაც გვევლინება.

* ნ. აბაკელიას მასალის მიხედვით, „სამიქამგარიო“-ს, რომელიც სახელწოდების თვალსაზრისით ჩვენი მასალების „სამგარიოს“ იდენტურად გვეჩვენება, ასრულებდნენ ახალი წლის პირველ ორშაბათს, ხოლო ვინც ორშაბათ დღეს რალაც მიზეზის გამო ვერ ასწრებდა ლოცვას მას შეეძლო ის შეესრულებინა იმავე კვირის ოთხშაბათს ან პარასკევ დღეს - იხ. Н. Абакелия, Миф и ритуал в Западной Грузии. Тб., 1991, стр. 27; მისივე, მთავარანგელოზის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (სამეგრელოს მასალების მიხედვით), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული „შტუდები“, II, თბ., 1985, გვ. 198. ნ. თოფურიას მასალების მიხედვით კი, სამგარიოს სალოცავი ოჯახის სალოცავს წარმოადგენდა, რომელსაც ზოგან „დიდ ოხვამერს“ ეძახდნენ, ხოლო ზოგიერთ ადგილებში უფროსი კაცის ოხვამერს უწოდებდნენ, სხვაგან კიდევ დუდი-თავი ოხვამერად იყო

ჩვენ მიერ მოპოვებული მასალის მიხედვით, სამგარიო-სათვის სპეციალურად აყენებდნენ ერთ ძროხას, რომელსაც „პატენ ჩხოუს“ (ბატონი ძროხა) ან „პატენიას“ (მოფერებით „ბატონი“) ეძახდნენ. ამ ძროხის რძის ნაწარმის და მონაგების სხვა მიზნისათვის გამოყენება არ შეიძლებოდა. მისი რძით თვითონ მის ნაშიერს კვებავდნენ, რომელიც ლოცვის დღისთვის დასაკლავად იყო განკუთვნილი და მისი რძისაგან დამზადებული ყველისაგან ლოცვის დღისთვის სამ კვერს - „კვარაბიებს“ და ხაჭაპურებს აცხობდნენ (მთხრ. როგავა ლეონტი ბიქტორის ძე, დაბ. 1939 წ. ყულიშკარი). ზოგიერთ მთხრობელთა გადმოცემით კი ის ოჯახი, რომელსაც ლოცვისთვის „მარაშინა“ (მარიამობა) დღეც ანუ სპეციალური დღე არ ჰქონდა დათქმული, სამგარიოს ლოცვას შეთანხმების მიხედვით კვირა დღეს ასრულებდა და „ყვარილით“ ილოცებოდა. ასევე უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგიერთი სხვადასხვა გვარის ხალხს ყულიშკარში ეს ლოცვა სხვადასხვა შესანიერი საქონლით უნდა შეესრულებინა; მაგალითად როგავებს ის პატენიას შვილით - „ჯაკელათი“ (ხბო), მაქაცარიებს კი გოჭით ან თხით (მთხრ. მაქაცარია ბოჩო ილას ძე, დაბ., 1921 წ., ყულიშკარი), ხოლო ზოგიერთი გვარი (გულუები) მას „უფალ-თანაფის“ (უფლის აღდგომის ანუ აღდგომის) მეორე ორშაბათს ქაცარით (ციკანი, თიკანი) ილოცებოდნენ, რომელიც ლოცვის დღესაც დიასახლისი აკეთებდა თხის ყველიან სამ „კვარს“ (კვერი), რომელ კვირასაც, ე. ი. აღდგომის მეორე ორშაბათის კვირას, ლოცვის შესრულების კვირას - „მიქამგარიოშ მარა“-ს (მიქამგარიოს კვირა) უწოდებდნენ (მთხრ. გულუა კოლია პიკროს ძე, დაბ., 1934 წ. ყულიშკარი). ლოცვას მარანთან, ოჯახის

მოხსენიებული, რომელსაც ნ. აბაკელიას მასალების მსგავსად ახალი წლის შემდეგ ორშაბათს ასრულებდნენ, მის სახელზე მამალი ქათამი იყო გაშვებული და მასაც ხბოთი ილოცებოდნენ” - იხ. ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის XII-XIII თბ., 1963, გვ. 168-169.



და პატრონიმიის - დინოს უხუცესი ადამიანი ასრულებდა, რომელიც ნისორზე დანყობილ საკლავის გულ-ღვიძლს სსსრ-ქამგარიოს ქვევრთან წაიღებდა და ყველა განაყარ მამაკაცებს - დინოს წევრ მამაკაცებს და ბავშვებს ქვევრთან დააჩოქებდა და ანთებული სანთლით ხელში დალოცავდა*. შემდეგ კი ოჯახში შედიოდნენ და იქ აგრძელებდნენ პურის ჭამას. ამ დღეს ერთმანეთის და განსაკუთრებით პატრონიმიის უხუცესი ადამიანის გაბრაზება არ შეიძლებოდა. სუფრაზე დარჩენილი ძვლები აუცილებლად მიწაში უნდა დაემარხათ, რომ ძაღლს, კატას ან სხვა რამეს არ შეეჭამა. სალოცავ ქვევრთან ქალების შესვლა აკრძალული იყო. „პატენია“ ძროხის გაყიდვა არ შეიძლებოდა. ის ბოლომდე უნდა დაბერებულიყო, რომლის შემდეგაც ისევ სამგარიოს სახელზე უნდა დაეკლა სხვა უცხო გვარის კაცს და თუ ლოცვას გააგრძელებდნენ, მის მაგივრად ახალი „პატენია“ უნდა დაეყენებინათ. პატენია ძროხის დაკვლის დღეს აუცილებლად გოჭიც უნდა დაეკლათ, რაც აუცილებელი წესი იყო.

ნ. აბაკელიას აზრით, თვითონ სახელწოდებაში „მიქამგარიო“ (სამგარიო - დ. ჭ.) გვაქვს მიქეილის და გაბრიელ მთავარანგელოზების შერწყმული სახელები, საიდანაც გამომდინარე, ავტორისავე აზრით, საქმე გვაქვს წყვილ ღვთაებებთან, რომელთა თაყვანისცემამ, განაგრძობს ავტორი, სახეცვლილად მოაღწია ჩვენამდე, რომელსაც ის ადარებს წყვილად, ტყუბ, დიოსკურულ ღვთაებებს ორი სანინააღმდეგო სანყი-

* ნ. თოფურიას მასალებით, რომელსაც სამგარიოს სალოცავი საოჯახო სალოცავის სახით აქვს ფიქსირებული - ოჯახის უფროსი ლოცვის დროს შემდეგ სიტყვებს წარმოსთქვამდა: „მიხეილ-გაბრიელ მთავარანგელოზი სი ქიშმენი, ოჯახამო კოჩამო მონანით ქომე ჩქიმი ხეში მენათხუმა, მონანი კეთილი ოჭკუმალი ქოშვი, ჩქიმი ჩილი დო სკუას ბარაქა ქემეჩე, ალიანჩალიანიშე ქოთხილევა, ჩქიმი მონანის ბარაქა ქემეჩია - იხ. ნ. თოფურია, ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, თბ., 1963, გვ. 169.



სით - ბოროტებისა და სიკეთის სახით, ქვესკნელისა (გამომ-
დინარე მისი ხთონური ბუნებიდან - ნ. ა.) და ზესკნელის (ჟინი-
შების წარმომადგენელი - ნ. ა.) გამგებელთან. მისივე აზრით
მათ აქვთ ასტრალური და ხთონური ბუნება. იგი ნაყოფიერე-
ბის მომნიჭებელი ღვთაებაა - განაგრძობს ავტორი, ოჯახის
უფროსის დამცველი და ვაჟიშვილების მომცემი, ადამიანის
ჯანმრთელობის დამცველი და მკურნალი და დასკვნის სახით
აღნიშნავს, რომ მიქამ-გარიო-ს თაყვანისცემაში ივარაუდება
ადგილობრივი ლოკალური კულტი ტყუპი ღვთაებებისა, რო-
მელმაც უწყვეტად მოაღწია ჩვენამდე ქრისტიანობაში აბსორ-
ბირებით და გახდა ქრისტიანული რელიგიის განუყოფელი ნა-
წილი (1, გვ. 207-208).

სხვათა შორის, უნდა აღინიშნოს, რომ სამეგრელოს მა-
გალითზე პატრონიმიული სალოცავების არსებობაზე მინიშ-
ნება ჯერ კიდევ XVII საუკუნის წყაროებში მოგვეპოვება. კერ-
ძოდ კი მარი ძამპის დაკვირვებით მეგრელები „ღვინით სავსე
ჭურჭელს (ლაგვანი-ქვევრი - დ. ჭ.) წირავდნენ წმინდანებს,
რომელსაც მხოლოდ დანიშნულ დღეს სვამენ. ამ შესანიშნავ-
თაგან ერთს ჰქვია „სამიქელანგელოზო“, მიქელ მთავარანგე-
ლოზების პატივსაცემად, მეორე არის წმინდა კვირიკეს პა-
ტივსაცემად, მესამე „სალორონთო“ ღმერთის პატივსაცემად.
ამ სამ შეწირულობათაგან პირველის შეწირვის დროს კლავენ
გოჭს და მამალს, მეორის დროს წირავენ გოჭს და პურს, ორი-
ვე შემთხვევაში პატიჟებენ სტუმრებს. მესამის დროს კი არა-
ვის იწვევენ, მხოლოდ შინაურები ესწრებიან და მხოლოდ ისი-
ნი ჭამენ ზვარაკს, რომელიც ყოველთვის წვრილფეხა საქო-
ნელს წარმოადგენს“ (10, გვ. 185).

როგორც ვხედავთ, ძამპის აღწერილობით პირველი ორი
სალოცავი XVII საუკუნის სამეგრელოში, ჩვენი აზრით, პატ-
რონიმიულ-დინოს სალოცავებს წარმოადგენენ, რამდენადაც,
როგორც ძამპის მითითებით ჩანს, ამ დროს სტუმრებს პატი-
ჟობენ, ხოლო მესამე (სალორონთოს სალოცავი - მ. დ.). ძამპის



დაკვირვებიდან გამომდინარე საოჯახო სალოცავი უნდა ყოფილიყო, რამდენადაც ამ ლოცვას მხოლოდ ოჯახის შინაურები ესწრებიან.

„სამგარიოს“ ანუ „სამითამგარიოს“ მსგავს პატრონიმიულ სალოცავს წარმოადგენდა აფხაზური „აჟი რა ნეჰია“-ს (აჟირა - სამჭედლო, ნეჰია - ლოცვა) ანუ სამჭედლოს სალოცავი, რომელიც აფხაზური პატრონიმიის - „აბიფარას“ ნევრების მიერ მამისეულ სახლში ერთობლივად სრულდებოდა და ის მეგრული ტერმინით - „ხეხუჯის“ - ხელ-მხარის სახელწოდებით იყო ცნობილი რაც ხელოსნობასთან იყო დაკავშირებული. ეს ლოცვა საახალწლო დღესასწაულს ემთხვეოდა, ის სამჭედლოში სრულდებოდა, სადაც გამართული იყო საკულტო კერა და კერის თავში კედელთან ჩაფლული იყო საზედაშე ღვინით სავსე ქვევრი, რომელიც სამჭედლოს ღვთაების სახელზე იყო შეწირული, მის შესაწირავად პატრონიმიის უზუცესი ნევრი კლავდა თხას“ (4, გვ. 183-187).

ასეთივე პატრონიმიულ დღესასწაულთა რიგს განეკუთვნება რაჭაში სოფ. სორში „ბაბუაშვილების“ (პატრონიმია - დ. ჭ.) მიერ ლოცვის ერთად შესრულების ფაქტი, რომელიც აღდგომის წინა ღამეს ხდებოდა (4, გვ. 192).

ასეთივე, პატრონიმიულ დღესასწაულთა რიგს უნდა მიეკუთვნებოდეს მოხვევებში არსებული ოჯახისა და გვარ-ჩამომავლობის მფარველი ღვთაება - „ფუძის ანგელოზის“ სახით (7, გვ. 102-103).

ნ. თოფურიას გამოკვლევით, „საქართველოს ცალკეული კუთხეების მაგალითზე ღვინის ზედაშეები, სამეგრელოსა, იმერეთსა და გურიაში განკუთვნილი ყოფილა, როგორც სახატო, ისე საოჯახო დღეობებისათვის. ქართლში და რაჭაში კი ღვინის ზედაშეები მხოლოდ სახატო დღეობებს ეწირებოდა და საოჯახო დღეობები კი ნაკლებად იყო წარმოდგენილი. სამეგრელოსა და იმერეთში ზოგიერთი საოჯახო დღეობა, რომელსაც ღვინის ზედაშეები ეწირებოდა, საგვარო, სატომო,

ხასიათისა იყო, რომლის დღესასწაულებში, ადრე გვარნი ტომი ლებულობდა მონანილეობას, შემდეგ კი ოჯახში სრულდებოდა ვინროდ, ფარულად" (5, გვ. 171).

დასასრულს, უნდა აღვნიშნოთ, რომ ჩვენს მიერ ზემოთ წარმოდგენილ, პატრონიმიული სალოცავების რიტუალური მხარის ცალკეული ელემენტები უფრო ღრმა კვლევას მოითხოვს, რაც მთლიანად სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის ჩვენების და მისი საქართველოს, კავკასიის და მსოფლიოს სხვა ხალხთა ყოფაში შემორჩენილი მსგავსი ნიშნების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე გახდება შესაძლებელი.

ლიტერატურა

1. აბაკელია ნ., მთავარნგელოზის თაყვანისცემა დასავლეთ საქართველოში (სამეგრელოს მასალების მიხედვით), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული „შტუდიები“, თბ., 1985, II.
2. აბაკელია ნ., მარანში შესრულებული ადრექრისტიანული კულტმსახურება და მასში „ამოზრდილი“ მითოლოგია, როგორც ღმერთთან ახლოს ყოფნის ადგილობრივი განზომილება, ქუთაისური საუბრები, ქუთ., 2000, VII.
3. ალავერდაშვილი ქ., შესანიშნავი გულ-ღვიძლის სიმბოლიკა ქართულ რიტუალურ პრაქტიკაში, „კლიო“, 1999, №5.
4. ბახია ს., პატრონიმიის იდეოლოგიური ერთობლიობის საკითხისათვის აფხაზეთში, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1982.
5. თოფურია ნ., ღვინის ზედაშეები, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, თბ., 1963, ტ. XII-XIII.
6. თოფურია ნ., ქართული მარანი, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, 1955, ტ. VII.
7. ითონიშვილი ვალ., მოხვევების საოჯახო ყოფა, თბ., 1970.



8. ლამბერტი არქ., სამეგრელოს აღწერა, თბ., 1991.

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

10. ჟან შარდენის მოგზაურობა სპარსეთსა და აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში, თარგმნა, გამოკვლევა და კომენტარები დაურთო მ. მაგლობლიშვილმა, თბ., 1975.

11. ჭითანავა დ., პატრონიმია და გვარის სამეგრელოში (ყულიშკარის თემის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით), ისტორიულ-ეთნოგრაფიული „შტუდიები“, თბ., 2002, V.

12. Абакелия Н., Миф и ритуал в Западной Грузии., Тб., 1991.

ოიკონიმ „უჩაშონა“-ს ეტიმოლოგიისათვის

„უჩაშონა“ სამეგრელოში გავრცელებული ტოპონიმია, რომელიც ზოგან სოფლის ან სოფლის უბნის სახელწოდების სახით გვხვდება ზუგდიდის (8, გვ. 143), სენაკის (4, გვ. 100), აბაშის და მარტვილის (5, გვ. 89, 145, 152) რაიონების ტოპონიმიკაში.

გ. ელიავა ოიკონიმ „უჩაშონა“-ს თითქმის ყველგან „შავი სვანური ადგილი“-ს მნიშვნელობით ხსნის და მთხრობელთა ასეთი განმარტება მოჰყავს: „აქ ძველ დროში შავი ყურძნიანი სვანური ჯიშის ვაზი იყო მაღლარზე. მტევნები პატარაა, მარცვლები შედარებით წვრილი, მაგრამ მჭიდროდ ზის მტევანში; იცის ძალიან ხშირი მოსხმა, მნიფდება კარგად, ღვინო იცის საუკეთესო“ (4, გვ. 100; 5, გვ. 89, 145, 152). იმავე რაიონების ტოპონიმიკაში ასევე ადგილის სახელწოდებებად ფიქსირებულია - „ჩემონური“, რომელიც ერთგვარი თეთრი ფერის სვანური//შონური (გ. ე.) ვაზის ჯიში ყოფილა (4, გვ. 66; 5, გვ. 34, 36, 55, 63, 100, 112; 2, გვ. 27, 56) და „კოლოშონა“-ც, რომელიც ასევე „შონური“ (გ. ელიავა) ვაზის ჯიში ყოფილა (5, გვ. 20, 30).

თ. მიბჩუანს, ზუგდიდის რ-ნის სოფელ უჩაშონაში (დღესდღეობით მისი უდიდესი ნაწილი შედის სოფელ ახალ-სოფლის შემადგენლობაში, ხოლო მცირე ნაწილი სოფელ ყულიშკარში - დ. ქ.), მცხოვრები ჭურღულიების გვარიდან ასეთი გადმოცემა ჩაუნერია: „ჭურღულიების წინაპარი შორეულ წარსულში ჩრდილოეთ კავკასიიდან გადმოსახლებულა და აქ დასახლებულა (უჩაშონაში - დ. ქ.); იგი წარმოშობით სვანი ყოფილა; რადგან ჭურღულიები სხვებთან შედარებით შავ-გვრემნები იყვნენ, მათი დასახლებისთვის „უჩა-შონა“ (პირდაპირ თარგმანში „შავი სვანი“ - დ. ქ.) შეურქმევიათ (6, გვ. 276).

ამ სახის გადმოცემა ჩვენც ჩავინერეთ ზუგდიდის რ-ნის



სოფელ უჩაშონაში, ოღონდ როგავების გვარიდან. მთხრობელთა გადმოცემით სვანეთიდან ჩამოსულ როგავების ერთ ნინაპარს „უჩანა“ რქმევია და მათი წარმოდგენით სწორედ აქედან უნდა იყოს ნაწარმოები ამ სოფლის (უჩაშონა) სახელწოდება (8, გვ. 145). ხოლო რაც შეეხება თ. მიბჩუანის მიერ ჭურღულიების გვარის შესახებ ჩანერილ გადმოცემას, ვფიქრობთ, ის დაზუსტებას მოითხოვს. კერძოდ კი აღნიშნული მიკრორეგიონის (ზუგდიდის რ-ნის სოფლები – ყულიშკარი, ალერტკარი, უჩაშონა, საჭურღულიო) შესახებ ჩვენს ხელს არსებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე ჭურღულიების გვარის პირველსაცხოვრისს უჩაშონა კი არ წარმოადგენდა, არამედ ისინი უჩაშონისაგან საკმაოდ დაშორებულ მონოგენურ სოფელს ქმნიდნენ – საჭურღულიოს სახელწოდებით (საჭურღულიო – დღესდღეობით შედის სოფელ ოდიშის საკრეულოში) და მათ იქ ჰქონდათ თავიანთი გვარის წარმართული სალოცავი – „უგურყელის ხატი“-ს სახელწოდებით. ხოლო რაც შეეხება დღევანდელ უჩაშონაში მოსახლე ჭურღულიებს, რომელთაც ამჟამად იქ უკავიათ ცალკე უბანი (საჭურღულიო), შედარებით გვიან, სწორედ სოფელ საჭურღულიოდან არიან გადმოსახლებულნი.

უნდა აღინიშნოს, რომ სამეგრელოს შესახებ მევენახეობასთან დაკავშირებულ მასალებში მართლაც ფიქსირდება ერთგვარი ვაზის ჯიში, რომელსაც „შონური“ ანუ პირდაპირ თარგმანში „სვანური“ ერქვა (10, გვ. 25, 11; 3, გვ. 20).

ე. ნაკაშიძე „შონური“ ანუ „სვანური“ (როგორც მას ავტორი უწოდებს) ვაზის ჯიშის დახასიათებისას აღნიშნავს, რომ „...ეს სახეობა ზოგიერთ ადგილას იძლეოდა მშვენიერ ღვინოს, რომელიც მთელ სამეგრელოში ცნობილი იყო „ოჯალემის“ სახელწოდებით“ (11, გვ. 25).

ივ. ჯავახიშვილის განმარტებითაც, „ოჯალეში“ იგივე „შონური“ ანუ „სვანური“ ყოფილა“ (9, გვ. 448).

ჩვენ ეს მასალა იმიტომ მოვიყვანეთ, რომ, როგორც ზე-



მთ გამოჩნდა, სამეგრელოში ყველგან, სადაც კი ეს ტოპონი-
 მია ფიქსირებულია, ფართოდ ყოფილა გავრცელებული „უჩა-
 შონური“ ანუ „შონური“ ვაზის ჯიში და, ვფიქრობთ, ნათელია,
 რომ სწორედ ამ მნიშვნელობით უნდა ვეძებოთ ამ იოკონიმის
 (უჩაშონა) ამოსავალი.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ადგილის სახელწოდებებად
 სამეგრელოში არსებობს „ჩეშონა“ და „კოლოშონა“, რომელიც
 ასევე „შონური“ (გ. ელიავა. იხ. ზემოთ) ვაზის ჯიშები ყოფი-
 ლა. ამათგან პირველს სახელი უნდა დარქმეოდა მისი შეფერი-
 ლობის მიხედვით - „ჩეშონა“ - „ჩე“ (მეგრ.) - „თეთრი“, ხოლო
 მეორეს გემოს მიხედვით - „კოლო“ (მეგრ.) - „მწარე“. „უჩაშო-
 ნა“, აქედან გამომდინარე, შავმარცვლიანი „უჩა“ (მეგრ.) - შა-
 ვი ვაზის ჯიშის სახელწოდებად უნდა მივიჩნიოთ. ხოლო რაც
 შეეხება ვაზის ცალკეულ ჯიშებიდან ნაწარმოებ ტოპონიმებს,
 მრავლად გვხვდება მარტვილის რაიონის მიდამოებში; ასეთე-
 ბია: „შონური, ნაოჯალუ, ობჟალეში, ჩერგვალი, ჩეში, ნახარ-
 დანუ, პეკი, კოლოშონა, ქოდინა, მაჭვადური, სამანჭრო, მახ-
 ვატელი“ (1, გვ. 13).

მაშასადამე, ზემოთქმულიდან გამომდინარე, იოკონიმი
 „უჩაშონა“ ნაწარმოებია „უჩა“ (მეგრ.) - შავი შეფერილობის
 მქონე ვაზის ჯიშის სახელწოდებიდან, რომელსაც ამ ადგი-
 ლებში ჰქონია გავრცელება. თუმცა აქ წინააღმდეგობას იწ-
 ვევს ამ სიტყვის მეორე ნაწილი - „შონი“, რომელსაც ზოგიერ-
 თი ავტორი მეგრულ ენაზე სვანების ტომის აღმნიშვნელ
 სიტყვასთან (მეგრ. „შონი“ // ქართ. სვანი) აიგივებს (6,
 გვ. 276). ისმის კითხვა, თუ რატომ უნდა დარქმეოდა სამეგრე-
 ლოში გავრცელებულ ვაზის ჯიშს - „შონური“ ანუ როგორც
 ზემოთ ხსენებული ავტორები თარგმნიან, „სვანური“ (ე. ნაკა-
 შიძე, ივ. ჯავახიშვილი, გ. ელიავა, თ. მიზჩუანი), მაშინ როდე-
 საც სვანეთის გეოგრაფიული გარემო სრულებით არ უწობს
 ხელს ვაზის გავრცელებას?

გამომდინარე ამ ფაქტიდან, ამ ტოპონიმის ინტერპრე-

ტაციისას შესაძლებლად მიგვაჩნია ამგვარი მოსაზრება წამო-
ვაყენოთ: „უჩაშონა“-ში „შონ“ (მეგრ. სვანი) სიტყვის ცალკე
გამოყოფა უმართებულოა და ე. ნაკაშიძის და ივ. ჯავახიშვი-
ლის იმ მითითებიდან გამომდინარე, რომ „შონური“ ოჯალე-
შის სახელწოდებით იყო ცნობილი და ისინი ერთი და იგივე ვა-
ზის ჯიშები ყოფილა (9, გვ. 448), (11, გვ. 25), გვაფიქრებინებს
შემდეგს: პირდაპირ „შონური“-თ სახელდებული ვაზის ჯიში
სამეგრელოში არ არსებობდა, ფაქტიურად არსებობდა „ჩეში“
ანუ „ჩე“ (თეთრი), „უჩაში“ ანუ „უჩა“ (შავი) და „კოლოში“ ანუ
„კოლო“ (მწარე) სახელწოდების ვაზის ჯიშები, რომლებიც შე-
ფერილობის თუ გემოს მიხედვით ოჯალეშის ცალ-ცალკე სა-
ხეობებს წარმოადგენდნენ. შემდგომში კი, როდესაც ეს სახე-
ობები გადაშენდა (და როგორც ცნობილია ეს მოხდა XIX ს-ის
ბოლოს), მათი სახელწოდებები ტოპონიმის სახით გაფორმდა
სწორედ რომ „უჩაშონის“ „კოლოშონის“ და „ჩეშონის“ სახით,
სადაც მკვეთრად გამოიყოფა მეგრული „ონ“ სუფიქსი, რომე-
ლიც არნ. ჩიქობავას განმარტებით მეგრულში იმ ადგილის
აღმნიშვნელ სახელწოდებებს დაერთვის, „სადაც ესა თუ ის
მცენარე უხვად ხარობს“ (7, გვ. 307-309).

მაშასადამე, ოჯალეშის ვაზის ჯიშების ამა თუ იმ ადგი-
ლას ფართოდ გავრცელების გამო ჩვენ მივიღეთ ტოპონიმები
- „უჩა-ში“-დან (შავი) - „უჩა-შ-ონ-ა“, „ჩე-ში“-დან (თეთრი) -
„ჩე-შ-ონ-ა“, „კოლო“-ში-დან (მწარე) - „კოლო-შ-ონ-ა“.

1. ელიავა გ., ჭყონდიდი-მარტვილი (ისტორიული მიმოხილვა), თბ., 1962.
2. ელიავა გ., ფარულავა გ., შენგელია მ., ჩხორონყუს რაიონის ტოპონიმების კატალოგი, თბ., 1983.
3. ელიავა გ., ძველკოლხურ უნიკალურ ვაზის ჯიშთა კატალოგი, თბ., 1984.
4. ელიავა გ., სენაკის რაიონის ტოპონიმის კატალოგი, თბ., 1989.
5. ელიავა გ., აბაშისა და გეგეჭკორის რაიონების ტოპონიმის კატალოგი, თბ., 1997.
6. მიბჩუანი თ., დასავლეთ საქართველოს ქართველ მთიელთა ეთნოგენეზის, განსახლების და კულტურის ისტორიის საკითხები, თბ., 1989.
7. ჩიქობავა არნ., - „ონ“ სუფიქსი მეგრულში, თბილისის უნივერსიტეტის „მოამბე“, თბ., 1926, ტ. VI.
8. ჭითანავა დ., დასახლების ფორმა სოფელ ყულიშკარში, კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, თბ., 2000, I.
9. ჯავახიშვილი ივ., საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, თბ., 1934, ტ. II.
10. Очерк виноделия Кавказа, „Сборник сведений о Кавказе“, под. ред. Н. Зеидлица, Тиф., 1875, т. III.
11. Накашидзе Е. К., Очерк виноградарства и виноделия в Гурий и Мингрелии, Тиф., 1896.

სამეზობლო თემის ერთი სახეობის შესახებ სამეგრელოში („სამოხიო“)

სამეგრელოში, ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე (იგულისხმება ზუგდიდის, ნალენჯიხის და ჩხორონყუს რაიონები), ტერიტორიული ანუ სამეზობლო თემი, რომელიც ეთნოგრაფიული მასალით ხელმისაწვდომი პერიოდისათვის (და ალბათ გაცილებით უფრო ადრეც), ძირითად ეთნოგეოგრაფიულ ერთეულს წარმოადგენდა, რამოდენიმე სახესხვაობით გვხვდება, რაც სამეგრელოს მთისა და ბარის დასახელების თავისებურებებში პოულობს გამომხატულებას. კერძოდ მთიან სამეგრელოში (ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ ნალენჯიხისა და ჩხორონყუს რაიონების სოფელთა უმეტესობას), სოფლის თემი იქმნებოდა მონოგენური სოფლების ანუ ერთი გვარით დასახლებული, რამოდენიმე, ტერიტორიულად ახლო მყოფი დასახლებების გაერთიანების შედეგად, სადაც მონოგენური უბნების თუ სოფლების სანარმოებლად უმრავლეს შემთხვევაში -ლე პრეფექსია წარმოდგენილი*. ამ მხრივ, განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე ბარის სამეგრელოში (ამ შემთხვევაში ვგულისხმობთ ზუგდიდის რაიონის სოფლებს), სადაც სოფლის თემი იქმნება რამდენიმე პოლიგენური სოფლის გაერთიანების შედეგად, რომელთა შემადგენლობაში შედის მრავალი მონოგენური უბნური დასახ-

* მაგალითად, ჯგალის თემში (ნალენჯიხის რაიონი) შედის შემდეგი მონოგენური სოფლები: ლეხარჩილე, ლეკვარაცხელიე, ლებელქანიე, ლეჩანგელიე, ლეკაკულე, ლესალე, ასევე შემდეგი სხვა უბნებიც: ლარა-მედანი, სქური, კანთი. ასეთივეა ნაპიჩხოვის თემი (ჩხორონყუს რაიონი), რომლის შემადგენლობაშია: ლედარსალე, ლეგოგუე, ლეპაპე, ლელაგვილე, ლებერიე, ლეშონე, ლეფიჩხაიე, ლებერულე, ლექობალე [12] და მრავალი სხვა.



ლება (და არა სოფლები) და მათ სანარმოებლად -სამონოგენურია გამოყენებული.

თავიდანვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ამჯერად ჩვენს მიზანს არ წარმოადგენს ამ სახესხვაობების მიზეზების, და სამეგრელოში ცნობილი ამ სახის ტერიტორიული გაერთიანებების სტრუქტურის შესწავლა, ჯერ-ჯერობით გვინდა შევვხებით, როგორც მთის, ასევე ბარის სამეგრელოს სოფლის თემის შიგნით არსებულ, საერთო ნიშნის მქონე, ერთი ტერიტორიულ-მეზობლური გაერთიანების სტრუქტურის საკითხს, რომელიც აქ „სამოხიო“-ს სახელწოდებით არის ცნობილი.

როგორც მთის, ისე ბარის სამეგრელოში თითოეული სოფლის შიგნით (არა აქვს მნიშვნელობა დასახელება პოლიგენურია თუ მონოგენური), იქმნება ტერიტორიულ-მეზობლურ პრინციპზე დამყარებული წვრილი მეზობლური გაერთიანებები, ანუ „სამოხიო“-ები.

ჩვენ მიერ სამეგრელოში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, „სამოხიო“, ეს არის ტერიტორიულად ახლო მცხოვრები ოჯახების გაერთიანება სოფლის თუ თემის შიგნით, რომელთაც ერთმანეთის მიმართ ევალებათ ურთიერთდახმარება ჭირში და ლხინში. მასში სხვადასხვა გვარის ხალხი შედის და სრულიად არ არის აუცილებელი, რომ „სამოხიო“ ერთი გვარის, მონოგენური დასახლებით იყოს შექმნილი.

„სამოხიო“ ჩვეულებრივად 40-დან, 60 ოჯახს აერთი-

* მაგალითად, ყულიშკარის თემში (ზუგდიდის რაიონი), რომელიც ბარის სამეგრელოს დასახელებათა რიცხვს განეკუთვნება, შედიოდა სამი პოლიგენური სოფელი: თვითონ ყულიშკარი, ალერტ-კარი და უჩაშონა და მათ შიგნით მრავალი მონოგენური უბანი და არა სოფელი. თვითონ ყულიშკარში: საროგა, სამაქაცარიო, სახარება, სახასიო, საგვილიო, საგულუო, სანანა, საფიფიო, სამირცხულა, სალაგვილა, სათირქიო; ალერტ-კარში: საანთელა, საროგა, საკანკიო, საკიკაშვილო, საესებუო, საგულუო; უჩაშონაში: საქანთარიო, საროგა, საჭურლულიო [15, გვ. 62-63].

ანებს*, იმის მიხედვით თუ რამდენი ოჯახი ცხოვრობს ახლო-მახლო ტერიტორიაზე.

„სამოხიო“-ს შიგნით ქორწინება სასტიკად აკრძალულია, ე.ი. ის ეგზოგამიურია.

„სამოხიო“-ს წევრები ერთმანეთის მიმართ ვალდებულებას იჩენენ ურთიერთდახმარების ისეთი ფორმის დროს, რომელიც „ნოდი“-ს სახელწოდებით არის ცნობილი. მათ წევრებს შორის ნებისმიერი სამუშაოს დროს დახმარება („მოხვარა“) მათივე სურვილის და საჭიროების მიხედვით აუცილებლად ითვლება. რაც მთავარია, მათი წევრები ვალდებულნი არიან ერთმანეთს დაეხმარონ მიცვალებულის გასვენების დროს, რაც პირველ რიგში წევრების მხრიდან, სატირალში მოსული ხალხის მიმართ პატივისცემაში გამოიხატება. ისინი ვალდებულნი არიან ყოველდღე (სანამ მიცვალებული ასვენია) ჭირისუფლის ოჯახისთვის გაიღონ კომლზე 2 კილოგრამი ლობიო და 4 კილოგრამი სიმინდი ან ლომი და ღვინო. სამოხიოს შიგნით მიცვალებულის გასვენებაზე „შეტყობინება“ („გინაფა“) საჭირო არ არის მაშინ, როდესაც სამეგრელოს დიდი მონოგენური დასახლებების მაგალითზე, ე.ი. ერთი გვარის შიგნით, ასეთ დროს შეტყობინება აუცილებელია; ეს ფაქტი ზოგიერთი გვარის საკმაოდ დიდ ტერიტორიაზე განსახლებით, მათი ურთიერთსიშორითა და შესაბამისად ურთიერთვალდებულებების შესუსტების ნიადაგზე ხდება, რაც პატრონიმიის რღვევის შორსწასული ნიშნებით არის ნაკარნახევი.

სამოხიოს შიგნით ქორწილის დროს, მათ წევრებს შორის „დაპატიჟება“ აუცილებელია.

სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე, ერთ კონკრეტულ სამოხიოში შეიძლება შედიოდეს ტერიტორიულად ახლო მდებარე რამოდენიმე მცირე მონგენური უბა-

* 60 ოჯახზე ზევით „სამოხიო“-ს შემადგენლობაში თითქმის არ, ან იშვიათად თუ დასტურდება.



ნი. მაგალითად, ზუგდიდი რ-ნის სოფელ ყულიშკარში ასეთია: ფიფიების, აფსავეების, ხარებავეების, ნანვების და მიწცხულავეების სამოხიო. ამ გვარებს სასაფლაოც ერთი აქვთ და მათში შემავალი ოჯახები ვალდებულნი არიან ერთმანეთს დაეხმარონ ჭირში და ლხინში. ასევე ამავე სოფელში (ყულიშკარი) იქმნება მაქაცარიების (ერთი ნაწილის), ბოხუების, ჯოლიების, ნანავეების, ხარებავეების სამოხიო, რომელთაგან ბოლო სამი გვარი, როგორც ამას მთხრობლები აღნიშნავენ, ამ სამოხიოში გვიან შესულები არიან. ასევე აქვე იქმნება კეზუების, ხარებავეების, ჭურღულიების, ესებუების, ლოგუების, ლაგვილავეების, მესხიების, ხასიების სამოხიო და სხვა [13, გვ. 10,21, 41].

მსგავსი სურათი გვაქვს მთიანი სამეგრელოს მაგალითზეც. მაგალითად, ჯგალის თემში (წალენჯიხის რ-ნი) იქმნება კვარაცხელიების (ერთი ნაწილის), ბელქანიების და ჩანგელიების (ერთი ნაწილის) სამოხიო. მათში ამ სამი გვარის გარდა, სხვა უამრავი გვიან ჩამოსული გვარის ხალხიც შედის, რომლებიც ამ მონოგენური უბნების (ლევკვარაცხელიე, ლეჩანგელიე, ლებელქანიე) შიგნით ცხოვრობს. ჯგალის თემში ასევე იქმნება ორი მონოგენური უბნის - კვარაცხელიების (გარკვეული ნაწილის), და ხუბულავეების (გარკვეული ნაწილის) სამოხიო [12, გვ.8, 11, 23, 39].

სამოხიოები იქმნება ასევე მონოგენური სოფლის თუ უბნის შიგნითაც. იმ შემთხვევაში თუ ესა თუ ის გვარი დიდ ტერიტორიაზე სახლობს. მაგალითად, ყულიშკარში მცხოვრები როგავეების გვარი (რომლებიც აქ მონოგენურ უბანს ქმნიან) რამოდენიმე სამოხიოში შედის, რომელთაც სასაფლაოც ცალცალკე აქვთ.

სამოხიოში შემავალი ერთი რომელიმე ოჯახი ან ოჯახები შესაძლებელია ორ ან სამი სამოხიოს შემადგენლობაში შედიოდეს იმ შემთხვევაში, თუ ის რამოდენიმე სამოხიოს საზღვარზე ცხოვრობს.

გ. ელიავას სიტყვებით რომ ვთქვათ, სამოხიო ეს არის



„შინაცა და გარეთაც, ძირისა და უფრო შორისა. სამოხიო ტერიტორიულად უფრო ვრცელია, სოფელია ან სოფლის ვრცელი კუთხეა, ერთი მეჭირისუფლე უბანია. მასში შედიან რამდენიმე თურის სხვადასხვა დინოს წარმომადგენლები. აქ მეზობლობაა უპირველესი და არა სისხლითნათესაობა. წინათ ძალიან შორეულ დროს, როცა თური არ იყო განსახლებული და ერთ ადგილას სახლობდა, ერთ სამოხიოდ ითვლებოდა. როცა თური დინოებად დაიყო და განსახლდა, ახლა ერთი თურის სხვადასხვა დინოს მეზობლად სხვა თურის რამდენიმე დინო დასახლდა, ისინი დამეზობლდნენ და შეადგინეს სამოხიოები, სამეზობლონი, მეზობლით საჭირისუფლო” [5, გვ. 114].

ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით გ. ელიავას იმაში, რომ სამოხიოს წარმოქმნა ხდება მაშინ, როდესაც ირღვევა „თური“-ს (გვარის) ერთიანობა ერთი დასახლების შიგნით, მაგრამ ასევე ჩნდება კითხვები: დაახლოებით როდის, რა პერიოდში ხდება სოფლის მონოგენურობის რღვევა და შესაბამისად (თუ ჩვენ სამოხიოს ამ მოვლენის შედეგად წარმონაქმნად მივიჩნევთ) სამოხიოს, როგორც სოციალური ორგანიზმის ტერიტორიული ერთობის ჩამოყალიბება და თვითონ ამგვარის სახელწოდების დასახელების ერთეულის წარმოქმნა სამეგრელოს მაგალითზე? და მეორე – წარმოადგენდა თუ არა სამოხიო, განვითარების გარკვეულ საფეხურზე უფრო ფართე დასახლების აღმნიშვნელ ერთეულს სამეგრელოს მაგალითზე, თუ ის ყოველთვის ვინრო დასახლების აღმნიშვნელი იყო?

ო. ქაჯაია, მეგრულ-ქართულ ლექსიკონში „სამოხიო“-ს შესახებ აღნიშნავს, რომ სამეგრელოში „ყველა სოფელი დაყოფილია სამოხიოებად. დაყოფა პირობითია და საფუძვლად ტერიტორიული პრინციპი უდევს. სამოხიოში თუ ვინმე გარდაიცვლება, ჭირისუფალი სამოხიოს ყველა ოჯახს ინვევს; ისინი ვალდებულნი არიან გასვენებაში მივიდნენ და „გადასახურავი“ („გინაფორალი“) ფული მიიტანონ. როგორც ჩანს,

ადრე სამოხიოში შედიოდნენ გვარის შტოს წარმომადგენლები. მაგრამ გვარის წარმომადგენლები დაიშალნენ, სამოხიოში კი ძალაში დარჩა. ამჟამად სამოხიოში შედიან სხვადასხვა გვარის წარმომადგენლები, გადამწყვეტი გახდა ტერიტორია” [9, გვ. 574].

როგორც ვხედავთ, ო. ქაჯაიას აზრით, სამოხიო განვითარების გარკვეულ საფეხურზე გვარის შიგნით არსებული დასახლების ერთეულად არის წარმოდგენილი, რომელიც მისი დაშლის შემდეგ „ძალაში დარჩა“, ე. ი. ის გვარის შიგნითაც არსებობდა. თუმცა, ჩვენი აზრით, ამგვარი მიდგომა ამ საკითხისადმი უფრო მეტ სიფრთხილეს მოითხოვს და ჩვენ არ გაგვაჩნია მყარი საფუძველი იმის სამტკიცებლად, რომ სამოხიო განვითარების ადრეულ საფეხურზე ერთი გვარით დასახლებული სოფლის შიგნით არსებულიყო. ეთნოგრაფიული მასალით ჩანს, რომ დასახლების ძირითადი ერთეული სამეგრელოში ერთი გვარით დასახლებული მონოგენური სოფელი ანუ თური უნდა ყოფილიყო. ზემოთ წარმოდგენილ და ჩვენს მიერ დასმულ საკითხებზე პასუხის გაცემა ამ მოკლე წერილის ფარგლებში შეუძლებელია, რამდენადაც, ვფიქრობთ, რომ სამოხიო“-ს (და მისი მსგავსი დასახლების ერთეულების) შესწავლა მონოგრაფიულ კვლევას მოითხოვს და მასთან მიმართებაში მრავალი საკითხის დასმაა შესაძლებელი, მაგრამ ზოგიერთი რამის აღნიშვნა აქაც შესაძლებლად მიგვაჩნია.

როგორც ზემოთ წარმოდგენილი მასალის საფუძველზე გამოჩნდა, სამოხიო, სამეზობლო თემის ნიშნებს ატარებს, მასში მეზობლობაა უმთავრესი და არა სისხლით ნათესაობა.

ზოგიერთი მკვლევარი სასოფლო თემს განიხილავს, როგორც კლასობრივი საზოგადოების ელემენტს, მაგრამ ამავე დროს მას იდეურად უთავსებს პირველყოფილი საზოგადოების ინსტიტუტებს [20, გვ. 30-32].

ი. სემიონოვის აზრით, კლასობრივის საზოგადოების თემი სრულებით განსაკუთრებული ინსტიტუტია, რომელიც პირ-



დაპირ პირველყოფილი საზოგადოების მემკვიდრეობის [21, გვ. 80-81].

ჩვენ სამეზობლო თემის განვითარების ეტაპების თანაე-ტაპებად დაყოფის შესაძლებლობა დასაშვებად მიგვაჩნია. კერძოდ, ჩვენ ვიზიარებთ იმ აზრს, რომ სამეზობლო თემის განვითარების ეტაპები ორი მიმართულებით იქნას წარმოდ-გენილი. ერთი, „პირველყოფილ-მეზობლური“ (ე.ი. ისეთი, რო-მელიც არსებობს განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფ ხალხებში – დ.ჭ.) და მეორე, „კლასობრივი საზოგადოების სა-მეზობლო თემი“ [19, გვ.11].

თემის სტრუქტურის საკითხებზე მეტად ფართო სამეც-ნიერო ლიტერატურა არსებობს, თუმცა ჩვენ ამჯერად ზემოთ წარმოდგენილი მასალით შემოვიფარგლებით. აქვე არ შეიძ-ლება არ აღვნიშნოთ, რომ კლასობრივი საზოგადოების სამე-ზობლო თემის განხილვა, როგორც პირველყოფილი საზოგა-დოების უშუალო გადმონაშთისა, მიზანშეწონილად არ მიგ-ვაჩნია, რამდენადაც მასში ორივე საზოგადოებისთვის (რო-გორც გვაროვნული, ისე კლასობრივი) დამახასიათებელი ნი-შან-თვისებები უნდა ვეძიოთ და ამ საკითხთან დაკავშირებით ზოგადად ანგარიშგასაწევად მიგვაჩნია ი. სემიონოვის შემდე-გი მოსაზრება - „კლასობრივი საზოგადოების სამეზობლო თემი, ჩვენ არ შეიძლება განვიხილოთ მხოლოდ როგორც პირ-ველყოფილი წყობილების გადმონაშთი, არამედ უფრო მიზან-შეწონილი იქნება ის მივიჩნიოთ ისეთ სოციალურ ორგანიზ-მად, რომელიც კლასობრივ საზოგადოებაზე გადასვლის მიჯ-ნაზე იქმნება და რომელიც მის წიაღშიც არსებობს, როგორც სოციალური სტრუქტურის აუცილებელი ელემენტი მის სხვა-დასხვა ისტორიულ ფორმებში“ [22, გვ.114].

მეგრული „სამოხიო“-ს მაგალითზე საფიქრებელია, რომ მას არავითარი კავშირი არა აქვს „პირველყოფილ კოლექტი-ვიზმთან“. სამოხიო არ წარმოადგენს იმ სახის რთულ სოცია-ლურ ინსტიტუტს, როგორც ეს დადასტურებულია საქართვე-

ლოს მთიანეთში არსებული ტერიტორიული თემების მაგალითზე, ყოველ შემთხვევაში, იმ პერიოდისთვის, როცა ჩვენთვის ხელმისაწვდომი ეთნოგრაფიული მასალით შეიძლება აღდგეს. სამოხიო უფრო გვიანდელ ნიშნებს შეიცავს, რაც სოფლის შინაგანი სტრუქტურის შეცვლას უნდა უკავშირდებოდეს, რისი გამომწვევიც სამეურნეო ურთიერთობების ცვალებადობაა ფეოდალური ურთიერთობის პირობებში.

ივ. ჯავახიშვილის დაკვირვებით, ქართული სოფლები უძველეს დროში გვაროვნებათა მიხედვით უნდა ყოფილიყო დასახლებული [18, გვ. 115]. ეს თუ ასეა, „სამოხიო“, „გვაროვნებათა მიხედვით“ დასახლების შემდგომი წარმოქმნილი ჩანს, რამდენადაც სამეგრელოს მაგალითზე დასახლების ძირითად ერთეულს მონოგენური სოფელი, ანუ „თური“ წარმოადგენდა და წარმოადგენს, რომელთა გაერთიანების შედეგად იქმნება უფრო დიდი ტერიტორიული ერთეული „თემი“-ს სახით [15, გვ. 63-66]. ამ შემთხვევაში „სამოხიო“-ს წარმოქმნა სოფლის თემის შიგნით ჩვენ მონოგენურობის რღვევას შეიძლება დავუკავშიროთ, მაგრამ საკითხავია თუ რა იყო ამ მონოგენურობის რღვევის მიზეზი, როდის შეიძლებოდა ის მომხდარიყო და წარმოადგენდა თუ არა სამოხიო უფრო ფართე დასახლების ერთეულს სამეგრელოს მაგალითზე ადრინდელ პერიოდში?

სამეგრელოში ჩვენ მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მონაცემების საფუძველზე სოფლების „გვაროვნებათა“ (და არა გვაროვნული) მიხედვით დასახლება დღესაც არის შენარჩუნებული (თუმცა მონოგენურობა სხვადასხვა მიზეზთა გამო, რაც გვიანდელი მოვლენაა, დარღვეულია) და სოფელში მოსახლე ესა თუ ის ძირძველი გვარი დღესაც კი ერიდება ოდესღაც თავისი წინაპრის მიერ თუ დღესაც მის მიერ კუთვნილი მიწის სხვა გვარზე გაყიდვას. ჯერ ერთი ის, რომ მას თვითონ არა აქვს იმის სურვილი, რომ მის გვერდით სხვა გვარის კაცი ცხოვრობდეს და მეორე მხრივ მიწის გაყიდვის და იქ სხვა გვარის მეზობლის გაჩენის უფლებას მას „საგვარეულო“



სოფელი არ მისცემს. ეს ტრადიცია გარკვეულწილად ინახე-
 ბოდა და დღესაც შენარჩუნებულია, მაგრამ ფეოდალური ურთი-
 თიერთობის განვითარების წესს ამ მოვლენაზე თავისი გავ-
 ლენა არ შეიძლებოდა რომ არ მოეხდინა. კერძოდ, სოფელში
 ყველა მიწა, ეს სახნავ-სათესი იქნებოდა თუ სხვა (გლეხის
 კუთვნილი კარ-მიდამოს გარდა), თავადს ეკუთვნოდა. იქ, სა-
 დაც მიწაზე თავადის უფლებები ძლიერი იყო, სოფლის მონო-
 გენურობის რღვევა უფრო ადვილად ხდებოდა; თავადი თავის
 ნება-სურვილზე ყიდდა მიწას ამა თუ იმ გვარზე, ან, თავისი
 საჭიროებიდან გამომდინარე, შეეძლო ესა თუ ის გვარი სადაც
 უნდოდა იქ ჩაესახლებინა. და მიუხედავად იმისა, რომ გლეხს
 ადათით ეკრძალებოდა თავისი კუთვნილი მიწის გაყიდვა სხვა
 გვარზე, ის უკვე თავად იძულებულია, რომ ეს გააკეთოს ეკო-
 ნომიკური სიდუხჭირის გამო, თუ იძულებით. მონოგენურო-
 ბის რღვევის კიდევ ერთი გამომწვევი მიზეზი უნდა ყოფილი-
 ყო მოსახლეობის რიცხოზობრივი ზრდა, რაც ინვესს სამოსახ-
 ლოს რაოდენობის სიმცირეს, უფრო ზუსტად მცირდება სამო-
 სახლოდ ვარგისი ტერიტორიები. ამის შედეგად, ესა თუ ის
 გვარი არაიშვიათად იძულებულია სხვაგან გადასახლდეს და
 სამოსახლოდ უმეტესად ირჩევა მდინარის ნაპირი. ასეთ შემ-
 თხვევაში ის ძალაუნებურად მოხვდება სხვა გვარის მეზობ-
 ლად, საიდანაც გამომდინარე, დროთა განმავლობაში მათ შო-
 რის იქმნება მჭიდრო მეზობლური კავშირი, როგორც სოცია-
 ლური ცხოვრების აუცილებელი ელემენტი, რაც ამავე დროს,
 ინვესს სამეზობლოების წარმოქმნას „სამოხიო“-ს სახით და
 შესაბამისად მონოგენურობის რღვევას.

რ. ხაზარაძის აზრით, „სოფლის განსახლებაში გვაროვ-
 ნული ხასიათის გადმონაშთები თანდათანობით ისპობოდა და
 ამის ნაცვლად იქმნებოდა მეზობლური ურთიერთობებით შემ-
 დგარი გაერთიანებებით განმტკიცებული უცხო გავრებისგან
 შემდგარი გაერთიანებები“ [16, გვ.178]. ამ მოსაზრებასთან
 დაკავშირებით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ფვიქრობთ, მეზობლუ-



რი ურთიერთობებით განმტკიცებული უცხო გვარებისაგან შემდგარი გაერთიანებების წარმოქმნა კლასობრივი საზოგადოების პირობებში, გვაროვნული ხასიათის გადმონაშთების თანდათანობით მოსპობა არ იყო, რამდენადაც „სოფლის გვაროვნებათა მიხედვით განსახლება“ (და არა გვაროვნული) სრულებით არ ნიშნავს „გვაროვნული“ ხასიათის დასახლებას და მასში გვაროვნული ხასიათის გადმონაშთების აღმოჩენის მანსი უმრავლეს შემთხვევაში მინიმალურია. მეორე მხრივ, პოლიგენური დასახლების (ანუ სხვადასხვა გვარებისგან შემდგარი დასახლების) წარმოქმნის მიზეზები გვაროვნული საზოგადოების უკვე კარგა ხნის დაშლის შემდგომ არსებულ ფორმაციებში უნდა ვეძებოთ, რაც ჩვენ მიერ ზემოთ წარმოდგენილი მასალის გარდა, სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების ჭრილში და მიგრაციული პროცესების უფრო ღრმად შესწავლის შემდეგ გახდება ნათელი.

მეგრული „სამოხიო“, როგორც თავისი სოციალური მნიშვნელობით და დანიშნულებით, ასევე ფონეტური სახესხვაობით, კავშირს ამჟღავნებს გურიის მაგალითზე სოფლის შიგნით არსებულ მეზობლურ ერთეულთან, სახევისკაცოს//სახეისკაცოს სახელწოდებით არის ცნობილი. გურიაში ერთი უბანი ერთ „სახეისკაცოს“ შეადგენდა, ხოლო „ხევისკაცი“ ხევის ცალკეულ წევრს ნიშნავდა [11, გვ. 65-66]. ვფიქრობთ, ამის მსგავსია იმერეთის მაგალითზე ცნობილი „მეხევე, რომელსაც ვ. ბერიძე ამგვარად განმარტავს: „სატირალში მისულნი ჭირისუფლის ნათესავთა და მოყვარეთ გარდა სხვა მცხოვრებნი იმა სოფლისა. მეხევენი „გადასახურავს“ იხდიან მხოლოდ ათ შაურს“ [2, გვ. 80-81].

„სამოხიო“, თავისი შინაარსით, ვფიქრობთ, ასევე ახლოს დგას ქართულ „ხევ“-თან და სვანურ „ჴეჴ“-თან.

გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, „ტერიტორიულ პრინციპზე დამყარებული საზოგადოებრივი გაერთიანებების გამომხატველი ტერმინი ჴევ-ი სვანეთში ვინრო და ფართო



მნიშვნეობითაა დადასტურებული. პირველი, ერთ ხევში მდებარე სოფელთა გაერთიანებას გულისხმობს, ხოლო მეორე, მთელი სვანეთის გაერთიანების გამომხატველია. იგი „ერთობილი სვანეთის ჯევ“-ისა თუ „ბედნიერი სვანეთის ჯევ“-ის სახელითაა ცნობილი” [17, გვ. 65]; მითითებული ნაშრომის მეხედვით, „ჯეუ“ ქართულიდან არის შესული სვანურში არა უგვიანეს X-XI სს, იმ მნიშვნელობით, რომელიც მას ქართულში ჰქონდა [17, გვ. 71]. ხოლო საერთოდ, ფეოდალიზმის მთელ მანძილზე, საქართველოში, ჯევი ადმინისტრაციულ საგამგებლო ერთეული იყო ქვეყანაში [4, გვ. 8]

6. ბერძენიშვილის განმარტებით, „ქართული სოფლები ხევისპირული გახდნენ მათ შემდეგ, რაც მორწყვა მათთვის უმთავრესი მნიშვნელობის სამეურნეო საქმიანობა შეიქმნა. ამიერიდან ქართული სოფელი ხევს მიეკრა და მოსახლეობის ბუნებრივი ტერიტორიული ერთეული შეიქმნა. აქედან ადვილი გასაგებია, თუ საიდან მოდის ის ფაქტი, რომ საქართველოს მთელი ტერიტორია, მთელი მოსახლეობა ხევებად და მოხვევებად დაიყო. ამრიგად გამოდის, რომ საქართველოს ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა ხევებად შედეგია მისი სამეურნეო განვითარების სახეობისა“ [3 გვ. 181].

სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით, ჯეობა, „ერთ(ს) წყალზე(დ) მრავალ(ი) მოსახლეს („მოსახლეობას“-ს.ს.)“ ნიშნავს [6, გვ. 440], ხოლო ჯევი, „ღელეთ უდიდესს“ [6, გვ. 438]. მისივე განმარტებით, ღელედ ითქმის „ჯევი მცირე“, ხოლო „ჯევი მისა უდისეს და უღრმეს და წყალოვანებითაცა მეტ და ნაღვარევი-ღელე ჯმელი თვინიერ ღვარისა“ [6, გვ. 249].

ფშავში „ხევ“-ი პატარა მდინარეს ნიშნავს, ხოლო „ჯევ-ჯმელ“-ი წყალსა და ხმელეთს, მთელს ქვეყანას, დედამინას [10, გვ. 768]. ქიზიყურ დიალექტზე „ჯევი“- „წყალნატარ ადგილს, ნაღვარეს, ღირღიან ადგილს, კაჭრეთს და ღვარს ნიშნავს“ [10 გვ. 768].

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში „ხევი“ გან-

მარტებულია, როგორც „მდინარის ღრმა კალაპოტი მთებში“ [8, გვ.577].



ენათმეცნიერთა განმარტებით, ქართული ჯევ//ხევი-ი//ხევი-ი-ს შესატყვისია მეგრული „ხაბ//ხაბ“-ო და მათივე აზრით, ისმება კითხვა ქართული ხევ“და სხვანური „ჯეჷ“ ფორმა-თა ურთიერთმიმართების შესახებ [7, გვ. 495].

ჩვენი აზრით, „სამოხიო“-ში გამოიყოფა -სა პრეფიქსი (რომელიც გეოგრაფიულ სახელწოდებათა და გვარების მანარმოებელია), და -მო ზმნისწინი, საიდაც გვრჩება ძირეული „ხ“, რომელიც მსგავსებას ამჟღავნებს ქართულ ხ-ევ-თან, გურულ სა-ხ-ევისკაცო//სა-ხ-ეისკაცოსთან და იმერულ მე-ხ-ევე-სთან. ამდენად, ვფიქრობთ, რომ „სამოხიო“ შეიძლება „სამოხევოს“, „სახეოს“ მნიშვნელობით აღდგეს, რომელიც გარკვეულ „მტკიცედ განსაზღვრულ დასახლებულ ტერიტორიას უნდა ნიშნავდეს“. ხოლო, რაც შეეხება სიტყვა „სამოხიო“-ში ძირეულ ხ-ს ანუ „ხი“-ს გამოყოფის ფაქტს (და ამ სახით მის ხევთან კავშირს) ვფიქრობთ, უფრო ადრინდელ ეპოქაში მივყავართ, რომლის მნიშვნელობას ძველი კოლხური დასახლებების (სასოფლო, სათემო დასახლებების) შესწავლასთან დაკავშირებით უახლოეს მომავალში შევხებით.

დასასრულს, უნდა აღვნიშნოთ, რომ „სამოხიო“ სამეგრელოს მაგალითზე შესაძლებელია უფრო ფართე დასახლების აღმნიშვნელი ტერმინი ყოფილიყო და ის ჯევ-ის იდენტურად უნდა მივიჩნიოთ, და ეს ასეც შეიძლება იყოს იმ უბრალო ფაქტის გამოც, რომ გვიანფოდალურ ხანაში, კერძოდ კი XVIII ს. დასაწყისისათვის იმერეთის სამეფოში თ. ბერაძის ვარაუდით „ხევი“ ხმარებიდან გამოდის და მას სიტყვა „თემი“ საბოლოოდ ცვლის [1, გვ. 225], ეს იმაზე მიანიშნებს, რომ „სამოხიო“-ს მნიშვნელობა და ფუნქცია თანდათანობით ვიწროვდებოდა, რაც ვიწრო სამეზობლოების სახით ამ ბოლო დრომდეც შემორჩა სამეგრელოში. ისიც უნდა აღვნიშნოს, რომ ჯევის სამოხიოს და მის მსგავს სხვა სახით ჩვენ უძველეს ტერმინებ-

ლიტერატურა

1. ბერაძე თ., სასოფლო თემი იმერეთის სამეფოში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის „მომბე“, 1976, ტ. 81, №1.
2. ბერიძე ვ., სიტყვის კონა იმერულ და რაჭულ თქმათა, СПБ, 1912.
3. ბერძენიშვილი ნ., ერთი ფურცელი ისტორიულ-გეოგრაფიული დღიურიდან, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, თბ., 1991, ტ. II.
4. გოგოლაძე დ., ქართული სოფელი ფეოდალიზმის ხანაში (VI-XVIII სს.), თბ., 1992.
5. ელიავა გ., ეთნოგრაფიული სამეგრელო, მარტვილი, 1989.
6. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1991, ტ. II.
7. ფენრიხი ჰ., სარქველაძე ზ., ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1990.
8. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, რედ. არნ. ჩიქობავა, თბ., 1986.
9. ქაჯაია ო., მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, ტ II, თბ., 2002.
10. ლლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.
11. ცეცხლაძე გ., გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.
12. ჭითანავა დ., საველე-ეთნოგრაფიული მასალები, ჯგალის თემი (წალენჯიხის რ-ნი), რვ. №1, 1998.
13. ჭითანავა დ., საველე-ეთნოგრაფიული მასალები, ყულიშ-



კარის თემი (ზუგდიდის რ-ნი), რვ. №1, 1998.

14. ჭითანავა დ., საველე-ეთნოგრაფიული მასალები, (ზუგდიდის, წალენჯიხის და ჩხოროწყუს რაიონები), 1997.
15. ჭითანავა დ., ყულიშკარის თემი (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა), თბ., 2002 (საკანდიდატო დისერტაცია).
16. ხარაძე რ., თემური მმართველობის გადმონაშთები ხევში, ისტორიის ინ-ის „შრომები“, თბ., 1959, ტ. IV, ნაკვ. 2.
17. ხარაძე რ., რობაქიძე ალ., სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964.
18. ჯავახიშვილი ივ., ქართული სამართლის ისტორია, თბ., 1928, წ. II, ნაკვ. I.
19. Алаев Л. Б., Сельская община в северной Индии, М., 1981.
20. Данилова Л. В., Данилова В. П., Проблемы теории и истории общины - община в Африке, Проблемы типологии, М., 1978.
21. Семенов Ю. И., Первобытная коммуна и соседская крестьянская община - Становление классов и государства, М., 1976.
22. Семенов Ю. И., О структуре стратифицированной сельской общины и её роли докапиталистических классовых обществ (В связи с книгой Л. Б. Алаева «Сельская община в северной Индии», М. 1981), Советская этнография, 1982, №6.

მატერიალურ კულტურის ძეგლები არხოტის თემში

არხოტის თემი ინგუშეთის მხრიდან თუ ქავციხეებით იყო გამაგრებული, თვითონ სოფლებს მტრისაგან იცავდა საომარი ციხეები და ქვიტკირები. არხოტსა და საერთოდ პირიქით ხევსურეთს, მტრის თავდასხმისაგან რომ დაეცვათ ოჯახები, ამენებდნენ ციხე-სახლებსა თუ ციხე-კოშკებს. ალბათ ამიტომ უწოდებდნენ ხევსურეთისა და ფშავის მცველ რკინის კარს – არხოტს, შატილს, გუროსა და ლებაისკარს.

დღეს თითქმის დაცარიელებულ არხოტს რომ ვათვალიერებთ, კვირინმიდის ციხის ნანგრევებსა თუ ნასოფლარს (სოფ. კვირინმიდა ყოფილა ერთ-ერთი დიდი სოფელი არხოტის თემში, სადაც ორმოცამდე კომლი ცხოვრობდა) (1, გვ. 14), ახიელისა და ამლის კოშკურ-ქვიტკირულ ნაგებობათა ნანგრევებს, კალოთანის ნამოსახლარებს და ჭიმლაში შემორჩენილ ერთი იჯახის (გიგლა ოჩიაურის) სამოსახლოს, პროფ. თინა ოჩიაურის ეს სიტყვები გაგვახსენდება: - „ქრება არხოტში ნელ-ნელა მცხოვრებთა რიცხვი, გარდასულ დროთა უტყვე მონმეებად მთებილა დგანან, ალბათ რამდენი რამე დარჩა შეუსწავლელი, ვინ იცის იქნებ არ გამოდგეს მხოლოდ ლეგენდა, რომ ციხეებთან განძიანო გადამალული, რომ ხბო ინვაო ოქროს ლანგარზე, რომ ამ მინაზე ადრე სხვები ბინადრობდნენო... (2, გვ. 20).

დღეს როცა უყურებ არხოტის ტერიტორიაზე ოდესღაც არსებულ ციხეებსა და მრავალრიცხოვან ქვიტკირის სახლებს (უკვე ნახევრად დაშლილს), გაოცება გიპყრობს იმის გამო, რომ მათ ასაგებად 25 კმ-ის მანძილიდან, საკმაოდ ცუდი გზებით, საპალნე აკიდებული ცხენ-ჯორებით მშრალად უნდა მოეზიდათ ჩაუმქრალი კირი, რადგან გამოუწვავი კირის მოტანა ალბათ უფრო შრომატევადი იქნებოდა.



ცემენტის გამოყენებამდე მის როლს ჩაუმქრალი კირი ასრულებდა. შესაბამისი ნედლეული კავკასიონის მთავარ წყალგამყოფსა და მის კალთებზე არ მოიპოვება, ამ ქანებით აგებულია კლდოვანი ქედი, რომლის სამხრეთი კალთა მდ. ასას ს. თარგიმის მიდამოებში ესაზღვრება. ეს ადგილი არხოტიდან 25 კმ-ით არის დაშორებული.

არხოტში ძირითადად დაბალი ხარისხის სამშენებლო მასალაა თიხა-ფიქალის სახით. შედარებით მცირე რაოდენობითაა ქვიშა-ქვა, ხოლო დიაბაზი, რომელიც აქ უხვად მოიპოვება, მშრალი კედლის მშენებლობის დროს არ გამოიყენება, მისი ცუდი შეჭიდულობის გამო. ამ მხრივ სულ სხვა მდგომარეობაა მთავარი წყალგამყოფი ქედის ჩრდილოეთით კლდოვანი ქედის გავრცელების ზოლში, რომელიც კირქვებითაა აგებული ხოლო მიმდებარე სამხრეთ ნაწილში შრეებრივი ქვიშა-ქვებია.

კავკასიონის ტერიტორიაზე (ოსეთი, ინგუშეთი, ჩეჩნეთი, დაღესტანი), რაც ასე მდიდარია სამშენებლო მასალებით და კირის ნედლეულით, არ შეიძლება მშენებლობის კულტურაც არ განვითარებულიყო. ამიტომაცაა, რომ აქ მშრალი წყობით ნაგები სახლები ფაქტიურად არ გვხვდება; აქ ძირითადად შენდებოდა ქვიტკირის სახლები და შატილის ტიპის ციხე-სახლები.

არხოტში ორი ციხე მდგარა. ერთი მათგანი ამჟამადაც ამაყად გადმოჰყურებს სოფელს, ხოლო მეორე, რომელიც სოფელ კვირანმინდაში იდგა, XX საუკუნის 40-იან წლებში დანგრეულა. ორივე ციხე ტიპოლოგიურად ერთნაირია, ესაა პირამიდული სიპედით გადახურული ხუთსართულიანი ნაგებობანი, რომელთა ანალოგიური ძეგლები უხვადაა შემორჩენილი ხევსურეთშიც და ინგუშეთშიც (სურ. 1).

ახიელის ციხე ჯარათ ციხის (სურ. 1) სახელწოდებითაა ცნობილი, რაც ცისკარაულების ერთ-ერთი მამამზვილობის ჯარათ კუთვნილებაზე მიუთითებს. მისი პირველი მეპატრონე,

გადმოცემით, აბა ჯურჯიაული ყოფილა. როგორც ახილულ-
მა გიორგი ცისკარაულმა მითხრა, ჯარათ ციხე აუშენებდნენ-
მე აბა ჯურჯიაულს. მას მიუყვანია ქისტი მშენებლები და
აუშენებია ქვითკირით. საერთოდ არხოტში ციხეებს ქვითკი-
რით ქისტები (ინგუშები) აშენებდნენ. მშრალი ქვით ნაგებია
მხოლოდ საცხოვრებელი სახლები. აქვე ვიმონებ ჯარათ -ცი-
ხის აღწერილობას. მაკალათიას მონაცემებზე დაყრდნობით.
ჯარათ ციხე ქვა-კირით არის ნაგები. „პირველი სართული ანუ
ქვე თვალი წარმოადგენს დახურულ სარდაფს. ქვეთვალი ბნე-
ლია და ჭერხოში გამოჭრილი აქვს ჩასავალი (საკვამი), მეორე
სართული ზეთვალა, მას სამხრეთის მხარეზე გამოჭრილი
აქვს შესავალი კარი, რომელიც კედით იკეტება: ზეთვალი ჩვე-
ულებრივი ოთხკუთხა ოთახია, ჭერი თალიანია და გუმბათი-
ვით არის გამოყვანილი. ძირს მრგვალი ხეებია გადებული,
ზედ აყრია დატკეპნილი მიწა და მასზე ფიქალი ქვებია დაწყობი-
ლი. შუა იატაკში გამოჭრილია ქვეთვალში ჩასასვლელი საკ-
ვამი აღმოსავლეთ და სამხრეთ კედელში დატანებული აქვს
მესამე სართულში საძრომი საკვამი. მესამე სართულის, ანუ
„მესამე თვალის“ სამხრეთ-დასავლეთის კუთხეში საკვამია
მოთავსებული. სამხრეთ და დასავლეთ კედლებში კი თითო
სათოფურია დატანებული. მიწით დატკეპნილი იატაკი დაფე-
ნილია სიპი ფიქალებით. მეოთხე სართულის ანუ „მეოთხე
თვალი“ აღმოსავლეთ, დასავლეთ, და ჩრდილოეთ კედლებში
სათოფურებია დატანებული. სამხრეთით გამოჭრილი აქვს
თალიანი სარკმელი, ჭერის აღმოსავლეთ და სამხრეთ კუთხე-
ებში საკვამია გამოჭრილი, საიდანაც ხის კიბით მეხუთე სარ-
თულზე ადიან. მეხუთე სართულს, ანუ „მეხუთე თვალს“
ოთხივე კედელში დატანებული აქვს მალალთალიანი და განიე-
რი სარკმლები. ციხის ჩარდახი წარმოადგენს თავ-ძირ ღია
ყუთს, საიდანაც მეციხოვნენი ისროდნენ; ჩრდილოეთ მხარე-
ზე ციხეს ორი სათოფური აქვს. სამხრეთით და აღმოსავლე-
თით კი თითო სათოფური. ციხის ჭერი მალალია და გუმბათი-

სებრი. მეხუთე სართულის სიმაღლე 5, 50 მ. მეორე, მესამე, მეოთხე სართულები 3,40 მ. პირველი სართული 2,50 მ. ციხე კიბურად არის სიპი ქვებით დახურული, რომელსაც სიპედი ეწოდება. ეს სიპედიანი სახურავი პირამიდული ფორმისაა და 10 საფეხურისაგან შედგება. ციხის სამხრეთის კედლის ზემო სართულში ჯვარია გამოსახული (5, გვ. 121) ციხის თითოეული სართული ისტორიულ წარსულში თავის დანიშნულებას ასრულებდა: პირველი სართული საოჯახო ქონების სამალავი იყო. ზოგჯერ იქ ტყვეებსაც ამწყვდევენ. მეორე, მესამე და მეოთხე სართულებში მტრიანობის დროს მეკომურები იხიზნებოდნენ. მეხუთე სართულში მოლაშქრენი იდგნენ, იქიდან მტერს ზვერავენ და სათოფურებიდან თოფს ესოდნენ. ჩარდახებიდან კი კარზე მომდგარ მტრებს ქვებს უშენდენ” (5, გვ. 121-122).

ს. მაკალათიას დაკვირვებით ამავე ტიპის ციხეა კვირინმიდაშიც, რომელიც მარტია შუქიაურს კუთვნებია. ამ ციხის კედელი ჩაზნექილია, მაგრამ ჯერ კიდევ ამაყად დგას და მნახველზე გმირულ შთაბეჭდილებას ტოვებს. ეს მონაცემები, ს. მაკალათიას აღწერით, XX საუკუნის 30-იან წლებს განეკუთვნება, ახლა კი კვირინმინდის ციხე მთლად დანგრეულა. მისი შემორჩენილი კედლები 40-50 მ. სიმაღლისაა.

კვირანმინდის ციხის პატრონი, როგორც აღვნიშნეთ, მარტია შუქაური ყოფილა. გადმოცემით მარტიას ციხის მშენებელი ოსტატისათვის დაპირებული გასამრჯელო ბოლომდე არ მიუცია და მასაც ციხისთვის რაღაც დეფექტი დაუტოვებია. კვირინმინდის შუქიაურთ ციხის შესახებ ერთი ასეთი თქმულება არსებობს: ერთხელ სიძე-სიმამრი მიდიოდნენ ამ სოფელში; სიმამრს უთქვამს: როგორ მოუხდებოდა ამ არემარეს ერთი ციხეო. სიძეს ხმა არ ამოუღია, მაგრამ გულში ჩარჩენია სიმამრის ნათქვამი, მოუყვანია მშენებლები (ინგუშები) და დაუნყია ციხის მშენებლობა. კვირინმინდის ციხე 1943-44 წლებში ქვის გულისათვის რუსის ჯარს აუფეთქებია. ქვა ჭირ-



დებოდათ ბალაგანისთვისო. კვირინმიდაში არსებული ციხე აღნიშნული აქვს აგრეთვე თავის წიგნში ა. ყამარაშვილის არხოტში ასეთი სადარაჯო კოშკი ორი ყოფილა ადგილობრივი ხევისურების გადმოცემით, ეს კოშკები ვახტანგ მეფის დროს არის აშენებული (4, გვ. 149).

ამ ციხეებსა და ქვითკირებში მტრის შემოსევის შემთხვევაში აქ შეყავდათ „დიაც-ყმანვილიც“; დაბლა „ქალ-დიაცი“ იყო და მალლა მეომრები. - „სიპედიან-ჩარდახიანი საბრძოლო ციხე-გვითხულობთ თ. ოჩიაურის წიგნში – ახიელის სათავეს იდგა. უკანასკნელად დაეცა არხოტს ქისტის ლაშქარი. ამ ციხესთან მტერს ცულით თურმე გადაუდგა მზექალა ოჩიაური – რას უყურებთ მაგ მკვდარძაღლებს, ფურები ჩამონველეთო, დასჭყვივლა თურმე შიშით ატანილ დედაკაცებს და ქისტების დგრიალში მიუჯდა ძროხას (3, გვ. 34).

სოფ. ჭიმლაში ასახელებენ თეთრაულთ ციხეს, რომელიც სანახევროდ დანგრეულია. ციხეები არხოტში სულ სამი ყოფილა. ახლა ერთია შემორჩენილი ახიელში კართ ციხე – გვეუბნება ამლის მკვიდრი ზურაბ ნიკლაური. სოფ. ჭიმლაში არსებული (ჭიმლის ციხე ზოგიერთ შემთხვევაში ქვიტკირადაც მოიხსენიება) თეთრაულთ ციხე ააშენა ქორიამ. ქორია კაცის სახელია. ეს სათოფურებიანი ციხე მტრიანობის დროს გამოიყენებოდა. მასში შედიოდნენ მხოლოდ კაცები. ჯვარისადმი შენირული ყოფილა და ამიტომ ქალის შესვლა არ შეიძლებოდა. გარდა თეთრაულებისა ამ ციხეში შედიოდნენ გაბურებიც და გიგაურებიც, ე. ი. მტრიანობის შემთხვევაში მთელი სოფელი ერთნაირად სარგებლობდა. „ეს ციხე ქოო თეთრაულთ გვერდზე იყვ, ქოო თეთრაულთ გვერდზე“, ამბობს ჭიმლიონთ რძალი საძილა ზარიძე. მისივე თქმით, ციხე ქვიტკირისა იყო. ე. ი. როგორც აღვნიშნეთ, ჭიმლის ციხე ზოგიერთ შემთხვევაში ქვითკირადაც იხსენიება.

ამგვარი მშენებლობა ძალზე ძვირი ჯდება და მისი აშენება მხოლოდ გამორჩეული სიმდიდრის მქონე ადამიანებს

შეეძლოთ. ამგვარი ციხეებით მოფენილია ჩრდილოეთ კავკასია-ინგუშეთი, არხოტი, მილმახევი, თუშეთი და სხვა მათგანი ერთი სტილისაა, - ძირითადად ოთხკუთხა ხუთსართულიანი კოშკი, რომელიც თანდათანობით ვინროვდება და ბოლოს პირამიდული სიპედით მთავრდება. სიპედს ასრულებს 30-50 სმ-ის სიგრძის ნაწვეტებული ქვა, რომელიც სიპედის წვეროშია ჩამაგრებული. ბოლო სართულზე ციხეს ჩარდახები აქვს გაკეთებული, ხოლო ქვედა სართულზე უფრო მცირე ზომის სათოფურები. ამგვარი ციხეების განსაკუთრებული სიმრავლე აღინიშნება ინგუშეთში. ზოგიერთ სოფელში რამოდენიმე კოშკია. სოფ. ერზს ქართველები ცხრაციხეს ეძახდნენ, რადგან ამ სოფელში ცხრა ამგვარი ციხე დგას. ყველა მათგანზე, სადაც არ უნდა მდებარეობდეს ციხე, გამოსახულია ფეხიანი ჯვარი ჯ. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს ის ფაქტი, რომ ინგუშეთში ჯვარი გამოსახულია ციხეების მეორე უსიპედო ტიპზეც, რომლის ზედა სართულს ერთ-ერთ კედელზე სათოფურების განლაგებას ჯვრის ფორმა აქვს. ქისტების გადმოცემით, ყველა ეს ციხე ქართველების მიერაა აშენებული. საკვლევ რეგიონში გვხვდება საერთო სასოფლო, საგვარო თუ ცალკეული (მამიშვილობების) საკუთარი ქვითკირები, რომლებიც მხოლოდ ნანგრევების სახით არის შემორჩენილი და ამა თუ იმ გვარისა თუ ოჯახისადმი მათი კუთვნილება მხოლოდ გადმოცემებს შემოუნახავს.

არხოტში გავრცელებული იყო აგრეთვე მშრალი წყობით ნაგები ბანიანი სახლები. ლამკირით ნაგები ქვითკირებიც ასევე ბანით იყო გადახურული. ამჟამად შემორჩენილია ლამკირით ნაგები 3-4 სართულიანი რამოდენიმე ქვითკირი, რომლებსაც საცხოვრებლად აღარ იყენებენ.

კვირინშიდაში, როგორც აღვნიშნეთ, ქვითკირი არ ყოფილა, იყო მხოლოდ თორღვა შუქიაურის ციხე, რომელიც ამჟამად დანგრეულია. საცხოვრებლად შერჩეული ადგილი, გარდა იმისა რომ ზვავისა და წყალდიდობისაგან უნდა ყოფი-



ლიყო დაცული, ამასთანავე სამეურნეო და სასმელი წყლითაც უნდა ყოფილიყო უზრუნველყოფილი. თუ სამოსახლო-რეზერვუალი იყო წყალს, მაშინ ის არხით ან თიხის მილებით გამოყავდათ. მაგალითად, ახიელში სოფლის სათავეს – როგორც აღწერს თ. ოჩიაური – ციხის მიდამოებში მოსახლეებს გიორგი ოჩიაურის და აქიმ ალექა ოჩიაურის ოჯახს, სახლში ჰქონდათ გამოყვანილი ბუნებრივად მომდინარე წყალი, რომელსაც საქონელს ზამთარშიც ასმევდნენ, მტრის შემოსევის შემთხვევაში თვითონაც, უზრუნველყოფილნი იყვნენ და ჰიგიენასაც იცავდნენ. სახლის ბოლო ნაწილში სამალავი იყო, სადაც ეს წყალი მიედინებოდა (3, გვ. 34).

მშრალი წყობით ნაგები საცხოვრებელი სახლების გვერდით ხევსურეთში გვხვდება ეგრეთწოდებული ქვიტკირი, რომელიც ნაშენებია ქვით და კირით. ზოგ შემთხვევაში სიპით ანუ მშრალი ყორით. ასე მაგალითად, სოფ. ამლაში იყო შულლიათ ქვიტკირი, ჭოლიკაურთ ქვიტკირი, ძიათ (იგივე ქარჩათ) ქვიტკირი. ამავე სოფელშია ჯვარის ქვიტკირი და გილათ ქვიტკირი, სადაც სხვა ქვიტკირებისაგან განსხვავებით ქალის შესვლა არ შეიძლება. როგორც სახელწოდებიდან ჩანს, ქვიტკირი აშენებულია ჯვარის (ხატის) მიწაზე, ხოლო გილათ ქვიტკირი გილათ მამიშვილობას ამლიდან ართხმოში გადასახლების შემდეგ ჯვარისათვის შეუწირავთ და, ამდენად, ორივე დასახელებული ძეგლი საჭიროებდა წმინდად შენახვას. ამავე ძეგლებში ინახებოდა ჯვარის თასგანძი და სხვა საჭირო ნივთები.

ქვიტკირი ძირითადად გამოყენებლი იყო თავდაცვის მიზნით, როგორც ცალკე მამიშვილობის განშტოების, აგრეთვე მთელი სოფლისთვისაც.

ოჩიაურების კოშკური, რომლის აღწერაც ა. ქალდანის მონაცემებზე დაყრდნობით მოგვაქვს: - ახიელში ქვედა მისასვლელთანაა აშენებული. მისი გეგმა წაგრძელებული სამკუთხედის მოხაზულობისაა (6,7x5,5 მ.) იგი სამსართულიანია.

პირველ სართულში შესასვლელი სამხრეთის კედელშია აღ-
მოსავლეთის კედელში ორი სარკმელია და სათოფურის კედ-
ლებში რამდენიმე ნიშია გაკეთებული მინის დონიდან 2,3 მ.
სიმაღლეზე. ამავე მხარეს კედელში სარკმელი და სათოფურია
დატანებული. ჩრდილოეთის კედელში სათოფურია და ოთხი
ნიში, სამხრეთის კედელში ოთხი ნიშია, ხოლო დასავლეთის
კედელში კვამლის გასასვლელი ღიობი. ბოლო სართულის აღ-
მოსავლეთის კედელში ორი სარკმელი და ორიც სათოფურია,
ხოლო დანარჩენ კედლებში ორ-ორი სათოფური და რამდენი-
მე ნიში. პირველი სართულის სიმაღლეა 2,2 მ. მეორის - 3 მ.
ხოლო მესამის - 2, 40 მ. ნაგებობის საერთო სიმაღლე 6,9 მ.
შეადგენს (6, გვ.90).

შატილ-მიღმახევის საცხოვრებლები ძირითადად ოთხ-
სართულიანი ქვიტკირებია ქვის ფიქალების მშრალი წყობით,
ან ლამკრით ნაგები, მიწური ბანით გადახურული.

შატილისა და არდოტის ქვიტკირებს, ს. მაკალათიას მო-
ნაცემებით, პირველი სართული საძროხეს წარმოადგენს, მეო-
რე სართული საცხვრეა, მესამე სართული შუათვალია ან სახ-
ლი. იგი წარმოადგენს ერთ დიდ ოთახს. სარკმელთან გამარ-
თულია კერა, საიდანაც ცეცხლის ბოლი სარკმელში გადის.
კერა ოთხუთხედა და ჩაღრმავებული, მასზე ბრტყელი ქვის
ფიქალებია დაწყობილი. ოჯახი ამ სართულში ცხოვრობს. აქ-
ვე დგას საოჯახო ავეჯი და ჭურჭელი. მეოთხე სართული
ზეთვალია, რომლის ფართობია 5,50x6, 60 მ. ამ სართულის სი-
მაღლე ორი მეტრია. მას კარი არა აქვს და ოთხივე კედელში
სათოფურებიანი ჩარდახებია მიშენებული სათოფურები ქვე-
და სართულებსაც აქვს, რომლებსაც შიდა კიბე აკავშირებს
ერთმანეთთან (5, გვ. 124-125).

შატილ-მიღმახეველთა საცხოვრებელ ქვიტკირებში, არ-
ხოტიონთა საცხოვრებელი ქვიტკირებისაგან განსხვავებით,
ერთი სართული თუ ცხვარს ეთმობოდა, არხოტში საცხვრე
საქონლის სადგომთან იყო მიშენებული, ან საძროხის შიგნით

გადაკედლილი (3, გვ. 33).

პირაქეთ ხევსურეთში ქვიტკირები მეპატრონეებს დაუშლიათ და ახალი სახლები აუგიათ. ს. მაკალათიას განმარტებით, ამ დროისათვის უკვე იშვიათად შევხვდებით ქვიტკირებს, რომელთაც მეოთხე ჩარდახიანი სართული აღარსად შერჩენიათ. ის ყველგან მოხსნილია და დარჩენილია ორი-სამი სართული ქვიტკირები. რომელთაგან აღნიშნული აქვს სულხან ჭინჭარაულის უკანასკნელი დროის ქვიტკირი ბარისახოში, რომელიც მას აუშენებია 1919-20 წლებში (5, გვ. 129).

ს. მაკალათიას დაკვირვებით სოფ. ახიელში დაცულია ბაჯათ (ჯაბუშანურის) ქვიტკირი, რომელიც სამსართულიანია და ლამკრით არის ნაგები. პირველ სართულს უწოდებენ ძირის თვალს (ბოსელი), რომელსაც აქვს შესავალი კარი. ეს კარი კედით იკეტება, აქედან საკომით (ხის კიბით) ადიან მეორე სართულში- შუა თვალში, რომელსაც ხის კარი აქვს შებმული და კედით იკეტება. ამ სართულში გამოჭრილია სათოფურები, სარკმელი და შუკუნები. მეორე სართულიდან საკომით ადიან მესამე სართულში, ზედა თვალში, სადაც კედლებში დატანებულია სარკმლები და სათოფურები. ეს ქვიტკირი ბანიანია და ზედ დატკეპნილი მიწა აყრია (5, გვ. 123-124).

როგორც ვხედავთ, კოშკურ-ქვიტკირულ სახლთა ტიპები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში თითქმის ერთნაირია. მისი არქიტექტურული პრინციპებისა და შიდა ფართის ფუნქციური განაწილების ოდნავი განსხვავებით. რაც ციხის თუ კოშკის მეპატრონის გემონებაზე და ეკონომიკურ შესაძლებლობებზე უნდა ყოფილიყო დამოკიდებული.

ინგუშეთის სოფლებში საბრძოლო კოშკებს მეტწილად საცხოვრებელი ნაგებობები ეკვრიან და ისინი პატარა, მაგრამ საიმედო სიმაგრეებს წარმოადგენდნენ (6, გვ. 20). რაც მსგავსებებს ამჟღავნებს არხოტის საცხოვრებელ კოშკებთან და მასზე მიშენებულ საცხოვრებელ სახლებთან. ამ შემთხვევაში საყურადღებოა ა. ქალდანის თვალსაზრისი: „ერთნაირი ბუ-



ნებრივი სოციალურ-ეკონომიკური პირობები განაპირობებენ ერთნაირი კულტურის ჩასახვასა და განვითარებას კავკასიონის მთიანეთის რიგ ქვეყნებში (6, გვ. 23).

ქვიტკირებისა და მისი შიდა ფართის ფუნქციების გაცნობის შედეგად გამოჩნდა, რომ მთაში ცხოვრება საკმაოდ მოუხერხებელი იყო და ალბათ, ამიტომ ხშირად მასზე მშრალად ნაგები ხევსურული ბანიანი სახლი იყო მიშენებული. სახლების უმრავლესობა ფასადის მხრიდან ორსართულიანია, ქვედა სართულზე ძირითადად პირუტყვის სათავსოებია მოთავსებული, ხოლო მეორეზე ჭერხო და საცხოვრებელი ოთახები.

მშრალად ნაგები სახლების მშენებლობა საძირკვლის გაჭრით იწყებოდა. კედლის სამშენებლო მასალად ძირითადად თიხა-ფიქალი (სიპი ქვა) და ქვიშა-ქვა გამოიყენებოდა. აშენებულ კედელზე ლაგდებოდა ფიჭვის მორები, დაახლოებით 1 მის დაშორებით ხოლო შემდეგ მათ გარდიგარდმო მჭიდროდ იდებოდა წვრილი ტოტები, რომელიც ჯერ თიხა-ფიქალის (სიპი) ბრტყელი ფირფიტებით იფარებოდა, ხოლო შემდეგ უხეში თიხიან-ქვიშიანი მიწა იყრებოდა. ბოლო სართულზე კედელს გარშემო შემოუყვებოდა განიერი სიპების ოდნავ დახრილი მჭიდროდ მიჯრილი არშია (სანაპირო), რომელიც კედელზე ოცდაათიოდე სანტიმეტრით იყო გადმოფარებული. მისი დანიშნულება კედლებისათვის ბანიდან გადმომდინარე წყლის აცილება იყო. სიპების უკანა ნაწილი ბანის მიწით იყო გადაფარებული და ჩამაგრებული. ბანის ზედა ფენისათვის ხმარობდნენ თიხით მდიდარ მიწას, რომელიც წყალს ნაკლებად ატარებდა. თუ ოთახის ფართი დიდი იყო (ხშირად ეს იყო ჭერხო) კედლებზე დალაგებული მორების ცენტრალურ ნაწილში ათავსებდნენ უფრო დიდი სისქის მორს რომელსაც კეზი ეწოდებოდა. მის საყრდენად სპეციალურად შენდებოდა ოთხკუთხა ფორმის ქვის ბურჯი, რომელსაც ხევსურები კულას უწოდებდნენ, დამატებით საყრდენად ხის ბოძებიც გამოიყენებოდა.



როგორც ვიცით, არხოტიონთა საცხოვრებლები კომ-
კურ-ქვიტიკირულიც იყო და კალოიანიც. როგორც ვთქვამ,
ქვიტიკირები სხვადასხვა ფართის 3-4 სართულიანი ნაგებობე-
ბია, რომლის ქვედა ნაწილი საქონლის სადგომადაა გამოყენე-
ბული, ხოლო ზედა ოჯახის საცხოვრებლად. მასში ფანჯრები
მაგივრად დატანებულია მცირე ზომის სათოფურები. აქ ცხოვ-
რება საკმაოდ მოუხერხებელი იყო და ამიტომ ხშირად მასზე
მშრალად ნაგები ხევსურული ბანიანი სახლი იყო მიშენებული.
იმის გამო, რომ ხევსურული სოფლის უმრავლესობა ფერდობ-
ზეა გაშენებული, სახლების უმრავლესობა ფასადის მხრიდან
ორსართულიანია. ქვედა სართულზე ძირითადად პირუტყვის
სადგომია მოთავსებული, ხოლო მეორეზე – ჭერხო და
საცხოვრებელი ოთახები (სურ. 2).

ჭერხო შედარებით დიდი ფართის უკერიო სათავსოა,
რომელიც ძირითადად გამოიყენება სურსათ-სანოვავის, ჭირ-
ნახულის, საყოფაცხოვრებო საგნების და სხვადასხვა სასოფ-
ლო-სამეურნეო იარაღების შესანახად. ჭერხოს ვრცელი ფარ-
თის მყუდრო ადგილას ხშირად სანოლებიც იდგა. ხევსურულ
სახლებში ოთახების რაოდენობა დიდი არ იყო და 2-3 თვალს
არ აღემატებოდა. ცოლ-ქმრისათვის ცალკე ოთახი არ იყო გა-
მოყოფილი. დიდ ოჯახში, სადაც რამოდენიმე ძმა ერთად
ცხოვრობდა, ხშირად თავისი ცოლშვილით, ქალ-ბაღლებისა
და სრულწლოვანი მამაკაცების ოთახები გაყოფილი იყო.

ს. მაკალათიას ცნობით „სტუმარს ხევსურეთში ხალიჩა-
ზე აწვენდნენ და ზედაც ხალიჩას აფარებდნენ. შეძლებულ
ოჯახში ხალიჩები ბლომად მოეპოვებათ, საფენს ხევსურთში
კარგი ფასი აქვს. ის საგებიც არის და საფარიც, რომელსაც
ძროხებზე ან სპილენძზე ცვლიან. ხალიჩებით აგრეთვე სის-
ხლის დრამასაც იხდიან“ (5, გვ. 137).

დღეს კი არხოტში თანამედროვე საძინებლები აქვთ; ასე
რომ სტუმარსაც და მასპინძელსაც ჩვეულებრივი მატყლის
ლოგინი უგიათ სუფთა თეთრეულით. არ შეიძლება შეუშინე-

ველი დაგრჩეთ ოჯახის დიასახლისის, ქალის უფლება-მოვალეობანი სტუმარ-მასპინძლებში, მისი დამოკიდებულება ოჯახის წევრებთან და ა. შ. ალ. ოჩიაური ქალის ამა თუ იმ საქმიანობის შესახებ წერს: „დიაცი ან ქალი სტუმრებს ჯღანის ბანრებს გაუხსნიდა, ჯღანებს გახდიდა, და თათებს ჩააცმევდა, მიუტანდა საკაცო ტყავებს (ქურქი) და მოახურავდა. ოჯახი თუ რიგიანად ცხოვრობდა, სტუმრისთვის თათები და ტყავები ბევრი ჰქონდათ. სტუმარი ქალები კი თვითონ გაიხდიდნენ და საქალო თათებს ჩაიცმევდნენ“ (10, გვ. 209). ქალის მდგომარეობას ოჯახში ალ. ყაზბეგიც ეხება: „როგორც თითქმის მთელ დედამიწის ზურგზედ, ისე ხევსურეთშიც კაცს მეტი უფლება აქვს, ვიდრე ქალს, მაგრამ ეს ჩვეულება ხევსურეთში უფრო თვალსაჩინოა, რადგან თითქმის ყველა შინა საქმე ქალსა აქვს თავზე მოხვეული. კაცი მუდამ მტერს უნდა იგერიებდეს, და თავის სახლობას იფარავდეს. იმას არა სცალიან შინაურ საქმეებსაც გულმხურვალედ მოეკიდოს“. მისივე დაკვირვებით: „ქალის საქმე არის კერვა, ჭრა, ქსოვა, მკა, ნამგლით თიბვა, თივის მოტანა ზურგით, საჭმელების კეთება და პურის ცხობა. ამას ყველას პატარაობიდანვე სწავლობდნენ და იმათ შორის ისეთი არავინ არის, ეს საქმე არ იცოდეს“ (11, გვ. 359).

სადიასახლისო საქმიანობას კერასთან ალ. ოჩიაურიც ეხება: „დიასახლისი შეუდგებოდა სადიასახლისო საქმეებს, ჩაჭრიდა საპარსვლით ხორცს, ქონს, და მხლის რომელიმე წნილს. გაურევდა შიგ ყველასაც. დაკიდებდა ზეგანს საკიდელზე, დაანთებდა ცეცხლს, კიდობნის ძირიდან გამოიღებდა ვარცლს და გაცრიდა ფქვილს. აქვე პატარა ქვაბით წყალი იდგა ცეცხლთ პირში და როცა გათბებოდა, ამით მოხელდა ცომს. გააკეთებდა გულიან კეცეულებს, (ჯერ ზედგანზე მოაჯირთებდა, მერე ცხელ ნაცარში ჩაანყობდა და გვერდის გადაქცევით გამოაცხობდა). გამომცხვრებს ერთად დაანყობდა ცეცხლთან, როცა ცხობას მორჩებოდა, ჩაასხამდა ბაკანში



თბილ წყალს, კეცეულებს (განაცრავდა) და გაბანდა”¹. თუმცა, ახლა კეცეულების გამოცხოვა ტაფაზე. ან კარგად გასუფთავებულ ღუმელის ზედაპირზე ხდება. გამომცხვარ კეცეულს განაცვრა არ უნდა, რასაკვირველია, რადგან ახლა ნაცარში აღარავინ ანყობთ მათ, მაგრამ გაბანვა მაინც ხდება. კეცეული ხაჭაპურის მსგავსი ცომეულის ნაწარმია იმ განსხვავებით, რომ გული აქვს ან ხორცის (ხინკალივით) ან ყველის და კარტოფილის, შერეული, ან ყველის, რომელიმე მწნილით შეზავებული. ძირითადად შიბუს მწნილს ურევენ (შიბუ, ველის მცენარეა, რომელსაც ამწნილებენ სპეციალურად კეცეულის გულში გასარევად). „სათითაოდ გაპოხავენ და დააწყობენ ერთმანეთზე, მერე ერანით ერბოს გაადნობდნენ და მამაკაცებს ეტყოდნენ: „ტაბლა გადადგით, სტუმრებს პურ აჭმიეთ”. მასპინძელი სადიაცოდან გადაიტანდა, სამამაცოს სკამზე ნახდომ სტუმრებს წინ დაუდგამდა და იტყოდა: „ღმერთო კარგა გვიმყოფე, ე სტუმრები ჩვენის მახსენებისად კაით მაიხსენი. კარგად გვიმყოფ ეს მეზობელნიც ღმერთო უშველ მასპინძელს, მარცხს ნურას მისცემ, კლოვ ლხინის მლოცავ უდინი”. მასპინძელი სტუმრების მოტანილ არაყსაც ტაბლაზე დგამდა და თუ ჰქონდა თავის არაყსაც მოიტანდა, დაასხამდა და ყანებს მისცემდა სტუმრებს. ერთ ყანწს თვითონაც დაიჭერდა, ან თუ დედა ყავდა ხნიერი, იმას მისცემდა და ტაბლას „სახელს დასდებდნენ”. სახელს დასდებდნენ თავისი ახალი მიცვალებულისათვის ან მოსულებს, თუ ვინმე ჰყავდა ახალი მკვდარი” (10, გვ. 1).

ეს ვრცელი ამონაწერი მოვიტანეთ იმის ნათელსაყოფად, რომ მიუხედავად დროთა ვითარებაში ცხოვრების წესის ცვლილებებისა, ხევსურეთში მაინც კარგად არის შემონახული ჯვარ-სალოცავებთან თუ მიცვალებულთან დაკავშირებული რიტუალები, სტუმარ-მასპინძლობა, უფროს-უმცროსობა და საერთოდ ძველ ქართული (ხევსურული) წეს-ჩვეულებები.

სახლის შინამონყობილობა მეტად თავისებური იყო. სა-



წოლები ხისგან მზადდებოდა. მაღალ ფეხებზე შემდგარი, უხეშად დამუშავებული, მაგრამ ხშირად ხევესურული მინტიით მოჩუქურთმებული. ოთხკუთხა საწოლის (ხევესურები მას ტახტს უწოდებენ) ძირი თოკით იყო გამოწნული, ხოლო შიგ, ვიდრე ლეიბები გაჩნდებოდა, ჩალა იყო ჩაფენილი. მასზე გადაფარებული იყო შედარებით დაბალხანისხიანი ფლასი ან ფარდაგი. ადრეულ პერიოდში დასაფარებლად ხმარობდნენ კარგად დაზელილი ცხვრის ტყავებისაგან შეკერილ საბანს, რომლსაც ხევესურები გუდანურს უწოდებდნენ.

მაგიდად გამოიყენებოდა ნახევარი მეტრის სიმაღლის ხის ტაბლა, რომელსაც ასევე დაბალი, ხშირად სამფეხა სკამები ჰქონდა შემოწყობილი. საკმაოდ მიღებული იყო შედარებით მაღალი საზურგულიანი გრძელი ხის სკამი, რომელიც კედელს მთელ სიგრძეზე მიუყვებოდა.

სტუმრიანობის დროს ამ სკამზე ყველაზე საპატიო ადამიანებს სვამდნენ, ხოლო მის თავში საპატიოთა შორის საპატიოს. უპირველესად სტუმარს მიიწვევდნენ, თუნდაც ახალგაზრდა ყოფილიყო იგი, მაგრამ სტუმარი თავის მხრივ ოჯახის უფროსს ან იქ მყოფ უხუცესს შესთავაზებდა „საუფროსო ადგილს“ ნიშნად პატივისცემისა. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა გ. თედორაძის ჩანაწერი: „შეძლებული, ღონიერი, ოჯახის პატრონს, ჭკვიანი, დარბაისელი, კერამკვიდრული ჰქვია. ასეთი კაცის სახელი ოჯახის ფარგლებიდან გადის გვარში, თემში, თემს იქითაც გავარდებოდა ხოლმე. ასეთი კაცი გახდება გავედიანი. ასეთ კაცს ავალებდა თემ-სოფელი, ახალგაზრდების განწრთნა-სწავლებას. ისიც ასწავლიდა წარსული ცხოვრების ძველ ამბებს, აღვიძებდა მათში გმირულ გრძნობებს. ასეთი უფროსი კაცი ერთგვარი განსახიერება იყო ხევესურული ზნეობისა. მის წინაშე უნდა მდგარიყვნენ რძლები, თავჩალუნულთ უნდა ესმინათ მისი ლაპარაკი“, - მორიდებით, და მოკრძალებით ეპყრობოდნენ მას ჩვეულებისამებრ „ქალიცა და რძალიც“, პატივისცემით, რიდით - ახალ-

გაზრდები. „ოჯახში ამ უფროსი კაცისათვის საკუთრად აქვთ საგანგებო სკამი, საუფროსო სკამი. სადაც მივა ასეთი გველენიანი ან უფროსი კაცი, სხვა ოჯახში თუ თემში საქმის გასარჩევად, აქაც მას ასეთი საუფროსო სკამზე მიიწვევდნენ” (8, გვ. 42). – კერის (ყვერთნი ხევსურულად) მარჯვენა მხარეს მხოლოდ კაცები სხდებიან და მას სამამაცოს უწოდებენ, მარცხნივ კი ქალები სხდებიან და სადიაცოს ეძახიან. სამამაცოზე დედაკაცი ვერ დაჯდება, რადგან ხევსურების რწმენით, ამ შემთხვევაში მამაკაცს ანგელოზი „აჯდება”, ე. ი. მოშორდება (10, გვ. 11).

ქალები და კაცები ცალ-ცალკე პურობდნენ, თუმცა სამოთხე კაციან სუფრას ოჯახის წევრები ხშირად ერთად შემოუსხდებოდნენ. სუფრის წესებს გიორგი თედორაძე ასე აღგვიწერს: „პურის ქამად ჯერ მამაკაცები სხდებიან მერე დედაკაცი, საუკეთესო ლუკმასაც მამაკაცებს მიართმევენ”.

ხევსურის ბინის შინამონყობილობა თითქმის ერთფეროვანია და ძველებური იერი ადევს – რაც სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის არის აღწერილი. „ყველგან უდგათ ზურგაჭრელებული გრძელი სკამი და ლამაზად ნაჭრელი კარებიანი კიღობანი, რომელშიც საჭმელი ინახება. ჭურჭელს ხისას და სპილენძისას ხმარობენ. ყველაზე მეტად ხევსურეთში სპილენძის ჭურჭელს ეტანებიან და ზოგიერთ შეძლებულ ხევსურს ჭერხოს ნახევარი სპილენძის ქვაბებსა და თულუხტაშტებს უჭირავს (8, გვ. 41).

ოჯახის ძირითად სიმიდრეს სურსათ-სანოვაგესა და ცხვარ-ძროხასთან ერთად ფარდაგები, ხალიჩები, სპილენძის ჭურჭელი, იარაღი და მცირეოდენი ვერცხლეული (ძირითადად ვერცხლის ქამრების სახით) წარმოადგენდა. ფულის დაგროვებისა და შენახვის ტრადიცია აქ არ ყოფილა. ლამაზი არხოტში მეოცე საუკუნეში შემოვიდა, მანამდე საცხოვრებელი ნათდებოდა კვარით, რომელსაც ხევსურები ჩირახს უწოდებენ. ესაა ფიჭვის ხის ნაწილი მისივე ფისით გაჟღენთილი. მის



სადგამს სავენტილაციოც ჰქონდა, რომ ოთახი მეტ-ნაკლებად არ გამურულიყო.

სახლში საკულტო რიტუალების შესასრულებელი ადგილები არ ყოფილა, როცა საჭირო ხდებოდა ოჯახის ტერიტორიაზე საკლავის დაკვლა (ოჯახის მიერ დღეობის გადახდის დროს, ოჯახის სანათლავის დაკვლის დროს და სხვ). ამ რიტუალის შესასრულებლად არჩევდნენ შედარებით სუფთა ადგილს და ხშირად კი წვრილფეხა პირუტყვის დასაკლავად მეორე სართულის ბანი გამოიყენებოდა.

ოჯახში ჩატარებულ ყველა რიტუალს ასრულებდა იმ ხატის ხუცესი, რომლის ყმადაც ოჯახი ითვლებოდა, ხოლო თითოეულ ხატს კი თავისი ხუცესი უძღვებოდა.

მართალია დღეს არხოტში მეტ-ნაკლებად თანამედროვე ცხოვრების სტილია შემოსული, რაც მათი საცხოვრებლების შინამონყობილობაშიც შეიმჩნევა, (სასადილო თუ საძინებელი ოთახები, სასტუმრო თუ ა. შ.), მაგრამ ის ძველებური ხევესურული საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობანი, რომელნიც არაერთგზის არის აღწერილი მკვლევართა მიერ, არხოტში დღესაც გვხვდება, რაც გამომწვეული უნდა იყვეს არა ეკონომიკური სიდუხჭირით, არამედ წარსული ტრადიციებისადმი პატივისცემით. „დგამჭურჭელი, იარაღი, ტანსაცმელი, სამკაული, რომელნიც მართლაც რომ შეუდარებელი ორიგინალობით გამოირჩევა“ – როგორც აღნიშნავს ვალ. ითონიშვილი – არხოტიონთა ოჯახებში უფრო სამუზეუმო ექსპონატებს მოგვაგონებს, ვიდრე საოჯახო საჭირო ნივთებს (9, გვ. 124).

კოშკიანი საცხოვრებელი კომპლექსი სოფ. ახიელში

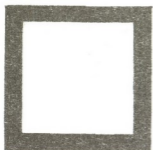
ჯარა თათიათ ციხე



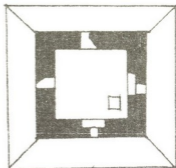
ფასადი

ჭრილი

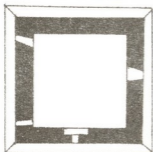
მ. 1:100



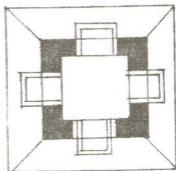
I სართ. გეგმა



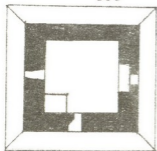
IV სართ. გეგმა



II სართ. გეგმა



V სართ. გეგმა



III სართ. გეგმა

მ. 1:100



ლიტერატურა

1. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები. ტ. II, თბილისი, 1982.
2. თ. ოჩიაური, ხევსურეთი, თბილისი, 1964.
3. თ. ოჩიაური, ხევსურები და ხევსურეთი, თბილი, 1977.
4. ალ. ყამარაული, ხევსურეთი, თბილისი, 1932.
5. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბილისი, 1984.
6. ა. ქალდანი, ცენტრალური კავკასიონის მთიელთა კომპური კულტურა, თბილისი, 1990.
7. გ. თედორაძე, ხუთი წელი ფშავ-ხევსურეთში, 1939.
8. ვალ. ითონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის ნარკვევები, თბილისი, 1989.
9. ალ. ოჩიაური, სტუმარმასპინძლობა ხევსურეთში, თბილისი, 1980.
10. ალ. ყაზბეგი, გადაკარგული მხარე, თხზულებანი, ტ. 5, თბილისი, 1950.



კავკასიის მცოდნეობის მნიშვნელოვანი შენაძენი*

ვახტანგ ითონიშვილი, რომლის ნაშრომის ღირსებაზე ქვემოთ ვილაპარაკებთ, სრულიად ახალგაზრდა გარდაიცვალა (დაიბადა 1958 წ., გარდაიცვალა 2000 წ.), მაგრამ ხანმოკლე სიცოცხლის მიუხედავად, მან უდიდესი ღვაწლი დასდო კავკასიელი და ქართველი ხალხების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევის საქმეს.

ვახტანგ ითონიშვილმა ჯერ კიდევ სტუდენტობის წლებში გამოავლინა კვლევის დიდი უნარი. აქვე გამომჟღავნდა, რომ მისი უმთავრესი მოწოდება ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საქმიანობა იყო. საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის ასპირანტურაში სწავლისას (1981-1983) ვ. ითონიშვილმა დაწერა ნაშრომი „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის სოციალური სტრუქტურა XIV-XVIII საუკუნეებში, რისთვისაც მას ისტორიულ მეცნიერებათა კანდიდატის წოდება მიენიჭა. ამის შემდეგ იგი დაუღალავად იკვლევდა ქართველი და კავკასიელი ხალხების ეთნიკური ისტორიის, ეთნოგრაფიის, ეთნოლინგვისტიკის საკითხებს, სოციალურ ურთიერთობათა პრობლემებს, ყოფას და კულტურას. მისი მუშაობის შედეგები აისახა გამოცემულ 10 წიგნში (ბევრი გამოსაცემია), აგრეთვე მრავალრიცხოვან საჟურნალო თუ საგაზეთო სტატიებში.

ვ. ითონიშვილის სამეცნიერო მემკვიდრეობაში დიდი ადგილი უკავია კავკასიის ისტორიის დღემდე შეუსწავლელი საკითხების კვლევას. ამ რთულ პრობლემასთან შესაჭიდებლად ავტორს ყველაფერი გააჩნდა: კვლევა-ძიების დიდი უნა-

* პირველად დაიბეჭდა ჟ. „მნათობში“ (2003 წ. №1-2).



რი, მრავალმხრივი განათლება, შრომისმოყვარეობა, სამშობ-
ლოსა და მისი ისტორიის უსაზღვრო სიყვარული, საჭიროების
როების ზედმინეწით კარგად ცოდნა, სიახლის ძიებისადმი
დაუოკებელი ლტოლვა. სარეცენზიო ნაშრომში „ნარკვევები
კავკასიის ისტორიიდან“ (რომელიც 2002 წელს, ავტორის გარ-
დაცვალების შემდეგ გამოსცა გამომცემლობა „არტანუჯმა“)
აღნიშნულის ნათელი დადასტურებაა.

ცნობილია, რომ ჩრდილო კავკასიის ისტორიულ-ეთნოგ-
რაფიული შესწავლა მრავალმა მკვლევარმა სცადა. მათი ასე-
თი დაინტერესება გამოიწვია სხვადასხვა წარმომავლობის
ხალხთა სიმრავლემ, მრავალენოვანებამ, მრავალრელიგიუ-
რობამ, ხალხური წეს-ჩვეულებების და ყოფითი კულტურის
თავისებურებამ და სხვა. ვ. ითონიშვილი სწორედ ამ თავისე-
ბური „ქვეყნის“ შემსწავლელთა რიგებში დგას. თუმცა, რო-
გორც თვითონაც აცხადებს, მის ყურადღებას, განსაკუთრე-
ბით კავკასიის ცენტრალური რეგიონი იქცევს (იხ. წიგნის შე-
სავალი, გვ. 5), რომელშიც ის მხოლოდ ჩაჩნეთს, ინგუშეთს,
ოსეთს, საქართველოს იმიერკავკასიურ მხარეებს – თუშეთს,
პირიქითა ხევსურეთს, ხევს და თრუსოს გულისხმობს.

ავტორს, სათანადო მონაცემების საფუძველზე გააზრე-
ბული ცენტრალური კავკასიის მნიშვნელობა ასე ესმის: „აღ-
ნიშნული ტერიტორია მასზე გამავალი უმთავრესი ტრანსკავ-
კასიური კომუნიკაციებითურთ (არაგვის გზა, დვალეთის გზა
და სხვა) უყოყმანოდ შეიძლება დახასიათდეს ევრაზიის შემ-
დულაბებელ მეზოზონად, იმიერ და ამიერ კავკასიის რეგიონე-
ბისა და მათზე ისტორიულად მიკონებული ჩრდილოური (ნო-
მადური) და სამხრეთული (მაღალგანვითარებული მახლობე-
ლი აღმოსავლეთის) ცივილიზაციების შემაკავშირებელ იმ
ლოკალურ სივრცედ, რომლის გამორჩეული სტრატეგიული
მნიშვნელობა ნიადაგ წარმოადგენდა მსოფლიოს გეოპოლი-
ტიკურ ანტიურაჟში კავკასიის ოდინდელი და აწინდელი აქტუ-
ალობის უზრუნველმყოფელ უმთავრეს ფაქტორს“ (წიგნის



„შესავალი“, გვ. 5-6).

ავტორს კარგად აქვს გაცნობიერებული ამ ეთნოგრაფიულად ჭრელი რეგიონის შესწავლის აუცილებლობაც და სიძნელეც. მას შენიშნული აქვს, რომ ცენტრალურ კავკასიაში მიმდინარე ეთნოისტორიული პროცესები სპეციალურ ლიტერატურაში ზერელედ, ანდა არაობიექტურად არის წარმოდგენილი, ხოლო აღნიშნული რეგიონის ხეობებში მცხოვრებ ხალხთა, ტომთა თუ ეთნოტერიტორიულ ჯგუფთა ოდინდელი ლოკალიზაციის, ადგილმონაცვლეობისა და ეთნიკური ატრიბუციის საკითხების განხილვისას, თავს იჩენს ტენდენციურობა, სქემატიზმი და სხვადასხვა ხასიათის წყაროების თვითნებური გამოყენება. ამის მაგალითად ავტორი იმ გამოკვლევებს თვლის, რომლებიც ცენტრალური კავკასიონის სანახებში სკვითების, სარმატების და ალან-ოსების შემოსვლას და ოსების „სამხრეთის შტოს“ ფორმირების საკითხს ეხება. ვ. ითონიშვილის ჩვენს მიერ სარეცენზიოდ არჩეული გამოკვლევების ძირითადი მიზანდასახულება ცენტრალურ კავკასიაში მიმდინარე ეთნოისტორიული პროცესების არაობიექტური გაშუქების უგვანო პრაქტიკის გაბათილებაა.

ნაშრომი, საერთოდ, თერთმეტი განყოფილებისაგან შედგება და თითოეულ მათგანში განხილული საკითხი ცენტრალური კავკასიის ხალხთა ისტორიასთან მჭიდრო კავშირშია. ასე, მაგალითად, I, II და III ნაწილებში განხილულია კავკასიისა და კავკასიელების რაობა, მათი გენეზისი, სემანტიკური გრადაცია და „კავკასიანთა“ ეთნიკური ვინაობისა და ისტორიულ-გეოგრაფიული ლოკალიზაციის საკითხები.

კავკასიასა და კავკასიელებზე მსჯელობისას (წიგნის პირველ თავში) ავტორი ვრცლად საუბრობს სხვადასხვა ეპოქის სწავლულ მეცნიერთა თუ მოგზაურთა შრომებში მათზე გამოთქმულ შეხედულებებზე. ამასთან დაკავშირებით იგი აანალიზებს იოჰან ანტონ გიულდენშტედტის, ფ. ბოდენშტედტის, ე. სპენსერის, მ. ლერმონტოვის, ე. მარკოვის, ი. ვინკელ-

მანის, ი. კანტის, ა. დიუმას, ა.ბესტუჟეე-მარლინსკის, დონ კრისტეფორე დე კასტელის და სხვა ცნობილი მოღვაწეების ცნობებს.

ვ. ითონიშვილს მიაჩნია, რომ ეს ავტორები ძირითადად „ობიექტურად ასახავენ აღნიშნული რეგიონის შთამბეჭქდავ ტომობრივ სიჭრელეს, რაც დღესაც გვევლინება კავკასიის შესაშური ეთნოკულტურული ჰაბიტუსის ყველაზე უფრო მიმზიდველ შტრიხად“ (გვ. 25).

ვ. ითონიშვილი ვრცლად ლაპარაკობს კავკასიის მოსახლეობის ცალკეული ენობრივი ოჯახების (იბერიულ-კავკასიური, ინდოევროპული, ალათაური და სემიტურ-ქამიტური) შესახებ. მისი სამართლიანი განცხადებით, „კავკასიელი ხალხის“ სახელი უფრო იმ ეთნოსებს მიესადაგება, ვინც თავისი ეთნოგენეტიკური ფესვებით სწორედ კავკასიასთან არის დაკავშირებული და ვისმა ეთნიკურმა არქეტიპმაც დანამდვილებით კავკასიის რეგიონში განიცადა ფორმირება (გვ. 28-29).

ვ. ითონიშვილი სამართლიანად თვლის „კავკასიელ ხალხად“ მხოლოდ ე. წ. იბერიულ-კავკასიურ (ან კავკასიურ) ენათა ოჯახის წევრებს: ქართველებს, აფხაზებს, ადიღელებს, ჩაჩნებს, იგნუშებს და სხვებს. სულ 17 ეთნოსს (გვ. 29).

ნიგნის მეორე თავში შესწავლილია ცნებების „კავკასიის“//„კავკასიელის“ გენეზისი და სემანტიკური გრადაცია. ამასთან დაკავშირებით, ავტორი განიხილავს იმ უცხოურ და ქართულ წყაროებს, რომლებშიც კავკასიასა თუ კავკასიელების შესახებ არის ლაპარაკი. ავტორი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ XI-XII სს-ის ქართული წერილობითი წყაროების ჩვენებით „კავკასი“//„კავკასია“ ვიწრო გაგებით მდ. თერგისა და კავკასიონის ქედის დასავლეთ კიდეს შორის მდებარე იმიერკავკასიის მინა-წყალს უდრის, ხოლო ფართო გაგებით კი ისტორიული ადიღედან კასპიის ზღვამდე არსებულ იმიერ და ამიერკავკასიის ტერიტორიას (გვ. 45).

ავტორს არ მიაჩნია სწორად „კავკასიის“, როგორც გე-

ოგრაფიული ტერმინის მხოლოდ ცენტრალური კავკასიის მთიანეთის აღსანიშნავად გამოყენება (გვ. 55).

ამ პრობლემასთან მჭიდრო კავშირშია წიგნის მესამე თავიც – „კავკასიანთა“ ეთნიკური ვინაობისა და ისტორიულ-გეოგრაფიული ლოკალიზაციის საკითხისათვის.

ავტორი კრიტიკულად აფასებს იმ ავტორთა ნაწარმოებს, რომელნიც ტერმინ „კავკასიანთა“ ქვეშ მხოლოდ ვაინახურ ტომებს ან კიდევ ოსებს გულისხმობენ. მისი სამართლიანი აზრით, ძველქართული წყაროების ტერმინები „კავკასნი“ და „კავკასიანნი“, „მთიული“//„მთეული“ კრებითი სახელია და რომელიც ცალკე აღებულ ეთნოსს არ გულისხმობს (გვ. 89).

ნაშრომის მეოთხე თავში ავტორი საგანგებოდ იკვლევს კავკასიონის ეთნიკურ გეოგრაფიას. სხვადასხვა ცნობების საფუძველზე მოცემულია სხვადასხვა ტომების თუ ტერიტორიული ჯგუფების განსახლების ხელახალი სურათი და ზოგიერთი ეთნიკური ერთეულის (მაგ. თალების და უალების) ახლობლური ლოკალიზაციის ცდა, რაც მთავარია, ავტორი კრიტიკულად იხილავს სტრაბონის „გეგორაფიის“ იმ ნაწილს, სადაც მთიელი იბერები „სკვითებისა“ და „სარმატების“ მეზობლად და ნათესავად არიან წარმოდგენილნი.

ოსი მეცნიერები, რომლებიც სკვით-სარმატ-ალანთა და ოსთა საერთო წარმოშობას ქადაგებენ, სტრაბონის გეოგრაფიის ამ ნაწილს მთიელი იბერიელების ჩრდილო-ირანული ეთნიკური წრისათვის მისაკუთვნებლად იყენებდნენ. აქედან კი ასკვნიან, რომ ცენტრალური კავკასიონის ორივე კალთაზე ოსთა წინაპრები ძველთაგანვე ცხოვრობდნენ. ეს დებულება ჩამოყალიბებულია ცხინვალელი ისტორიკოსის ი. გაგლოითის შრომაში (იხ. Ю. С. Гаглойти, «Проблемы этнической истории южных Осетин», 1996 г.).

ვ. ითონიშვილი დანვრილებით აანალიზებს ეთნონიმ „სკვითს“ და „სარმატს“, ადგენს ამ ტერმინების შინაარსს სტრაბონის თანამედროვე კავკასიის ეთნიკურ გეოგრაფიას-

თან მიმართებაში და ასკვნის, რომ სტრაბონის ეს ცნობა ცენტრალური კავკასიონის მაღალმთიან ზოლში სკვითურმა ტათა ძველთაგანვე განსახლების და შიდა ქართლის მთიანეთში ე. წ. სამხრეთელ ოსთა წინაპრების ძვ. წ. I ს-ის მიწურულისთვის დამკვიდრების სასარგებლოდ არაფერს ლაპარაკობს (გვ. 121).

ნიგნის მეხუთე თავში – „ქართული ეთნოსუბსტრაცი ცენტრალური კავკასიონის ჩრდილოეთ მაკროფერდობზე“, – განხილულია ცენტრალური კავკასიონის მაკროფერდობებზე ქართველური მოსახლეობის განსახლების საკითხები. ავტორი სწავლობს ანინდელი ბალყარეთის მიწაზე სვანთა ოდინდელ განსახლებას. იშველიებს რა სხვადასხვა ხასიათის წყაროს, ავტორი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ კავკასიონის მთავარი ქედი არ წარმოადგენდა ქართველური მოსახლეობის გავრცელების უკიდურეს ჩრდილოეთ მიჯნას და კავკასიონის პირიქითა კალთებზე ქართველური ელემენტის ინფილტრაცია საკმაოდ ინტენსიურ ხასიათს ატარებდა (გვ. 140).

როგორც ამ თავის დასასრულშია ნათქვამი, ავტორს აღნიშნული პროცესის საგანგებო შესწავლა ჰქონდა გადამწყვეტილი, მაგრამ ნაადრევი გარდაცვალების გამო, სურვილი შეუსრულებელი დარჩა.

ნიგნის 141-161 გვერდებზე დაბეჭდილია საგანგებო გამოკვლევა – „ჰონთა“ ეთნიკური კუთვნილებისა და „ჰონთა ქვეყნის“ ლოკალიზაციის საკითხებისათვის. ეს გამოკვლევა ავტორმა წაიკითხა 1989 წ. 2 ივნისს ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის სამეცნიერო სესიაზე, 1991 წელს კი გამოქვეყნდა ჟურნალ „მაცნეში“ (იხ. „მაცნე“ ისტორიის... სერია, 1991, №1). რაკი ნაშრომი კავკასიის ისტორიის პრობლემებს განეკუთვნებოდა, ავტორმა იგი სარეცენზიო წიგნშიც შეიტანა.

ვ. ითონიშვილი სამართლიანად არ იზიარებს რუსი მეცნიერის ნ. გ. ვოლკოვას აზრს, რომელიც მან 1973 წ. გამოქვეყნ-

ნებულ ნაშრომში (იხ. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа», М., 1973, с. 128-130) გამოთქვა.

ნ. გ. ვოლკოვას აზრით, ძველ სომხურ წერილობით წყაროებში არაერთხელ ნახსენები ეთნონიმი „ჰონი“ არა ჰუნების, არამედ კავკასიური წარმოშობის ერთი რომელიმე ხალხის ან ხალხთა ჯგუფის აღმნიშვნელი სახელი შეიძლება იყოს. V-VII სს-ის სომხური წყაროებით ცნობილ „ჰონთა ქვეყანაში“ კი დარუბანდის ჩრდილოეთით და დასავლეთით მდებარე დალესტინის მიწა-წყლის გარდა, ვაინახთა მიწა და საქართველოს მთიანეთის მხარეები (თუშეთი, ფშავი, ხევსურეთი) უნდა იგულისხმებოდეს. ნ. გ. ვოლკოვას აზრით, ამას ადასტურებს პირიქითა ხევსურეთში (მდ. ანდაქის წყლის ხეობაში) ტოპონიმ **ხონეს** არსებობა, აგრეთვე „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში დაცული ცნობა ისტორიულ ხერკის თემში ჰონთა დასახლების არსებობის შესახებ (Н. Г. Волкова, დასახ. ნაშრ., გვ. 128-130).

ვ. ითონიშვილის დასკვნა ნ. გ. ვოლკოვას შეხედულების სრულიად საწინააღმდეგო შინაარსისაა. მას სამართლიანად მიაჩნია, რომ „ჰონი“ თურქული მოდგმის აღმნიშვნელი ეთნონიმია, „ჰონთა ქვეყანა“ კი დარუბანდის ჩრდილო მიწების, ძირითადად კი თანამედროვე დალესტინის კასპიისპირა დაბლობებია. ამ ეთნონიმს, ხანდახან, ფართო შინაარსიც აქვს, მაგრამ მასში არ შესულა საქართველოს მთიანი მხარეები. დაუშვებელია „ჰონების“ გაიგივება დალესტინელების და ვაინახების წინაპრებთანაც (გვ. 160-161). ეს დასკვნა ეჭვს არ იწვევს.

სარეცენზიო ნაშრომში შეტანილია ოთხი მნიშვნელოვანი ნაშრომი ოსებზე: 1. ოსები (მოკლე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი); 2. ოსების ეთნოევოლუციის საკითხისათვის; 3. სამხრეთ ოსეთი ცენტრალურ საქართველოში? და 4. ოსიანობა.

ამ გამოკვლევათა მოცულობა 83 გვერდია (წიგნის 162-245 გვერდები) და მისი ცალკე გამოცემაც შეიძლებოდა, მით

უმეტეს, რომ ოსები კავკასიაში გვიან მოსულ და შემდეგ კავკასიელებულ ხალხად ითვლება.



ოსურ საკითხზე დაბეჭდილი ნარკვევებიდან განსაკუთრებით გამოსაყოფია „ოსიანობა“. ოსიანობა – ეს იყო „ლეკიანობის“ მსგავსი მოვლენა და ნიშნავდა სხვადასხვა მიზეზებით დასუსტებული საქართველოს (კერძოდ, მისი აღმოსავლეთი ნაწილის) დაუნდობელ ძარცვა-რბევას. თავისი სისასტიკით იგი არაფრით ჩამოუვარდებოდა „ლეკიანობას“. ცხადია, ოსურ თემებზე დაბეჭდილი დანარჩენი სამი ნარკვევიც ძალზე საყურადღებოა.

ნიგნის ბოლო ნაწილია „ი. გიულდენშტედტის ცნობები კავკასიის ხალხთა შესახებ“.

რუსეთის საიმპერატორო აკადემიის აკადემიკოსმა იოჰან ანტონ გიულდენშტედტმა (1745-1781 წწ.) საქართველოსა და კავკასიის სხვა ქვეყნებში მოგზაურობის (1768-1775 წწ.) შემდეგ, თავისი დაკვირვებანი საგანგებო ნაშრომში ასახა. ამ ნაშრომში თავმოყრილია კავკასიის ხალხთა გეოგრაფიის, ბუნების, მადნეულის და მინერალური რესურსების, გზების, გადასასვლელების, ისტორიის, ეთნოგრაფიის, რელიგიის, ენა-დიალექტების და სხვა ამსახველი უძვირფასესი ცნობები. სწორედ ამიტომ დაინტერესდა ი. გიულდენშტედტის ცნობებით ვ. ითონიშვილი. მართალია, ჩვენი მკვლევარი გერმანელი მოგზაურის ნაშრომში ალაგ-ალაგ ტენდენციურ და უზუსტო ჩვენებებსაც ხედავს, მაგრამ თხზულებას, როგორც „ავტორის ეპოქის მატთანეს“, მაღალ შეფასებას აძლევს (გვ. 279).

სარეცენზიო ნაშრომს თან ერთვის მნიშვნელოვანი საილუსტრაციო მასალა. კერძოდ 9 სქემა, თრუსოს, ხევის და არგვის (თერგის) ხეობის რუკები.

ასეთია მოკლედ ვახტანგ ითონიშვილის ნიგნის „ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან“ ძირითადი შინაარსი. საეჭვო არ არის, რომ ვ. ითონიშვილის სახით ჩვენ გვყავდა მეცნიერული



კვლევა-ძიების განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებული ადამიანი. მისთვის დამახასიათებელი იყო მშობლიური ქვეყნისა და ისტორიის ღრმა სიყვარული, მუხლჩაუხრელი გარჯა და განუწყვეტელი ძიება. ალბათ, ამიტომ შესძლო მან თითქმის შეუძლებელი – დაწერა მრავალი მნიშვნელოვანი მონოგრაფია და სამეცნიერო წერილი. დარწმუნებული ვარ, განსვენებულ მეცნიერს მხოლოდ ეს ერთადერთი ნიგნი – „ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან“ რომ დაეწერა, მაინც საპატიო წვლილს შეიტანდა კავკასიის მცოდნეობის სფეროში.

2002-2003 წწ. გამოცემული წიგნები

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის სოციალურ ურთიერთობათა ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილების, აგრეთვე ინსტიტუტის სხვა განყოფილებებისა და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის თანამშრომლების მონაწილეობით, სისტემატურად ქვეყნდება მონოგრაფიები და სერიული ხასიათის კრებულები (რედაქტორი ვალერიან ითონიშვილი). 2002-2003 წლებში მკითხველმა მიიღო ვახტანგ ითონიშვილის ორი წიგნი და ერთი 519 გვერდიანი კრებული „ისტორიულ ეთნოგრაფიული ძიებანი“, ტ. IV.

ვახტანგ ითონიშვილმა თავის ხანმოკლე სიცოცხლის პერიოდში გამოაქვეყნა ხუთი მაღალხარისხოვანი მონოგრაფია და მრავალი სხვა გამოკვლევა, რომლებიც დაიბეჭდა ჟურნალ „მაცნეში“, „განთიადში“ და სამეცნიერო კრებულებში. მისივე დაულალავი შრომის ნაყოფია თანამედროვე ვითარებაში შექმნილი უაღრესად მტკივნეული ეროვნული პრობლემებისადმი მიძღვნილი პოლიტოლოგიური შინაარსის ნერილები, ვიზუალური მონაცემებით გაფორმებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ხასიათის კალენდრები და ნაირფეროვანი ილუსტრაციებით აღჭურვილი უნიკალური პლაკატები („კავკასიური სამყარო“ და „ყოველი საქართველო“ ორ ვარიანტად).

სიცოცხლეში გამოქვეყნებულმა ნაშრომებმა ვახტანგ ითონიშვილს ცნობილი მეცნიერის სახელი მოუხვეჭა, მაგრამ მის არქივში ხელნაწერების სახით მრავალი უნიკალური გამოკვლევა დარჩა, რომელთა გამოსაცემად მომზადება ითავა მისმა მამამ ვალერიან ითონიშვილმა. მისი მდიდარი სამეცნიერო მემკვიდრეობიდან ავტორის უდროოდ გარდაცვალების შემდეგ უკვე რამდენიმე გამოკვლევა დაიბეჭდა ჟურნალებში

(„მნათობი“, „ხატაური“, „ნელინდეული - საკეაგ“) და კრებულში - „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“ (მისჯ. ტომში გამოქვეყნდა 7 ნაშრომი). გარდა ამისა, გამოიცა 5 ნიგნი, რომელთაგან 3 მონოგრაფიის შესახებ ჩემი ინფორმაცია დაიბეჭდა კრებულის („ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“) IV ტომში. ამ კრებულის გამოცემის პარალელურად გამოქვეყნდა კიდევ ორი ნიგნი:

1. ხანდოს ხევი (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი - სადიპლომო ნაშრომი), თბილისი, 2003 წ.

წერილობითი წყაროების, ავტორის მიერ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალების, ტოპონიმიკური, ონომასტიკური და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების ანალიზის საფუძველზე ნაშრომში შესწავლილია ქართლის არაგვის ანუ საარაგვის ერთი კუთხე. ნარკვევი გვაცნობს ხანდოს ხევის გეოგრაფიულ მდებარეობას, განსახლების სტრუქტურას, მოსახლეობის ეთნიკურ და სოციალურ შემადგენლობას, სამეურნეო პირობებს და მიწათსარგებლობის ფორმებს. ნარკვევს ერთვის ავტორის მიერ ხანდოში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები. ნიგნი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტებისა და სტუდენტებისათვის, ისე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გაცნობით დაინტერესებულ მკითხველთა ფართო წრისათვის.

2. ვერტიკალური ზონალობის პანორამა და დემოგრაფიული პროცესები საქართველოში (საქართველოს მიწა-წყლის ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტორიულ-ეთნოგრაფიული დარაიონების ტრადიცია - „მთა“, „ბარი“, „ზეგან-აგარა“ - ვერტიკალური ზონალობის ქრილში და მასთან დაკავშირებული დემოგრაფიული პროცესები), თბილისი, 2003 წ.

წერილობითი წყაროების, ეთნოგრაფიული, ტოპონიმიკური და ფოლკლორული მონაცემების ანალიზის საფუძველზე გამოკვლევაში მონოგრაფიულადაა შესწავლილი საქართველოს ტერიტორიის ისტორიულ-გეოგრაფიული და ისტო-

რიულ-ეთნოგრაფიული დარაიონების ტრადიცია კლიმატური პირობების, მეურნეობის ფორმებისა და ხალხური ემპირიული ცოდნა-გამოცდილების გათვალისწინებით. ვერტიკალურ ზონალობასთან კავშირშია განხილული აგრეთვე დემოგრაფიული პროცესები, სახელდობრ, ბარში მთიელთა მიგრაციის ხასიათი. ნარკვევში კრიტიკულადაა შეფასებული სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული შეხედულებები აღნიშნული პირობების შესახებ. ნაშრომი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხებით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

ეს არის რიგით მეათე წიგნი, მაგრამ გამოსაცემად მომზადებულია კიდევ არაერთი სხვადასხვა მოცულობის წიგნი, მათ შორის სადოქტოროდ გათვალისწინებული ვრცელი მონოგრაფიული გამოკვლევა - „ღვალები და ღვალეთი“.

როგორც ზემოთ აღვნიშნე, ვალერიან ითონიშვილის რედაქტორობით გამოქვეყნდა აგრეთვე რიგით მეოთხე სერიული კრებული - „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“ (თბილისი, 2002 წ.). როგორც ამის წინ გამოცემული 3 კრებული, რომელთა შინაარსი გამოქვეყნდა კრებულის IV ტომში, ეს უკანასკნელიც მრავალი საყურადღებო ნაშრომითაა წარმოდგენილი. ამ შემთხვევაშიც წერილობითი წყაროების, ეთნოგრაფიული, ფოლკლორული, ტოპონიმიკური და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემების საფუძველზე კრებულში მონაწილე ავტორთა მიერ გამოკვლეულია საქართველოსა და კავკასიის ისტორიის დღემდე შეუსწავლელი უმნიშვნელოვანესი საკითხები, ყოფისა და ტრადიციების თავისებურებანი. წიგნი განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული საკითხებით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

კრებულის IV ტომის შინაარსი ასეთია 1. ვალერიან ითონიშვილი, რედაქტორის ინფორმაცია; 2. გიორგი გოცირიძე, ვახტანგ ითონიშვილის გახსენება; 3. ხათუნა იოსელია-

ნი, ვახტანგ ითონიშვილის ახალი წიგნები (ა) აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური ტურა XIV-XVIII საუკუნეებში, თბ., 2001; ბ) დვალეთის ისტორიის საკითხები მრუდე სარკეში, თბ., 2002; გ) ნარკვევები კავკასიის ისტორიიდან, თბ., 2002); 4 ვახტანგ ითონიშვილი, ლეონტი მროველის ცნობები საქართველოს მთიანეთისა და მისი გადასასვლელების შესახებ; 5 ვახტანგ ითონიშვილი, ჯვრის უღელტეხილის სახელწოდების წარმომავლობის შესახებ; 6. ვახტანგ ითონიშვილი, შავი ზღვის აუზის ეთნიკური გეოგრაფიიდან (წინასწარი მონახაზი); 7. ვალერიან ითონიშვილი, ტერიტორიული თემი საქართველოში; 8. დავით პავლიაშვილი, კაპიტალისტური ურთიერთობების განვითარების თავისებურებანი ტანა-ატენის ხეობაში; 9. ლევან ფრუიძე, მოსაზრებანი აკად. გ. ჩიტაიას სახელობის ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრებისა და ყოფის თბილისის სახელმწიფო ლია ცის ქვეშ მუზეუმის რეანიმაციისა და ფუნქციონირებისათვის; 10. ოლეგ მელაძე, ვაინახების გადმოსახლება საქართველოს მთიანეთში ანტიკურ ხანაში, 11. ოლეგ მელაძე, ქართულ-ვაინახური სარწმუნოებრივი და კულტურული ურთიერთობანი შუა საუკუნეებში; 12. ნათელა კაპანაძე, ბავშვის აღზრდის ტრადიციები საქართველოში; 13. გულნარა ცეცხლაძე, საოჯახო ეტიკეტი იმერეთის მოსახლეობაში; 14. გიორგი ლუდუშაური, მინის დაპატრონების გავრცელებული წესები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში (XVIII-XIX სს.); 15. გიორგი ლუდუშაური, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის გზა-ბილიკების საკითხისათვის; 16. თამარ შარაბიძე, ჯადოსნური ხალიჩა; 17. თამარ შარაბიძე, ქალის საოჯახო და საზოგადოებრივი მდგომარეობა საქართველოში; 18. ხათუნა იოსელიანი, სამხედრო საქმის ისტორიიდან სვანეთში; 19. ხათუნა იოსელიანი, საბრძოლო-თავდაცვითი იარაღის ამსახველი ტერმინები სვანურ ენაში; 20. მარიამ ილურიძე, ხელთუქმნელი ხატი და მასთან დაკავშირებული დღესასწაულები

საქართველოში; 21. **ნანული აზიკური**, ნაბადი ქართველთა ტრადიციულ ყოფაში; 22. **ნანული აზიკური**, საქმიანობის სტრუქტურა ადმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში; 23. **ნანა ომა-რაშვილი**, რეისლამიზაციის პროცესები დაღესტანში; 24. მე-დეა გოგოლაძე, ქართლის სოციალური სტრუქტურა „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით ძვ. წ. IV საუკუნის ბოლოდან ახ. წ. IV საუკუნის II ნახევრამდე; 25. **ქეთევან სიხარულიძე**, ქართული ხალხური კოსმეტიკის ტრადიციები საქართველოში (ფერ-უმარილი); 26. **ირმა კვაშილავა**, წარმართული წეს-ჩვეულებები სამურზაყანოში; 27. **დავით ჭითანავა**, ყულიშკარის ეტიმოლოგიისათვის; 28. **მზია ნიკლაური**, გზა-გადასასვლელელები არხოტის თემიდან; 29. **ია გვარმიანი**, სოციალური ვალდებულებანი, XIV-XIX სს-ის სვანეთში; 30. **ნინო მიქელაძე**, დმანისის ნუმიზმატიკური მონაცემები; 31. **მანანა ქევანაშვილი**, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები რაჭაში; 31. **გიორგი გაბესკირია**, დაბოლმილი კაცის ნაცოდვილარი.

შემდგომი კვლევა-ძიების შედეგები აისახება სერიული კრებულის მომდევნო ნაკვეთებში.

ხალხური სიბრძნის მარგალიტები

ანდაზა ხალხური აზროვნების იმ სფეროს განეკუთვნება, რომლის მემკვიდრეობითაც ეთნოსი თუ ეთნიკური ჯგუფი, მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი სპეციფიკითა და სტილით, მოქნილად და ლაკონურად გადმოსცემს თავისი დაკვირვებისა და გამოცდილების შედეგად ჩამოყალიბებულ აზრს გარემომცველ სამყაროზე, ადამიანებზე, ზოგადასაკაცობრიო ღირებულებებსა თუ ყოველდღიურ ცხოვრებაზე. ანდაზა ფილოსოფიური აზროვნების ლაკონური ფორმაა, რომლის საშუალებითაც, ზოგჯერ უმარტივესად, ურთულესი აზრი და ქეშმარიტებაა გამოთქმული, რაც იმისი უტყუარი საბუთია, რომ ეს ქეშმარიტება მთლიანად და საფუძვლიანად არის აღქმული და გააზრებული ამ ანდაზის შემქმნელი ხალხის მიერ. იგი ყოველთვის აღბეჭდილია იმ ეთნოსის სპეციფიკით, რომლის წიაღშიც შეიქმნა და ჩამოყალიბდა, რის გამოც, ანდაზებისა და ხატოვანი სიტყვა-თქმების გამოყენებას ეთნოლოგიურ კვლევაში (განსაკუთრებით ეთნოფსიქოლოგიაში), დიდი მნიშვნელობა ენიჭება.

არანაკლები მნიშვნელობა გააჩნია ანდაზას ენათმეცნიერული კვლევის თვალსაზრისით, ვინაიდან ანდაზა, უმეტეს შემთხვევაში არქაულობის ნიშნით არის აღბეჭდილი, მასში ხშირად შენარჩუნებულია წინადადების ისეთი წყობა, შემონახულია ისეთი ლექსემები და მათი მნიშვნელობები, რომლებიც დღეს, ენაში მიმდინარე პროცესებიდან გამომდინარე მეტნაკლებად შეცვლილია. ამ გარემოების გათვალისწინებით მეტად მნიშვნელოვანია უმწერლობო ქართველურ ენებზე შექმნილი ანდაზების დაფიქსირება, რომლებიც ლოკალურ წრეში ტრიალებენ და მრავალი მიზეზის გამო, დაკარგვისა და დავინწყების საფრთხე ემუქრებათ.

ანდაზების შეკრება-გამოცემის საქმეს საქართველოში

თითქმის სამ საუკუნოვანი ისტორია გააჩნია და ყველაზე კარგად შესწავლილია ქართული მასალა. სვანურ ენაზე შექმნილი ანდაზების შეკრება-გამოცემა და მათი ლინგვისტური თუ ფოლკლორულ-ეთნოლოგიური თვალსაზრისით კვლევა ჯერ კიდევ საწყის ეტაპზეა.

ანდაზა სპარსული სიტყვაა და მისი ქართული შესატყვისებია შეგონება, არაკი. ანდაზის სვანური სახელწოდებაა ჰარაკ. მის შემსწავლელ დარგს კი პარემიოლოგია ეწოდება.

სვანური ანდაზები წიგნად პირველად 1973 წელს გამოიცა. მისი შემდგენელი გახლდათ ალექსი დავითიანი, სვანური ენისა და ეთნოგრაფიის მკვლევარი, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი, რომელმაც ბევრი სასიკეთო საქმე გააკეთა თავისი კუთხისათვის, როგორც სამეცნიერო, ისე საზოგადოებრივ ასპარეზზე. ა. დავითიანის „სვანური ანდაზები“ ა. შანიძისა და მ. ქალდანის რედაქციით არის გამოცემული და მოიცავს 1800-ზე მეტ ნიმუშს. ა. შანიძე ამ წიგნის წინასიტყვაობაში აღნიშნავდა: „ამ გამოცემას მნიშვნელობა აქვს როგორც დიალექტოლოგიისა და ლექსიკოგრაფიისათვის, ისე ეთნოგრაფიისათვის. მაგრამ მთავარი მისი ღირებულება მაინც ის არის, რომ ამ წიგნით გამოვლენილია ბევრი რამ ჩვენი უზომოდ ვრცელისა და დიდად მდიდარი ხალხური სიტყვიერების ერთ უბანზე სიყვარულით შეკრებილი უძვირფასესი ნიმუშებისა სვანთა გონებრივი საგანძურიდან, რომელიც ქართული თარგმანის საშუალებით ფართო წრეებისათვის ხდება ხელმისაწვდომი“.

ა. დავითიანის მიერ შეკრებილი ანდაზები სვანური ენის ბალსქვემოური დიალექტის ლახამულური კილოკავის ნიმუშებს გვაცნობს და, ამდენად, მხოლოდ სვანურის ერთი კილოკავის თავისებურებებს წარმოაჩენს.

სვანური ანდაზების ენათმეცნიერულ შესწავლას ეძღვნება ლია გულედანის საკანდიდატო დისერტაცია „სვანური ანდაზების ენის ფონოლოგიურ-ეტიმოლოგიური ანალიზი“ (არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი,



1998 წ., ხელმძღვანელი სვანური ენის ცნობილი მკვლევარი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფ. ი. ჩვენთიანი (ი. ჩვენთიანი). ავტორი ბალსქვემოურ კილოზე შექმნილი და ა. დავითიანის მიერ შეკრებილი ანდაზების ბალსქვემოურ ნიმუშებთან შედარების საფუძველზე იკვლევს სვანურ ანდაზებს, და ამის შედეგად მიღებულ მონაცემებზე დაყრდნობით განიხილავს ფონოლოგიურ და ლექსიკურ თავისებურებებს. მის ნაშრომში ხაზგასმულია კოინეს როლი სვანურ ანდაზებში, მოცემულია საინტერესო ეტიმოლოგიური ძიებები, შეძლებისდაგვარად გამოვლენილია საკუთრივ სვანური და ყველა ქართველური ენისათვის საერთო ანდაზები. თუმცა, აღსანიშნავია, რომ ლ. გულედანის მიერ ბალსქვემოურ კილოზე შეკრებილი ნიმუშები გამოცემული არ არის და ამდენად, მეცნიერთა ფართო წრისათვის ფაქტიურად დღემდე ხელმიუწვდომელია.

ჩვენთვის განსაკუთრებით სწორედ ამ კუთხით არის საყურადღებო სვანური ანდაზების ახალი გამოცემა „სვანური ანდაზები ლაჰრაჰად არი“, (თბ., 2000 წ.), რომლის შემდგენელი გახლავთ არსენ კორძაია. აღნიშნული გამოცემა სვანური ენის ოთხი დიალექტიდან ერთ-ერთის, ბალსქვემოურის ნიმუშებს წარმოგვიდგენს, რომელიც თავისი თავისებებიდან გამომდინარე, სვანური ენის ძირითად და ყველაზე მდიდარ დიალექტად არის მიჩნეული (მეცნიერები მას არაოფიციალურად სალიტერატურო სვანურის სახელითაც კი მოიხსენიებენ), ხოლო სვანები, როგორც ამას ა. კორძაიაც აღნიშნავს წიგნის შესავალში, „ლამორვე წინს“ - „სამედიკატორო ენას“ უწოდებენ.

ა. კორძაიას წიგნი „სვანური ანდაზები ლაჰრაჰად არი“, 2000 წელსაა გამოცემული. იგი მოიცავს 2800-მდე ნიმუშს. ანდაზები განყოფილია ანბანზე და მას თან ერთვის ქართული თარგმანი.

აღსანიშნავია, რომ სვანური ანდაზების შეკრებისა და გამოცემის საქმეს მნიშვნელოვნად ართულებს მათი გადმოღება-თარგმნა ქართულ ენაზე. ამის შესახებ ა. შანიძე მიუთითებდა ა. დავითიანის „სვანური ანდაზების“ წინასიტყვაობაში

და აღნიშნავდა, რომ ანდაზების თარგმანი შინაარსობრივია, ანუ არა ზედმინევენით, სიტყვა-სიტყვით გაკეთებულია. ანდაზ-გან სვანურ ენაზე შექმნილი, ამ ენის სპეციფიკის გათვალისწინებით, სხარტად ნათქვამი ანდაზების ქართულად თარგმნის დროს დიდი სიფრთხილეა საჭირო, აზრიც ზუსტად იქნა გადმოღებული და ამავე დროს, შენარჩუნდეს ის პენი და მოქნილობა, რაც მას სვანურ ენაზე გააჩნია. ა. კორძაიას სასახელოდ უნდა ითქვას, რომ იგი მშვენივრად ართმევს თავს ამ პრობლემას და მის მიერ ქართულად გადმოღებულ ანდაზებს უმეტესწილად შენარჩუნებული აქვთ თავდაპირველი მნიშვნელობაც და ლაზათიც. მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი ტერმინის მისეული თაგრმანი შეიძლება სადაო იყოს, ეს არაფერს აკლებს მის მიერ გაკეთებულ ეგეოდენ საშურ საქმეს. დასანანია ისიც, რომ ამ გამოცემას, სვანური ანდაზების პირველი გამოცემისაგან განსხვავებით, არ ერთვის სიტყვათა საძიებელი, რაც დაინტერესებულ მკვლევრებს თუ მკითხველს, განსაკუთრებით იმათ, ვინც არ ფლობს სვანურ ენას, გაუადვილდება ამ წიგნის გამოყენებას, თუმცა ა. კორძაიას მიერ დამოწმებული სვანური ანდაზისა არ იყოს, „ვინც არაფერს არ აკეთებს, ის არც ცდება“.

ამდენად ა. კორძაიას მიმართ, რომელსაც დიდი რუდუნებითა და გულმოდგინებით წლების მანძილზე უგროვებია სვანური ანდაზები და ყურადღებით უთარგმნია ქართულ ენაზე, მაღლობის მეტი არაფერი გვეთქმის. მისი შრომის შედეგად, სვანური ენის ბალსზემოურ დიალექტზე შექმნილი ანდაზები ხელმისაწვდომი გახდა როგორც მეცნიერ-მკვლევართათვის, ისე დაინტერესებული მკითხველისათვის. ვისურვებდით, რომ სვანური და მეგრული ენების ყველა დიალექტზე არსებული ანდაზები ასევე იქნას გამოცემული, რათა დაინყებას გადავარჩინოთ ხალხური სიბრძნის ეს ორიგინალური შედეგები.



საქართველოს
სახელმწიფო-ტერიტორიული
სტრუქტურის რუკა

საქართველოს სახელმწიფო-ტერიტორიული სტრუქტურის რუკა, რომელიც შედგენილია საქართველოს სახელმწიფო საზღვრების, მთავარი ქალაქების, რეგიონების და ადმინისტრაციული ერთეულების მიხედვით, გარკვეულწილად აჩვენებს ქვეყნის ტერიტორიული სტრუქტურის განვლილ ეტაპს. რუკაზე ასევე აღბეჭდილია ქვეყნის საზღვრების ცვლილებები და ადმინისტრაციული ერთეულების შექმნის პროცესი.

საქართველოს სახელმწიფო საზღვრების განსაზღვრა და დაცვა მთავარ პრიორიტეტს წარმოადგენს ქვეყნის უსუბიექტო და დამოუკიდებლობის უზრუნველყოფისათვის. რუკის მიზანია, აჩვენოს ქვეყნის საზღვრების ცვლილებები და ადმინისტრაციული ერთეულების შექმნის პროცესი.

საქართველოს სახელმწიფო საზღვრების განსაზღვრა და დაცვა მთავარ პრიორიტეტს წარმოადგენს ქვეყნის უსუბიექტო და დამოუკიდებლობის უზრუნველყოფისათვის. რუკის მიზანია, აჩვენოს ქვეყნის საზღვრების ცვლილებები და ადმინისტრაციული ერთეულების შექმნის პროცესი.

სკალირება



„და მოადგა ციხესა ბირთვისისასა... და მაშინ სპანი ლანგ-თემურისანი ზარობდეს ციხისა მისგან, რამეთუ მრავალგზის მრავალი ჭირი ენახათ ქართველთაგან და, ვითარცა კანჯარი ლომთაგან, ეგრეთ თრთოდენ ქართველთაგან, რამეთუ ერთი ქართველი ათსა მათგანსა წარიქცევდა და იცოდნენ ციხისა მის სიმაგრე...“ („ქართლის ცხოვრება“).

ქართულ და უცხოურ წყაროებში მნიშვნელოვანი ცნობებია შემონახული ქართული ციხე-სიმაგრეების შესახებ, რომლებიც ქვეყნის უსაფრთხოებისათვის ერთიან თავდაცვით სისტემას ქმნიდნენ, ხოლო მათი განლაგებისა და ტიპოლოგიის მიხედვით ნათლად ჩანს ქვეყნის სოციალური და პოლიტიკური მდგომარეობა ამა თუ იმ ეპოქაში.

ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია, რომ გამოიცა რუკა „საქართველოს ციხე-სიმაგრეები“. ავტორები: ხათუნა იოსელიანი, ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატი და გიორგი გაბესკირია, მხატვარი - გიორგი დონდუა, კარტოგრაფი - მანანა აღაპიშვილი; კომპიუტერული გრაფიკა - გიორგი ლონლაძე; კორექტორი: რუსუდან იოსელიანი; რედაქტორი - დევი ბერძენიშვილი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი.

რუკა იძლევა მნიშვნელოვან ინფორმაციას სასიმაგრო ნაგებობათა განლაგების, სახეობებისა და ისტორიული პერიოდის შესახებ.

რუკაზე წარმოდგენილი სასიმაგრო ნაგებობების ძირითადი ნაწილი მხატვრის მიერ შესრულებულია მათი დღევანდელი მდგომარეობის მიხედვით, ხოლო რამდენიმე მათგანი, რომლებიც ნანგრევების სახითაა შემორჩენილი, შექმნილია სპეციალისტების მიერ რეკონსტრუირებული გამოსახულებების საფუძველზე, რაც ღირსშესანიშნავია არა მხოლოდ ისტორიული, არამედ ვიზუალური თვალსაზრისითაც. რუკა განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ფართო საზოგად-



საქართველოს
ხალხთა ეროვნული
ბიბლიოთეკა

დოქტრისა და მნიშვნელოვანია მომავალი თაობების ეროვნულ-პატრიოტული სულისკვეთებით აღზრდისათვის.

აღსანიშნავია, რომ რუკა ეძღვნება ახალგაზრდა ცნობილი ისტორიკოსის და ეთნოგრაფის ვახტანგ ითონიშვილის ნათელ ხსოვნას.

**თამარ შარაბიძე
მედეა გოგოლაძე**

ვახტანგ ითონიშვილი

ეთნოგრაფიული კვლევის პრიორიტეტული პრობლემა..... 3

ვალერიან ითონიშვილიქართული ეთნოგრაფიის ისტორიიდან
პაპუნა ორბელიანი..... 25**ნანული აბესაძე**

ეთნიკური პროცესები ქალაქ ჭიათურაში..... 44

დავით პავლიაშვილითედამ-კავთურას ხეობის მოსახლეობის სოციალური
სტრუქტურა..... 73**ლევან ფრუიძე**ქართლის 1983 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია
(ანგარიში)..... 84**გურამ გეგეჭკორი**საოჯახო ყოფის ზოგიერთი თავისებურება
სამეგრელოში..... 122**გულნარა ცეცხლაძე**გოტფრიდ მერცბახერის ცნობები ხევსურთა საქორწინო
წეს-ჩვეულებების შესახებ..... 136**გულნარა ცეცხლაძე**ოჯახის მართვა და შრომის ორგანიზაცია
(იმერეთის ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)..... 146



თამარ შარაბიძე

სულის, ცხენის და მზის სიმფონია..... 156

თამარ შარაბიძე

ვინ არიან უდიეები?! (წყაროებისა და სპეციალური
ლიტერატურის მიმოხილვა)..... 179

ხათუნა იოსელიანი

სოციალურ ურთიერთობათა ისტორიიდან სვანეთში
(წერილობითი წყაროების მონაცემები)..... 199

ხათუნა იოსელიანი

ეროვნული (ქართული) ცნობიერების ერთი პლასტის
შესახებ სვანეთში..... 212

მარიამ ილურიძე

მატერალური კულტურის ძეგლები სოფელ
მარტყოფში..... 220

გიორგი ღუდუშაური

ხევის მოსახლეობა XIX საუკუნის პირველ ნახევარში
კამერალური აღწერის მონაცემების მიხედვით..... 229

ოლეგ მელაძე

კავკასიის ხალხთა ყოფა და ტრადიციები..... 242

გელა ხუციშვილი

ზოგიერთი მოსაზრება საქართველოს ადმინისტრა-
ციულ-ტერიტორიული მონყოებისა და
ეთნო-კონფლიქტების დარეგულირების შესახებ..... 288



ნათელა კაპანაძე
ქართული ფოლკლორი ბავშვის აღზრდის შესახებ..... 295

ელგუჯა დადუნაშვილი, ლავრენტი ჯანიაშვილი
სამხრეთ საქართველოდან 1944 წელს
დეპორტირებული მოსახლეობის რეინტეგრაციის
ეთნოსოციალური ფონი (ეთნოსოციოლოგიური
გამოკვლევის ანგარიში)..... 301

Лаврентий Джаниашвили
Репатриция и проблема социальной изоляции
(на примере депортированного в 1944 г. из Южной
Грузии населения)..... 311

მედეა გოგოლაძე
გაბატონებული კლასი „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“
მიხედვით IV-VII საუკუნეებში..... 321

ლია ჭყონია
რთველი კახეთში..... 337

ნანული აზიკური
მეზამბეობა საქართველოში..... 344

ნანა ომარაშვილი
ფოლკლორი - ქართულ-დაღესტნური კულტურულ-
ისტორიული ურთიერთობების შესწავლის წყარო..... 350

ნინო სილაგაძე
ევროპული სატრანსპორტო საშუალებანი
XIX საუკუნის თბილისში..... 359

ქეთევან სიხარულიძე

ქართული ხალხური კოსმეტიკის ნორმისათვის
(პირის გაკეთება).....

367

ირმა კვაშილავა

საგზაო მშენებლობა სამურზაყანოში (XIX-XX სს.).....

371

დავით ჭითანავა

პატრონიმიული სალოცავები სამეგრელოში (ყულიშკარის
თემის ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით).....

383

დავით ჭითანავა

ოიკონიმ „უჩაშონა“-ს ეტიმოლოგიისათვის.....

395

დავით ჭითანავა

სამეზობლო თემის ერთი სახეობის შესახებ
სამეგრელოში („სამოხიო“).....

400

მზია წიკლაური

მატერიალურ კულტურის ძეგლები არხოტის თემში.....

414

ჯემალ სტეფნაძე

კავკასიისმცოდნეობის მნიშვნელოვანი შენაძენი.....

434

ხათუნა იოსელიანი

2002-2003 წწ. გამოცემული წიგნები.....

443

რუსუდან იოსელიანი

ხალხური სიბრძნის მარგალიტები.....

448

თამარ შარაბიძე, მედეა გოგოლაძე

„კოშკო, ნაგებო კირითა...“.....

453

ԿՐ 176/1