

ISSN 1987-7374

XVI

კავკასიის ეთნოლოგიური
კრებულები

ივანე ჯავახიშვილის სახელობის
თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი
ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის
ინსტიტუტი
ეთნოლოგიის სასწავლო-სამეცნიერო ინსტიტუტი

ISSN 1987_7374

კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული

XVI

კრებული ეძღვნება ქართული მეცნიერული
ეთნოლოგიის ფუძემდებლის, აკადემიკოსს *გიორგი
ჩიტაიას* დაბადებიდან 125 წლისთავს



გამომცემლობა „უნივერსალი“
თბილისი 2015

Papers of Caucasian Ethnology XVI

Кавказский этнологический сборник XVI

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული“ ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების პერიოდული ორგანოა. ამჯერად მკითხველს ვთავაზობთ კრებულის XVI გამოშვებას. მასში დაბეჭდილი ნაშრომები ეხება კავკასიის ხალხთა ეთნიკური კულტურის პრობლემებს.

რედაქტორი: როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზენტები: თამაზ ფუტკარაძე
ნოდარ შოშიტაშვილი

© ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, 2015

გამომცემლობა „**უნივერსალი**“, 2015

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის ბაზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge



რედაქტორისაგან

„კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული“ ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების პერიოდული ორგანოა. მკითხველის წინაშეა XVI კრებული. განახლებული „კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული“ 2007 წლიდან გამოდის. საქართველოში დღეს მეცნიერება მაინც და მაინც დიდ პატივში არაა. მიუხედავად ამისა, ამ სფეროში დასაქმებული ერთგული მკვლევარები ახერხებენ მნიშვნელოვანი სამეცნიერო პროდუქციის შექმნას. მათ შორის არის კავკასიის ეთნოლოგიის პრობლემებით დაინტერესებული მეცნიერთა პატარა ჯგუფიც. წინამდებარე კრებულში სწორედ მათი სამეცნიერო პროდუქციაა წარმოდგენილი.

კრებულის გარეკანზე განთავსებული ტექსტი გვაუწყებს, რომ ის ეძღვნება გამოჩენილი ქართველი ეთნოლოგის, ქართული მეცნიერული ეთნოლოგიის ფუძემდებლის აკადემიკოსს *გიორგი ჩიტაიას* ხსოვნას. გიორგი ჩიტაია არა მხოლოდ ქართული მეცნიერული ეთნოლოგიის სათავეებთან იდგა; მისი კვლევის ინტერესს საერთოდ კავკასიის ეთნოლოგიის პრობლემების კვლევაც შეადგენდა. ამავე დროს, ეთნოლოგთა სამეცნიერო კადრებს კავკასიის ხალხებსაც უზრდიდა. ამიტომაცაა, რომ ბატონ გიორგისადმი მიძღვნილ კრებულში პირველი სტატია სწორედ მის მოღვაწეობასა და შემოქმედებას ეძღვნება. აქ მხოლოდ იმასდა დავსძენთ, რომ აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია ქართული ეთნოლოგიის მომავალზე დღენიადაგ ზრუნავდა. იმედია საქართველოში დადგება ის დრო, როდესაც მისი ოცნებების რეალიზება მართლაც მოხდება.

ისევე როგორც წინა კრებულები, წინამდებარეც კავკასიის ეთნოლოგიისა და ისტორიის სხვადასხვა საკითხებს ეძღვნება. XV კრებულში ქართულ-ოსურ ურთიერთობებს მიეძღვნა *ნათია ჯალაბაძისა* და *ლავრენტი ჯანიაშვილის* სამეცნიერო ნაშრომები. ორივე მკვლევარი კვლავ აგრძელებს ამ თემატიკაზე მუშაობას. ამჯერად ნ. ჯალაბაძე ახალგორიდან დევნილთა პრობლემებს ეხება და მისი ეს ნა-

კვლევი იძულებით გადაადგილებულთა შორის უშუალოდ მოპოვებულ ეთნოგრაფიულ მონაცემებს ეყრდნობა. ხოლო ლავრენტი ჯანიაშილის გამოკვლევა კი ქართულ-ოსური კონფლიქტის ინსპირატორთა ორმაგ სტანდარტებზე ამახვილებს ყურადღებას. მიგვაჩნია, რომ ქართულ-ოსურ ურთიერთობებზე ჩვენში საკმაოდ ცოტა იწერება, იმ დროს, როდესაც მეზობელ ქვეყანაში ეს პრობლემა კარგა ხანია მეცნიერულ საფუძვლებს ასცდა და ის იდეოლოგიის სფეროშია გადასული.

წინა კრებულში ასევე ორი სტატია ეძღვნებოდა აზერბაიჯანში მცხოვრები ქართველების ენოლოგიის საკითხებს. ერთ-ერთი მათგანი – სალომე *ბახია-ოქრუაშვილი* კვლავ აგრძელებს არასახარბიელო მდგომარეობაში მყოფი ინგილოების შესახებ სამეცნიერო საქმიანობას. ამჯერად მისი სამეცნიერო ნაშრომი ისტორიული აღმოსავლეთ კახეთის ეთნიკური ქართველების საოჯახო ყოფის საკითხებს ეძღვნება.

ქართველ ხალხს საუკუნოვანი ურთიერთობის ტრადიცია ჰქონდა ქართველ ებრაელებთან. ეთნოლოგი *ირმა კვაშილავა* ამჯერად ამ პრობლემით დაინტერესდა, რომლის ნაშრომში ქართველი ებრაელების კულტურული რელატივიზმი რელიგიურ ასპექტშია შესწავლილი.

ქართველ მთიელებს ისტორიულად მჭიდრო ურთიერთობა გააჩნდათ ჩრდილოეთ კავკასიელებთან. მიუხედავად ურთიერთგავლენებისა, ქართველი მთიელები უფრო მჭიდროდ იყვნენ დაკავშირებული საქართველოს ბართან და სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებთან; ისინი აქტიურად იყვნენ ჩართული ერთიანი ქართული კულტურის შექმნაში. *როზეტა გუჯუჯიანის* ნაშრომი სვანური ლამპრობის დღესასწაულს ეძღვნება. მეცნიერულად არგუმენტირებულია, რომ ქართველ მთიელთა ტრადიციულ ყოფაში არსებული ლამპრობის ტრადიციები კონკრეტული ქრისტიანული სწავლებიდან მომდინარეა და არა „წარმართობის გადმონაშთი“.

ახალგაზრდა და დამწყები ეთნოლოგის *თინათინ ჭინჭარაულის* ნაშრომში მთიელთა ხევისურთა, რელიგიის, რწმენა-წარმოდგენების საკითხია შესწავლილი. ეთნოლოგიურ კვლევაში სტატისტიკის მეთოდის გამოყენებით, და-

დასტურდა, რომ ხევსურეთში ქრისტიანული წმიდანების სახელებით სალოცავები ბევრად მეტია, ვიდრე წინარქრისტიანულით. სამართლიანადაა მიღებული დასკვნა, რომ ხევსურეთში გახალსურებული ქრისტიანობა არსებობდა.

წინა, XV კრებულში ახალგაზრდა მეცნიერის *ციცინო პაპიაშვილის* ნაშრომი იყო წარმოდგენილი ქართული სოფლის თანამედროვე პრობლემებზე. პრობლემის აქტუალობის გამო, ამჯერადაც იბეჭდება ამავე ავტორის სტატია ზემო იმერეთის (საჩხერის რაიონი) სოფლების დემოგრაფიული ვითარებისა და მეურნეობის ფორმების შესახებ. ასეთ ეთნოლოგიურ კვლევებს განსაკუთრებული პრაქტიკული მნიშვნელობა გააჩნია. თემის პერსპექტივიდან გამომდინარე ეთნოლოგიური თვალსაზრისით საქართველოს ყველა მხარის სოფლებია შესასწავლი.

თავის დროზე ქართველ ეთნოლოგიაში განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ქართული სამოსის შესწავლას. მაგრამ მისი გენეზისის შესახებ არაფერი დაწერილა. მთელი რიგი მიზეზების გამო, ქართული სამოსი საერთო კავკასიურ სამოსად იქცა. *როლანდ თოფჩიშვილის* ნაშრომი სწორედ მამაკაცის ქართულ ტანსაცმელს – *ჩოხა-ახალუხს* ეძღვნება. ნაშრომის დაწერა კი იმ მიზეზების გამო მოხდა, რომ მავანნი ჩოხა-ახალუხს ჩერქეზთა ეთნიკურ წრეში წარმოქმნილად მიიჩნევენ. მიზეზი კი ისაა, რომ სამოსის რუსული სახელწოდებაა „ჩერქეზკა“. ასეთი სახელწოდება კი XIX საუკუნის II ნახევარში გაჩნდა, მაშინ, როცა ის ჩერქეზებისაგან კაზაკებმა შეითვისეს. სტატიაში სხვადასხვა წყაროების გამოყენებით დადასტურებულია, რომ ჩოხა-ახალუხი/ჩერქეზკა ქართველთა მიერაა შექმნილი. გარკვეული მიზეზების გამო, ნშრომი რუსულ ენაზე იბეჭდება.

კავკასიის ეთნოლოგიის ყველა წინა კრებულში მოთავსებული იყო სამეცნიერო რეცეზიები ეთნოლოგთა მონოგრაფიულ გამოკვლევებზე. ტრადიციას ვერც ამჯერად ავუარეთ გვერდი. XVI კრებულში წარმოდგენილია რეცენზია *თამილა კოშორიძის* მიერ ეთნოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე „ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი შიდა ქართლში.“ რეცენზია პოზიტიურია და ასეთ შეფასებას დისერტანტი

ნამდვილად იმსახურებდა. ოღონდ ჩვენი სურვილია აღნიშნული სამეცნიერო ნაშრომი მონოგრაფიის სახით მალე დაიბეჭდოს, რათა ფართო მკითხველი საზოგადოებისათვის ხელმისაწვდომი გახდეს.

„კავკასიის ეთნოლოგიის კრებულში – XV“ დავიწყეთ ცნობილი ქართველი ეთნოლოგის ქალბატონ *რუსუდან ხარაძის* სვანური ეთნოგრაფიული მასალების ბეჭდვა. სვანური მასალები წინამდებარე კრებულშიცაა წარმოდგენილი, რომელიც გამოსაცემად მოამზადა რ. ხარაძის დისშვილმა, ცნობილმა ქართველმა აღმოსავლეთმცოდნემ ქალბატონმა *მაია სახოკიამ*.

სამწუხაროდ, კრებულში გამოსათხოვარიცაა დაბეჭდილი, რომელიც ქალბატონ *ლამარა ფაშაევას* გარდაცვალებას ეძღვნება. აქ მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ ეთნოლოგი *ლამარა ფაშაევა*, რომლის ნაშრომები საქართველოში მცხოვრები ბერძნებისა და იეზიდების კულტურულ-ისტორიული პრობლემების შესწავლას ეძღვნებოდა, ქართველი ხალხის მეგობარი და დიდად კეთილმოსურნე ადამიანი გახლდათ.

როლანდ თოფჩიშვილი

აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია – ქართული მეცნიერული ეთნოლოგიის ფუძემდებელი

XX საუკუნის ქართულ მეცნიერებაში გამორჩეული ადგილი უკავია აკადემიკოსს *გიორგი ჩიტაიას*. გ. ჩიტაია 125 წლის წინ – 1990 წლის ნოემბერში ქალაქ ფოთში დაიბადა, სადაც მისი მშობლები სენაკის მაზრის პატარა სოფელ *ორპირიდან* ყოფილან გადასახლდებულნი. ჩიტაიების ძირითადი სოფელი ორპირის მეზობლად *ნახსატაური* იყო. 1873 წლის საარქივო დოკუმენტით, *ნახსატაურში* ჩიტაიების 24 კომლი მკვიდრობდა, *გულიკარის* საზოგადოების სოფელ *ტყვირში* კი – 3 კომლი. ჩიტაიები დღევანდელ საქართველოში არც თუ ისე ბევრნი არიან – ვაუჩერების სიამ სულ 218 ჩიტაია დააფიქსირა. სხვათა შორის, ჩიტაიას გვარი პირველად ქართულ საისტორიო საბუთებში 1621 წელსაა მოხსენიებული. აფხაზეთის საკათალიკოსო გამოსავალი მოსაკრებლობის დავთარში *გიორგი ჩიტაია* სოფელ *ხიბულას* მკვიდრთა შორისაა მოხსენიებული (ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. III, გვ. 417).

გიორგი ჩიტაიამ თავისი საქმიანობა ფოთის პორტში მტვირთავად მუშაობით დაიწყო. შემდეგ კი საქმიანობა სტამბაში გააგრძელა. ის შრომითი საქმიანობის პარალელურად სწავლობდა. კერძო მასწავლებელთან გიორგი ჩიტაიასთან ერთად უსწავლიათ ასევე ფიზიკურ შრომაში ჩაბმულ *პავლე ინგოროყვას*, *სანდრო ეულს/ქურიძეს*... შვიდწლედის დამთავრების შემდეგ *გიორგი ჩიტაიამ* სწავლა განაგრძო თბილისის მეორე გიმნაზიაში, რაშიც განსაკუთრებული დეპონირებული სასწავლო ოლქის მზრუნველის („ოპენიტელის“) მოადგილეს *ლოპატინსკის* მიუძღოდა. 1911 წლიდან გიორგი ჩიტაია სწავლას უკვე პეტერბურგის უნივერსიტეტის აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე განაგრძობს. ბეჯითი მოსწავლის პეტერბურგში სასწავლებლად წასვლაში განსაკუთრებული როლი მიუძღვის გიმნაზიის ქართული ენის სწავლების ხელმძღვანელს *სერგი გორგაძეს*, რომელმაც

გიორგი ჩიტაიას წერა-კითხვის საზოგადოებში სტიპენდიის დანიშვნის შესახებ უშუამდგომლა. პეტერბურგის უნივერსიტეტში მაშინ აღმოსავლეთმცოდნეობის კათედრის გამგე *ნიკო მარი* იყო, რომელიც განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენდა სწავლას მოწყურებელი ახალგაზრდის მიმართ. ამ ყურადღების ერთ-ერთი გამოხატულება ისიც იყო, რომ აკადემიკოსმა *ნიკო მარმა*, რომელიც 14 წლის მანძილზე სომხეთის ბოლო დედაქალაქის – *ანისის* გათხრებს ხელმძღვანელობდა, გიორგი ჩიტაია ამ ნაქალაქალარის არქეოლოგიურ გათხრებში ჩართო. შემდეგ მონაწილეობას ღებულობდა *იოსებ ორბელის* ხელმძღვანელობით მოწყობილ შირაკის ექსპედიციაში. ექსპედიცია ეპიგრაფიკული ძეგლების შესწავლით იყო დაინტერესებული, მაგრამ გიორგი ჩიტაიას ინტერესს ძირითადად სომეხთა ტრადიციული ყოფის გაცნობა წარმოადგენდა. აქ ის ქართული დარბაზული ტიპის სომხური საცხოვრებელით – „გლახატუნი“ – დაინტერესებულა. დაბრუნებისთანავე გ. ჩიტაიამ თავის ერთ-ერთი პირველი ნაშრომი სწორედ დარბაზულ საცხოვრებელს მიუძღვნა („გლახის სახლი ქვაბლიანის ხეობაში“), რომელიც ამ სფეროში ეთნოლოგიური კვლევის კლასიკურ ნიმუშს წარმოადგენს.

შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ, რომ გიორგი ჩიტაიას პეტერბურგშივე ახლო ურთიერთობა ჰქონდა დიდ ივანე ჯავახიშვილთან. ივანე ჯავახიშვილის ხელმძღვანელობით იმ დროს პეტერბურგის უნივერსიტეტში მოქმედებდა ქართველ სტუდენტთა სამეცნიერო წრე. ბუნებრივია, წრის საქმიანობას ქართველოლოგიური პრობლემების კვლევა წარმოადგენდა. ამ წრის გამგეობის თავმჯდომარე 1914-1916 წლებში გიორგი ჩიტაია იყო (მის წინ გამგეობის თავმჯდომარე *აკაკი შანიძე* ყოფილა). თვეში ერთხელ ქართველ სტუდენტთა წრის გამგეობა *ივანე ჯავახიშვილის* ბინაზე იკრიბებოდა. ივანე ჯავახიშვილის ინიციატივითა და მოწადინებით გიორგი ჩიტაია სწავლის გასაგრძელებლად გერმანიაში, ქალაქ კინისბერგის უნივერსიტეტში გადავიდა. გარკვეული ხნის შემდეგ გიორგი ჩიტაია ისევ პეტერბურგის უნივერსიტეტს დაუბრუნდა.

პეტერბურგში სწავლის პერიოდში ივანე ჯავახიშვილთან ურთიერთობისას გიორგი ჩიტაიას ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურის მიმართ გაუჩნდა ინტერესი. ბატონი გიორგის მოგონების თანახმად, ივანე ჯავახიშვილი პეტერბურგელ ქართველ სტუდენტებს პატრიოტებად ზრდიდა. გავუსწრებ მოვლენებს და ხაზგასმით უნდა აღვინიშნო, რომ აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია ნამდვილი პატრიოტი, სამშობლოზე უადრესად შეყვარებული ადამიანი გახლდათ. თავისი პედაგოგიური საქმიანობის პერიოდში სტუდენტებსა და ასპირანტებს ამა თუ იმ პრობლემის შესწავლის პარალელურად პატრიოტიზმის გრძნობებსაც უღვივებდა. სხვანაირად მას ვერც წარმოედგინა – ქართული ხალხური კულტურის შემსწავლელი მკვლევარი თავის ხალხის მოყვარული უნდა ყოფილიყო. სტუდენტობისას გიორგი ჩიტაია ჩრდილოეთის ქალაქში მძიმედ დაავადდა. ამის გამო, მას რამდენჯერმე მოუხდა სამშობლოში დაბრუნება. მიუხედავად ამისა, მან მაინც შეძლო პეტერბურგის უნივერსიტეტის დამთავრება.

გიორგი ჩიტაია 1917 წელს მშობლიურ ქალაქს – ფოთს დაუბრუნდა, სადაც ქალთა და ვაჟთა გიმნაზიებში ქართულ ენასა და ლიტერატურას ასწავლიდა. აქვე მისი ბიოგრაფიის კიდევ ერთი შტრიხის შესახებ უნდა აღვინიშნოთ. ეს ფაქტი კი არსად არაა მის ბიოგრაფიაში აღნიშნული; მიზეზი ადვილად მისახვედრია: ნიკო ნიკოლაძის შემდეგ გიორგი ჩიტაია ქალაქ ფოთის მერი იყო. სხვათა შორის, ბიოგრაფიის ამ შტრიხთან დაკავშირებულია ერთი ფაქტი, რომელიც უმადური მოსწავლის ქმედებისა და მასწავლებელის გაწირვის კლასიკურ ნიმუშად შეიძლება აღვიქვათ. ეს ფაქტი დღეს მომქმედ მეცნიერთაგან შეიძლება ითქვას, რომ მხოლოდ მე ვიცი და აქ იმიტომ ვაფიქსირებ, რომ მომავალში ანალოგიური რამ არავინ გაიმეოროს. მის ორ მოწაფეს ისტორიის ინსტიტუტში განყოფილების გამგეობა სურდა, ბატონი გიორგი კი კვლავ მხნედ გამოიყურებოდა... მოწაფეები არქივში „მენშევიკური მთავრობის“ დროს მისი ფოთის მერის თანამდებობაზე ყოფნის დოკუმენტს ეძებდნენ... ბატონ გიორგიმ ამის შესახებ არაფერი იცოდა, არც შემდეგ გაუგია.

გიორგი ჩიტაიას სამეცნიერო საქმიანობა 1922 წლიდან იწყება, როდესაც ის საქართველოს მუზეუმის ეთნოლოგიის განყოფილებაში მეცნიერ თანამშრომლად მიიღეს. 1925 წლიდან აქვე გიორგი ჩიტაია უფროს მეცნიერ მუშაკად დააწინაურეს. 1926 წელს იყო მუზეუმის სწავლული მდივანი. ამავე წელს დამტკიცებული იქნა ეთნოლოგიის განყოფილების უფროს სპეციალისტად. 1926 წელსვე დაიწყო თავისი მოღვაწეობა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. ამავე წელს გ. ჩიტაიამ საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემებზე სამი მნიშვნელოვანი ნაშრომი გამოაქვეყნა. 1929 წელს შეიქმნა არქეოლოგიისა და ეთნოლოგიის კათედრა, რომელსაც 1935-1936 წლებში ეწოდებოდა წინაკლასობრივი საზოგადოების ისტორიის კათედრა. 1938 წელს ისტორიის ფაკულტეტთან შეიქმნა, საბჭოთა კავშირში მოსკოვის უნივერსიტეტის შემდეგ, რიგით მეორე, ეთნოგრაფიის კათედრა, რომელსაც გიორგი ჩიტაია ხელმძღვანელობდა. მის სახელთანაა დაკავშირებული სისტემური ეთნოლოგიური კვლევა-ძიების დაწყება, სამეცნიერო კადრების აღზრდა. თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების მანძილზე გიორგი ჩიტაია ეთნოლოგიურ მეცნიერებას ორი მიმართულებით ხელმძღვანელობდა – ესაა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი და მეცნიერებათა აკადემია. მეცნიერებათა აკადემიის სისტემაში ის 1933 წლიდან მოღვაწეობდა და 1928 წლიდან აქ განაგებდა ეთნოლოგიი სამეცნიერო უჯდს.

გიორგი ჩიტაიას სახელთანაა დაკავშირებული საქართველოში ეთნოლოგიური მეცნიერების განვითარება, მეცნიერი ეთნოლოგების აღზრდა. მან საფუძველი ჩაუყარა ქართულ მეცნიერულ ეთნოლოგიას, აღზარდა არაერთი მეცნიერი ეთნოლოგი. მისი მოწაფეები იყვნენ არა მხოლოდ ქართველი, არამედ ჩრდილოეთ კავკასიელი ეთნოლოგებიც. XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან ის ყველა ეთნოგრაფიული სამეცნიერო უჯრედის საფუძველჩამყრელი იყო, რომელთა შორისაა საქართველოს მუზეუმის, ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის განყოფილებები და თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის კათედრა. განუსაზღვრელია მისი ღვაწლი ღია ცის ქვეშ ეთნოგრაფიული მუზეუმის

შექმნაში. ის იყო ამ უნიკალური მუზეუმის იდეის ავტორი, ფაქტობრივი სულისჩამდგმელი და განმხორციელებელი.

როგორც აღვნიშნეთ, თავისი მომავალი მეცნიერული მიმართულება *გ. ჩიტაიამ* ჯერ კიდევ პეტერბურგში სწავლის პერიოდში გადაწყვიტა. 1926 წელს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში მოღვაწეობის დაწყებისთანავე *გ. ჩიტაიამ* საქართველოს ეთნოლოგიის პრობლემებზე მნიშვნელოვანი საპროგრამო ნაშრომები გამოაქვეყნა და დაიწყო მოწაფეების მომზადება ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში. მისი კვლევის სფერო საქართველოსა და კავკასიის ეთნოლოგიის თითქმის ყველა სფეროს – სამეურნეო ყოფის, მატერიალური კულტურის, სოციალურ ურთიერთობათა და სულიერი კულტურის საკითხებს მოიცავდა. *გ. ჩიტაიამ* დააყენა და მეცნიერულად შეისწავლა არაერთი კულტურულ-ისტორიული და ეთნოგენეტიკური პრობლემა. აკადემიკოსის კალამს ეკუთვნის აგრეთვე ნაშრომები თეორიული ეთნოლოგიის სფეროში, რომელთაგანაც განსაკუთრებული ადგილი უკავია გამოკვლევას ეთნოლოგიური მეცნიერების კვლევის მეთოდების შესახებ. ეს ნაშრომი თავის დროზე რამდენიმე უცხო ენაზეც დაიბეჭდა.

გ. ჩიტაიამ დაასაბუთა, რომ ქართველი ხალხი ოდიტგანვე მაღალი სამიწათმოქმედო კულტურის მატარებელი იყო. **ქართული სახვნელი იარაღების შესახებ შექმნილ გამოკვლევას მაღალი შეფასება მისცა ივანე ჯავახიშვილმა, რომელმაც ამ სფეროში მის მიერ დაწერილ ნაშრომს „პატარა, მაგრამ საუცხოო მონოგრაფია“ უწოდა.** აქვე ხაზი უნდა გაესვას იმას, რომ არა მარტო სამიწათმოქმედო კულტურისა და სახვნელი იარაღების შესახებ, არამედ ეთნოლოგიის თითქმის ყველა სფეროში გიორგი ჩიტაიას ასეთი მშვენიერი და პატარა „საუცხოო მონოგრაფიები“ ჰქონდა შექმნილი. ახალგაზრდობის წლებში ისევ და ისევ ერთ-ორი უღირსი მოწაფისაგან გამიგონია, რომ გიორგი ჩიტაიას მონოგრაფიები, სქელტანიანი წიგნები არ ჰქონდა დაწერილი. დიახ, ის თავის სათქმელს შედარებით მცირე მოცულობის ნაშრომებში აყალიბებდა, რომლებშიც არა ფაქტობრივი მასალის გადმოცემას ჰქონდა ძირითადი ადგილი დათმობილი, არამედ კვლევის შედეგად მიღებულ განმაზოგადებელ დასკ-

ვნებს. გ. ჩიტაიას მრავალმხრივი მეცნიერული მოღვაწეობის დამადასტურებელია მისი გარდაცვალების შემდეგ ერთ-ერთი მოსწავლის (*თამილა ცაგარეიშვილი*) მიერ სხადასხვა გამოცემებში დასტამბული და ხელნაწერი ნაშრომების ერთად თავმოყრა და სქელტანიანი ხუთტომეულის დასტამბვა, რომელშიც, სამწუხაროდ, როგორც ირკვევა, განსვენებული აკადემიკოსის ყველა ნაშრომი ვერც მოხვდა (მაგალითად: «Изменение и обогащение культуры в результате перемещения населения с гор на равнины прошлом и настоящем»). ამ ნაშრომში გ. ჩიტაიამ შემოგვთავაზა უაღრესად საყურადღებო დასკვნა, რომ საქართველოს მთის მოსახლეობის მიგრაციას ისტორიულად კანონზომიერი ხასიათი ჰქონდა, რაც არა მხოლოდ ქვეყნის სოციალურ და ეკონომიური განვითარებაზე ახდენდა გავლენას, არამედ ეთნიკურ ისტორიაზეც.

გიორგი ჩიტაიას მეცნიერული მემკვიდრეობის სრულიად გამოსააშკარავებლად ერთი სტატია საკმარისია არაა. მხოლოდ იმას აღვნიშნავთ, რომ ამ მეცნიერული მემკვიდრეობის შესწავლა აკადემიკოსის შემდეგდროინდელ და თანამედროვე ეთნოლოგიასთან მიმართებაში უნდა მოხდეს და მაშინ უფრო თვალნათლივ გამოჩნდება ის მეცნიერული დონე, რაც მის შემოქმედებას გააჩნდა და რამდენად ღრმა იყო ის ხნული, რომელიც მან გაავლო და ავლებდა ექვსი ათეული წლის განმავლობაში.

ქვემოთ მხოლოდ გიორგი ჩიტაიას რამდენიმე მეცნიერული შტრიხის შემოთავაზებით დაგვკმაყოფილდები:

I პრობლემა – ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფა და მატერიალური კულტურა. გიორგი ჩიტაიას ეთნოლოგიის ამ სფეროს არცერთი საკითხი არ დარჩენია შესწავლის გარეშე. მართალია, მკვლევარის ძირითადი წყარო ეთნოგრაფიული მასალები იყო, მაგრამ ეთნიკური კულტურის ამ პრობლემის შესასწავლად ფართოდ მოიხმობდა აგრეთვე საისტორიო, არქეოლოგიურ, ლინგვისტურ და გეოგრაფიულ მონაცემებს. მისი პირველივე ნაშრომები ეხებოდა რა ქართველთა სამიწათმოქმედო ყოფას და სახვნელ იარაღებს, ამ თემისათვის წერტილი არდროს დაუსვამს და მთელი სიცოცხლის მანძილზე აგრძელებდა მუშაობას; აღნიშნულ თემაზე მუშაობას ურჩევდა თავის მოსწავლეებსაც. მაინც

რა ხიბლი ჰქონდა სამიწათმოქმედო ყოფისა და მატერიალური კულტურის შესწავლას? ამ შემთხვევაში მისი ერთ-ერთ გამორჩეულ მოწაფეს, პროფესორ *მიხეილ გეგეშიძეს* უნდა დავესესხო: „გ. ჩიტაიამ დაადგინა, რომ საქართველოს მიწათმოქმედებაში მოცემულია ათეულობით საუკუნეების ტრადიციები და წესები, სათანადოდ შეთანხმებული სამიწათმოქმედო ტექნიკის თანდათანობით განვითარებასთან, რომ მშრომელი გლეხობა ფლობს მყარ ემპირიულ ცოდნას, რომელიც მიწათმოქმედების ხალხური კულტურის განვითარების დონეზე, მის სიძველესა და თვითმყოფადობაზე მიუთითებს. სამიწათმოქმედო ყოფის კონკრეტული ფაქტები მკვლევარს შესწავლილი აქვს თანმხლებ მოვლენებთან ერთად და განიხილავს მათ, როგორც თვითმყოფი ინტეგრირებული კულტურული კომპლექსის ნაწილებს. ამ კომპლექსს შეადგენს მემინდვრობის სიძველე, შრომითი ჩვევებისა და საწარმოო გამოცდილების თვითმყოფი თავისებურებანი, ენდემური პურეული, სამეურნეო ცილკი და სხვ. იგივე ითქმის მეურნეობის სხვა დარგების, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების, ტანსაცმლის და სხვა მრავალი საკითხის შესწავლის შედეგების შესახებაც. ეთნიკურ თავისებურებათა მთელი ეს კომპლექსი, ენასთან ერთად, წარმოადგენს გ. ჩიტაიას მართებული შეხედულებით ეთნოგენეტიკური კვლევის ქვაკუთხედს“ (*მ. გეგეშიძე*. გიორგი ჩიტაია: ქართული საბჭოთა ეთნოგრაფიის ფუძემდებელი, თბ., გვ. 16). გიორგი ჩიტაიამ აღნიშნული პრობლემის შესახებ მიძღვნილი გამოკვლევებით დაადასტურა ქართველი ხალხის ეთნიკური კულტურის თვითმყოფადობა, სიძველე და ადგილობრივობა. ამავე დროს, მეცნიერმა გვიჩვენა, რომ ქართველი ხალხის მიერ შექმნილი კულტურა ენათესავებოდა მახლობელი აღმოსავლეთის კულტურულ მიღწევებს.

გიორგი ჩიტაიამ განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია აგრეთვე სამცხე-ჯავახეთში ტერასული მიწათმოქმედების საკითხებს. ჯავახური ტერასებისადმი მიძღვნილ ნაშრომში მეცნიერმა ხაზი გაუსვა, რომ **ქართველი ხალხი არა მხოლოდ ექსტენსიური, არამედ ინტენსიური მიწათმოქმედების მიმდევარცაა**: „...უნდა აღინიშნოს, რომ ტერასული მიწათმოქმედება თავისი მორწყვის სისტემასთან ერთად ინტენ-

სიური მეურნეობაა, წინააღმდეგ წვიმიანი მიწათმოქმედებისა, რომელიც მორწყვას არ საჭიროებს და ექსტენსიურ მეურნეობას განეკუთვნება.“ (გ. ჩიტაია. შრომები, თბ., 1997, ტ. I, გვ. 42). როდესაც გიორგი ჩიტაია იკვლევდა საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებულ ორიგინალურ ქართულ სამეურნეო ყოფასა და მატერიალურ კულტურას, მას ყურადღების მიღმა არც კავკასიის სხვა ხალხები რჩებოდა. ამავე დროს ის ააშკარავებდა XIX საუკუნის უცხოელ ავტორთა სხვადასხვა და არამეცნიერულ შეხედულებას, რომ, თითქოს კავკასიის ხალხებმა ორიგინალური კულტურა ვერ შექმნეს და კულტურის ყველა ელემენტი სხვათაგან, მაგალითად, ინდოევროპელთაგანაა შეთვისებული. **მეცნიერი ეთნოგრაფიულ პარალელებს მხოლოდ წინა აზიის ცივილიზაციებთან ავლევდა.** ქართველებისა და კავკასიის ხალხების მიწათმოქმედების სიძველეს გიორგი ჩიტაია იდეოლოგიური ხასიათის ეთნოგრაფიული მონაცემებითაც ამყარებდა.

გიორგი ჩიტაიას მეცნიერული კვლევის არეში დასახლებების ტიპები, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობებიც შედიოდა. სრულიად სამართლიანად დარბზული ტიპის ქართულ საცხოვრებელს სოციალური მომენტით ხსნიდა და მას დიდი, გაუყრელი ოჯახის საცხოვრებლად მიიჩნევდა. „მონოგრაფიული“ გამოკვლევა უძღვნა ხევსურულ სენეს/სენას. ავტორის სამართლიანი დასკვნით, „ხევსურული სენე/სენა ხევსურილი სახლის ქვემო თვალის ის ნაწილია, რომელსაც საგანგებო დანიშნულება აქვს და რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული ხევსურეთის მსხვილფეხა მესაქონლეობასთან. სენე თავისი სპეციფიკური ფუნქციით ქართველ მესაქონლე ტომებში რძის მეურნეობის მაღალ დონეზე მიუთითებს და მის სიძველეს ამოწმებს“ (გ. ჩიტაია. შრომები, თბ., 1997, ტ. I, გვ. 207). შესანიშნავია ეს ნაშრომი იმიტომაც, რომ ის არა მარტო ტერმინ „სენას“ ეტიმოლოგიის კვლევის შესანიშნავ ნიმუშს წარმოადგენს, არამედ იმიტომაც, რომ ავტორი იყენებს ყველა იმ საისტორიო ძეგლს, რომელშიც „სენაა“ მოხსენიებული, კერძოდ მხედველობაში გვაქვს XI საუკუნის ძეგლი „ნიკორწმინდის დაწერილი“. ამით ის ხაზს უსვამდა ეთნოლოგიურ გამოკვლევებში საისტორიო წყაროების გამოყენების აუცილებლობას.

საქმეში ჩაუხედავი მკითხველისათვის ალბათ ბევრს არაფერს ნიშნავს ქართული მატერიალური კულტურის ისეთი ელემენტის შესწავლა, როგორცაა ვერტიკალური საცხობი – თორნე, მაგრამ გიორგი ჩიტაიას მიერ მისმა სრულყოფილმა შესწავლამ არა მხოლოდ ქართველთა სამეურნეო ყოფის მაღალი დონე გამოავლინა, არამედ შორეულ წარსულში მახლობელი აღმოსავლეთის კულტურულ სამყაროსთან კონტაქტებიც. ისიც აღინიშნა, რომ ქართული თორნე სამხრეთ კავკასიისა და წინა აზიის ძველი მოსახლეობის კულტურულ საგანძურს ეკუთვნის.

II პრობლემა – ეთნოგენეტიკური კვლევებია. მის კალამს ეკუთვნის ნაშრომი „თეორიები ქართველი ხალხის ეთნოგენეზის შესახებ“, რომელშიც კრიტიკულადაა განხილული ყველა ის თეორია და შეხედულება, რაც იმ დროს ქართველი ხალხის წარმომავლობის შესახებ არსებობდა. ამ თეორიების უმეტესობას გ. ჩიტაია დაუსაბუთებელს უწოდებდა. რაც მთავარია, ეთნოგენეზის პრობლემას გიორგი ჩიტაია ქართველი და სხვა კავკასიელი ხალხების ტრადიციული კულტურის საფუძველზე განიხილავდა. ქართველი და კავკასიელი ხალხების ეთნოგენეზის კვლევა მომავლის საქმედ მიაჩნდა, რომელთა გადაწყვეტაში მნიშვნელოვნად მიაჩნდა მომავალში გადრმავებული ეთნოლოგიური და არქეოლოგიური კვლევა-ძიება.

გიორგი ჩიტაია სპეციალური ნაშრომით გამოეხმაურა აკადემიკოს *სიმონ ჯანაშიას* შეხედულებებს ქართველი ხალხის წარმოშობის შესახებ. ის იზიარებდა ს. ჯანაშიას შეხედულებას ქართველთა მემკვიდრეობითი კავშირის შესახებ წინა აზიის უძველეს მოსახლეობასთან. ერთი მისი მომცრო ნაშრომის სახელწოდებაა „ეთნონიმიკური ხალხური გადმოცემები“. ამ ნაშრომში გ. ჩიტაიამ პირველად სამეცნიერო ლიტერატურაში შემოიტანა ხევისურული გადმოცემები *კავკაზაურების* შესახებ. ამ მონაცემებით მას შორეული დასკვნები არ შემოუთავაზებია. ისე კი აშკარაა, რომ კავკაზაურებში მოსახლეობის ის ფენა უნდა იგულისხმებოდეს (ძურძუკები), რომლებიც საურმაგ მეფემ დიდოეთიდან ვიდრე სვანეთამდე დაასახლა. ასე რომ, წერილობითი წყაროს მონაცემები ეთნონიმიკური გადმოცემებითაც დას-

ტურდება. დასკვნა: ქართველებს, თავისი ხანგრძლივი ისტორიის მანძილზე, სხვა ეთნიკურ ერთეულთა წარმომადგენლებიც უერთდებოდნენ, რომლებიც საქართველოს ტერიტორიაზე მიგრირდებოდნენ.

აქვე შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ გიორგი ჩიტაიას სპეციალური სტატია „ძველი აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნიკური წარმომავლობის შესახებ“, რომელიც *პავლე ინგოროყვას* ცნობილი და გახმაურებული ნაშრომის „გიორგი მერჩულეს“ დასტამბვის შემდეგ დაუწერია, თუმცა, სამწუხაროდ, თავის დროზე, ნაშრომი არ დაბეჭდილა და მხოლოდ მოგვიანებით ხუთტომეულის II ტომის გამოსვლის შემდეგ იხილა დღის სინათლე. ისევე როგორც *გიორგი ახვლედიანმა*, გ. ჩიტაიამაც პ. ინგოროყვას მიერ გამოთქმული შეხედულებები, აფხაზეთა წარმომავლობისა და აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნიკური რაობის შესახებ, მთელი რიგი ეთნოგრაფიული ფაქტების გაანალიზებით, გაიზიარა. რამდენიმე ამონარიდი გ. ჩიტაიას ნაშრომიდან: „ამ ამონაწერის მიხედვით (იგულისხმება ი. გიულდენშტედტი და აგრეთვე მ. მედიჩი – რ. თ.) შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ **აბასების მხრივ საქმე გვაქვს მეჯოგე ტომთან, რომელსაც დასახლების ტიპის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, მცირე მასშტაბის პარცელარული მიწისმოქმედებაც შეუქმნია.** აქვე შეიძლება მითითებულ იქნეს ერთ წვრილმანზე, რომელიც მეტად დამახასიათებელია მეჯოგე ხალხისათვის. საქმე ეხება ბეჭზე მკითხაობას, რაც აღნიშნული აქვს მ. მედიჩის თავის შრომაში. ამის შემდეგ ბუნებრივად იბადება საკითხი საკუთრივ აფხაზეთის, ძველი აფხაზეთის ეთნიკური ვინაობის შესახებ. ამ კითხვაზე კარგად პასუხობს პ. ინგოროყვას მონოგრაფიის ის ნაწილი, რომელშიც საგანგებოდაა განხილული ადგილობრივი ტოპონიმია. დიდი უმეტესობა აქ მოტანილი სახელების ქართული წარმოშობისაა და მადენად მათი შემრქმევი მოსახლეობა ქართველებია. საგულისხმო და საყურადღებოა, რომ ტოპონიმკურ სახელებს შორის ეთნიკური სახელებიც დასტურდება, კერძოდ, ისეთები როგორცაა „ძველი ლაზიკა“ და „გურჯიპსი“ – აღნიშნავს ქართველების მდინარეს.“ მეცნიერმა პავლე ინგოროყვას დებულების გასამაგრებლად მთელი რიგი ახალი მონაცემები

მოიმარჯვა, რომელთაგან ბევრი ეთნოგრაფიული ფაქტი იყო. მხედველობაში გვაქვს, პირველ ყოვლისა, გადმოცემები გვართა სადაურობა წარმომავლობისა და ძირ-სალოცავებთან დამოკიდებულების შესახებ. ის ასკვნიდა: „საგულისხმოა, რომ თუ ერთი ფენა მოსახლეობისათვის ძირი ხატი მთაშია, მეორე ფენისათვის ძირი სალოცავი ბარშია, კერძოდ, ილორში. თუ ამ მონაცემებს ჩვენ შეცდომაში არ შევყავართ, შეიძლება ითქვას, რომ აბასების-აფსუების მთიდან ბარში ჩამოსახლების ფაქტს ვერწმუნოთ და მით ნათელი მოვფინოთ ძველი აფხაზეთის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობას“ (გ. ჩიტაია. შრომები, თბ., 2000, ტ. II, გვ. 122). გიორგი ჩიტაია აფხაზურ პრობლემას სხვა დროსაც შეეხო. ამ საკითხზე ის გარკვეულ პრინციპულ პოზიციას იღვა. საამისოდ *შალვა ინალ-იფას* წიგნზე მისი რეცენზიის დასახელებაც საკმარისია, რომელიც გარკვეული მიზეზების გამო, მაშინ არ დაიბეჭდა. გ. ჩიტაია ამ რეცენზიაში *შალვა ინალ-იფას* ქართულ-აფხაზური ეთნოგრაფიული პარალელების მიჩქმალვაში სამართლიანად ამხელს.

III პრობლემა – კულტურულ-ისტორიული პრობლემები. რამდენადაც ცნობილია, ეთნოლოგიის ერთ-ერთი კარდინალური პრობლემა კულტურის/ხალხური კულტურის შესწავლაა. ბუნებრივია, გიორგი ჩიტაიამ ცნების – „კულტურა“ დახასიათებასაც ვერ აუარა გვერდი. მისი დასკვნა კი ასეთია: „ამრიგად, ცნება კულტურა“, ფართო გაგებით ფართოა შედარებით იმასთან, რასაც პოლიტიკური, იურიდიული და სხვა ამგვარი დაწესებულებები მოიცავს. მასში შედის როგორც ექსპერიმენტული, ასევე ემპირიული გზით მოპოვებული კულტურა, რომელიც შეგროვების საფუძველზე წარმოშობილ მარტივ წარმოდგენებს ემყარება და ემპირიულ ცოდნას შეიცავს. ხალხური კულტურის ეს ელემენტი თავისი ფესვებით შორეულ წარსულს უკავშირდებიან. საუკუნეების მანძილზე დაგროვილი ემპირიული ცოდნა, შრომითი გამოცდილება და საწარმოო ჩვევები შეადგენენ ხალხის კულტურის ძირითად ფონდს“ (გ. ჩიტაია. შრომები, თბ., 2000, ტ. II, გვ. 137).

IV პრობლემა – ქართველთა სულიერი კულტურის პრობლემებია. ამ კონტექსტში აქვს განხილული საკითხი

თავის ერთ-ერთ ყველაზე ადრინდელ ნაშრომში „სვანური საკურცხალი“, რომელიც, სრულიად სამართლიანად, სვანთარიტუალური და სოციალური ყოფა-ცხოვრების გარკვეულ ატრიბუტად მიიჩნია. როგორც სხვა არაერთ ნაშრომში, აქაც გიორგი ჩიტაია ზოგიერთ კითხვას პასუხგაუცემელს ტოვებს, რადგან მეცნიერების იმდროინდელი განვითარების დონე სხვა დამატებითი საკითხების გარკვევას თხოულობდა; *პრობლემას სვამდა და მის საბოლოო გადაწყვეტას მომავალ თაობას უტოვებდა.*

საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეთაგან მეცნიერის განსაკუთრებულ ინტერესს ხშირად ხევესურეთი იქცევდა. ეს გასაგებიცაა, რადგან აქ იყო დაუნჯებული და ჩვენამდე შემონახული ბევრი უძველესი ქართული ეთნოგრაფიული რეალია. ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვანია გიორგი ჩიტაიას გამოკვლევა ხევესურული ორნამენტის შესახებ, რომელიც *ვერა ბარდაველიძესთან* თანაავტორობით გამოქვეყნდა. ხევესურეთში ორნამენტი წარმოდგენილი იყო ხეზე, ქსოვილსა და ლითონზე. ორნამენტში განსაკუთრებით გამოკვეთილი იყო ჯვარი, რამაც ზოგიერთ უცხოელ მეცნიერს (მაგალითად, ა. ზისერმანს) აფიქრებინა, რომ საქართველოს ამ მხარის მცხოვრებნი ევროპელი ჯვაროსნების შთამომავლები არიან. ვ. ბარდაველიძემ და გ. ჩიტაიამ სათანადო მეცნიერული არგუმენტებით გააქარწყლეს აღნიშნული არამეცნიერული შედედულება და დააფიქსირეს, რომ **„ჯვარი ხევესურეთში უძველესი ხანის ორნამენტია. იგი უფრო ადრინდელია ვიდრე ჯვაროსნების გამოჩენა ისტორიულ სარბიელზე. ჯვარი ხევესურულ კოსტუმზე იზოლირებულად კი არ არის მოცემული, არამედ მისი ანტურაჟი წარმართული სახეებითა წარმოდგენილი.“** (გ. ჩიტაია. შრომები, თბ., 2000, ტ. II, გვ. 162). ნაშრომში ხევესურული ორნამენტის უძველესი ქართულობა ლინგვისტური თვალსაზრისითაც არის გადაწყვეტილი: „საყურადღებო გარემოებაა ის ფაქტი, რომ ამ ორნამენტის ცალკეული ელემენტებისათვის მეტად მდიდარი და კარგად გამართული ტერმინოლოგიაა დაცული. ეს ითქმის უპირველეს ყოვლისა და უპირატესად ქსოვილისა და ხის ორნამენტების ტერმინების შესახებ. უნდა აღინიშნოს, რომ ტერმინების უმრავლესობა ქართული

სიტყვის ძირებიდანაა წარმომდგარი, რაც უდავოდ ამჟღავნებს ხევსურული ორნამენტის ელემენტების დიდი უმრავლესობის წარმოშობილობას ქართულ ეთნიკურ წრეში და გამორიცხავს მათს სესხებას უცხო და გარეშე ტომთაგან.“ (გ. ჩიტაია. შრომები, თბ., 2000, ტ. II, გვ. 165-166).

ვერა ბარდაველიძესთან ერთად გიორგი ჩიტაიამ ამ სფეროში შექმნა ნაშრომი „სიცოცხლის ხის მოტივი ლაზურ ორნამენტში.“ ნაშრომში დადგენილია, რომ ლაზურ ორნამენტში მოცემულია უძველესი მოტივები. ეს ორნამენტი კონსტრუქციულ-დეკორატიულ ფუნქციას ასრულებს და ამავე დროს საკულტო მნიშვნელობისა და მითოლოგიური შინაარსი აქვს. გაირკვა, რომ „სიცოცხლის ხის“ მოტივი ქართული ხალხური ხელოვნების უძველესი სიუჟეტია და საქართველოს ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ფართოდ არის გავრცელებული. მის სვანურ და ლაზურ ვარიანტებს ავტორის მტკიცებით ანალოგიები აქვთ ხურიტულ ძეგლებში. ლაზური ორნამენტი ფართოდ იყო წარმოდგენილი მთელ დასავლეთ საქართველოში. ლაზები XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში ფართოდ იყვნენ მოდებული არა მხოლოდ დასავლეთ და სამხრეთ საქართველოში, არამედ ნაწილობრივ აღმოსავლეთ საქართველოშიც – ისინი საუკეთესო ხის ხუროებად, ხუროებად და ხის ნაგებობების საუკეთესო უსტებად იყვნენ მიჩნეული. ეს ეთნოგრაფიული ფაქტი კი პირდაპირ მიუთითებს იმაზე, რომ ლაზები საქართველოს სხვადასხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარეების სამეურნეო-ეკონომიკურ კავშირებში უშალოდ იყვნენ ჩართული.

V პრობლემა – საგანმანათლებლო/საუნივერსიტეტო საქმიანობა – თავისი ცხოვრების დიდი ნაწილი გიორგი ჩიტაიამ საუნივერსიტეტო საქმიანობას მიუძღვნა. იყო რა წლების განმავლობაში სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის კათედრის გამგე, გეგმავდა და კითხულობდა ეთნოლოგიის სხვადასხვა საუნივერსიტეტო კურსს. მისი საღეჭციო კურსები შეეხებოდა ზოგად ეთნოლოგიას, საქართველოს ეთნოლოგიას, კავკასიის ეთნოლოგიას, წინა აზიის ეთნოლოგიას... გიორგი ჩიტაიამ 1973 წელს ასაკის გამო თავად დატოვა ეთნოლოგიის კათედრის გამგის თანამდებობა, თუმცა უნივერსიტეტთან აქტიური კავშირი არას-

დროს შეუწყვეტია – აღნიშნული დროიდან ის კათედრის პროფესორ-კონსულტანტი იყო. ბატონ გიორგის ეთნოლოგიის სტუდენტებისათვის გადაცემისა და სწავლების თავისებური მეთოდი გააჩნდა, ის სტუდენტებს ლექციებს უკითხავდა ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმში, იმ დარბაზში, სადაც მუდმივი ეთნოგრაფიული გამოფენა იყო. აქვე სტუდენტებს საშუალება ეძლეოდათ გაცნობოდნენ მდიდარ სამუზეუმო ფონდებს. თავისებური და გამორჩეული იყო ასპირანტებსა და დამწყებ მეცნიერებთან მეცადინეობა. იმ დროს ქართველ მეცნიერთაგან ის ერთადერთი იყო, რომელიც მეცადინეობებს საკუთარ სახლში, ძნელადის ქუჩაზე, ოპერის უკან ოთხშაბათობით, საღამოს 8 საათზე ატარებდა. ამ მეცადინეობებზე გიორგი ჩიტაია იყო მკაცრი, მომთხოვნი. ასპირანტსა თუ მაძიებელს დავალება აუცილებლად დაკონსპექტებული უნდა ჰქონოდა. ამ მეთოდს მიმართავდა იმიტომ, რომ მომავალ მეცნიერს ქართულ ენაზე სამეცნიერო ნაშრომები კარგი ქართულით ეწერა. ყოველთვის არა, მაგრამ ხანდახან იცოდა კონსპექტში ჩახედვა და თუ ასპირანტსა და მაძიებელს გამართული ქართული ენით არ ჰქონდა კონსპექტი, მაშინ მასწავლებელი მკაცრი გახლდათ. ამიტომაცაა, რომ ეთნოლოგების მთელი თაობები გიორგი ჩიტაიასაგან დავალებული არიან.

გიორგი ჩიტაია განსაკუთრებულ ინტერესს იჩენდა სტუდენტთა პრაქტიკისადმი, ის აქტიურად წყვეტდა სტუდენტების როგორც საველე პრაქტიკაში მონაწილეობის საკითხს, ისე სამუზეუმო პირობებში. ამ სტრიქონების ავტორს კარგად ახსოვს როგორ დაუდალავად მონაწილეობდა სტუდენტთა სამეცნიერო წრეების საქმიანობაში.

გიორგი ჩიტაიას მომზადებული ჰქონდა ზოგადი ეთნოლოგიის სალექციო კურსი – „სვეტები“, რომელსაც არ ბეჭდავდა და მხოლოდ ხელნაბეჭდით სარგებლობდნენ. გარდაცვალების შემდეგ გაირკვა, რომ ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების მამამთავარს საქართველოს ეთნოლოგიის სალექციო კურსიც ჰქონია დაწერილი. ამ სალექციო კურსმა დღის სინათლე მხოლოდ 2001 წელს იხილა, როდესაც უკვე განსვენებული მეცნიერის ხუთტომეულის IV ტომი დაიბეჭდა. როგორც ერთ, ისე მეორე სალექციო კურსის და-

უბეჭვდაობა მხოლოდ და მხოლოდ გიორგი ჩიტაიას ძალიან მაღალ პასუხისგებლობას უნდა მივაწეროთ. ორივე სალექციო კურსი თანამედროვეობის მოთხოვნებს დღესაც პასუხობს, განსაკუთრებით ეს შეიძლება ითქვას საქართველოს ეთნოლოგიის სალექციო კურსზე.

VI პრობლემა – საველე-საექსპედიციო საქმიანობაა.

მისგან ხშირად გაიგონებდით, რომ კარგად დაგეგმილი საექსპედიციო საქმიანობა, ველზე მასალების ფიქსაცია ეთნოლოგისათვის უკვე ნახევრად გაკეთებულ საქმეს ნიშნავდა. თხოულობდა, რომ ველზე გამსვლელ ეთნოლოგს მზადება მთელი წლით ადრე დაეწყო. აუცილებელი იყო საველე მუშაკს წინასწარ შედგენილი კითხვარით ესარგებლა, მნიშვნელობა არ ჰქონდა მეცნიერი დამწეები იყო, თუ უკვე ღრმა პროფესიონალი. ექსპედიციაში ჩაწერილი მასალა ყოველ საღამოს ხელმძღვანელისა და ექსპედიციის წევრებისათვის უნდა გაეცნო და მასალა მაშინვე გადაეთეთრებინა. ის სათავეში ედგა პირველ და შემდგომ ეთნოგრაფიულ ექსპედიციებს. ექსპედიციიდან დაბრუნებული წერდა საექსპედიციო ანგარიშებს. მისი ეს საექსპედიციო ანგარიშები მხოლოდ მშრალი ანგარიშები როდია. ამ ანგარიშებში მთელი რიგი მეცნიერული პრობლემებია დასმული და გადაწყვეტილი. ასე რომ, ისინი გიორგი ჩიტაიას მიერ დაწერილი სამეცნიერო გამოკვლევებია. პირველი მისი საექსპედიციო ანგარიში 1924 წლით თარიღდება, რომელსაც „მესხეთის ექსკურსიის დღიური“ ერქვა. საექსპედიციო ანგარიშებს სახელი ასეთი ერქვა, თორემ უმეტეს შემთხვევაში, როგორც აღვნიშნეთ, მათში ერთი ან რამდენიმე ეთნოლოგიური პრობლემა იყო გადაწყვეტილი. და სწორედ შემთხვევითი არ იყო, რომ 1928 წელს გამოქვეყნებულ მის ასეთ ანგარიშს – „ეთნოგრაფიული მოგზაურობიდან აღბუღალის რაიონში“ აკადემიკოსმა ივანე ჯავახიშვილმა მონოგრაფია უწოდა. ის ბედნიერი იყო იმ ფაქტით, რომ მისმა პროფესიამ – ეთნოლოგიამ შესაძლებლობა მისცა შემოეველო მთელი საქართველო. საქართველოში ეთნოგრაფიული მოგზაურობის დროს მას შექმნილი ჰყავდა ბევრი მეგობარი. არ ივიწყებდა მოსწავლეებსაც, ახლო ურთიერთობა ჰქონდა თბილისის მოსწავლეთა სასახლესთან. ორიგინალური იყო

გიორგი ჩიტაიას მიერ მომავალი მეცნიერების აღზრდის მეთოდი – საკუთარ სახელში ყოველ ოთხშაბათობით ის იწვევდა ახალგაზრდა მეცნიერებს და გამორჩეულ სტუდენტებს, რომლებაც მკაცრ მეცნიერულ ქურაში აწრთობდა.

VII პრობლემა – სამუზეუმო საქმიანობა. როგორც ითქვა, თავისი სამეცნიერო მოღვაწეობა გიორგი ჩიტაიამ საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში დაიწყო. ცნობილია, რომ ცარიზმის დროს სამუზეუმო კოლექციები თბილისის სხვადასხვა მუზეუმში იყო გაფანტული. XX საუკუნის 20-იან წლებში საჭირო შეიქმნა ამ კოლექციების ერთ – საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში თავმოყრა. სამუზეუმო კოლექციების გაფანტულობა ამხელებდა მათი სამეცნიერო მნიშვნელობის გარკვევას. ერთად თავმოყრა კი სასარგებლო იქნებოდა როგორც მეცნიერული გამოყენების თვალსაზრისით, ისე სამუზეუმო ჩვენების მიზნით. გიორგი ჩიტაიას ინიციატივით და აქტიური მონაწილეობით მოხდა გაფანტული სამუზეუმო ფონდების კონცენტრაცია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის ეთნოგრაფიულ განყოფილებაში, რომლის გამგე მრავალი წლის განმავლობაში თავად იყო. ფასდაუდებელია გიორგი ჩიტაიას ღვაწლი სამუზეუმო ეთნოგრაფიული მასალის მეცნიერული ექსპოზიციის მოწყობის საქმეშიც. მისი ორგანიზებით მოეწყო ხევსურეთისა და სვანეთის რეგიონალური ეთნოგრაფიული გამოფენები, აგრეთვე ქართული კოსტიუმის, კავკასიური ხალიჩების და სხვა გამოფენები. ს. ჯანაშიას სახელობის სახელმწიფო მუზეუმში საქართველოს ერთიანი ეთნოგრაფიული გამოფენაც გიორგი ჩიტაიას ხელმძღვანელობით მოეწყო. რაც ყველაზე მთავარია, **თბილისის ღია ცის ქვეშ მუზეუმის იდეის ავტორი და აქტიური გამხორციელებელი გიორგი ჩიტაია იყო.** ამ მუზეუმის ორგანიზაციის რთულ საქმეს მან 20 წელზე მეტი მონაწილეობა. თანაც, როგორც პროფესორი მიხეილ გეგეშიძე აღნიშნავს, „1964 წლამდე მუზეუმის მოსამზადებელი მეცნიერულ-თეორიული და ორგანიზაციული საქმიანობა ნახევრად კონსპირაციულ პირობებში მიმდინარეობდა, რამდენადაც ასეთი კულტურული სიახლეები ზედმეტ ფუფუნებად განიხილებოდა და სპეციალურად დაფინანსებაც აკლდა.“ 1965 წლიდან მდგომარეობის შეცვლის

შემდეგ კი გიორგი ჩიტაია სპეციალური სამეცნიერო საბჭოს ხელმძღვანელი იყო და ოპერატიულად წყვეტდა საქართველოს ყველა კუთხეში შერჩეული საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების დემონტაჟის, თბილისში გადმოტანისა და საექსპოზიციოდ ადგილზე აწყოების საკითხებს. დასახლების სპეციფიკისა და კარმიდამოს მოწყობის საკითხებზეც გიორგი ჩიტაიას ავტორიტეტულ სიტყვას ითვალისწინებდნენ – მას ხომ საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარე საკუთარი ფეხით ჰქონდა მოვლილი. **დღეს ეს მუზეუმი სწორედ აკადემიკოსს გიორგი ჩიტაიას სახელს ატარებს.** მუზეუმისათვის გიორგი ჩიტაიას სახელის მიკუთვნება მეცნიერის ღირსეული დაფასებაა მისი თანამემამულეების მიერ. ქართველების უმეტესობას თავისი უცხოელი სტუმრები პირველ ყოვლისა ღია ჩის ქვეშ მუზეუმში მიყავს და ისინი ამყობენ ქართველი ხალხის მრავალფეროვანი ეთნიკური კულტურით. გიორგი ჩიტაიას მიზანი სწორედაც რომ ეს იყო.

VIII პრობლემა – საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასი. გიორგი ჩიტაიასათვის განუსაზღვრელი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის შექმნას. მისი ოცნება იყო არა მხოლოდ საქართველოს ეთნოგრაფიული ატლასის, არამედ კავკასიის ეთნოგრაფიული ატლასის შექმნაც. მან საამისოდ ძალიან დიდი სამუშაოები ჩაატარა და ატლასის სამუშაოებში ჩართო ქართველ ეთნოლოგთა დიდი ნაწილი. ამ საკითხზე 1960 წელს თბილისში სამეცნიერო სესიაც ჩაატარა. მართალია, ატლასი იმ სახით ვერ მომზადდა, როგორც ბატონი გიორგი ჩიტაია ფიქრობდა, მაგრამ მაინც მნიშვნელოვანი საქმე გაკეთდა და ეს თვალნათლივ გამოჩნდა, როდესაც საქართველოს ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ატლასის მასალების ხუთმა ტომმა იხილა დღის სინათლე.

შეუძლებელია სრულად აღირიცხოს გიორგი ჩიტაიას დგაწლი ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერებისა და ქართული კულტურის შესწავლის საქმეში, მაგრამ ბოლოს აუცილებლად უნდა ითქვას მისი კიდევ ერთ დიდი საქმიანობის შესახებ. ცნობილია, რომ 1930-იან წლებში აკადემიკოსმა ივანე ჯავახიშვილმა თავისი 12 მოწაფე-ასპირანტი

საქართველოს სხვადასხვა მხარეში დააგზავნა შინამრეწველობის მასალების შესაკრებად. ეს მასალები ისტორიის ინსტიტუტის ეთნოლოგიის განყოფილებაში ინახებოდა. გიორგი ჩიტაიამ ამ მასალების მრავალტომეულის გამოცემის საშვილიშვილო საქმეც ითავა და გამოცემის სარედაქციო კოლეგიის თავმჯდომარეც გახლდათ.

აკადემიკოსმა გიორგი ჩიტაიამ მნიშვნელოვანი სამეცნიერო მემკვიდრეობა დაუტოვა ქართველ ხალხს, საიდანაც აშკარად ჩანს, ხანგრძლივი შემოქმედების მანძილზე მისთვის ყველაზე მთავარი, როგორც თვითონ უწოდებდა ქართველი ხალხის მიერ შექმნილი მსოფლიო მიშვნელობის უნიკალური ეროვნული კულტურა იყო.

ერთ რამედ ღირდა ყოველი წლის ბოლოს მეცნიერ თანამშრომელთა მიერ წაკითხული სამეცნიერო მოხსენებების შეფასება. ბატონ გიორგის შეფასების, შენიშვნების შემდეგ ხშირად ეს ნაშრომები უკვე სხვა სახეს იღებდა ხოლმე, ერთი სიტყვით რომ ვთქვათ, ისინი მნიშვნელოვნად იხვეწებოდა.

თანამედროვე ეთნოლოგიური/ანთროპოლოგიური მეცნიერების ფუძემდებლებად ჩვეულებრივ მიიჩნევენ *ფრანც ბოასს*, *ბრონისლავ მალინოვსკის*, *ალფრედ რეჯინალდ რედკლიფ-ბრაუნს* და *მარსელ მოსს*. ამ ოთხეულს სხვანაირად „**დამფუძნებელი მამების**“ სახელითაც მოიხსენიებენ. თუ ანალოგიურ ტერმინს გამოვიყენებთ, **საქართველოში ეთნოლოგიური მეცნიერების დამფუძნებელი-მამა გიორგი ჩიტაია გახლდათ.**

აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას შემოქმედებაზე, მის პიროვნებაზე დიდხანს შეიძლება საუბარი, მისი მეცნიერული მემკვიდრეობის სრულყოფილი შესწავლაც სამერმისო საქმედ გვეჩვენება.

დასასრულს არ შეიძლება დიდი მადლობა არ გადავუხადო ჰუმანიტარული მეცნიერებათა ფაკულტეტის ხელმძღვანელს ქალბატონ *დარეჯან თვალთვაძეს*, რომლის ინიციატივითაც 2015 წლის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის სამეცნიერო კონფერენცია აკადემიკოს გიორგი ჩიტაიას დაბადებიდან 125 წლისთავს მიეძღვნა და უნივერსიტეტის რექტორს

აკადემიკოსს *ვლადიმერ პაპავას*, რომლის ოპერატიული გადაწყვეტილებითაც ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მთავარი კორპუსის 305-ე აუდიტორიას ეწოდა აკადემიკოსს გიორგი ჩიტაიას სახელი.

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი

ახერბაიჯანის ქართული მოსახლეობის (ინგილოების) ოჯახი და საოჯახო ყოფა

XVII-XVIII სს-ში ძველი აღმოსავლეთ კახეთის – კახის, ზაქათალასა და ჭარ-ბელაქანის ტერიტორიებზე მომთაბარე მაჰმადიანური ტომებისა და ლეკური თემების (დაღესტნელების) მძარცველური თავდასხმების, ძალადობრივი ქმედებების შედეგად ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა მინიმუმამდე დავიდა: ეთნიკურ ქართველთა ნაწილი დაიხოცა და ნაწილი ირანში გადაასახლეს, დარჩენილი კი გამუსლიმდა. ყველაფერი ირან-ოსმალეთის დაპყრობით აგრესიას მოჰყვა. თავდაპირველად ზაქათალის რაიონი იქნა გამუსულმბებული და დასაწყისში სწორედ მას ეწოდა „საინგილო“ ანუ რწმენა შეცვლილი მოსახლეობა. იგი სპარსული სიტყვიდან იქნა შექმნილი და დამკვიდრებული, რომელიც „ამოძირკულის“, „ამოგდებულის“ მნიშვნელობით გავრცელდა და რაც, როგორც ითქვა, ქართული მოსახლეობის „მორჯულებასთან“ – გამუსულმანებასთან იყო დაკავშირებული.¹ ქართველთა ძალადობრივი გამუსლიმება შაჰ-აბასის შემოსევის (XVII ს. დასაწყისი) შემდეგ დაიწყო. პირველი, ვინც საკუთარი ნებით ისლამი მიიღო, კაკის მოურავი და შემდგომ ელისუს სულთანი ვახვახიშვილი იყო, რომელიც შაჰ-აბასს ეწვია და რწმენა შეიცვალა. მან სახელად ალი ბეგი მიიღო, მის სახელს კახის რაიონში სოფ. ალიბეგლოს სახელწოდების წარმოშობას უკავშირებენ.

1615-1616 წწ. კახეთის მთაში დაღესტნური მოსახლეობა გავრცელდა თავისი წახურული ენით, რომლებმაც დარჩენილ ქართველებს ეს ენა თავს მოახვიეს. ქურმუხისა და სამურის ხეობებშიც მრავალი ლეკი (დაღესტნელი) დასახლდა. გავრცელდა მუღალთა და ავარიელთა/ხუნძთა მოსახლე-

¹ ალექსანდრა ჩხენკელი, მზიან საინგილოში, თბ., 1957, 3.

ობა.² მთიელი ლეკების თარეშის შესახებ პ. დამბაროვი წერდა, რომ „მომთაბარეს თავისი ყოფა-მდგომარეობა იდეალურად მიაჩნდა“... „არავითარ კულტურას, არავითარ მოქალაქეობრიობას იგი არ ეგუებოდა. უგულვებელყოფდა ყოველგვარ წესიერ შრომას და პატივს არ სცემდა სხვის საკუთრებას; ძარცვა თავისებურ ვაჟკაცობად მიაჩნდა“.³

XIX საუკუნის პირველ მესამედში, საინგილოს გლეხობა აქ უკვე სხვადასხვა ეთნიკური ჯგუფებისაგან შედგებოდა. ქართველი ინგილოების გარდა აქ მულალები და ავარიელები (ხუნძები) ცხოვრობდნენ... ქართველები ქართველებად აღარ იხსენიებოდნენ... თუმცა, ძირითადი მასიდან თავისი მაღალი სამეურნეო კულტურით სწორედ ქართველები გამოირჩეოდნენ, რომლებიც მიწაზე მიჯაჭვულნი, მძიმე ფეოდალურ ექსპლუატაციას განიცდიდნენ. მათი „მფლობელები“ „აღები“ (ანუ ბატონები) ლეკები იყვნენ.⁴

XIX ს-ში ადმინისტრაციული დაყოფის მიხედვით ჭარბელაქანი, ელისუს სასულთნოს ჩათვლით, მდ. ყანი-ყობსა (აღმოსავლეთით) და გავაზის-წყალს (დასავლეთით) შორის მდებარეობდა. სამხრეთ-დასავლეთით მას მდ. ალაზანი, ხოლო სამხრეთ-აღმოსავლეთით აგრი-წყალი (ალაზნის შენაკადი) და ჩრდილოეთით საზღვარი კავკასიონს, ხორავის მთაგრეხილს ებჯინებოდა... 1860 წელს რუსეთის მმართველობამ ჭარბელაქანის სამხედრო ოლქს, რომელიც საინგილოს ადმინისტრაციულ გაერთიანებას გულისხმობდა „ზაქათალის ოლქი“ უწოდა და მისმა საზღვარმა კავკასიონის ქედზე გადმონაცვლა, როდესაც მდ. სამურის ჩრდილო ნაწილში მდებარე 6 სოფელი საქართველოს ეკუთვნოდა და

² თემრაზ ბურჯაევი (ასისტავიშვილი), სულხან ისაევი (დათუნაშვილი), ბადრი ალიბეგოვი (მოურავიშვილი), ინგილოდ წოდებულ ქართველთა ტრაგედია. თბ., 2001, 3.

³ П. Гамбаров, О кочевках в связи о постбишцим вопросом ТКОСХ, 1885, №9-10, 27.

⁴ თემრაზ ბურჯაევი... დასახელებული ნაშრომი, 4.

მთელი ეს ტერიტორია კახეთის აღმოსავლეთ უბანს შეადგენდა.⁵

მართალია, თავდაპირველად ზაქათალის რაიონს ეწოდა „საინგილო“, მაგრამ თანდათან მას ბელაქანის და ბოლოს კახის რაიონიც დაემატა. მიუხედავად იმისა, რომ კახის რაიონის მოსახლეობას რწმენა არ შეუცვლია. სწორედ კახის (კაკი) რაიონის „ინგილოებში“ იდენტობის როლი მკვეთრად ვლინდება – ოჯახურ, ტერიტორიულ, ეროვნულ და რელიგიურ პრობლემებში, რომელიც საკუთარ სოციალურ და კულტურულ კატეგორიებს ეფუძნება. დღემდე მათ ვერ გაითავისეს ტერმინი „ინგილო“, მის მიმართ პროტესტის გრძნობა უჩნდებათ და რადგან მათ სარწმუნოება არ შეუცვლიათ, საკუთარ თავს „ჰერელებს“ უწოდებენ. თუმცა ეს ტერმინიც მათ მიმართ ხელოვნურია. ეს ტერიტორია XV საუკუნემდე, მართლაც, იყო „ჰერეთის“ სახელწოდებით ცნობილი, მაგრამ ამ ტერმინის გაქრობის შემდეგ ამ პოლიტიკური ერთეულის ტერიტორიას „კახეთის სამეფო“⁶ ეწოდა. ამდენად, „საინგილო“ ერთიანი საქართველოს აღმოსავლეთი მხარის, კახეთის განაპირა ნაწილი გახლდათ, თუმცა, ზოგიერთი რუსი, დაღესტნელი და აზერბაიჯანელი მკვლევარი ამას, მით უმეტეს, დღეს არ აღიარებენ. წერენ, რომ „ჭარის მიწა ეკუთვნოდა ხუთ ლე-

⁵ მ. დუმბაძე, აღმოსავლეთ კახეთის (საინგილოს) ისტორიიდან, თბ., 1953, 5-6.

⁶ ნ. ბერძენიშვილი, აღმოსავლეთ კახეთის წარსულიდან, მიმომხილველი, ტ. III, 1953, მ. დუმბაძე, აღმოსავლეთ კახეთის (საინგილოს) ისტორიიდან, თბ., 1953; და მუსხელიშვილი, კახეთ-ჰერეთის პოლიტიკური გეოგრაფიის საკითხები XII-XIII სს-ში. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული, თბ., 1967; თ. პაპუაშვილი, ცნებები, „კახი“, „კუხი“, „ჰერი“ და შესაბამისი ქვეყნების სახელწოდებების „კახეთის“, „კუხეთის“, „ჰერეთის“ შესახებ. საქართველოსა და ქართველების აღმნიშვნელი უცხოური და ქართული ტერმინოლოგია“, თბ., 1993; მისივე, ჰერეთის ისტორიის საკითხები, თბ., 1970; მისივე, ჭარ-ბელაქანი, თბ., 1972.

კურ საზოგადოებას, რომლებთაც თანაბარი უფლებები ჰქონდათ მათზე“.⁷

სამწუხაროდ, 1826 წ. კოცებუს მიერ გამოთქმულ მოსაზრებებს, თანამედროვე აზერბაიჯანელი და დაღესტნელი მკვლევარები, ყოველგვარი ანალიზისა და კორექტირების გარეშე იყენებენ. ისინი ფიქრობენ, რომ ჭარის, ბელაქანის, თალის, მუხახისა და ჯინისის საზოგადოებები ძველადაც მუდმივად ლეკების მფლობელობაში იყო, ხოლო „საკუთარ ქვეყანაში“ ლეკები „ინგილოებს“ საზოგადოებრივ საქმეებში მონაწილეობის უფლებას საერთოდ არ აძლევდნენ. დაღესტნისა და აზერბაიჯანის ზემოთ დასახელებული მკვლევარები არც კი მიაანიშნებენ, რომ ისტორიულად ეს ტერიტორია საქართველოს ეკუთვნოდა და ქართული იყო. მათი აზრით, „21 სოფლის წარმომადგენლები და, მათ შორის, ინგილოები (ქართველი მუსლიმები), მუღალები (ძირითადად აზერბაიჯანელები) ბევრას უხდიდნენ და ექვემდებარებოდნენ ლეკებს.“⁸ გარდა ამისა, ჰაფიზოვი ქართულ ტოპონიმებს ამახინჯებს და არც კი მიაანიშნებს, რომ ისინი ქართულია. სამწუხაროდ, არც „დიდ საბჭოთა ენციკლოპედიაში“ იყო კარგად ახსნილი, თუ რატომ ცხოვრობს აზერბაიჯანში ქართული მოსახლეობა კომპაქტურად. БСЭ ინგილოების შესახებ მხოლოდ იმას წერდა, რომ „ინგილოები ქართველების სახელწოდებაა. წარმოშობით ქართველები, დღეს აზერბაიჯანის სსრ-ს სამ დასავლეთ რაიონში ცხოვრობენ, რომელთა დიდმა ნაწილმა იძულებით ისლამი (სუნიტური მიმდინარეობა) XVII საუკუნის დასაწყისიდან მიიღო“.⁹ თავისთავად ცხადია, რომ არც რუს, აზერბაიჯა-

⁷ Коцебу М. А. Сведения джарских владениях, 1826 г. История, география и этнография Дагестана XVIII-XIX вв. Архивные материалы (ИГЭД) под ред. М.О. Косвена и Х.М. Хашаева. М., 1958, 263; Сулейманова С. Джаробелаканские аварцы (историко-этнографическое исследование). Азербайджан и азербайджанцы в мире. Баку, 2009, №2, 65; Хапизов Ш.М. населения Джарского общества, Махачкла, 2011, 6-9 და სხვ.

⁸ Хапизов Ш.М. Поселения Джарского общества, Махачкала, 2011, 9 და სხვ.

⁹ БСЭ, II изд., т. 17, 622.

ნელ და დაღესტნელ მკვლევარებს არა აქვთ ახსნილი, რომ უცხო ქვეყნის დამპყრობლების დახმარებით დაღესტნელმა ლეკებმა როგორ მოახვიეს თავს საკუთარ ტერიტორიაზე მცხოვრებ ქართველებს სხვა ქვეყნის რელიგიური და კულტურული ღირებულებები. სასულთნომ, რომელმაც ეს ტერიტორია ხელში ჩაიგდო, როგორ მართავდა ამ საზოგადოებას. იგი საკმაოდ თავგასული იყო და მკვიდრ მოსახლეობას ყველანაირ უფლებებს ართმევდა.

XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან ახლადშექმნილ აზერბაიჯანის რესპუბლიკაში, რომლის შემადგენლობაშიც დაღესტნის ადგილი იქნა საქართველოს ისტორიული ტერიტორიები, მაჰმადიან ინგილოთა ძალდატანებითი ენობრივი ასიმილაცია წარმატებით გაგრძელდა. აზერბაიჯანის კპ ცკ I მდივანმა მ. ბაგიროვმა 1944-45 წწ.-ში ბაქოში ჩასულ საქართველოს დელეგაციის წევრებს განუცხადა, რომ „მაჰმადიან ქართველებში საჭირო აღარაა ქართული სკოლები, რადგან ამ მოსახლეობაში ქართული ენა უკვე კვდება“.¹⁰ თუმცა, ეს სიმართლეს არ შეეფერებოდა.

აზერბაიჯანის რესპუბლიკის ტერიტორიაზე მოქცეულ საქართველოს ისტორიულ პროვინციაში – ზაქათალის და ჭარ-ბელაქანის რაიონში – მხოლოდ მცირეოდენმა ქართულმა მოსახლეობამ შეინარჩუნა დიდი ზეწოლის მიუხედავად თავისი იდენტობა, თუმცა, რელიგია დაკარგა და გამაჰმადიანდა. საქართველოში მცხოვრებ აზერბაიჯანელებს საპირისპიროდ არასოდეს ზეწოლა არ უგრძენიათ მართლმადიდებელი ქართველებისაგან, საკუთარი რელიგია, ენა და ეთნიკურობა შეინარჩუნებული აქვთ. აზერბაიჯანში კი დევნასა და ზეწოლას იმუშამდ კახის რაიონის ქართველობამ გაუძლო და რელიგიასთან ერთად ეთნიკური იდენტობაც შეინარჩუნა. ისინი დღემდე თავისი წარმომავლობითა და რელიგიით ამაყოფენ. წინამდებარე ნაშრომში სწორედ ამ ქართველი მოსახლეობის ოჯახისა და საოჯახო ყოფაზე ვამახვილებთ ყურადღებას.

¹⁰ თემრაზ ბურჯაევი (ასისტანტის შვილი)... დასახელებული ნაშრომი, 5.

ამა თუ იმ ეპოქის ოჯახისა და საოჯახო ყოფის პრობლემების კვლევა და მასთან დაკავშირებულ ჩვეულებათა შესწავლა ხალხის კულტურისათვის დამახასიათებელ იმ ეთნოლოგიურ მონაცემებს წარმოაჩენს, რომლებიც იმდროინდელი საზოგადოებისათვის იყო დამახასიათებელი. კარგად ჩანს, რომ ქართველები სავალალო მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ საკუთარ ტერიტორიაზე, ისტორიული ბედუკუდმართობის გამო. ყოველი მცდელობა გაეთავისუფლებინათ ქვეყანა მტრისაგან, უშედეგოდ მთავრდებოდა. მტერი სხვადასხვა წარმოშობისა და განვითარების, ამავე დროს სასტიკი იყო. ცარიზმმა თავისი პოლიტიკური ამბიციებით საქართველო და მისი ხალხი საბოლოოდ უფრო დააზარადა. ოჯახი საზოგადოების ისეთი მიკროერთეულია, რომელშიც ერთმანეთთან განსხვავებული პრობლემებია გაერთიანებული – სოციალური, ეკონომიკური, იდეოლოგიური და სხვ. გარდა ამისა, საქართველოს ისტორიულ მიწა-წყალზე მიგრაციული გზით შემოჭრილმა მუსულმანურმა მოსახლეობამ ქართულ ოჯახებს ფსიქოლოგიური და დემოგრაფიული პრობლემებიც გაუჩინა. ამრიგად, ბუნებრივია, რომ ქვეყნის ისტორიულ-პოლიტიკურმა ვითარებამ ქართველების და მათი ოჯახების კულტურული განვითარების პროცესების გამწვავება გამოიწვია.

თანამედროვე ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში ქართული (ინგილოური) ოჯახისა და საოჯახო ყოფის შესახებ მასალა ძალიან მცირეა. მათი შესწავლა ჯერ კიდევ XX საუკუნის დასაწყისიდან დაიწყო. ამ საქმეში დიდი წვლილი მიუძღვით მ. ჯანაშვილს¹¹, ალ. ჩხენკელს¹², ზ. ედილს¹³, გ. ჩანგაშვილს¹⁴, ი. ადამიას¹⁵ და სხვებს. 1990-იან წლებში კახის რაიონის ინგილოთა ყოფისა და კულტურის შესწავლის შედეგად მ. ბოკუჩავამ შექმნა საკანდიდატო დისერტაცია.¹⁶ მიუხედავად ამისა, აზერბა-

11 მ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913.

12 ალექსანდრა ჩხენკელი, მზიან საინგილოში, თბ., 1957.

13 ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997.

14 გ. ჩანგაშვილი, საინგილო, თბ., 1970.

15 ილ. ადამია, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრება (საინგილო), თბ., 1979.

16 მ. ბოკუჩავა, ინგილოთა ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1993, საკანდიდატო დისერტაცია.

იჯანში მცხოვრები ქართველების შესახებ შექმნილი ნაშრომები მაინც უმნიშვნელო რაოდენობისაა. თუმცა, ზემოთ დასახელებული ავტორების დამსახურებაა, რომ ქართველთა საოჯახო ყოფაზე ეთნოგრაფიული ცნობები შემოგვრჩა.

აუცილებელია აღინიშნოს, რომ მუსლიმანური მოსახლეობის მიგრაციამ და მათმა ზეწოლამ რელიგიურ ფაქტორზე და აქედან ზაქათალასა და ბელქანის ქართული მოსახლეობის ქორწინებასა და საოჯახო ყოფაზე, თითოეული წევრის ღირებულებებსა და იდეალებზე დიდი გავლენა მოახდინა. ქართველთა დამოკიდებულება საკუთარი კულტურული მემკვიდრეობის მიმართ რადიკალურად შეიცვალა. ამ რაიონებში ქართველთა კომპაქტური დასახლებების მოშლის შედეგად, მხოლოდ აქაიკ მცირე რაოდენობის მოსახლეობამ შეინარჩუნა იდენტობა, თუმცა, რელიგია მაინც შეიცვალა, გამაჰმადიანდა. სამი რაიონიდან, მხოლოდ კახის რაიონში კომპაქტურად მოსახლე ქართველებმა გაუძლეს ზეწოლას და შეინარჩუნეს როგორც ქართული ტრადიციული კულტურა, ისე იდენტობაც. მ. ბოკუჩავა მათ ყოფას კონსერვატიული ბუნების მატარებლად თვლის და ფიქრობს, რომ ამ რაიონის ქართველობამ და მათმა ტრადიციულმა ყოფამ მხოლოდ მცირე ნაწილში თუ განიცადა ტრანსფორმაცია.¹⁷

კახში კონფესიურად დღესაც მართლმადიდებელი ქართველები ცხოვრობენ, რომელთაც მხოლოდ უკანასკნელ წლებში შეეერთა აზერბაიჯანული მოსახლეობა. იგი ეთნიკურად ერთგვაროვანი იყო. მიუხედავად, მაჰმადიანური კულტურის ზეწოლისა მათმა ქრისტიანულმა კულტურამ ყველანაირი დაბრკოლებები შექმნა თავის დასაცავად. გარკვეული ბარიერები შექმნა მიგრაციული გზით შემოჭრილი მოსახლეობის განსხვავებული კულტურის სხვადასხვა ცივილიზაციისა და სოციალური დონის ძალისმიერი მეთოდების წინააღმდეგ. ამიტომაც, მათ საოჯახო ყოფის, ქორწინების, საზოგადოებრივი ურთიერთობის, დღეობა-დღესასწაულების შენახვა და დაცვა მოახერხეს, თუმცა, როგორც ჩანს, ყველაზე მძიმე მდგომარეობაში მაინც სოფ. ყორაღანის მაცხოვრებლები აღმოჩნდნენ, რომლებმაც კახის რაიონის სოფ. ყორაღანიდან 1930 წ. (მუსლიმი

¹⁷ მ. ბოკუჩავა, ინვილოთა ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1993, საკანდიდატო დისერტაცია, 6.

მოსახლეობის ზეწოლის გამო) საქართველოში გადმოსახლება მოახერხეს. ეს მოსახლეობა კახეთში, დედოფლის წყაროს სოფ. სამთაწყაროში კომპაქტურად დასახლდა. 2013 და 2014 წლებში ჩვენ ამ სოფელში საველე ეთნოგრაფიული მასალები მოვიპოვეთ, რომელსაც წინამდებარე სტატიაში ვიყენებთ. კახში კონფესიურად დღესაც მართლმადიდებელი ქართველები ცხოვრობენ, რომელთაც მხოლოდ უკანასკნელ წლებში შეერიათ აზერბაიჯანული მოსახლეობა.

კახის რაიონის ფართობი 1,494 ათასი კვ.მ-ია, და 2000 წლის აღწერით იქ მოსახლეობა 51000 ადამიანს შეადგენდა. აქედან, 2005 წლისათვის ამ რაიონში უკვე 40022 აზერბაიჯანელი, 1600 წახურელი, 1500 ხუნდი, 150 რუსი, ხოლო ქართველი 7800 იყო. კახის რაიონის დასახლებული პუნქტები გაიზარდა და ამ დროისათვის იგი 58 სოფელს შეადგენს. მათგან მხოლოდ ხუთ სოფელში ცხოვრობენ ქართველები, დანარჩენ სოფლებში ზემოთ ჩამოთვლილი შერეული მოსახლეობაა. რამდენადაც ცნობილია, 2005 წლის შემდეგ დემოგრაფიული სიტუაცია კვლავ აზერბაიჯანული მოსახლეობის ზრდით აღინიშნა.

ისტორიული აღმოსავლეთ კახეთის ნაწილი, რომელიც ამჟამად აზერბაიჯანის ტერიტორიად ითვლება, მდებარეობს ალაზნის ხეობაში. იგი, თავის დროზე, სიღნაღისა და ნუხის მაზრების და დაღესტნის მომიჯნავე ზაქათალის მაზრის ტერიტორიას შეადგენდა. ჩრდილო-აღმოსავლეთით მას კავკასიის ქედი დაჰყურებს, სამხრეთ-დასავლეთით კი ალაზნის პირის დაბლობი და ტყიანი ადგილები მიუყვება, ასევე შავი-მთა და ციფგომბორის მთების სივრცეც აკრავს. კავკასიის ქედის დაბლობში, ვაკე ადგილები ხან ფართოვდება და ხან ვიწროვდება. საერთოდ, „საინგილოს“ სახელით ცნობილ ტერიტორიაზე მაღალი მთები, დაბლობები და ვიწრო ხეობები იყრიან თავს, რაც, ბუნებრივია, ჰავის თავისებურებასა და მასთან ერთად განსხვავებულ მცენარეულ საფარსაც იძლევა. კავკასიის ქედიდან ამ ტერიტორიაზე საკმაოდ წყალუხვი მდინარეებიც ჩამოედინება, რომლებიც გაზაფხულზე ან ხშირი წვიმების დროს ადგილობრივ მოსახლეობას პრობლემებსაც უქმნის.

XIX საუკუნეში ადგილობრივი მაცხოვრებლების – ქართველების – ინიციატივით აქ გაყვანილ იქნა ლაგოდეხის რაიონიდან საკმაოდ ფართო გზატკეცილი, რომელსაც ორივე მხარეს დღესაც კაკლის ხეები მიუყვება.

კახის რაიონის სოფლებია: კახინგილო, ყუმი, ხოსკანი, ყორაღანი, ალიბეგლო (ძვ. სახ. „ქათმის ხევი“), ქოთუქლო, ლექეთი, ვარდიანი, თასმალო, ალიაბათი, თალაში, მესაბაში, ალათემური (ძვ. სახ. „დიდბინა“), მარსანი, ყარამეშა (ძვ. სახ. „შავი ტყე“), ქეშხუთანი (ძვ. სახ. „ქეშხუთანი“), ყიმურლო, ხარაბთალა, ბაღთალა. კაკის „ბინებიდან“ (დამხმარე სამეურნეო ნაკვეთი, ბაზა) წარმომდგარია სოფლები – ყარამეშა, ალათემური, ქეშხუთანი, ბახთალა. ამ სოფლებიდან სოფ. კახ-ინგილოში ქართველები სახლობენ, სოფ. ხოსკანში გამაჰმადიანებული ჯანაშვილები (ხოსკანიც კაკის ბინა ყოფილა თავის დროზე), სოფ. ყუმი – ლეკებითაა დასახლებული. სოფ. ყორაღანში მუდმივად ქრისტიანი და მაჰმადიანი ქართველები ცხოვრობდნენ. შემდეგ მუღალეებმა და აზერბაიჯანელებმა მოსახლეობა ისე შეაწუხეს, რომ ქართველმა ქრისტიანმა მოსახლეობამ XX ს-ის 30-იან წლებში საქართველოში გადასახლება მოახერხეს. სოფ. ალიბეგლოშიც უკანასკნელ მომენტამდე (საბჭოთა წყობილების რღვევამდე) ქრისტიანი ქართველები ცხოვრობდნენ. მხოლოდ, ახლა მოსახლეობის უმეტესობა აზერბაიჯანელია. სოფ. ქოთუქლოში საბჭოთა წყობილების დროს 227 ქართული ოჯახი ცხოვრობდა, რომელსაც სკოლაც და ეკლესიაც ჰქონდა. ახლა მდგომარეობა შეცვლილია აზერბაიჯანელების სასარგებლოდ. სოფ. ლექეთშიც ქართული, ქრისტიანული მოსახლეობა ცხოვრობდა... სოფ. ვარდიანშიც ქართველები ცხოვრობდნენ, თუმცა, XVIII ს-დან სოფელი მუღალეებმა დაიკავეს. მოსახლეობა სოფ. თასმალოშიც შეიცვალა, სოფ. ალიაბათი (ძვ. ელისენი) საკმაოდ დიდი სოფელი იყო და არის. აქ ქართველები ცხოვრობდნენ, როგორც ქრისტიანები, ისე მაჰმადიანები. თუმცა, შერეულმა მოსახლეობამ იმძლავრა. სოფ. თალაშიში მუღალეები ცხოვრობენ. სოფ. ბაღთალა ქართველებმა XX საუკუნის დასაწყისში მიატოვეს და ამჟამად ლეკებითაა დასახლებული. სოფ. ქოთოქლო

ორია, პირველში ქართველები, ხოლო, მეორეში ლეკები ცხოვრობენ. მას ლეკ-ქოთოქლოს უწოდებენ.

კახის რაიონის სოფლებში შემდეგი ქართული გვარებია გაგრცვლებული: ოთარაშვილი, შიოშვილი, ჯანაშვილი, ყულოშვილი, თაფლოშვილი, დუკაშვილი, ნუროშვილი, ფახსატაშვილი, ოქროჯანაშვილი, როსტიაშვილი, საკნელაშვილი, გამახარაშვილი, ბაბაჯანაშვილი, კაშიშვილი, პაპიაშვილი, ფოლადაშვილი, ბეგიაშვილი, ეპიტაშვილი, აბულაშვილი და სხვ.

ლიტერატურაში და ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით ისტორიულ აღმოსავლეთ კახეთის ტერიტორიაზე ძირითადად ოჯახის ორი ფორმა დასტურდება – დიდი ოჯახი და მცირე, ინდივიდუალური, ანუ ნუკლეარული ოჯახი. დიდ ოჯახს „ათაბაბურ ოჯახი“, ანუ მამაპაპური ოჯახი ეწოდებოდა. ინდივიდუალურ ოჯახს, პირდაპირ „ოჯახი“. გვარი „ინგილოურად“ „გორი“ იყო, ხოლო ოჯახის ნაშიერნი, ანუ შვილები და შვილიშვილები „ბაჭალა“.

როგორც ჩანს, ძველად ქართული სოფლები ფართო ტერიტორიაზე იყო გაშლილი. საკარმიდამოში საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობების გარდა, ვენახის, ბაღის, ბოსტნის და ზოგჯერ სახნავ-სათესი მამულიც საკარმიდამო ფართობზე იყო. ამიტომ, სოფელი საკმაოდ დიდ მანძილზე იყო გადაჭიმული. სოფ. ყორაღანი, ქოთოქლო, ალათემური, ყანდახი, შოთავარი, ძაგამი, თასმალო და სხვა სოფლები, ერთმანეთის გვერდით არის ჩამწკრივებული და მათ განიერ არხში წყალი მოუხხრიალებს, ნაპირებს კი თუთისა და კაკლის ხეები ამშვენებს. მოსახლეობას „დარვაზები“ (ჭიშკრები) ლამაზად აქვთ გაფორმებული.¹⁸ ამრიგად, დასახლების ფორმა ამ რეგიონში დასავლურ ქართულს ჰგავდა, თუმცა, აღმოსავლურ ქართული დასახლების ფორმაც გვხვდებოდა, რაც სოფლის გარეთ „ბინების“ ანუ სახნავ-სათესისა და იქვე გამართული სამეურნეო ნაგებობების, ანუ დამხმარე სამეურნეო ბაზას გულისხმობდა. „ბინებში“ ხვნათესვის დროს მიდიოდა მოსახლეობა. ძმების ერთი ნაწილი

¹⁸ ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997, 141.

თუ დამხმარე ბაზას ემსახურებოდა, მეორენი ძირითად სახელში განაგრძობდნენ მეურნეობას.

ზ. ედილის აზრით, ინგილოთა ცხოვრებაში „ბინებს“ დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. ისინი თითქმის ყველა სოფელს ჰქონდა. სხვადასხვა ადგილებში იყო გაფანტული და ერთიმეორისაგან საკმაოდ დაშორებული. „ბინები“ მოსახლეობის მეორე სახლ-კარს წარმოადგენდა. ოჯახებს, რომელთაც ძირითად საცხოვრებლებთან მამული არ ჰყოფნიდათ, ძველად ტყეებს ჩეხავდნენ, ახოებად, ინგილოურად „გამოვლად“ - დ აქცევდნენ, შემდეგ კი ხნავდნენ და თესავდნენ. ბინებში საქონელსაც ინახავდნენ, მათ საკვებსაც. იქვე მართავდნენ ბაღებს, ვენახებსა და ბოსტნებსაც. დიდი ოჯახის მაცხოვრებლები ბინაში რიგრიგობით დადიოდნენ. თუ ძირითად საცხოვრებელში სახნავ-სათესი საკმარისი არ იყო, ოჯახები თანდათანობით სოფელს ტოვებდნენ და ბინაში გადადიოდნენ საცხოვრებლად. ასე შეიქმნა სოფლები – ალიბეგლო, ყორადანი და სხვა.¹⁹ ზოგჯერ ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების შემთხვევაში, ერთნი „ბინას“ იყოფდნენ, ხოლო მეორენი ძირითადი სახლის სახნავ-სათესს. გაზაფხულზე ოჯახის გარკვეული წევრები დამხმარე ბაზაში მიდიოდნენ, რომ დაემუშავებინათ მიწები და გარკვეული ნაწილი საქონლისა იქვე გამოეკვებათ. ეს სადგომი ადამიანის მუდმივ საცხოვრებელს არ წარმოადგენდა. აქ ბოსელი, საქონლისათვის, თივისა და ჩალის შესანახი და სახნავ-სათესი ჰქონდათ, რომელიც დიდი ოჯახის ერთობლივ მუდმივ მფლობელობაში იყო.

აღმოსავლეთ კახეთის მთის სოფლებში, საცხოვრებლები ერთმანეთზე იყო მიყრილი, რადგან აქ სივიწროვე იყო. ზოგ საცხოვრებელს საკარმიდამო მიწებიც კი არ გააჩნდა, გომური საცხოვრებელზე იყო მიდგმული. ზ. ედილი წერდა, რომ ასეთ სოფლებში უმეტესად დაღესტნური მოსახლეობა დასახლდა – წახურელი ლეკები. მათ სახნავი იარაღები და არც საქონლის გამოსაკვები იალაღები თითქმის არ ჰქონდათ... მათში შინაურ ფრინველსაც ვერ გაეხარა, სოფელში ნაკელის სუნი ტრიალებდა. ასეთ ხეობებში ხშირად ხესაც

¹⁹ ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997, 151.

ვერსად ნახავდით. ეს სოფლები უკვე ტიპიური დაღესტნური სოფლები იყო. იქ გადმოსახლებული წახურელი გლეხები ცხოვრობდნენ. ასეთები იყო სარუბაში, სუევილი, კარკაია, ქალალი, ელისუ, აზგილუ და სხვ. ლეკებმა, რომლებიც ქიზიყის მოსახლერედ კავახოლსა და ბელაქანში დასახლდნენ, უკვე ბევრი რამ ქართველებისაგან გადაიღეს. მაგ., მატერიალური კულტურის ისეთი ნაგებობა, როგორცაა „ზროხის სახლი“, რომლის ერდოში, რომელსაც ისინი „აყარს“ უწოდებენ ინახავენ ხორბალს, „ჩალთიკს“ (ბრინჯს), ფეტვს, ჩირს, ბზეს, ჩალას, თივას, ყოველივე იმას, რაც გლეხკაცს ყოველდღიურად სჭირდება.²⁰

აყარს „ინგილოები“ მაღალსა და ფართოს აკეთებდნენ, რადგან მას ზამთრისათვის სხვადასხვა საკვების, მარცვლეულის შესანახად იყენებდნენ. სახლი შუაცეცხლიანი მიწური იყო, რომლის ბოლი ჭერში ადიოდა და მხოლოდ ნაპრალების დახმარებით გადიოდა საცხოვრებელიდან. ძველად, აღმოსავლეთ კახეთში მიწურ-ბანიანი სახლები სცოდნიათ, რომელსაც „დახალს“ უწოდებდნენ. მოგვიანებით მათ ჯერ ლერწმით დაიწყეს საცხოვრებლების დახურვა. ლერწამს ზემოდან ხავსი ედებოდა, ამის გამო იგი უფრო გამძლე ხდებოდა. მ. ჯანაშვილის მასალებით ეს საცხოვრებლები „სიგრძით 8-20 ადლი, სიგანით 5-10 ადლი იყო. ყველა საცხოვრებელი ერთსართულიანი და ერთოთახიანი, უფანჯრო, უბუხრო, მიწის იატაკიანი იყო, რომელსაც ხშირად სამი კარი უკეთდებოდა. ცეცხლი საცხოვრებლის შუა ადგილზე ენთო, ბოლი „აყარში“ (სხვენში) ადიოდა. სინათლისათვის კარები ზამთარშიც ღია ჰქონდათ. შუა ცეცხლი „ინგილოებისათვის“ წმინდა ადგილი, მეტადრე საპატიო მისი დედაბოძის მხარე იყო. მის გარშემო უფროსობისდა მიხედვით სხდებოდნენ, მარჯვნივ მამაკაცობა და მარცხნივ დედაკაცობა, სულ ბოლოში კი – მომსახურენი და მოჯამაგირენი. კერაზე ცეცხლის გაქრობა ცოდვად ითვლებოდა. ამავე დროს იგი საკუჭნაოდაც იხმარებოდა“...²¹

საცხოვრებლები დეკორატიული ეზოს შუაგულში იდგა, მის უკან ან გვერდით მხარეს „ზროხის სახლს“ მართავდ-

²⁰ ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997, 142, 143-144.

²¹ მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 46.

ნენ. „ზროხის სახლიც“ უფანჯრო, საცხოვრებლის მსგავსი იყო. მის აყარში საქონლისათვის ბზეს, თივას და ჩალას ინახავდნენ.

„საჭმელი საქონელს დიდრონ ნავებში ეძლევა. საქონლის ნაკელი კი ყოველდღე იწმინდება. ეხოს ქვემო მხარეს საქონლის საზაფხულო სადგომი „ადილია“ (ქართი) გაკეთებული. იქვეა დადგმული ურმები, მარხილი, ქოთუქები, აჩენა, შეშა და სხვ.²²

საცხოვრებლის აყარის იატაკი ტალახით იყო გალესილი, რომელზედაც პირდაპირ ყრიდნენ ხორბალსა და ფეტვს, ქერს, „ჩალთუქს“ (ბრინჯს), კაკალს, თხილს, იქვე ინახავდნენ ხმელ შინდს, ქლიავს (ჩურჩ-ქლიავს), ხახვს, ნიორს („ნიგორი“), სიმინდს, ერბოს ქილებით, „ყახაჯს“ (ცხვრისა და ძროხის ხორცის ღორს)...²³

ძველად საცხოვრებლის ერთ მხარეს საქონლის სადგომი კეთდებოდა, ამ სახლს „მიწიან სახლ“-ს უწოდებდნენ. ერთ მხარეს ადამიანები, ხოლო მეორე მხარეს საქონელი თავსდებოდა. ყველანაირ საცხოვრებელს, გარეთაც აუცილებლად უკეთებდნენ ღია აივანს, რომელშიც მარცვლეულის შესანახი კასრები იდგმებოდა. საცხოვრებლები უმეტესად რიყის ქვებისა და ქვითკირისაგან შენდებოდა. ხის სახლები ამ მხარეში იშვიათი იყო, მას მხოლოდ ბარში თუ შეხვდებოდით. ზ. ედილის მასალებით საცხოვრებლები მართალია, ერთსართულიანი იყო, მაგრამ არაიშვიათად იგი ორი ოთახისაგან იყო შემდგარი. ერთ, ყველაზე დიდ ოთახში დიდი ოჯახი ცხოვრობდა, ხოლო, მეორე „საყონადედ“ (სასტუმროდ) იყო გამოყენებული. საცხოვრებლები უფანჯრო მიწური იყო, მას პატარა სარკმლები ჰქონდა დატანებული, რომელიც ზამთარში იკეტებოდა. კარები კი ზამთარ-ზაფხულ მუდმივად ღია ჰქონდათ, რადგან შუაცეცხლის – („ირთაოუად“) ბოლი უმეტესად იქიდან გადიოდა.²⁴

ეთნოგრაფიული მასალებით, საკარმიდამოს დასახლების ფორმა დასავლურ ქართულ წესზე ჰქონდათ მოწყობი-

²² მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 48.

²³ მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 49.

²⁴ ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997, 144-145.

ლი. წინა ეზო, მოკლილი და გამწვანებული იყო, მრავალწლიანი დეკორატიული მცენარეებით. ამ მცენარეებზე მალღარი ვენახიც ჰქონდათ გაშვებული. სახლის მახლობლად საჩრდილოებელ ტალავერსაც მართავდნენ. სახლის წინა ეზოში, რომელიმე დეკორატიული ხის ქვეშ დასავლეთ საქართველოს მსგავს, „ღია ცის ქვეშ“ მარანს – „ქვერეკ“, ზედაშეებისათვის („დაღაშად“²⁵) მართავდნენ. ქვევრებს, რომელიც მიწაში იყო ჩაყრილი, ბრტყელი ქვის სარქველებს უკეთებდნენ, რომელსაც გარშემო თიხას მოადებდნენ და შემდეგ ზემოდან ბლომად მიწას აყრიდნენ. მიწაზე წალამსაც აწვობდნენ, რომ „დაღაშად“-ს ადგილი გამოსახენი ყოფილიყო. მ. ჯანაშვილი ასე აღწერს მარანს – „სახლის წინა ეზოში ჩარგულია ქვევრები – „ქოცოები“ (ჭურები) და საპირედ მას თავშავასაგან გაკეთებულ რგოლს უკეთებენ, შემდეგ სიპ (ბრტყელ) ქვას დაადებენ, და ზედ ბევრ მიწას აყრიან. ზამთრის სუსხში ზედ ფინხს ანუ წალმის კონებს დააყრიან“.²⁶

ეზოს წინ და უკან ვენახი („მენაკი“), „ბაღჩა“ (ფურცლის ბაღი – თუთის პარკის ჭიისათვის), თხილნარი, „დილლიგი“ (ბოსტანი) და საბაღახე „ყოროლი“ (ყორული) ხბორების, შესაბამელი საქონლისა და ცხენებისათვის სადგომი იმართებოდა. ვენახი და ბაღჩა „სრელებად“ იყო დაყოფილი, რომელთა შუა ვარდის, კიტრის და „ფაყლის“ (ლობოს) „ჯერგებს“ ნახავთ. თხილის ბუჩქები რიგზეა ჩამწკრივებული. ბაღჩე-ვენახი ხეხილით არის სავსე... ეზოზე შემოვლებულ დობეში მრავალი ხეა ჩარგული – იფანი, თელა, კაკალი და სხვ., რომელიც სამ წელიწადში ერთხელ ჭიგოდ იკაფება.²⁷

ზ. ედილის აღწერილობით – საცხოვრებელში არც ტახტი და არც მაგიდა არ ჰქონდათ. „ინგილოებს“ მიწაზე ეძინათ. მათ ლოგინს „ჯეჯიმები“ შეადგენდნენ, რომლებსაც ქვემოთ მოთედილი სქელი ნაბადი ჰქონდა გამოკრული. ჯეჯიმი ლამაზი და ათასფერად დახარატებული იყო, რომელთაც ზოგს

²⁵ ნ. როსტიაშვილი, ინგილოური ლექსიკონი, თბ., 1978, 65.

²⁶ მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 48.

²⁷ მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 50.

ქვეშ იგებდნენ, ზოგსაც ზემოდან იხურავდნენ. მოგვიანებით მატყლის ბალიშის გამოყენება დაიწყო, რომელსაც „სას-თულს“ უწოდებდნენ²⁸. როგორც ჩანს, მთხრობელების გადმოცემით, „ისინი ჯეჯიმებზე სადილობდნენ კიდევ. დაბლა ჯეჯი-მებს აკებდნენ და ზედ ხონით საკეებს მოათავსებდნენ. თავადაც ამავე ჯეჯიმებზე სხდებოდნენ. საინტერესოა ისიც, რომ „ინგილოები“ ზოგადად ოჯახისა და საცხოვრებელი ნივთების ერთიანობას – „არადეგრას“²⁹ უწოდებდნენ. როგორც უკვე აღინიშნა „ინგილოებმა“ ქალისა და მამაკაცის მხარეების გარჩევაც იცოდნენ. სხვა კუთხის ქართველების მსგავსად შუაღმოსავლეთის მარჯვენა მხარე მამაკაცების, ხოლო მარცხენა ქალების იყო. მამაკაცებისათვის ჯეჯიმი მარჯვენა მხარეზე იშლებოდა, როდესაც ისინი ჭამას მოათავსებდნენ, შემდეგ ქალებისთვის, შუაღმოსავლეთის მარცხენა მხარეს ჯეჯიმი იშლებოდა. როგორც ჩვენი ეთნოგრაფიული მასალებით, ისე ზ. ედილისა და მ. ჯანაშიელის ცნობებით, საცხოვრებელში ჭურჭელსა და ჯეჯიმებს თავისი ადგილი ჰქონდა. აღმოსავლეთით კედელთან თაროები იყო დატანებული, სადაც ჯამჭურჭელი ინახებოდა.

მ. ჯანაშიელი და ზ. ედილი ამ თახჩას „კორთეს“ უწოდებენ. ოჯახის მთავარი სიმდიდრე – სპილენძის ჯამჭურჭელი სწორედ აქ ინახებოდა. ძველად ორ ფიცარს კედელზე ირიბად მიამაგრებდნენ ერთმანეთთან და სწორედ ამას უწოდებდნენ „კორთეს“. აქ ინახებოდა „სადლობები“, თუნგები, რძისა და დოს ქოთნები და სხვ. დედაბოძის ზურგის მხარეს ვარცლი იდო, რომელშიაც პური (შოთები) ინახებოდა. დედაბოძის მარცხენა კედელთან დიდი „საკანი“ (ბელელი) იდგა, რომელშიც ფქვილის, მარილის „კასრს“ და სხვა კასრებს ინახავდნენ. მარჯვენა კედლის გასწვრივ „დირაზედ“ სკივრები ეწყო, რომელშიაც ტანსაცმელი და ძაფი ინახებოდა. გვერდზე კი ლამაზად დაკეცილი ჯეჯიმები თუ „ჟიჟიმები“, „ვერდნები“ (საბნები) იდო. აქ სხვადასხვა იარაღიც ინახებოდა. დიდი სახლის დედაბოძე თარო კეთდებოდა, რომელზედაც „წმინდა კიდობანი“ ანუ „საბაზმოდა“

²⁸ ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997, 147-148.

²⁹ ნ. როსტიაშვილი, ინგილოური ლექსიკონი, თბ., 1978, 25.

(ე.ი. ბაზმის – ნიგვზის ზეთის) ადგილი იყო. „წმინდა კიდობანი“ მეტად პატარა იყო, მაგრამ იგი ოჯახის სიწმინდედ ითვლებოდა. იქ ინახებოდა სანთელი, საკმელი, ბამბა, ცვილი. კიდობანს ოჯახის უხუცესის – „დიდ“-ის მეტი ვერავინ ახლებდა ხელს. ახალწლისათვის და აღდგომისთვის უხუცესი კიდობანს ჩამოიდებდა, ბამბასა და ცვილს ოჯახის დიასახლისს („ბება“) გადასცემდა სანთლის ჩამოსაქნელად.³⁰

ეზოს ერთ მხარეს თონე იყო მოწყობილი, რომელსაც ბოძებზე გადახურვა და მხოლოდ უკანა კედელი ჰქონდა. ქათმები ზამთარ-ზაფხულ უკანა ეზოს ღობეებში მდგარ ხეებზე ბუდობდნენ. სახლს წინ და უკან ღია აივნები ჰქონდათ, რომელზეც „ნეჭებს“ ინახავდნენ. ნეჭები სქლად ხმელი და გრძელი ნამჯისაგან იყო დაწნილი, თუთის ხის ქერქით. ნეჭა ორი კაცის სიგრძე მაინც იქნებოდა. ქვეშაგების გაშლის დროს ჯერ მას შლიდნენ. მისი ნახევარი დაკეცილად რჩებოდა და მუთაქის მაგივრობას ეწეოდა.³¹

თონის გადახურვასა და საქონლისათვის საზაფხულო შემოფარგლულ ადგილს ერთი და იგივე ტერმინით „ალთიაჩულ“³² მოიხსენიებდნენ, თუმცა, საქონლისათვის შემოფარგლული ადგილისათვის ტერმინ „ადიდ“-საც³³ ხმარობდნენ.

საკარმიდამოს ე.ი. მთელ შიდა და გარე სახლ-კარს „ინგილოები“ „შინავროვა“-ს ტერმინით მოიხსენიებენ, რომელიც გარედან უმეტესად ქვითკირის – „ბარუ“-თ – ღობით იყო შემოვლებული. იქ, სადაც ქვა ძნელად იშოვებოდა, მჭიდრო და მაღალ ფიხის ღობეს აკეთებდნენ.

საცხოვრებელი, სამეურნეო ნაგებობები თავისი ეზო-კარმიდამოს მიწებით, „ბინებით“ და ყველანაირი საკუთრებით ერთი დიდი ოჯახის საერთო მფლობელობაში იყო. ოჯახში რამდენიმე თაობის ძმებისა და ბიძაშვილების ერ-

³⁰ მბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 47; ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997, 147-148.

³¹ მბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 47; ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997, 148.

³² ნ. როსტიაშვილი, ინგილოური ლექსიკონი, თბ., 1978, 22.

³³ ნ. როსტიაშვილი, ინგილოური ლექსიკონი, თბ., 1978, 28.

თიანობა იყრიდა თავს. ყველანი ერთი „დიდი სახლის“, ანუ ერთი „დიდი ოჯახის“ წევრები (მამაკაცები) იყვნენ და საკუთრება, რომელსაც ფლობდნენ, ყველას თანაბრად ეკუთვნოდა. ოჯახის წევრებიდან, წლის ყველა პერიოდში, როგორც უფროსები, ისე ახალგაზრდები, ყველა თავისი ფუნქციით იყო დაკავებული.

დიდი ოჯახის შემადგენლობისა და ოჯახის ფორმათა შესახებ მასალა სხვადასხვა მკვლევართა ნაშრომებში არსებობს. მაგრამ, საინტერესოა ის ფაქტი, რომ XVII საუკუნის შემდეგ XIX საუკუნის ბოლომდე „ინგილოთა“ ოჯახების უმეტესობა გაუყრელად ცხოვრების ტენდენციას ინარჩუნებდა. თავისთავად ცხადია, რომ არასტაბილური მხარის გათვალისწინებით, სულადობის თვალსაზრისით, მცირედან მრავალსულიანი ოჯახების თანაფარდობა მერყეობდა. მთავარი მიზეზი მოსახლეობისათვის „შიშინაობა“, ე.ი. მტრის მუდმივი თარეში და თავდასხმები იყო.

ცნობილია, რომ დიდი ოჯახი საზოგადოებრივი თვალსაზრისით ეკონომიკურად უფრო ძლიერი იყო, მაგრამ ამ შემთხვევაში გაუყრელობის მთავარი მიზეზი მაინც ის იყო, რომ მამაკაცებს თავიანთი ოჯახები მტრისაგან დაეცვათ. გაუყრელი ოჯახები, უფრო კარგად უმკლავდებოდნენ უცხო ურდოებისა თუ კავკასიელი მთიელი ღვეკების თავდასხმებს. თუმცა, მტერი უფრო ძლიერი აღმოჩნდებოდა, ნაწილს ხოცავდა, ნაწილს მონებად ჰყიდდა და ნაწილს კი უცხო ქვეყანაში გადასახლებადად ადვილად იმეტებდა. მაგრამ, დიდი ოჯახები რომ არსებობდა, მრავალი ტერმინოლოგიური გამონათქვამი მიუთითებს ამაზე – „ათაბაბურ ოჯახი“ (ანუ მამაკაპური ოჯახი); „დუდრუანევ“ ოჯახის უხუცესების, მეთაურების; „თარაფბასანოვად“ – ანუ ბიძაშვილობა; „თოხუშ“ – როგორც ჩანს, პატრონიმია; „ყაუშ“ – ნათესავი, მოყვარე, მოკეთე; „ყაშმოვად“ – ნათესაობა, მოყვრობა და ა.შ. ეს ტერმინები ძირით ქართული იყო, მაგრამ სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა ენების (ყიზილბაშური, სპარსული, თათრული, თურქული, აზერბაიჯანული, სომხური) გავლენას განიცდიდნენ, ადგილობრივმა ქართველებმა, საუკუნეების

მანძილზე, სხვადასხვა დროს მათი თავდასხმა, თარეში და რელიგიური თუ ენობრივი ზეწოლა განიცადეს.

ერთიანი დიდი ოჯახის მეთაურად და წინამძღოლად ოჯახის უხუცესი „დიდ“ ითვლებოდა, რომელსაც საქმეში გამოცდილება ჰქონდა დაგროვილი, ხოლო ჭკუა-გონებითაც გამოირჩეოდა. მისი ავტორიტეტი ოჯახის ყველა წევრსა და სოფელშიც მაღალი იყო. ოჯახის უფროსი ითვლებოდა მეურვედ, მოამაგედ, მზრუნველად, გულშემატივრად და, რაც მთავარია, ყველას მრჩეველად. ასეთი „დიდ“-ი ყველა ოჯახს ედგა სათავეში. დიდი ოჯახი, რომ მართლაც არსებობდა, ამის დამადასტურებელ საბუთად უნდა მივიჩნიოთ ტერმინი „დიდო უადევ“³⁴, რაც „წმინდა დიდი ოჯახის“ გამომხატველი იყო.

გვიან შუა საუკუნეებში მტრის მრავალრიცხოვნობის გამო, სულადობრივად გამრავლებული ოჯახები მცირე იყო, მაგრამ, მტრის შიშით რომ ისინი გაუყრელად განაგრძობდნენ ცხოვრებას, მრავალი მოხრობელი გვიდასტურებდა. მიუხედავად იმისა, რომ აღმოსავლეთ კახელებში „შუაცეცხლის გაუქრობლად“, მუდმივად შენახვა და მისი მიტოვება არ ჰქონდათ ჩვეულებად, თარეშითა და მტრის თავდასხმებისაგან შეწუხებული და შევიწროვებული ქართველობა, ხშირად თავის მუდმივ საცხოვრებელს ტოვებდა და მომიჯნავე ქართულ რეგიონში გადადიოდა სამოსახლოდ.

ზ. ედილის მასალებით „ხშირად შეხვდებოდით, აუშენებიათ ახალი სახლი, მშენიერი ბაღ-ვენახით და კარგად მოვლილი, მაგრამ, საუბედუროდ, ეს მეკომური სრულიად ამოუწყვეტიათ და მისი კარმიდამო, მამული ვენახიანად ვერანად ქცეულა...“³⁵

როგორც ჩანს, *მაჭუტაძეთა* გვარი თავის დროზე, მაჭის ხეობასა და მდ. მაჭთან უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. მოხრობელების ვარაუდით ისინი მაჭის ერისთავები ყოფილან, შემდეგ ლეკების ფართო მებატონურმა პრეტენზიებმა და ქართველების სოციალური მდგომარეობის გაუარესებამ,

³⁴ ნ. როსტიაშვილი, ინგილოური ლექსიკონი, თბ., 1978, 84.

³⁵ ზ. ედილი, საინგილო, თბ., 1997, 179.

მაჭის ხეობიდან აყარა და როგორც ჩანს, მათი საგვარეულო დასავლეთ საქართველოში ჩასახლდა.

„საინგილოში“ გაბატონებული კლასის საგრძნობმა ნაწილმა მუსლიმანობის მიღებით ნაწილობრივ შეინარჩუნა თავისი პრივილეგიებული მდგომარეობა. ამ ნაწილს შეუერთდა XVIII საუკუნის II ნახევრიდან ის ლეკური ფენა, რომელსაც პრეტენზია გაუჩნდა ბატონობაზე და მკვიდრი საკუთარი საცხოვრებელიდან განდევნილი ფეოდალთა მიწები ჩაიგდეს ხელში. ამ გარემოებამ „საინგილოში“ სოციალური ურთიერთობა მეტად სპეციფიკური გახადა, რაც თავს, პირველ ყოვლისა, სოფელთა სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების დონის განსხვავებულობაში, მიწისმფლობელობის თავისებურ წესში იჩენდა.

მართალია, ბევრი ვაჩნაძეების გვარის ჩამომავალი გამუსლიმდა და ცნობილი გალაჯევის სახელით გახდა, მაგრამ ამავე დროს ძალიან ბევრი ვაჩნაძე შიდა კახეთსა და ქართლშიც გადმოსახლდა. ასეთივე მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ მუხრანსკის, ერისთავის (გამუსულმანების შემდეგ ნასტალგოვეები), ჭავჭავაძისა და სხვა გვარები. „საინგილოში“ ქართველი თავადაზნაურობის არსებობა XIX ს-შიც კი, მეფის მთავრობისათვის მიუღებელი იყო, ამიტომ ისინი ვინც გამუსულმანებული არ იყო, სოციალურად მათი „თავადიშვილობის“ შენარჩუნებაზე გალექების გარეშე ლაპარაკი არ შეიძლებოდა. ამ გვარების წარმომადგენლები ტოვებდნენ საკუთარ მამულებს და საცხოვრებლად უსაფრთხო ადგილებზე გადადიოდნენ.³⁶

დიდი ოჯახის წევრები – ძმები, ბიძები, ბიძაშვილები და ოჯახის სხვა წევრები, როგორც ერთიანი ქონების, ისე, მ. ჯანაშიელის თვალსაზრისით, წლიური შემოსავლის მესაკუთრენიც იყვნენ. მაგრამ თუ ოჯახში ქვრივი დედაკაცი ჰყავდათ ან უშვილო, იმასაც წლიურ წილზე უფლება ეკუთვნოდა, როგორც მამათა სქესის ყოველ წევრს. ამ კანონს ემორჩილებოდა აბრეშუმის შემოსავალიც. მისი გაყიდვით შეძენილი ფული – „ხაიათი“, „დომფალი“, „ყაქი“ შემდეგნა-

³⁶ მ. დუმბაძე, აღმოსავლეთ კახეთის (საინგილოს) ისტორიიდან, თბ., 1953, 48-62, 81-88 და სხვ.

ირად იყოფოდა. უფროსი დიასახლისი, რომლის გამგებლობასა და მორჩილებაში იმყოფებოდნენ ქალები, რძლებს მოიწვევდა და წვერთა შორის ოჯახის შინაურ საქმეებს თანაბრად გაანაწილებდა.³⁷ ოჯახის უხუცესი ქალის მოვალეობა იყო მთელი წლის საკვების განაწილებაც. მის ხელში იყო მარცვლეული და სხვა სურსათ-სანოვაგე, რომელიც ისე უნდა გაენაწილებინა, რომ ოჯახს დანაკლისი არ ეგრძნო. მისი დამხმარე იყო უფროსი ვაჟის ცოლი, რძალი, რომელსაც მისი გარდაცვალების შემდეგ იგი უნდა შეეცვალა და მთელი საქმიანობა გადაეხარებინა. უფროსი დიასახლისი ანაწილებდა რძლებს შორის სამუშაოსაც. „ინგილო“ ქალები ოჯახისათვის თავდადებულნი იყვნენ. ისინი უვლიდნენ სახლს, ბოსტანს, მებაბრეშუმეობას, ანუ „ნუნობას“ მისდეოდნენ. შალსა და ჯეჯიმს ქსოვდნენ, საქონელს უვლიდნენ, ყველი ამოყავდათ და კარაქს დღებდნენ, ბავშვებს უვლიდნენ და სისუფთავეს იცავდნენ. ისინი რიგის მიხედვით მიდიოდნენ „ბინებში“ და იქაურ „სადედაკაცო“ საქმეებსაც აგვარებდნენ. „ინგილო“ ქალები არაქართველ მამაკაცებს არ მიყვებოდნენ ცოლად, კერძოდ ლეკებსა და თათრებს, მაგრამ არც ქართველი მამაკაცები თხოულობდნენ თათარსა და ლეკს.

ფეხმძიმე ქალი მოსამშობიერებლად უმეტესად ბოსელში, „ზროხის სახლში“ გადადიოდა. იგი იქ ჯეჯიმს მიწაზე ან ჩალაზე გაშლიდა და ისე მოილოგინებდა ბებია ქალის დახმარებით, რომელიც სოფელში ჰყავდათ. ბავშვის გაჩენის შემდეგ ორმოცი დღის მანძილზე ქალი კვლავ „ზროხის სახლში“ რჩებოდა. იგი ამ პერიოდის მანძილზე უწმინდურ არსებად ითვლებოდა. საჭმელი მასთან ოჯახის სხვა რძლებს ან დედამთილს მიჰქონდა და კართან უდებდა. მ. ჯანაშვილის მასალებით, იგი ვერც „ცომს მოზელდა“, ვერც „საკმელს ჩაყრიდა“ და ვერც „საყდრებს ინახულე-ბდა“. ამიტომ, მასთან მხოლოდ ტოლ-ამხანაგები და ნათესავი დედაკაცები მიდიოდნენ. კარზე ჩამოსხდებოდნენ, ხორავს კართან დაუდებდნენ. მელოგინეს ჯამჭურჭელს მისივე „ზროხის სახლიდან“ არ გამოიტანდნენ გასარეცხად და სხვა ჭურჭელში ვერ აურევდნენ, ეს ჭურჭე-

³⁷ მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 80.

ლი კორთეზე 40 დღემდე ვერ მოხედებოდა.³⁸ ბებია ქალს აუცილებლად და-ასაჩუქრებდნენ ერთი მანეთითა და ბატკნით. „ინგილოებში“ მხოლოდ ვაჟიშვილი იყო „შკლ“ ე.ი. შვილი და ვაჟიშვილის შვილი „შკლისშკლ“. ქალიშვილი შვილად არ ითვლებოდა. ალექსანდრა ჩხენკელის მონაცემებითაც – ძველად „ინგილო“ ქალი მამაკაცს ვერ დაელაპარაკებოდა. ვერც დედამთილ-მამამთილს გასცემდა ხმას. ქალი მამაკაცებთან ერთად სუფრას ვერ მიუჯდებოდა. მშობიარეს ბოსელში ათავსებდნენ, როგორც უწმინდურ არსებას. ბავშვის დაბადების შემდეგ კი ექვსი კვირის განმავლობაში იქვე რჩებოდა. თივაზე წვებოდა დასაძინებლად და თავქვეშ კუნდი ედო.³⁹

საკაცებო საქმეს თავს ართმევდა ოჯახის უხუცესი, მაგრამ ჭკვიანი და მოხერხებული მამაკაცი. იგი ანაწილებდა მამაკაცებში სამუშაოს. ყოველთვის ცდილობდა, რომ ძმას, ან შვილს თუ ბიძაშვილს, რომელს რა საქმე უფრო ეხერხებოდა იმის მიხედვით გაენაწილებინა სამუშაო. მწყემსად უფრო ახალგაზრდებს ამწესებდნენ, მაგრამ ერთ გამოცდილ ასაკოვან მწყემსს მათაც მიუჩენდნენ. მთესველი და მიწის მხენელი გამოცდილი ღონიერი მამაკაცი უნდა ყოფილიყო. თავდაცვის მიზნით ოჯახში ასევე ისეთ მამაკაცს ტოვებდნენ, რომელსაც ღონეც ერჩოდა და მოხერხების უნარიც ჰქონდა. ამრიგად, ოჯახის მმართველობა საბოლოოდ მაინც მამაკაცების ხელში რჩებოდა, რომელთა უფლებები ყველა წევრისათვის სრულიად გარკვეული იყო. მათი უფლებები საოჯახო ცხოვრების გადაწყვეტილების მიღებისას ვლინდებოდა. რაც მთავარია, საზოგადოებაში ოჯახის სახელით მხოლოდ უფროს მამაკაცს შეეძლო პასუხის გაცემა. საოჯახო საერთო საკუთრების განმკარგავი ის იყო. სხვა მამაკაცები ოჯახის გარეთ თუ საოჯახო საქმეებში ყველა თანაბრად იღებდა მონაწილეობას. ამავე დროს სრულწლოვანი ვაჟიშვილის დაქორწინება თუ ქალის გათხოვება მისი სურვილისა და თანხმობის გარეშე ვერ გადაწყდებოდა, თუმცა, იგი შვილების სურვილსა და მათ ნებას არ ეწინააღმდეგებოდა. საზოგა-

³⁸ მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 82.

³⁹ ალექსანდრა ჩხენკელი, მზიან საინგილოში, თბ., 1957, 46, 55.

დოების წინაშე თავისი ოჯახის წევრების მაგიერ პასუხისმგებლობა მას ეკისრებოდა. ამრიგად, შიგნით ოჯახში სამამაკაცო საქმეებზე მამაკაცები იყვნენ პასუხისმგებელნი, ხოლო საქალებო საქმეებზე – ქალები.

რაც შეეხება, ოჯახში მამაკაცებისა და ქალების უფლებებს, განსხვავებული იყო. რძლები მთელი სიცოცხლის მანძილზე მორიდებულნი იყვნენ, როგორც ოჯახის უხუცეს მამაკაცთან, რომელთანაც საუბარი აკრძალული ჰქონდათ, ასევე უფროს მამაკაცთან. არც ქონებრივ საკითხებში იყო მათი უფლებები თანასწორი. ოჯახის გაყრისა და ქონების განაწილების შემთხვევაში, ქალებს საერთო ქონებიდან წილი არ ერგებოდათ. ქონება უფროსი თაობის ძმებს შორის იყოფოდა. ცოცხალი უხუცესის შემთხვევაში ოჯახში გაყრასა და ქონების განაწილებაზე, ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, ღაპარაკი სირცხვილი იყო.

გაყრის მომენტში, ოჯახი პატიოსან, გამორჩეულ და წარჩინებულ უხუცესებს მოიწვევდნენ. ისინი ქონების გაყოფაში მხოლოდ იმ შემთხვევაში ერეოდნენ, თუ ეს საჭირო გახდებოდა, თუმცა ქონების გაყოფას თვალს ადევნებდნენ. სახნავი მიწა, საცხოვრებლები, სამეურნეო ნაგებობები, „ბინები“, საქონელი და სხვა ძირითადი ქონება თანაბრად ძმაზე იყოფოდა. წლის მოსავალი – მარცვლეული, ღვინო და სხვ. ე.ი. წლიური სარჩო სულზე იყოფოდა. მაგრამ, თუ ოჯახში ორსული ქალი იყო, მაშინ მისთვის ორ წილ სარჩოს გამოყოფდნენ. თუ რომელიმე ძმას ქალიშვილი გაუთხოვარი ჰყავდა, მზითვისთვის ფულს ან საქონელს გამოყოფდნენ. ასევე დააკმაყოფილებდნენ დაუქორწინებელ ძმასაც, გარდა საერთო წილისა, „საქორწილო“ წილით, რომელიც ასევე ფულით ან საქონლით გამოიხატებოდა. ოჯახის ქალები უძრავი ქონების გაყოფაში არ მონაწილეობდნენ. დიდი სახლი ძველად, უმეტესად უფროს ძმას რჩებოდა. გაყრამდე ცალკეული ძმისათვის, გამოყოფილ ტერიტორიაზე, საერთო ძალებით საცხოვრებელ ნაგებობებს აგებდნენ ან გაყრის დროს თითოეული მათგანი საქონლით კმაყოფილდებოდა. ძმათა ცოლების მზითვეს ჯეჯიმები მოყვებოდა. ისინი მათ საკუთრებას წარმოადგენდა და ამიტომ, ყველას თავისი მოტანილი ჯეჯიმი მიჰქონდა, მზითვეთან ერთად. თუ რომელიმე ძმის ცოლს, ქმრის ოჯახში ძროხა ან

ფურ-კამეჩი ჰყავდა მოყოლილი, ასევე ქორწილში ნაჩუქარი ფული ჰქონდა გასესხებული, გაყოფის დროს ეს ქონება გათვალისწინებული არ იყო, რადგან იგი ქალის პირად საკუთრებად ითვლებოდა.

XX საუკუნის დასაწყისში გაყრა და ქონების განაწილება დედ-მამის სიცოცხლეშიც ხდებოდა. ამიტომ, ძირ-სახლში დაუქორწინებელი უმცროსი ვაჟი და მასთან ერთად დედ-მამა რჩებოდა. მართალია, დედ-მამას უძრავი ქონებიდან წილი არ ეკუთვნოდა, თუმცა, მათ ჭურჭელს, მეწველ ძროხას, იარაღს, ჯეჯიმებსა და სხვა პირად ნივთებს აძლევდნენ. სანამ ისინი ცოცხლები იყვნენ, ამ ნივთებს ისინი ხმარობდნენ, სიკვდილის შემდეგ კი უმცროს ძმას, ვისთანაც ისინი ბოლო ხანს ცხოვრობდნენ და ვინც ისინი დაასაფლავა, მას რჩებოდა.⁴⁰ თუ გაყრისა და ქონების განაწილების მომენტში იმ თაობის მოწილე მამაკაცი, რომელზედაც ქონება იყოფოდა, ცოცხალი აღარ იყო და მას ვაჟიშვილი არ ჰყავდა, მისი ქონება თანაბრად ნაწილდებოდა ცოცხალ ძმებს შორის. ქვრივი და ქალიშვილი, რომელიმე ძმასთან გადადიოდა საცხოვრებლად, რომელიც მეურვე ხდებოდა. თუმცა, ამ შემთხვევაშიც მზითვის გათვალისწინება წინასწარ ხდებოდა. ქვრივს შეეძლო თავისი მოტანილი მზითვი გაეტანებინა შვილისთვის, მაგრამ ძმები მამის ქონებიდან სამზითვოს რაიმეს მაინც მისცემდნენ.

ცოლ-ქმრის გაყრის მაგალითები ვერ დავაფიქსირეთ. იგი მძიმე დანაშაულად აღიქმებოდა, რადგან ცოლ-ქმრის გაყრის საფუძველი მხოლოდ ღალატი თუ ხდებოდა, რაც მთხრობლების გადმოცემით იშვიათი მოვლენა იყო.

ეთნოგრაფიული მასალები მოწმობენ, რომ „ინგილოები“ ტრადიციულ საოჯახო ნორმებს კარგად იცავდნენ. დიდი პატივისცემით სარგებლობდა ოჯახის უხუცესი წევრი. იგი გარდა იმისა, რომ ოჯახს მეთაურობდა, საოჯახო კულტის მსახურიც იყო. ოჯახში სქესსა და ასაკს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. ქალებს საქალებო საქმეები ევალებოდათ, ხოლო მამაკაცებს მამაკაცური. მაგრამ ქალები ჩვეულებრივ სამამაკაცო საქმეებშიც ეხმარებოდნენ მათ.

⁴⁰ მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 132-133.

7-8 წლის მოზარდი (როგორც გოგი, ისე ბიჭი) უკვე მშობლებს ეხმარებოდა და სხვადასხვა სამუშაოს ასრულებდა. მამას თავისი ვაჟი თან დაჰყავდა ყველა სხვადასხვა სამუშაოზე და, რაც შესაძლებელი იყო, ყველაფერს ასწავლიდა. ასეთივე წესით მოზრდილი გოგონები დედებთან და ბებიასთან საღია ცო საქმეს და სხვადასხვა ხელობას (ქსოვას, კერვას, ქარგვას) ეუფლებოდნენ. მათ კარგად უნდა სცოდნოდათ ძაფის დართვა, წინდის ქსოვა, კერვა და სხვ. უფრო მოზრდილ ყმაწვილებს (8-9 წლისა) „ზროხის ნაბათზე“ აგზავნიდნენ, რომლებიც ასიოდე საქონელს დიდიდან საღამომდე მწყემსავდნენ. „ზროხის ნაბათი“ ე.ი. უბნის საქონელი ერთ ნახირად გადიოდა საძოვარზე და ჩვეულებრივ მეკომურთა შორის რიგი წესდებოდა. სწორედ ამას ეწოდებოდა „ზროხის ნაბათი“. რაც შეეხება მკასა და ხვნას ვაჟი უკვე 14-15 წლიდან იწყებდა.⁴¹

ქალი ოჯახისათვის თავდადებული იყო. იგი სახლს, ბავშვებს, ბოსტანს უვლიდა. მეაბრეშუმეობას ანუ „ნუგნობას“ მისდევდა. შალსა და ჯეჯიმს ქსოვდა, ნაბადს თელავდა, საქონელს უვლიდა, ყველი ამოყავდა, კარაქს დღებდა, შინაურ ფრინველს უვლიდა და, რაც მთავარია, სისუფთავეს იცავდა. „ბინაში“ ცხენით მიდიოდა და იქაც „სადედაკაცო“ საქმეს აკეთებდა.

ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, კერიის ახლოს ყველას თავისი განსაკუთრებული ადგილი ჰქონდა. ჩვენ ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, რომ კერიის მარჯვენა მხარე სამამაკაცო იყო, ხოლო მარცხენა სადედაკაცო. კერა წმინდა ადგილი იყო და მისი საკულტო მნიშვნელობა იმითაც გამოიხატებოდა, რომ პატარძალს აუცილებლად პირველად კერას შემოატარებდნენ, დალოცავდნენ და ამით ოჯახის კულტს „აზიარებდნენ“. მიუხედავად იმისა, რომ „ინგილოები“ ეკლესიაში დადიოდნენ, მათთვის საოჯახო საკულტო დღესასწაულები ოჯახშიც იმართებოდა. საინტერესოა ის ფაქტი, რომ ახალი წლის დამეს ოჯახის უფროსი და მისი ცოლი, მძინარე ოჯახის წევრებს ჩამოუვლიდნენ, ახალდართულ ბამბის ძაფს მაჯაზე მოაბამდნენ. ასეთ ძაფს ისინი სახლის დედა-

⁴¹ მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 86-87.

ბოდს კორთეს და სხვა ნივთებსაც აბამდნენ, რომლის მოხსნა სამი დღის მანძილზე არ შეიძლებოდა. დილით ოჯახის უხუცესი, ჩუმად გაიპარებოდა სახლიდან „თიხის ჩაფით“ ხელში, რომ წყაროდან წყალი მოეტანა. იქვე დაიბანდა პირს, მოამტვრევდა თხილის ტოტებს და სახლში მოიტანდა. წყალს კორთეში დადგამდა, ხოლო ტოტებს ხისგან გაკეთებულ სკივრებზე („ბეღელი“) დააწყობდა, სადაც ფქვილისა და ხორბლის მარაგი ინახებოდა. მარცვალს ამოიღებდა და ყველა კუთხე კუნჭულში დაყრიდა, რომ ბარაქიანი წელი ჰქონოდათ. შემდეგ ხონხას გაამზადებდა, ზედ დააწყობდა საკვებსა და სასმელს და ოჯახის წევრებთან ერთად ვენახში, ბოსტანში, საქონელთან და სხვ. ადგილებში სალოცავად მიდიოდა.

მ. ჯანაშვილის მასალებით ოჯახის მეთაური ოჯახის წევრებთან ერთად ვაზს გასხლავდა, ააგებდა, ჭიგოებს ჩაარჭობდა, ნიადაგს ღვინით მოაღებოდა. ვაზის ძირში მამალს დაკლავდა, მის ფრთებს ბამბის ძაფით ჭიგოსა და ვაზზე მიაკრავდა და დაილოცებდა.⁴²

წინა დღეს ოჯახის უფროსი დიასახლისი პურებს დააცხობდა – წაღლის ფორმის პურს ოჯახის უფროსისათვის, ნამგლის ფორმისას – ვაჟიშვილებისათვის, ჯარას ფორმისას – ქალიშვილებისათვის. საქონელს კვერებს („კოკორებს“) უხარშავდა. სახლის სხვენზეც კვერებს შეაგდებდნენ, საქონელს კვერს ჯერ რქებზე ჩამოაცვამდნენ და შემდეგ კი შეაჭმევდნენ. ჩამოსნინდნენ „ჭიჭინაგურსა“ და ძეხვს, რომელიც ახალი წლისთვისაც კეთდებოდა. აღდგომასა და სხვა საეკლესიო მართლმადიდებლურ დღესასწაულებზე ოჯახი ეკლესიაში ერთად მიდიოდა. საკლავს, რომელსაც მღვდელი ქონორს ანთებულები სანთლით უტრუსავდა, კლავდნენ.

საოჯახო დღესასწაულებში „უმძრახობის დღეც“ იგულისხმებოდა, რომელიც ხუთშაბათ დღეს მოდიოდა. იგი აბრეშუმის ჭიასთან იყო დაკავშირებული და დილით, უმძრახად ჭიის ლასტებს ხეებზე უკაკუნებდნენ. მაისის პირველ დღეებში საღვთოს კლავდნენ, რომ ბრინჯის და სხვა მარცვლეულის, ღობიოს კარგი მოსავალი ჰქონოდათ.

⁴² მ.ბ. ჯანაშვილი, საინგილო, თბ., 1913, 130.

რით არსებობდა „ინგილოს“ ოჯახი? მის საოჯახო მეურნეობას შეადგენდა მეხილეობა, მემარცვლეობა (მოჰყავდათ ბრინჯი, ხორბალი, ფეტვი), მისდევდნენ მეაბრეშუმეობას, მესაქონლეობას, მეთამბაქოეობას. ბოსტანში („დიღლიგი“) მწვანილი, ღობიო („ყაფლი“) და სხვა ბოსტნეული მოჰყავდათ. ეზოში აუცილებლად წყლის არხებს („ჩადარღანა“) აკეთებდნენ, რომელიც სახნავ-სათესსა და ხეებს რწყავდა. ყველა სოფელში ჰქონდათ წყლის წისქვილი და „ღინგიღინგი“, რომლითაც ბრინჯს ცეხავდნენ.

ამრიგად, ქართული მოსახლეობა, რომელიც დღეს აზერბაიჯანის ტერიტორიაზე ცხოვრობს, დღეს თავის თავს „ჰერელებს“ უწოდებს. ჰერეთის ქართული მოსახლეობა, თავისთავად ცხადია, რომ იმიგრანტები არ არიან. თუმცა, ჩვენი აზრით აუცილებელია ქართულ-აზერბაიჯანული ურთიერთობის შესწავლა. უნდა გამოვლინდეს ის საკითხები, რომელიც იქ მაცხოვრებელ ქართველებს აწუხებთ. სამწუხაროდ, ჩვენ მიერ მასალა ფარულად იყო მოპოვებული. უნდა დაისვას საკითხი, რომ აუცილებელი და მნიშვნელოვანი პრობლემა თანამედროვე „ინგილოების“ საზოგადოების სოციოკულტურული ასპექტების შესწავლა უკვე სხვა სახელმწიფოში ღიად იქნეს შესწავლილი. თავისთავად ცხადია, რომ ქართველები არ ერწყმიან აზერბაიჯანელებს და არც საკუთარ კულტურას არ კარგავენ. თუმცა, მათზე ზეწოლა დიდა. ჰერეთში კულტურის ელემენტების გაცვლაზეც შეიძლება საუბარი. ეს გავლენა ორმხრივია.

ჰერეთის ტერიტორიაზე ქართულ მოსახლეობას ადაპტაციის გავლა არ სჭირდებოდა. რაც შეეხება აზერბაიჯანელებს, ისინი ბუნებრივია ადაპტაციას განიცდიდნენ. ამიტომ, ჩვენი ვარაუდით, მოხდა ის, რომ აქ დასახლებულმა აზერბაიჯანელებმა ქართული ეთნიკური კულტურის ბევრი კომპონენტი შეითვისეს. მაგალითად ქორწილის რიტუალი, სუფრის ელემენტები, საკვები და სხვ.

საბჭოთა წყობილების რღვევის შემდეგ იქ მაცხოვრებელ კომპაქტურად დასახლებულ ქართველებს აზერბაიჯანელებმა დაურღვიეს კომპაქტურობა. შეიქმნა პოლიეთნიკური საზოგადოება. დასაქმების თვალსაზრისით ქართველებს საბჭოთა წყობილების დროს და მას შემდეგაც პრობლემები აქვთ.

კახში „ინგილოების“ კულტურა ყოველთვის დაკავშირებული იყო ქართველი ხალხის საზოგადოებრივ შეგნებასთან, მათი ქცევის წესებთან, ოჯახის ფორმასთან. ისინი თავიანთი ქართული კულტურის გარეშე არ იქნებოდნენ ის, რაც დღეს არიან. თავისთავად ცხადია, აცნობიერებენ საკუთარ კულტურას, ისტორიას და ა.შ. მათში თავმოყრილია მთელი რიგი ის ღირებულებები, რაც ქართულმა ეთნოსმა მრავალსაუკუნოვანი ყოფა-ცხოვრების შედეგად შექმნა – მატერიალური, სოციალური, მეურნეობრივი ყოფა და სხვ. ისინი აცნობიერებენ, რომ აზერბაიჯანელებისაგან განსხვავებულნი არიან, განსხვავებულია მათი საოჯახო ყოფა, საქორწინო ჩვეულებები, რელიგია, საკვები და ა.შ. მაგრამ ისინი, ამავე დროს ტოლერანტული ბუნებისა და ხასიათისა არიან. აზერბაიჯანელებთან ინტეგრირებულები არიან. მეტყველებენ მათ ენაზე. მიუხედავად ამისა, ამჟამად მათ აზერბაიჯანში ცხოვრების სათანადო პირობები არა აქვთ, ისინი საერთოდ არ არიან დასაქმებულები. ჩვენი ვარაუდით, აზერბაიჯანის სახელმწიფო სტრუქტურებმა მათ ეთნოკულტურულ განვითარებას ხელსაყრელი პირობები უნდა შეუქმნას, ისევე როგორც აზერბაიჯანელებს აქვთ საქართველოში. საჭიროა შეიქმნას პერსპექტივა, მოქმედების ცივილიზებული მოდელი, რომელმაც სერიოზული ზიანის გარეშე უნდა გადაარჩინოს, საკუთარ ტერიტორიაზე, მაგრამ ამჟამად უცხო ქვეყანაში მცხოვრები ქართული ეთნოსის ნარჩენი.

Family and Family Every – Day Life of the Georgian Population of Azerbaijan (Ingilos)

"Saingilo" is the historical territory of the eastern part of the united Georgia, outskirts of Kakheti. It is located in the Alazani gorge. At the beginning of the Soviet rule three regions: Belakani, Zakatala and Kakhi found themselves within the frames of the Republic of Azerbaijan. Forced Islamization of the population of Georgia was the result of robbery and violent actions of Iran and the Ottoman Empire, Muslim mountain nomadic groups and communities of Lezgin (Dagestan). Despite grate pressure Christian population having Georgian identity lives compactly only in Kakhi region. Georgian population of Kakhi managed to maintain their culture. "Saingilo" and "Ingilo" in Persian language means "uprooted", "eradicated" and was connected with "taming" or becoming Muslim.

Study of the family every- day life issues of "Ingilos" and customs connected with them reflected peculiarities of the 18th – 19th centuries social, economic, ideological, psychological and demographic every - day life. Besides, on this territory mainly two forms of the family, large and individual, were recorded. Large families were in majority even in the first half of the 20th century. Undivided family, where brothers, cousins and some generations lived together, could better protect itself from the enemy.

The structure, composition, control system, social norms, economy, rights of men and women, etc. of the large family in Kakhi region was similar to the large family both in West and East Georgia. Because of the influence of the Muslim population there is some terminological diversity.

Ethnographic materials and materials of the scientific literature tell us that in Kakhi region Georgians observed the traditional norms of family life very well. After the decay of the large family, separation and division of the property was made between the brothers of the older generation. The estate and movable properties used to be divided equally. Daily income of victuals divided between family members equally.

"Ingilos" attended church services and participated in all festivals. But the hart and the "holy bin" attached to Dedabodzi (the main pillar in the interior of the traditional Georgian house) were believed as the sacred place and the holy relic of the family. The Day of Umdzrakhoba (silence, not uttering a word) was also believed as a domestic feasting day.

Modern Georgians who live in Kakhi region do not become Muslims and do not assimilate with Azerbaijanians but are integrated with them. All of

them speak Azerbaijanian language. Despite of this, they have not appropriate living conditions. They are not employed. In our opinion, governmental structures of Azerbaijan should have created appropriate conditions for their ethno-cultural development like Azeris have in Georgia. It is necessary to create an outlook, a model of civilized activities, which should save without serious damage the remains of Georgian ethnicity living on their territory. The friendly relations of two countries, Georgia and Azerbaijan, should not be hindered or deteriorate either.

როზეტა გუჯეჯიანი

ლამპრობის ტრადიცია საქართველოში

ქართულ ტრადიციულ ყოფაში ტერმინი და რიტუალი „ლამპრობა“ დასტურდება რამდენიმე მხარეში: სვანეთში (ორი დღეობის – მირქმისა (სვიმნობ) და ხალხური დღეობის ლამპრობა//ლიმპარი//ნამპრობ//„ლიჩედურალ“-ის დროს), მთიულეთში („ლამპორობა“), გუდამაყარში („ლამპორობა“), ფშავეში („ლამპორობა“), ხევსურეთში („ლამპრობა“), ხევიში („ამპორობა“), გურიაში („ლამპრობა“) და სხვ.

ჩვენი დროისათვის ლამპრების ანთების წესი, ანთებულ ლამპრებით ეკლესიისაკენ მსვლელობა, ლამპრის მიტანა სასაფლაოზე, ლამპრებისაგან საერთო კოცონის დანთების ტრადიცია მოქმედია ზემო სვანეთში, ქვემო სვანეთის ერთ სოფელში (მახაში) და საქართველოს სხვა მხარეებში კომპაქტურად ჩასახლებულ სვანთა შორის. სხვაგან რიტუალი გაქრობის პირასაა.

როგორც უკვე ითქვა, ზემო სვანეთში ლამპრების ანთების ტრადიცია ორ დღეობას ახასიათებს: ერთია მირქმის/მიგებების დღესასწაული, რომელსაც სვანურ კილოებზე ჰქვია „სვიმნობ“ და მეორეა უძღების კვირა დღის რიტუალი, რომელსაც სვანეთის სხვადასხვა ხეობაში ეწოდება „ლამპრობ“, „ლიმპარი“, „ნამპრობ“, „ლიჩედურალ“. სამეცნიერო და პოპულარულ ლიტერატურაში, ზოგიერთ შემთხვევაში, ეს ორი დღეობა ერთმანეთშია არეული, რაც ართულებს მათ კვლევას და მართებული დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას.

ნაშრომის მიზანია უპასუხოს კითხვას – სვანური ლამპრობა (იგულისხმება მისი ორივე ვარიაცია – მირქმის რიტუალიც და უძღების კვირის რიტუალიც) ისტორიულად არსებული კანონიკური დღესასწაულის ნაწილი და მისი ხალხური ფორმაა, თუ მომდინარეობს არქაული ხანიდან და რომელიმე წინარემონთეისტური კულტის ან ზოროასტრიზმის გამოძახილია?

დასმული კითხვის პასუხი საკმაოდ რთულია და შევეცდები, არსებული ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და თეოლოგიური ლიტერატურის საფუძველზე მოვახდინო დღეობების დეტალური ანალიზი, გამოკვეთო მათი ცალკეული კომპონენტები და წარმოვაჩინო საერთო და განსხვავებული სტრუქტურები, რათა გამოვლინდეს რიტუალების საზრისი და გენეზისი. წარმოდგენილი იქნება სრული ინფორმაცია ამ რიტუალების შესახებ: ისტორიოგრაფია, ძირითადი მოსახრებები, ლამპრობის ეთნოგრაფიული აღწერები.

ლამპრობის ხალხურ დღეობათა გენეზისი დიდი ხანია მკვლევართა ინტერესის სფეროს წარმოადგენს. ქართულ მეცნიერებასა და პოპულარულ გამოცემებში, ასევე, მასმედიაში, მყარადაა დამკვიდრებული აზრი, რომ ლამპრობა წარმართული რიტუალია და გადმონაშთის სახითაა შემონახული სვანეთის ყოფაში.

საკითხის მეცნიერული შესწავლის ისტორია ივანე ჯავახიშვილით იწყება. ივანე ჯავახიშვილის აზრით, ლამპრობას კავშირი აქვს თეთრი გიორგის ღვთაებასთან და მთვარის კულტთან და დღეობა უძველეს დროში ქართველთა ყველა ჯგუფში აღინიშნებოდა. მკვლევარი იშველიებს დარისპან მარგიანის ეთნოგრაფიულ მასალას და მოგვითხრობს, რომ „სვანურ წმიდა გიორგობაზე, მეკერმისა და ფარისევლის კვირას, წირვის დროს რამდენიმე სოფლის მცხოვრებნი დიდით-პატარამდის წმიდა გიორგის საყდარში მიდიან. ყველას ხელში ანთებული არყის ხის ტოტები უჭირავს. ეკლესიასთან რომ მივლენ, ანთებულ ხეებს ერთიერთმანეთზე სდებენ და დიდ ცეცხლს გააჩენენ ხოლმე. მერე ხალხი „დიდებ“-ის ლოცვას და გალობას დაიწყებს. დიდებას მორჩება თუ არა, ხალხი სიმღერით შინ ბრუნდება და ორშაბათ ღამემდის სიმღერა-თამაშობაში გაათენებს ხოლმე. ამ დღეობას სვანები „ლიმპიარი“-ს უძახიან და ქართულს ლამპრობას უდრის... სვანურ წმიდა გიორგობაში განსაკუთრებული ყურადღების ღირსი „ლიმპიარი“-ის ჩვეულებაა. ასეთივე ჩვეულება გურიაშიც სცოდნიათ“ (ჯავახიშვილი 1979: 97). როგორც ვხედავთ, ივანე ჯავახიშვილი საუბრობს, ეყრდნობა რა რეალურ ეთნოგრაფიულ მასალას (დ. მარგიანი), ხალხური დღეობის „ლამპრობ//ლიმპარი//ნა-

მპრობ//„ლიჩედურალ“-ის შესახებ, ანუ, დიდი მეცნიერი განიხილავს გიორგობისადმი მიძღვნილ ლამპრობას და არა მირქმისადმი მიძღვნილ რიტუალს. ეს დაკვირვება მრავალმხრივ საყურადღებოა.

იქვე ივანე ჯავახიშვილი ყურადღებას ამახვილებს „ლამპრობ“-ის შესახებ არსებულ ცნობებზე, რომლებიც დაცულია ქართულ საისტორიო ძეგლში „მატიანე ქართლისაი“-ში, მეთუ საუკუნის საქართველოს პოლიტიკური სიტუაციის აღწერის დროს: „ქართლის ცხოვრებიდან ჩანს, რომ ლამპრობა ძველი ქართული ჩვეულება ყოფილა: კვირიკე ქორეპოსკოპოზის (ფაღლას ძის)⁴³ შესახებ იქ ნათქვამია: კვირიკემ „ესე პირი ითხოვა, რათა მას ზამთარსა არა აღიღონ ციხე ბოჭორმისა და შემდგომად აღვსებისა წარვიდეს და ნება სცეს; ... განუტევეს დღესა ლამპრობასა...“. როგორც ამ ნაწყვეტიდან ჩანს, მაშინაც ლამპრობა დაახლოვებით იმავე დროსა სცოდნიათ, როგორც ესლა სვანები დღესასწაულობენ“ (ჯავახიშვილი 1979: 97; ქართლის ცხოვრება 1955: 269).

ლამპრობის რიტუალი იხსენიება „ჭელმწიფის კარის გარიგებაშიც“ და იგი მირქმას ეწოდება „ორშაბათს მეორეს ლამპარს⁴⁴ მონადირენი შეიქმენ, მეფეს წინაშე მიიღებენ, და ცოლსა მეფისასა და შვილთა, ვეზირთა და მოღარეთა ყველას მიართმენ. მეფე უბრძანებს პურსა, ღვინოსა და ფურბერწსა; ეგრეთვე დედოფალიცა უბრძანებს; ვეზირნი და მოურავნი ყოველნივე მისცემენ პურსა, ღვინოსა და საკლავსა... და თუ მისცემენ პურსა, ღვინოსა და საკლავსა, აღარას აწყენენ, მაგრამ იგინიცა კარგად დაიხიზვნინან და ლამპარსა ანთებულსა მხარსა შეიღებენ, ეგრე მგრგვალსა დააბმენ“ (თაყაიშვილი 1920: 11).

საისტორიო წყაროებში წყაროებში დადასტურებულ „ლამპარს“ იხსენიებს *ნინო ენუქიძე*, განიხილავს რა დღესასწაულთა აღწერის წესს ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით (ენუქიძე 1999: 423).

⁴³ კვირიკე მეორე ფაღლას ძე (929-976).

⁴⁴ „ლამპარს“.

ხალხური ლამპრობის ტრადიციისა და კანონიკური სწავლების ურთიერთმიმარება შესწავლილია *ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის* ნაშრომში (კოჭლამაზაშვილი 1998).

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილის დაკვირვებით **„ლამპრობა“ უძველესი ქრისტიანული სარიტუალო პრაქტიკიდან მომდინარე სახელი და ტრადიციაა.** მკვლევარი განიხილავს ლიტურგიკული პრაქტიკის ამსახველ ევხოლოგიონს, მირქმის//მიგებების გამომხატველ ქართულ ხატებს, აპოკრიფულ თხზულებებს, უდარებს მათ ხალხურ ყოფაში დადასტურებულ მასალას და დაასკვნის: ლამპრობა „ამჟამად საეკლესიო პრაქტიკიდან გამოსულია, მაგრამ იმდენად პოპულარული ყოფილა ქრისტიანობის ადრეულ ხანაში, რომ მისი სახელწოდება რიტუალური თავისებურება – ლამპრობისა თუ ცეცხლის ანთება, ჩირაღდნებით სახეიმო მსვლელობა და ლიტანიობა დღემდე შემოგვრჩა საქართველოს ბევრ კუთხეში... ლამპრობა მარტო „ჩვენი“ არ არის, იგი უძველეს დროში მთელ საქრისტიანოში ყოფილა გავრცელებული და მიგებების (მირქმის) დღესასწაულს უკავშირდება“ (კოჭლამაზაშვილი 1998: 14). ანუ, ე. კოჭლამაზაშვილის კვლევის ობიექტია მირქმასთან დაკავშირებული ხალხური ლამპრობის ტრადიციები.

ე. კოჭლამაზაშვილის მიერ მოძიებული მასალით, ძველ ქართულ ლიტურგიკულ კრებულებში დაცულია **ლამპართა კურთხევის წესები** („კურთხევაჲ ლამპართა მიგებებისათა“. „კურთხევაჲ ლამპრისა მიგებებასა“ და ა. შ. მაგალითად, სინურ ხელნაწერში, რომელიც X საუკუნისაა, წერია: „კურთხევაჲ ლამპრისაჲ მიგებებასა: უფალო ნათლისაო, განმანათლებელო ბნელისაო და განმომცდელო თურკუმელთაო, აღგუნთენ კაცთა მწუხრისა სანთელნი ესე, სახიერო და კაცთმოყუარეო უფალო, რამეთუ ბუნებაჲ ცეცხლისა შეჰქმენ, საჭმარებაჲ ზეცისაჲ მოგუშადლე ჩუენ ბრძენთა მათ თანა წმიდათა ქალწულთა, შესლვად სასუფეველსა შენსა...“ (კოჭლამაზაშვილი 1998: 16-17). ე. კოჭლამაზაშვილის აზრით, უფლის მიგებების (მიქმის//მირქმის) დღესასწაული სულიერად უკავშირდება იმ ათი ქალწულის იგავს, რომლებიც სიძის მისაგებებლად ემზადებოდნენ. „სიძე სახეა ქრისტესი, სულელი და ბრძენი ქალწულნი ქრისტიანთა სულებს გამო-

სახავენ, საქორწინო სასახლე („სასძლო“) კი ღმრთის სასუფეველის მეტაფორაა... მართალი სვიმეონის მიგებება იმით ჰგავს ბრძენ ქალწულთა მოქმედებას, რომ ისიც, მათ მსგავსად, სულიწმიდის ღამპრით იყო განათებული“ (კოჭლამაზაშვილი 1998: 16-18; მათე 25, 1-13).

ღამპრობის სვანური რიტუალები ქრისტიანულ ტრადიციებთანაა დაკავშირებული ჩემ ნაშრომშიც (გუჯუჯიანი 2008), მაგრამ, წლებია, ფართო საზოგადოებაში კვლავაც ეკოლუციონისტური კვლევის მეთოდიკიდან მომდინარე, ხედვაა დამკვიდრებული, რამაც მაფიქრებინა ღამპრობის რიტუალის დეტალური ანალიზი და მკითხველისათვის მიწოდება.

მირქმის//მიგებების დიდ დღესასწაულად მიჩნევას წინ უძღოდა ბიბლიური ისტორია: ძველი აღთქმის თანახმად (გამოსვლა 22, 28), პირველშობილი ვაჟი მშობლებს ტაძარში მიჰყავდათ და ღმერთს შესაწირავს უძღვნიდნენ. შესაწირავი ღარიბთათვის ორი გვრიტით ან მტრედის ორი მართვეთი განისაზღვრებოდა.

სახარებიდან ცნობილია, რომ მართალმა იოსებმა და ღვთისმშობელმა ყრმა იესო შობიდან მე-40 დღეს მიიყვანეს იერუსალიმის ტაძარში (ლუკა 2, 22), მტრედის ორ მართვეც მიიყვანეს შესაწირად. მათთან მივიდა 360 წლის მოხუცი მართალი სვიმეონი (ლუკა, 2, 25), სწავლული, ერთ-ერთი მთარგმნელი ბიბლიისა ბერძნულ ენაზე, რომელსაც, თავის დროზე, ანგელოზისაგან ეუწყა, რომ იგი ღირსი გახდებოდა მაცხოვრის ხილვისა. მართალმა სვიმეონმა ყრმა **გულზე მიირქვა** და სიხარულით მადლი უძღვნა უფალს. სვიმეონ წინაასწარმეტყველი 300 წელი ელოდა ამ ბედნიერ დღეს (მინდიაშვილი 1998: 30-37).

მირქმის//მიგებების დღესასწაული, საეკლესიო სწავლებით, ერთ-ერთი უძველესი დღესასწაულია, მაგრამ მისი განსაკუთრებული ზეიმით აღნიშვნა დაწყებულია VI საუკუნიდან. ისტორია მოგვითხრობს, რომ იმპერატორ იუსტინიანეს (527-565 წწ.) დროს, 528 წელს, ანტიოქიას თავს **დაატყდა საშინელი მიწისძვრა, დიდი მსხვერპლით, შემდეგ გავრცელდა შავი ჭირის** ეპიდემია. დაიხოცა უამრავი ადამიანი. ერთ კეთილმსახურ ქრისტიანს ზეგარდმო ეუწყა, რომ აუცილებე-

ლი იყო მირქმის დღესასწაულის უფრო საზეიმოდ აღნიშვნა. მას დაუჯერეს და როგორც კი მირქმის დღესასწაული ღამისთევის ღოცვებითა და ლიტანიობით აღნიშნეს, ეპიდემიის გაგრძელება შეჩერდა. დვთისადმი მადლიერების ნიშნად, 544 წელს ეკლესიამ განაჩინა, მირქმა//მიგებების საზეიმოდ აღნიშვნა (წმიდანთა ცხოვრება 2001). ამ დროიდან მოყოლებული საქართველოს ეკლესია აღნიშნავს დღესასწაულს საეკლესიო განჩინების თანახმად.

ცნობილია, რომ საეკლესიო მოძღვრებიდან შემეცნებელი არაერთი საგულისხმო მომენტი შემონახულია ტრადიციულ ყოფაში. მოგვეპოვება მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მასალა მირქმის/მიგებების აღნიშვნის ქართული ხალხური ტრადიციების შესახებაც. მიუხედავად, ამისა, მკვლევართა ნაწილი ყოველგვარი მეორეული ანალიზის გარეშე საუბრობს მირქმის აღმნიშვნელი „ღამპრობის“ სვანური ვარიაციის წარმართულობაზე. რასაკვირველია, ყოველი სამეცნიერო მოსაზრება გაზიარებული ან უარყოფილი უნდა იყოს მხოლოდ და მხოლოდ ეთნოგრაფიული მასალისა და არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის დეტალური და კრიტიკული ანალიზის შემდეგ, მყარი არგუმენტების საფუძველზე.

ღამპრობის რიტუალის გენეზისი, შესაძლოა, განხილული იყოს წინარექრისტიანული რწმენა-წარმოდგენების რეკონსტრუირების კონტექსტშიც, მაგრამ, ვფიქრობ, აუცილებელია ყურადღება გამახვილდეს რიტუალში გამოვლენილ სხვა შრეებზეც: რომლებიც ქრისტიანული კულტურისა და მსოფლადქმის მრავალსაუკუნოვან ტრადიციებიდან მომდინარეობს. მკვლევარმა უნდა გვაჩვენოს რიტუალში მონაწილეთა ხედვა და დღეობის მათებური ინტერპრეტაცია. ამ კუთხით მოსაზრება შეიძლება გაიყოს და დღეობაში გამოვლინდეს არა მხოლოდ სინკრეტულობის ელემენტები, ანუ წარმართული ხანიდან მომდინარე სიმბოლოების (ცეცხლი, ღამპარი) „გადმონაშთად“ არსებობა, არამედ გამოვლინდეს რიტუალის გახალხურების, პაგანიზების ამსახველი მრავალფეროვანი მასალაც.

დავიწყოთ თეორიული ასპექტებით: ვფიქრობ, სრულიად არაობიექტურია დღეობის „გადმონაშთად“ მიჩნევა, რადგან,

ცნობილია, რომ მკვდარი რელიქტი – გადმონაშთი – ცოცხალ ყოფაში ადგილს ვერ იმკვიდრებს და საზოგადოებისათვის უფუნქციო მოდელები და ელემენტები დროთა განმავლობაში ქრება. სამეცნიერო ლიტერატურაში სამართლიანადაა შენიშნული, რომ „ტრადიციაა ის ზნე, ჩვეულება, რომელზედაც საზოგადოებას მოთხოვნილება გააჩნია, რაც ფუნქციონირებს“ (თოფჩიშვილი 2014: 188). ლამპრობის ტრადიცია კი ჩვენთვის ხელმისაწვდომი საისტორიო (მათ შორის, საეკლესიო) წყაროებით ადრექრიტიანული ხანიდან მომდინარე ქრისტიანული რიტუალია და იგი ცოცხალია, თუმცა კი ტრანსფორმირებული, XXI საუკუნის ქართველთა ნაწილის ყოფაშიც. ანუ, დღეობის ხანგრძლივი ისტორია შთამბეჭდავია. ლამპრობის რიტუალების სიცოცხლისუნარიანობის ნათელი გამოხატულებაა რიტუალების დამკვიდრება სვანეთს გარეთ შექმნილ სვანთა კომპაქტურ დასახლებებშიც, რაც გრძელდება დღემდე – 2015 წლამდე, 1987 წლიდან მოყოლებული.

ცნობილია, რომ ევოლოციონისტური კვლევის მეთოდი, რასაც, ობიექტური გარემოებებიდან გამომდინარე, ემყარებოდა საბჭოთა პერიოდის მეცნიერება, ძირითადად, მისადაგებულია წინასწარ შემუშავებულ და მკაფიოდ ჩამოქნილ დოგმებს – გადმონაშთების თეორიის საფუძველზე გამოტანილ დასკვნებს. სამწუხაროდ, უმრავლეს შემთხვევაში, სწორედ დასკვნებს არის მისადაგებული ეთნოგრაფიული მასალა და არა პირიქით. ამგვარი ვითარება განსაკუთრებით დამძიმებულია ქართველ მთიელთა სულიერი და სოციალური ინსტიტუტების კვლევის ამსახველ სამეცნიერო და პოპულარულ ლიტერატურაში: ტრადიციული ქრისტიანული კულტურის ესა თუ ის ელემენტი წარმართობიდან მომდინარე „გადმონაშთად“ არის მიჩნეული. კულტურის ამგვარი ცალმხრივი შეფასება, მეცნიერთა პუბლიკაციებიდან, გადასულია ყოველდღიურ ყოფასა და მასმედიაშიც, რაც ჩვენს დროშიც არ არის დაძლეული და მან მოიცვა მთელი საზოგადოება: ნებისმიერი ადამიანი, სრულიად უაპელაციოდ, ბუნებრივად, ყოველგვარი ანალიზისა და კრიტიკული მიდგომის გარეშე ისე მიუსადაგებს, ვთქვათ ბარბარობის რიტუალებს „წარმართობას“, რომ არც კი დაფიქრდება, რამდენად რეალურია

მისი შეფასება. ამგვარი „ცოდნა“ ხანგრძლივი პერიოდის განმავლობაში მკვიდრდებოდა და, ვფიქრობ, კიდევ დიდი დრო დასჭირდება განსხვავებული და რეალობასთან ახლო მდგომი მოსახურებების გავრცელებას და დამკვიდრებას.

„წარმართობის გადმონაშთების“ ცოცხლად არსებობის მტკიცება, თანაც გასაოცარად ჭარბი დოზებით, რასაკვირველია, ქართული ყოფის არამეცნიერული გაახრების შედეგია. სრულიად ბუნებრივია და ჩვენი დროისათვის აუცილებელია ეთნოგრაფიული არტეფაქტების შესახებ არსებული სამეცნიერო ლიტერატურის მეორეული ანალიზი, წინასწარ გამოტანილი დასკვნებისაგან კვლევის გათავისუფლება და ყოველი კონკრეტული ეთნოგრაფიული მასალის გამოწვლილვითი, დეტალური ანალიზი.

შევეცდები, წარმოვადგინო სრული ეთნოგრაფიული ინფორმაცია ლამპრობის სვანეთში არსებული რიტუალებისა და მათი თანმხლები რწმენა-წარმოდგენების შესახებ, გავაშუქო პრობლემა საისტორიო და საეკლესიო წყაროების საფუძველზე, შევადარო იგი რიტუალის მონაწილე სვანთა მსოფლადქმას, ანუ, და მოვახდინო სამეცნიერო ლიტერატურის მეორეული ანალიზი.

სადღესასწაულო ლამპრობის მომზადებისა და დანთების ტრადიცია დღეისათვის ყველაზე მკაფიოდ და ცოცხლად საქართველოს ერთ-ერთ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში, ზემო სვანეთშია, შემონახული. სწორედ ეს სეგმენტი ანიჭებს რიტუალს განსაკუთრებულ სილამაზეს და ეზოტიკურობას.

ლამპრობის ტრადიცია არსებობას აგრძელებს ბარად მცხოვრებ სვანთა კომპაქტურ დასახლებებშიც (დმანისის, მარნეულის, ბოლნისის, გარდაბნის, წალკის, ცაგერის, წყალტუბოს რაიონებში). ლამპრობა და მირქმა აღინიშნებოდა დალის სვანეთშიც, ვიდრე იქ ქართველები ცხოვრობდნენ. 2008 წლის შედეგ კი დალის ხეობის ქართველი მოსახლეობა დევნილია მშობლიური მხარიდან და განსახლებულია საქართველოს არაოკუპირებულ ნაწილში. მათი ერთი ჯგუფი კომპაქტურად ცხოვრობს თეთრიწყაროს რაიონში და იქ ლამპრობის ტრადიცია არსებობას აგრძელებს. ქვემო სვანეთში ჩვენთვის ხელმისაწვდომი მასალით, ლამპრობის ტრა-

დიცია მხოლოდ სოფელ მახაშში აღინიშნებოდა, რადგან აქ ზემო სვანეთიდან გადმოსახლებული ოჯახები ცხოვრობდნენ.

როგორც უკვე ითქვა, სვანეთში ლამპრების მომზადება და დანთება, ლამპრებით რიტუალური მსვლელობა და ღოცვა ორ დღესასწაულთან დაკავშირებით იკვეთება: **მირქმის დღესასწაულზე (სვანურად „სვიმნობ“)** და ხალხური დღეობის **„ლიმპარი“//„ლამპრობ,“//„ნამპრობ“//„ლიჩედურად“-**ის მსვლელობისას. პირველი რიტუალი უშუალოდ მირქმას ეძღვნება, მეორე კი ტრანსფორმირებულია და წმიდა გიორგის სამადლობელს წარმოადგენს.

სხავდასხვა სამეცნიერო წერილსა თუ წყაროში **დღეობის სახელი და მისი იდენტიფიკაცია აღრეულია**, ესა თუ ის მკვლევარი, ხშირად ერთიდან მეორე დღეობაზე გადადის და ზოგიერთ ჩანაწერშიც კი სათაური არასწორად არის მითითებული, რაც გამოწვეულია **სარიტუალო ატრიბუტის – ლამპრის – აუცილებლობით ორივე დღეობაზე**.

ცნობილია, მირქმა **2 (15) თებერვალს აღინიშნება**. მირქმის საუფლო დღესასწაულს სვანეთში **„სვიმნობს“-ს** უწოდებენ. დღეობის სახელწოდება მომდინარეობს **სვიმეონ წინასწარმეტყველის** სახელიდან, მაგრამ ერთეულ შემთხვევებში მირქმის დღეობის აღსანიშნავადაც **„ლამპრობ“-ა** არის გამოყენებული, მაგალითად, ლენჯერული მირქმის ვარიანტის აღწერისას (ქრესტომათია 1978: 8).

შემონახულია მირქმის დღეობის აღრეული აღწერილობებიც, რომელთაგანაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ბესარიონ ნიჟარაძისეული მასალა. შემდგომი დროის აღწერილობები გამოქვეყნებულია **„სვანურ პროზაულ ტექსტებსა“** (სვანური პროზაული ტექსტები 1939) და **„სვანური ენის ქრესტომათიაში“** (ქრესტომათია 1978), მასალა მოწოდებულია სვანურ დიალექტებზე. რამდენიმე საინტერესო ჩანაწერი წარმოდგენილია *ნელი ჩართოლანის* ნაშრომშიც (ჩართოლანი 2003).

მირქმის ლამპრობა სვანეთში

სვანეთის მირქმის რიტუალის უძველეს აღწერილობას გვაწვდის *ბესარიონ ნიჟარაძე*: **„ლამპრები იცის ხალხმა 2-ს ფებერვალს, მირქმას (სვანურად სვიმონ – სვიმეონობა)... ამ**

დღეს დილით ყოველი მოსახლე ერთს დანიშნულ ადგილს, უფრო ხშირად, სოფლის შუაგულს, მიიტანს **თითო კონა შეშას**. შეშის კონებს ერთიმეორეზედ თივის ზვინის მსგავსად დააწყოებენ; ქვედად ცეცხლს მისცემენ და ერთიანად დაიწვის ეს შეშის ზვინი. შეშის დაწვის დროს ოჯახებიდგან მოიტანებენ სამ-სამ ყველიან პურებს ხონჩაზედ დადებულს. ერთი სოფლის მოხუცთაგანი ცალ-ცალკე, მოსახლის რიცხვზედ შეალოცებს ხონჩიანად ამ პურებს ამ სიტყვებით: ... **მეგა-უფლია**⁴⁵, დალოცე შალვა, მისი ყოფა-ცხოვრება, მისი ნაქნარ-ნამოქმედარი, მისი ნახნაგ-ნათესი, მისი მოზარდი მომწვრე ახალგაზრდობა და ასე წაღმა დააბრუნე“. ამ დროს სუფრას პურებიანად წაღმა დააბრუნებს. ამნაირად დალოცავს ყველა მოსახლეს ცალ-ცალკე. როცა დალოცვას გაათავებს, პურებს აქვე დასჭრიან და მდგომარე ხალხი ირიგებს საჭმელად“ (ნიჟარაძე 1962: 59-60).

ლენჯერის მირქმის სახელად „ლამპრობ“-აა მიწერილი. წარმოდგენილი ინფორმაცია ეხება **მირქმას** და ამ შემთხვევაში მთხრობელი ლამპრების დანთების წესს გულისხმობს და მასალის სათაური უნდა იყოს „სვიმნობ“. **„ლამპრობა არის თებერვალში სვიმნობ-ის ღამეს**. ამ ღამისათვის ოჯახებში დიდი ხნით ადრე მომზადებულია ლამპრები. დაღამების შემდეგ ყოველი ოჯახიდან გამოაქვთ მოზრდილი ლამპრები და მათგან კოცონს ანთებენ საყდრის ეზოში. შემდეგ თითო მომცრო ლამპარს საფლავებთან ჩაარტობენ. ახალი მიცვალებულის ჭირისუფალი არაყსაც გამოიტანს და იქვე საფლავთან „ლიფანე“-ს გამართავს. ლამპარს მხოლოდ არყის ხისაგან გამზადებთ, რადგან, გადმოცემით, არყის ხე თვით ქრისდღე ღმერთისაგან არის დალოცვილი. ქრისდღეს გასჭირვებია, მას ურიები მისდევდნენ. ქრისდღე ჯერ ქაღმა შეიფარა, მაგრამ კვლავ დაინახეს ურიებმა. ქრისდღე ვერხვს შეეფარა, შეშინებულმა ვერხვმა ტოტები მალდა ასწია, ქრისდღემ შეაჩვენა ვერხვი, ქარშიც და უქარო-

⁴⁵ „მეგა-უფლია“-ს მნიშვნელობას თვითონ ბესარიონ ნიჟარაძე გვიხსნის: „მეგა ბერძნულად ნიშნავს დიდს, მაღალს, და ერთათ მეგა უფლია გამოვა დიდო ანუ მაღალი უფალო, გინა ღმერთო!“ (ნიჟარაძე 1962: 60).

ბის დროსაც, ფოთლები სულ გითრთოდესო. ბოლოს ქრისდე არყის ხემ შეიფარა, ხემ ტოტები ძირს დაუშვა და მაცხოვარი დამალა. ქრისდემ დალოცა არყის ხე; ლოცვისთვის ვარგისი ყოფილიყავიო, სულისა და ადამიანისათვის გამოსადეგი ყოფილიყავიო, ღმერთისთვის სალოცავად ვარგისი ყოფილიყავიო“ (ქრესტომათია 1978: 8).

საინტერესოა **იფარის თემის მირქმის რიტუალი**: „იფარელებს **სვიმნიშ-ი** გეწვევია ორ თებერვალს. სახლებიდან გამოგვაქვს თითო დიდი ლამპარი სვიფში და ვანთებთ ერთ ადგილას კოცონს. კარგი დღე გვაქვს. ვმხიარულობთ, ვგუნდაობთ, ვციგურაობთ. მეორ დღეს **წმიდა გიორგის ნამპრობა** (ჯგირაგი ნამპრობ) გვაქვს, **ლამარიას ლამპარიც** მიგვაქვს და ამათ ორ ადგილას დავანთებთ. მესამე ლამპარი („კოტოლ ლამპარ“) დილით ადრე გაგვაქვს. მესამე დღეს ვიცით **ცის ლამპრობა** („დუცე ლამპარ“). ამ ლამპარს გრძელ ტარს ვუკეთებთ და მადლა აღმართული მიგვაქვს, **რათა ცას მიწვდეს და ცაც გათბეს. ცას რომ მიწვდება სითბო – ეს გვისრულდება ამ ღამით.** მირქმის ღამით („სვიმნი ლეთ“) კალოხე **თვალის ლამპარს** ვდგამთ. ვისაც გემართებს თვალების დაავადებისგან და ვლოცულობთ. ერთ ხელში სამი ლემზირი გვიკავია, მეორეში ანთებული ლამპარი და ვლოცულობთ – შეგვეწიოს იფარელებს მირქმის ღამის ლოცვა“ (სვანური პროზაული ტექსტები, 1939: 14-15). მასალა ჩაიწერა *გ. თოფურიაშ* სოფელ იფარში 1926 წელს.

განსხვავებულია მულახის თემის სოფელ **ლახირის** მირქმის რიტუალი. მას ლახირში საკარნავალო დღეობათათვის დამახასითებელი ფორმით ასრულებენ. ჯერ წარმოთქვამენ მირქმის ლოცვას და შემდეგ იწყებენ „კეისარობის“ რიტუალს: „ერთი უქმე ვიცით ლახირელებმა, ეს უქმეა სვიმნიშ-ი და ემთხვევა პირველ თებერვალს. მთაში გვაქვს საყდარი და მას ვუწოდებთ „მადლიან“-ს ან „თარინძელ“-ს (მთავარანგელოზი). სვიმნიშ-ს მორიგეობით გვიმასპინძლდება ესა თუ ის მორიგე ოჯახი. მირქმის დილით მორიგე ოჯახის მამაკაცი ადის „მადლიან“-ში და იქ ლოცულობს. მერე სალოცავად ადის სოფელი. ვისაც სურვილი აქვს ასვლისა, მას პური და ზედაში მიაქვს. პურს და ზედაშს შეწირავენ. მერე ტაბლას შლიან და ტრაპეზობენ. საღამოს პირს, სუფრას

ამთავრებენ, დასხდებიან და „კეისარს“ ირჩევენ. კეისარად იმას ირჩევენ, ვისაც კეისარობა შეუძლია. არჩეულს ნახშირით გამურავენ, მერე ვაზირებს ირჩევენ. კეისარი დარბის, ზოგიერთ ვაზირს კოცონისკენ მოისვრის, ზოგიერთს წააქცევს, სხვებს თოვლში აფლობს, ხალხი იცინის. ამაობაში მოსაღამოვდება და კაცები ლამპრებს ანთებენ. ლამპრები სოფლიდან აქეთ ამოტანილი. ამ ლამპრებისაგან ანთებენ დიდ კოცონს. ამ კოცონს რომ სოფლიდან დაინახავენ, მაშინვე სოფელშიც ანთებენ ლამპრებს და ფერხულობენ („ჭიშხაშ“), ფერხულს მართავენ ზემოთ, ეკლესიასთანაც. სახუმარო მოძრაობებს ასრულებენ კეისარი და მისი ვაზირები. კეისარი ეჭიდავება სხვებსაც, ვაზირები კეისრის მხარეს არიან, რიგითი ხალხი კეისარს ხელს ვერ უბრუნებს და მას პატივისცემით „ფუსდ“-ს უწოდებენ. ასე გრძელდება ლამპრების ჩაქრობამდე, რის შემდეგაც სოფელში ბრუნდებიან. კეისარი სოფლისკენ ძახილით მიემართება, ყვირის: ოოო, ვოო, ცდილობს, რომ ყოველი შემხვედრი დაჯახნოს. გამგელეებს ჯოხით ეშუქრება. სოფელში შევდივართ ამ წლის მესუმნიშე ოჯახის ეზოში. კეისრის ხალხი მოციქულობას გუწყებთ მასინძელს. კეისარი შეუთვლის, სახლი დამიცალეთ, მაგრამ კარიდან არ გამოხვიდეთ, ნეხვსაყრელიდან გაიპარეთო, მაგრამ ერთი დარჩით საფუარის მცველადო. ზემოდან ისეთი დიდი ჯარი მომყავს, თავი რომ ერაშშია, ბოლო ჭოლაში მოჩანსო. ქვემოდან კი ჯარი ბახსანის იქიდან მოდის და თავი ქიპიერთანაა და ბოლო მესტიაშიო. მოციქული გადასცემს ამბავს მასპინძლებს. მასპინძელი მხარე მოპასუხეებს ირჩევს, ესენიც ხუმრობით პასუხობენ. ბოლოს მასპინძელი გამოვა ერთი კარვა არყით და კეისარს პატიებას სთხოვს. სახლიდან გამოაქვთ სანთლები და ურიგებენ საყდრიდან ჩამოსულებს, ესენი სანთლებს ანთებენ და ჯარის წყობით ლაგდებიან და მასპინძლის მოციქულს მიჰყვებიან, შედიან სახლში. ამ სვლას „საღამ“-ის მსვლელობას გუწოდებთ. მათ უკან დანარჩენი ხალხიც მიჰყვება. სამჯერ შემოუვლიან კერიას სიმღერით და უცებ იწყებენ ჭიდაობას, ორთაბრძოლებს. შემდეგ კეისარს და მის ჯარს ერთად დასხამენ. ვახშობენ. ცოტა ხანში კეისარს „ცოლებს“ მოჰგვრიან, სამს ან მეტსაც. „ცოლების“ მოგვრის დროს ბავშვები

კერიის ნაცარს ამტვერებენ და გაჰყვირიან, კეისრის ქორ-
წილია! კეისარი „ცოლებს“ ეაღერსება, ეხუმრება. მასპინძ-
ლები ყველს ჭრიან და ჯარს მიართმევენ. ასე გრძელდება
ლხინი. ბოლოს აისლებიან და შინ მთვრალეები ბრუნდებიან
(სვანური პროზაული ტექსტები 1939: 13-14).⁴⁶

**სვანეთში დღეისათვის მირქმის დღეობის თანამედროვე
კრებსითი სახე** ამგვარია: მირქმის დღეობისათვის წინასწარ
არყის ხისაგან მზადდება „ლამპრები“. ლამპრისათვის საჭი-
რო არყის ხეს ჭრიან ტყეში ახალი წლის (ზომხა, კანდა)
მომდევნო დღეებში. მოჭრილი ხეები მოაქვთ შინ და კარგად
გამოაშრობენ ხოლმე. ამავე დროს ამზადებენ შეშის კონას
– „სვიმნილ“ს. პირველ (იშვიათად) ან ორ (ხშირად) თებერ-
ვალს საღამოს, შებინდებისას იმ ოჯახებიდან, სადაც ერთი
წლის განმავლობაში ოჯახის წევრია გარდაცვლილი, ოჯა-
ხის წევრ მამაკაცებს გამოაქვთ ანთებული ლამპრები და
სასაფლაოზე თავ-თავიანთი მიცვალებულების საფლავებზე
თავით მიწაში ჩაარჭობენ. ამავე დროს, სოფლის ყველა
ოჯახს მოაქვს „სვიმნილ“-ი (თითო კონა შეშა). „სვიმნილ“-
ებს ერთ ადგილას დააწყობენ და მისგან კოცონს ანთებენ.
ახალი მიცვალებულის ჭირისუფლებს (გარდაცვალებიდან
წლისთავამდე) სასაფლაოებზე გამოაქვთ საკურთხი – იმარ-
თება „ლიფანე“ – საკურთხის „დაფნა“. იკრიბება მთელი
სოფელი. გაიშლება სუფრა.

ძველად, როდესაც სასაფლაოები ეკლესიების გარშემო
მდებარეობდა, ეს რიტუალიც ეკლესიების მახლობლად
სრულდებოდა, ხოლო მას შემდეგ, რაც ზოგან სასაფლაო-
ები ახალ ადგილებზე გაიხსნა, რიტუალის შემსრულებლებ-
მაც ახალ სასაფლაოებზე გადაინაცვლეს.

მირქმისადმი მიძღვნილი ლამპრობის ტრადიცია შემონა-
ხული იყო **გურიაშიც**. *აპოლონ წულაძის* მასალით, ლამპ-
რობა იყო „პირველი თებერვალი, ანუ მიგებება საღამო. ამ

⁴⁶როგორც უკვე ითქვა, საკარნავალო ფორმისაა ლახირელების
დღეობა. ლახირელმა ეკომიგრანტებმა რიტუალი გადმოიტანეს
გარდაბნის რაიონის სოფელ ჯანდარაშიც. დღეობა შეისწავლა
ბაკლაგრმა თეონა კვანჭიანმა და წარმოადგინა სბაკალავრო
ნაშრომის ნაწილად (თსუ, 2015).

სადამოსათვის ბავშვები ძალიან ადრიდან ემზადებოდნენ, რომ კარგი ლამპარი ჰქონოდათ, რასაც აკეთებდნენ უფრო ხშირად ბალის ტყავისაგან, ნასხვენიდან, ანწლის ღეროსგან, ჩალისგან და სხვა. კარგად რომ დაბნელდებოდა, ოჯახის ყველა წევრი, დიდიან-პატარიანა, თითო ლამპარს გამოიტანდა ანთებულს, ამნაირად, მთელი არე-მარე განათდებოდა, ბავშვები ყიჟინებდნენ, ლამპრობაო – იყო სიცილი, ხუმრობა, ლამპრის ლამპარზე დარტყმა. სოფელი სოფელს ეჯიბრებოდა და ოჯახი – ოჯახს – ვის კარგი ლამპარი აქო. ვახშამი იმ დამეს განსაკუთრებით კარგი კეთდებოდა. მეორე დღეს – კიდევ კარგი სადილი. ყველა ეკლესიაში მივიდოდა და იქაც წინა დამის ლამპრის შესახებ ლაპარაკობდნენ. ძველი კაცები გაზაფხულის მაგიერ გალამპრობას ხმარობდნენ, – გალამპრობაზე ძროხა წველას იზამსო და სხვა ასეთები. ლამპარს კიდევ უძახოდნენ ჟინჟღლს და ფაკლას. ჟინჟღლივით ღოყები აქო, ფაკლასავით იენთოვო, ხმარობდნენ ასე ლაპარაკში“ (წულაძე 2009: 74-75).

**წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილი ლამპრობა –
„ლიმპარი“-ი, „ლამპრობ“, „ლიჩედურალ“-ი**

ლამპრებით მსვლელობა და რიტუალი სრულდება ხალხური დღეობის, რომელიც სხვადასხვა კილოზე სხვადასხვაგვარად წარმოითქმის, „ლიმპარი“-ს, „ლამპრობის“, „ლიჩედურალ“-ის – დროსაც. ბალსზემთ დღეობას „ლიმპარი“//„ლამპრობ“ ჰქვია, ბალსქვემოთ კი „ლიჩედურალ“-ს უწოდებენ. ბალსზემოური სახელი „ლამპრდან“ მომდინარეა; „ლიჩედურალ“ ბალსქვემოურ კილოზე „უერთიერთობას“, „მისვლა-მოსვლას“ ნიშნავს აზრობრივად.

„ლიმპარი“-ს//„ლამპრობის“//„ლიჩედურალ“-ის დღეობას ზემო სვანეთში დიდმარხვამდე, მეზვერისა და ფარისევლის კვირის შემდეგ, უძღები შვილის შვიდეულის კვირა დღეს, ანუ, უძღების კვირეულის კვირას აღნიშნავდნენ. თარიღს ანგარიშობდნენ საეკლესიო კალენდრით. XIX საუკუნის მიწურულის მასალით დღეობა რამდენიმე დღეს გრძელდებოდა (კვირიდან სამშაბათამდე). ჩვენი დროისათვის დღეობა ერთ დღიანია. მივყვეთ მასალას თანმიმდევრობით:

ბესარიონ ნიჟარაძის მასალით, „სახალხო დღესასწაული „ლიმპარი“ (ლამპრობა) იწყება უძღების კვირის კვირი-

აკეს და გრძელდება იმავე კვირის სამშაბათამდი. სამს საზოგადოებას გარდა (უშუქლის, კალის, იფარისა) ეს დღესასწაული ყველგან იციან სვანეთში და იციან ამ ნაირად: თვითოეულს ოჯახს შემოუვა იმდენი სტუმარი ნაცვალი („ნაცაად“), რამდენი სულიც იმის ოჯახშია. ერთ წელიწადს ერთი მოსახლე გადიხდის ამ დღესასწაულს, მეორე წელიწადს იგი სხვაგან იქნება დაპატიუებული, ე. ი. იმ ოჯახში, რომელ ოჯახიდანაც მას ყავდა დაპატიუებული კაცები პირველ წელიწადს... საზოგადოება ყველა წელს ორათ არის დაყოფილი: ერთი ნახევარი საზოგადოებისა მედღესასწაულეა, დამხვედრელია, მეორე ნახევარი საზოგადოებისა კი დაპატიუებული. მეორე წელიწადს კი პირიქით... კვირითგან სამშაბათამდი მასპინძელს უხვად უნდა ქონდეს ყველაფერი ხორაგეულობა: პური, არაყი, ხორცი და ყველი. სიმღერას, ორფერხულს და თამაშს, როგორც კაცების, ისე ქალებისას, სამზღვარი არა აქვს. ყველას შეუძლია, სადაც უნდა იქ მივიდეს დაუპატიუებლად, სადაც მას მიიღებენ დიდის სიამოვნებით და პატივისცემით, რაც უნდა ოჯახის მტერი იყოს... დღესასწაული იწყება კვირა დილას; საღამოს თვითოეული ოჯახი ანთებს წინათვე დაჟენილს და ცხვენს ქვეშ გამხმარს არყის ხისაგან გაკეთებულს **ლამპრებს**. ერთს დიდ **ლამპარს** წაიღებს მოსახლე ადგილობრივს ეკკლესიაზედ, თითო მომცრო **ლამპარს** ყოველს მის მიცვალებულთ საფლავზედ და ერთსაც, რომელიც სიდიდით ყველა **ლამპრებზედ** მეტია – კალოში. ხალხის რწმუნებით საფლავებზედ დანთებული **ლამპრები** გზას უნათებენ იმათ მიცვალებულთ საიქიოს, როდესაც იგინი ამიერ ქვეყნიდან მიემგზავრებიან: კალოზედ დიდი **ლამპარი** არის დანიშნული „სუნდუქვ დეცეშისთვის“ (ნიჟარაძე 1962: 58-59).

ჩემი აზრით, „სუნდუქვ დეცეშ“-ისადმი აღვლენილ ღოცვასა და **ლამპრის სიმბოლიკაში** მოჩანს, მკაფიოდ და თვალსაჩინოდ, მირქმის დღესასწაულის საზეიმოდ აღნიშვნის დამკვიდრების ამსახველი **ისტორიული ამბის ანარეკლი**: „კალოზედ დიდი **ლამპარი** არის დანიშნული „სუნდუქვ დეცეშ“-ისთვის“. ეს „სუნდუქვ დეცეშ“ ხალხის აზრით არის

ის ცის ღმერთი, რომლის ხელთ არის ყვავილის⁴⁷ მოვლენა ქვეყანაზე და ამისათვის ლამპრის ანთების დროს ხალხი ეხვეწება მას, რომ მან მშვიდობიანად მოავლინოს ყვავილი და ბავშვები არ დახოცოს. ადგილობრივს ეკლესიაში მიტანილის ლამპრით სვანი სთხოვს ეკლესიას, ააშოროს მას ამის ოჯახში მყოფთ თვალის ტკივილი, რომელიც ასე ხშირია სვანებში კვამლიანის სახლების გამო“ (ნიჟარაძე 1962: 59). **გაეისხენოთ, რომ სწორედ დეთის რისხვის – ეპიდემიის შემდეგ დაიწყეს ბიზანტიაში მირქმის დღეობის ფართოდ აღნიშვნა.**

ბალსქვემო სვანეთის ყველა თემში (ბეხო, ცხუმარი, ეცერი, ფარი, ლახამულა, ნაკრა, ჭუბერი, ხაიში) ლამპრობის დღესასწაულს **ლიჩედურალ** ჰქვია. დღესასწაული გამთენიისას იწყება: ყოველ ოჯახს შინიდან გამოაქვს იმდენი ანთებული ლამპარი, რამდენი მამაკაცაცაა ოჯახში (თუნდაც სვანეთიდან სხვაგან გადასული საცხოვრებლად). ლამპარი გამოაქვთ იმ შეთხვევაშიც, თუკი ოჯახში ორსული ქალია, იმ ვარაუდით, რომ შესაძლოა, ბიჭი დაიბადოს. კაცები ანთებული ლამპრებითურთ მიემართებიან სასოფლო მოედნისკენ (სეფ), სადაც, უმრავლეს შემთხვევაში ეკლესიაცაა აღმართული და წინასწარ მომზადებულ ადგილას, მოედნის შუაგულში ლამპრების კოცონს ანთებენ. ყოველი ახალმოსული თავის ლამპარს უმატებს საერთო კოცონს და წარმოთქვამს სიტყვებს – წმიდა გიორგი, ამრავლე მოლაშქარეები ჩვენს სოფელში! დამხვდურები მხიარულად შესძახებენ: ამენ! გაისად ლამპრობასაც მშვიდობით შეხვედროდე და შენს ლამპარს ემატოს“-ო. მამაკაცების შემდეგ კოცონს უახლოვდებიან ქალები და ბავშვები. ყოველ მლოცველს მოაქვს შინიდან ზედაშე და სეფისკვერები (ღემზირ). სრულდება ლოცვა წმიდა გიორგის სახელზე. მღერიან საგალობელ „ჯგრაგ“-ს. იშლება ტრაპეზი. კოცონი დილაამდე გიზგიზებს და მის გარშემო იმართება სხვადასხვა სპორტული თამაშობა და შეჯიბრი. სრულდება საწესო ფერხულები და სიმღერები. მედღესასწაულენი საღამოს რომელიმე მო-

⁴⁷ „ყვავილი“ – სახადი.

რივე ოჯახში იყრიან თავს, სადაც სუფრაა გაშლილი და დილაძდე მხიარულობენ.

დღესათვის მოსახლეობა „ლიმპარი“//„ლამპრობა“//„ლიჩედურალ“-ს წმიდა გიორგისადმი მიძღვნილ დღეობად თვლის. შემონახულია გადმოცემის რამდენიმე ვარიაცია, რომელთაგანც ყველაზე გავრცელებულია შემდეგი შინაარსისა: სვანეთს თათრების ურიცხვი ლაშქარი შემოსევია. სვანეთის მოსახლეობას მტრის შემოსევის შესახებ საგუშაგო კომეკებზე დანთებული ლამპრებით შეუტყვია. მოლაშქრეებს ოჯახებიდანაც წამოუღიათ ლამპრები, რომ მათ რიცხოვნობას და სინათლეს მტერი დაეფრთხო. ბრძოლაში ჩაბმულა თვით წმიდა გიორგიც, რომელსაც მეომრები თვალებილულად ხედავდნენ. სვანეთის ლაშქარს მტერი პირწმინდად დაუმარცხებია – წმიდა გიორგის დახმარებით როგორც უკვე ითქვა, გადმცემის ბევრი სხვადასხვა ვარიაცია არსებობს. სანტერესოა, რომ დიდგორის „ძღვეაი საკვირველის“ მოტივები, ამ შემთხვევაშიც, ისტორიული მახსოვრობის ნაწილადაა ქცეული (გუჯეჯიანი 2015).

რასაკვირველია, დღეობის ღოცვითი კომპონენტის დაკავშირება წმიდა გიორგისთან, გვიანდელი მოვლენაა. დღეობა დაცილებულია არქეტიპს და მასში იკვეთება როგორც მირქმის აღსანიშნავად ლამპრებით ლიტანიობისა და ღოცვის ტრადიციის ანარეკლი, ასევე გვიანდელი ეტაპიც – დღეობის მიძღვნა წმიდა გიორგისადმი. ამ ტიპის სხვა დღეობაც გვაქვს საქართველოში – ლომისობა, სადაც რიტუალის არსი იცვლება წმიდა გიორგის ხატთან დაკავშირებული სიუჟეტით, რა დროიდანაც დღესასწაული წმიდა გიორგის ეძღვნება, მაგრამ დღეობის ძველი თარიღი უცვლელი რჩება.

მირქმა უფლისა ღვთისა და მაცხოვრისა ჩვენისა იესო ქრისტესი (ძვ. 2 თებერვალი, ახ. 15 თებერვალი), თავდაპირველად 14 თებერვალს აღინიშნებოდა, როდესაც აღმოსავლეთის ეკლესია ქრისტეს შობას 6 იანვარს (ნათლისღებასთან ერთად) ზემობდა და მიგებება 40 დღის შემდეგ, ანუ 14 თებერვალს უწევდა (IV საუკუნემდე). მას შემდეგ, რაც ქრისტეს შობისათვის ცალკე სადღესასწაულო დღე – 25 დეკემბერი –

გამოყვეს, გადაინაცვლა მირქმის დღემაც და იგი უკვე 2 თებერვალზე დადგინდა (კოჭლამაზაშვილი 1998: 20-21).

ე. კოჭლამაზაშვილი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ლამპრობის რიტუალის საქართველოს მხარეებში სხვადასხვა დროს (მეზვერისა და ფარისევლის კვირა, 2-3 თებერვალი, ყველიერის პარასკევი...) აღნიშვნის მიზეზი სწორედ ამ კალენდარულ ცვლილებაშია საძიებელი. „აღნიშნული კალენდარული ცილობის კვალი უნდა იყოს ლამპრობის ძველი თარიღი – 14 თებერვალი – შეიძლებოდა დაკავშირებოდა მოძრავი კალენდრის რომელიმე დღეს (ოდესმე იგი დაემთხვეოდა მეზვერისა და ფარისევლის კვირიაკეს ან ხორციელის კვირიაკეს, ყველიერს და სხვ. მომდევნო წლებში კი, დღეასწაულის თარიღის საცილობლობის გამო, ამ მოძრავ დღეებს შეეძლოთ თავისკენ მიეზიდათ ლამპრობის რიტუალი) და ისე შეენარჩუნებინათ მოქალაქეობა, ახალი კი უძრავ დღეზე (2 თებერვალი) დარჩენილიყო. ამ გზით, შეიძლებოდა მომხდარიყო მიგებების დღესასწაულის (ან, უფრო ზედმიწევნით, – ლამპრობის რიტუალის) დუბლირება, რაც კალენდარული ტრადიციების შეჯახების მომენტში, საზოგადოდ ბუნებრივი მოვლენაა“ (კოჭლამაზაშვილი 1998: 21).

ვიზიარებ რა ე. კოჭლამაზაშვილის მოსაზრებას, განვაგრძობ საკითხს. სვანეთის და საქართველოს სხვა მთიანი მხარეების ტრადიციულ ყოფაში დადასტურებულია ისეთი დღესასწაულების კვალიც, რომლებიც „იერუსალიმური განჩინების“ პრაქტიკის გამოძახილია (მაგალითად, ათენგენობის//ათნიგენობის დღეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში). ეს ელემენტები საეკლესიო კალენდარში გიორგი მთაწმინდელის მიერ შეტანილი ცვლილებების შემდეგაც კი არ ქრება სრულიად. ამავე დროს, ხშირია, რომელიმე დღესასწაულის დაცობა არქექტიპისაგან და ამ დღეობის გადაფარვა უფრო ცნობილი და გავრცელებული რელიგიური დღესასწაულის ან წმინდანისადმი მიძღვნილი რიტუალით. ვფიქრობ, სწორედ ამგვარი გენეზისი განიცადა „ლიმპარი“ს/-

„ლამპრობის“//„ლიჩედურალ“-ის დღეობამაც. სავარაუდოდ გვიანი შუა საუკუნეებიდან მოყოლებული, ის გადაიქცა წმიდა გიორგისადმი – მხედართა და ქუდოსანთა მფარველი მთავარმოწამისადმი მადლიერების გამოხატვის დღეობად. ეს არ არის გასაკვირი, გასაკვირი ადრეული ქრისტიანული პრაქტიკის ელემენტების შემონახულობა უფროა, რაც კიდევ ერთხელ ადასტურებს ქართველ მთიელთა განსაკუთრებულ ერთგულებას რელიგიური ფასეულობებისადმი. ბუნებრივია, რომ წმიდა კანონიკური სახით და ფორმით საეკლესიო გადმოცემისა და საღმრთო მსახურების დაცვა მხოლოდ ძლიერი საეკლესიო ორგანიზაციის პირობებშია შესაძლებელი. ამგვარ ფუფუნებას კი ქართველი მთიელები მთელი გვიანი შუა საუკუნეების განმავლობაში მოკლებულნი იყვნენ. XIX საუკუნის რუსულენოვანმა წირვა-ლოცვამ ბევრი ვერაფერი შეჰმატა მათ სულიერ ცხოვრებას, რადგან იგი, ძირითადად, მოწყვეტილი იყო ქართული ქრისტიანული კულტურისაგან. საბჭოთა ათეისტურ დროში კიდევ უფრო მეტად დაცილდა ხალხური რიტუალი კანონიკურ სწავლებას და უკვე მეტად ძნელი ამოსაცნობი გახდა სინკრეტულობისა თუ პაგანიზაციის შრეები.

ამ ერთი კონკრეტული კულტურის ფაქტის („ლიმპარი“ს//„ლამპრობის“//„ლიჩედურალ“) ანალიზმა, კიდევ ერთხელ გამოავლინა ქართველთა ტრადიციული სულიერი კულტურის, ხალხურ დღეობათა კალენდრისა და სარიტუალო შესაწირავების შესახებ არსებული სამეცნიერო ინფორმაციის მეორეული ანალიზის აუცილებლობა.

მნიშვნელოვანია, რომ ლამპრობის ორივე რიტუალის მთავარი თავისებურება – ანთებული ლამპრებით ლიტანიობა, – დამახასიათებელი იყო თავიდან მთელი ქრისტიანული სამყაროსათვის. მირქმის დღესასწაულის აღმნიშვნელ სახელთა ფუძედ, ევროპის უმრავლეს ქვეყანაში სწორედ „ლამპარი“, „კანდელი“ მოჩანს დღესაც: ინგლისურად – Candles-

as, ფრანგულად – Chandeleur⁴⁸ (Fête des chandelles), შვედურად – KYndelsmäss dagen და სხვ⁴⁹.

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ, ქართულ ტრადიციულ ყოფაში არსებული ლამპრობის ტრადიციები კონკრეტული ქრისტიანული სწავლებიდან მომდინარეა. დღეობის შესახებ ჯერ კიდევ არის ხსოვნა შემორჩენილი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთსა და გურიაში, სხვაგან კი, გარდა სვანეთისა, ის ჩემთვის მიუკვლეველი აღმოჩნდა. სვანური ლამპრობის ერთი ვარიანტია ტრანსფორმირებულია და ჩვენი დროისათვის წმიდა გიორგისადმია მიძღვნილი.

ლამპრობის რიტუალები მნიშვნელოვანია როგორც ეთნოგრაფიული არტეფაქტები. რიტუალები ისტორიული ფაქტების ანარეკლების მომცველია. მათში მკაფიოდ იკვეთება კანონიკური სწავლების ელემენტები და ისტორიული პერიპეტიების კვალი. სასურველია, ნებისმიერმა მკვლევარმა ან მედიის წარმომადგენელმა მეტი ყურადღება დაუთოს თვით არტეფაქტების ანალიზს და იყოს ობიექტური. ეთნოგრაფიული მასალა იძლევა სხვადასხვაგვარი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობას და ვისურვებდი, რომ მკითხველმა ქართველ

⁴⁸ განსაკუთრებით საინტერესოა გერმანული მასალა: როგორც ცნობილია მირქმის ძველი გერმანული სახელიც ლამპართან ან ნათელთან (სანთელთან) არის კავშირში. რომის ეკლესიამ 650 წელს დაადგინა ეს დღესასწაული, მას თავიდან „მარიას განწმენდის“ დღესასწაული ერქვა „ღვინიგუნგ „მარიას“, მოგვიანებით დღესასწაულს დაემატა **სანთლების კურთხევის რიტუალი და სანთლებით ან ლამპრებით მსველელობა**, რის გამოც დღესასწაულს მარიას სანთლების დღესასწაული ეწოდა „Mariä Lichtmess“. ამ დღესასწაულზე იკურთხებოდა მთელი შემდეგი წლისთვის საჭირო სანთლები ეკლესიისთვის და ოჯახებისთვის რის გამოც ცვილის ანუ სანთლების ბაზრობები (Lichter სანთელი ან კანდელი - ესეუ ბაზრობა) იმართებოდა Licht(er)messen. 1960 წლის ლიტურგიკული რეფორმის შემდეგ ეს დღესასწაული ისევ საუფლო გახდა და „უფლის წარდგინება“ ეწოდა. მასალის მოწოდებისათვის მადლობელი ვარ მიუნჰენის ქართული მართლმადიდებელი ეკლესიის წინამძღვრის **მამა თამაზ ლომიძისა**.

⁴⁹

ლთა ტრადიციული სულიერი კულტურის დასახელებულ საკმაოდ მდგრად ელემენტს ჩემი თვალსაზრისითაც შეხედოს.

P.S. სტატიის დაწერა განპირობებულია საქართველოს სოციალური ყოფის ერთი თავისებურებითაც: ბოლო ხანებში შეინიშნება ლამპრობის რიტუალებისა და საეკლესიო სწავლების დაპირისპირების ცდა საქართველოს სამოციქულო ეკლესიისადმი ნეგატიურად განწყობილ პირთა მხრიდან. ხელოვნურად იქმნება აჟიოტაჟი: ეკლესიას წარმოაჩენენ ტრადიციულ კულტურის ნაწილთან – ლამპრობასთან, რაც მათი აზრით წარმართული რიტუალია – მებრძოლ ძალად. მასმედიით არაობიექტურ ინფორმაციას ავრცელებენ სვანეთის ყოფითი რეალიების შესახებ და ცდილობენ დაძაბულობის კერის შექმნას. სვანეთის საზოგადოება რეალურად უყურებს ვითარებას, ასევე, სვანეთის სამღვდელოებისათვის, რასაკვირველია, ცნობილია, ლამპრობის ისტორია და მათი მხრიდან არის უწყვეტი მცდელობა რიტუალის ჭეშმარიტი არსის ახსნისა მოსახლეობისათვის. ზოგადად უნდა ითქვას, რომ ბუნებრივი პროცესის ნაწილია სინკრეტული რიტუალების ტრანსფორმირება ან გაქრობა, უწყვეტი კანონიკური სწავლების პირობებში, მაგრამ ეს ტენდენცია არ შეეხება ლამპრობის რიტუალებს, რადგან მათი არსი სწორედ კანონიკური სწავლებიდან იღებს სათავეს და დღეობათა პაგანიზმაც ხალხური კულტურის ბუნებრივი მახასიათებელია.

დამოწმებული ლიტერატურა

გარიგება ხელმწიფის კარისა 1965 – ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, საერო საკანონმდებლო ძეგლები (X-XIX სს.), თბ., 1965.

გუჯეჯიანი 2008 – რ. გუჯეჯიანი, ქართველ მთიელთა მენტალობის ისტორიიდან – სვანეთი, თბ., 2008.

გუჯეჯიანი 2015 – რ. გუჯეჯიანი, ისტორიის რეპრეზენტაცია – დიდგორის „ძღვეთა საკვირველის“ მოტივები ტრადიციულ ქართულ ყოფაში – სვანეთი, – წმიდა ანდრია პირველწოდებულის

სახელობის ქართული უნივერსიტეტი, ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ფაკულტეტის შრომები, IV, თბ., 2015, გვ., 57-63.

ენუქიძე 1999 – ენუქიძე ნ., დღესასწაულთა აღწერის წესი ქართული საისტორიო წყაროების მიხედვით, - კრ. მრავალთავი, ფილოლოგიური და ისტორიული ძიებანი, XVIII, თბ., 1999.

თაყაიშვილი 1920 – ე. თაყაიშვილი, კელმწიფის კარის გარიგება, ქართული ძეგლები, IV – კანონმდებლობა, №1, ტფილისის უნივერსიტეტის გამოცემა, „სახალხო საქმე“, ტფ., 1920.

თოფჩიშვილი 2014 – რ. თოფჩიშვილი. ტრადიციების შესახებ. – კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული, XV, თბ., 2014.

კოჭლამაზაშვილი 1998 – ე. კოჭლამაზაშვილი, ლამპრობის სულიერი შინაარსისათვის, – ჟ. რელიგია, №11-12, თბ., 1998.

მინდიაშვილი 1998 – აკ. მინდიაშვილი, საუფლო დღესასწაულები (განმარტება), თბ., 1998.

ნიჟარაძე 1962 – ბ. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, I, თსუ, თბ., 1962.

სვანური ენის ქრესტომათია 1978 – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 21, სვანური ენის ქრესტომათია, ტექსტები შეკრიბეს ა. შანიძემ, მ. ქაღდანმა და ზ. ჭუმბურიძემ. ა. შანიძისა და მ. ქაღდანის რედაქციით. თბ., 1978.

სვანური პროზაული ტექსტები 1939 – სვანური პროზაული ტექსტები, ტ. I, ტფ., 1939.

ქართლის ცხოვრება 1955 – ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტომი I, სახელგამი, თბ., 1955.

წმიდანთა ცხოვრება 2001 – წმიდანთა ცხოვრება, ტომი I, თბ., 2001.

წულაძე 2009 – აკ. წულაძე, ეთნოგრაფიული გურია, თბ., 2009.

ჯავახიშვილი 1979 – ივ. ჯავახიშვილი, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. I, თბ., 1979.

ქართველი ებრაელების კულტურული რელატივიზმი (რელიგიური ასპექტები)

ქართველებისა და ებრაელების ერთიან სოციო-კულტურულ სივრცეში ხანგრძლივი თანაცხოვრების მანძილზე უნიკალური ნორმატიული ფორმები ჩამოყალიბდა, ვინაიდან ზოგიერთი საერთო ქართულ პრინციპებსაც დაემორჩილა. მაგალითად, ებრაელთა გვარების ქართული სუფიქსებით დაბოლოება, ებრაელების მნიშვნელოვანი ნაწილის მიერ მართლმადიდებელი ეკლესიის ყმობა, იდენტური საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობები და ა.შ. უფრო მეტიც, „ქართველი ებრაელი იმდენად ორგანულად შეერწყა ქართულ სინამდვილეს, ქართველ ხალხთან ერთად გაიზიარა ქვეყნის ჭირ-გარამი, წინსვლა თუ დაცემა, რომ ძნელია მისი ცალკე გამოყოფა. ქართველი და ებრაელი ერთად იდგნენ ყოველთვის... ქართველი ებრაელების ისტორიის მკვლევარი კი აღმოჩნდება რთული ამოცანის წინაშე – გაარკვიოს სად და რა არის ქართული და სად რა ებრაული“ (მამისტვალი-შვილი 1995:9). შეიძლება ზემოთ აღნიშნული გადაჭარბებული მოგვეჩვენოს, მაგრამ საზიარო უდავოდ ბევრი აქვს ამ უძველეს ერებს. ამჯერად არ ვაპირებთ ქართველებისა და ებრაელების მსგავსება-განსხვავების გამიჯვნას, მხოლოდ იმაზე შევჩერდებით, რომ საქართველოში მცხოვრებმა ებრაელებმა თუ როგორ შეასრულეს ერთგვარი მედიუმის როლი ძველი და ახალი აღთქმის იდეოლოგიებს შორის (აჯი-შვილი 1992:27), მაშინ, როდესაც ებრაელებსა და ქართველებს შორის, ქართველი ებრაელების მტკიცებით, არ ყოფილა განსხვავება, არ არის და არც იქნება გარდა სარწმუნოებისა. სწორედ სარწმუნოების მტკიცე და შეუორგულებელი დაცვა არის ამ ორი ხალხის გამაერთიანებელი, მაგრამ, ამავე დროს, მათ სარწმუნოებაში განსხვავება ძალიან დიდია. თუმცა „ახალი აღთქმა ძველშია დამარხული, ძველი კი ახალშია გაცხადებული“ (ნეტარი ავგუსტინე). ძველი და ახალი აღთქმის განუყოფლობის სიმბოლოდ იქცა ქართვე-

ლი ებრაელი, რომელიც საქართველოს დედობილს უწოდებს. „ისრაელი ჩემი დედა სამშობლოა, საქართველო სულზე ტკბილი დედობილი/სიონის და სინაგოგის მრევლთა შორის/მშვიდობა და შალომია მოციქული“.

რასაკვირველია, ყოველნაირი სიბრძნის და კეთილგონიერების დასაბამი ბიბლიიდან იღებს სათავეს. სამშობლოს იდეაც პირველად ბიბლიაში არის გაცნობიერებული და შემდეგნაირად წარმოდგენილი. „აბრაამის ისტორიიდან ირკვევა, რომ სამშობლო იწყება არა მაშინ, როცა ადამიანი იბადება, არამედ როცა კვდება. ბიბლიური წარმოდგენით, რაც აბრაამის ცხოვრების გადამწყვეტ მომენტში აისახა, სამშობლოს განცდა საფლავით იწყება, იმ ადგილიდან, რომელიც აბრაამმა ადგილობრივ მკვიდრთაგან იყიდა თავისი ცოლის – სარას დასამარხავად, იწყება ქანაანის გამშობლიურება!“ (კიკნაძე 1989: 28).

ნიშანდობლივია ის გარემოებაც, რომ პალესტინიდან (ქანაანი) მოვლინებული ე.წ. „შალიახების“ ქადაგების მიხედვით, „მაშიახის“ ანუ მესიის მოსვლის დროს ყოველი მორწმუნე ებრაელი მკვდრეთით აღდგებოდა, ხოლო „წმინდა ქვეყნის“ – პალესტინის მიწის ნაწილის ჩატანება საფლავში – ებრაელის ცხედარს მესიის მოსვლამდე გაუხრწნელად ინახავდა. ისინი პალესტინიდან ჩამოტანილი „ღედა რახელის“ საფლავის მიწას ყიდდნენ მორწმუნე ებრაელებზე (საქართველო... 1948:32). ქართველ ებრაელებში გავრცელებული მესიანიზმის იდეის სიმბოლური გამოხატულებაა, ისრაელში დაბრუნებული ქართველი ებრაელების მიერ „მშობლიური“ საქართველოს მიწის წადება. როგორც ყოველთვის, ისე ამჟამად თამამად შეიძლება საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის ილია II-ის, აღნიშნულ საკითხთან დამოწმება, რომ საქართველო ისეთი ქვეყანაა, რომელიც ყველაზე მეტად ემსგავსება ძველ ისრაელს: თავისი ხასიათით, თავისი ცოდვებით (საქართველო... 2006:2). ცხადია, სულიერი კულტურის მსგავსება იგულისხმება და ისევე როგორც, ქართულ-ებრაული გენეტიკური ნათესაობა, თანამედროვე მეცნიერებასა და რელიგიაში დიდხანს აქტუალურ საკითხად დარჩება.

ამდენად, ქართველი ებრაელების ფენომენის იდუმალება ადგილობრივი ქართული და ბიბლიური გამოცდილების სინთეზს წარმოადგენს. „სულის ებრაულ ფასეულობებსა და ებრაულ ფილოსოფიაზე დამყარებით რწმენის თავისებური პრინციპები ჩამოაყალიბა მაცხოვარმა ჩვენმა იესო ქრისტემ და ამიტომაც არ შეიძლება ქართველობამ, როგორც ქრისტიანული სარწმუნოებისათვის თავდადებულმა ერმა პატივი არ სცეს ებრაელ ერს და ეს შეძლო კიდევაც ჩვენმა ხალხმა“ (ბელთაძე-ხინიკაძე 2012: 139). ამიტომაც ებრაელებმაც გულით შეიყვარეს ჩვენი ერი და ჩვენი ქვეყანა და „ისეთივე მორწმუნეები დარჩნენ, როგორიც აქ ჩამოვიდნენ... დღეს, როდესაც ქართველი ებრაელები ბრუნდებიან ისრაელში, ყველა აღნიშნავს, რომ ისინი არიან ყველაზე მორწმუნე ადამიანები დაბრუნებულ იუდეველთა შორის“ (საპატრიარქოს 2014:3).

ურიგო არ იქნება თვალი გადავაგვლოთ ქრისტიანულ და იუდეურ სარწმუნოებათა მსგავსება-განსხვავებას. უპირველესია ერთი ღმერთის რწმენა, მესიის რწმენა, რწმენა მოსანანიებელი ანუ გამოსასყიდელი მსხვერპლისა, რწმენა ანგელოზისა და ეშმაკისა; რწმენა ჯოჯოხეთისა და სამოთხისა; რწმენა მკვდრეთით აღდგომისა; რწმენა სულიერი ცხოვრებისა.

რასაკვირველია, ამ ორ რელიგიას შორის არსებული განსხვავება რადიკალური ხასიათისაა. კერძოდ, ა) ძველი აღთქმის ეკლესიაში ცხონების საფუძვლად კანონის შესრულება მიაჩნდათ, ხოლო ახალი აღთქმის ეკლესიაში – ღმერთის მადლის თანადგომა (ანუ შემწეობა). ბ) წინადაცვეთა იყო ნიშანი იმისა, რომ პიროვნება ძველი აღთქმის ეკლესიის წევრი გახლდათ; ახალი აღთქმის ეკლესიის წევრი კი არის მხოლოდ ის ადამიანი, რომელსაც მიღებული აქვს ნათლობის წმინდა საიდუმლო ყოველადწმიდა სამების სახელზე; გ) ძველი აღთქმის ეკლესიის წევრები მოელოდნენ, რომ აღთქმული თესლი დედაკაცისა, დაამარცხებს სატანას და იქნება გამომხსნელი კაცობრიობის ცოდვის, წყევლისა და სიკვდილისაგან. მათი აზრით, მესია ძირითადად მოდის ისრაელიანთათვის, რომელიც აღუდგენს ისრაელს დავითის დროინდელ დიდებას, მხოლოდ მათ

დაასახლებს ედემის ბაღში, მხოლოდ ჯერ მათთვის შექმნის ახალ ცასა და ახალ მიწას, შემდეგ კი – ყველასათვის. ებრაელები ისევ ელიან მესიას, რომელიც ნამდვილად უკვე მოვიდა. ესაა იესო ქრისტე, რომელმაც დადო ახალი აღთქმა ღმერთსა და ადამიანებს შორის. ახალი აღთქმის ეკლესიის წევრები არ არიან დაინტერესებული ქვეყნიური ბატონობით. ისინი წმინდა ზიარების საიდუმლო ძაფით ნაზიარები არიან საუკუნო ცხოვრებას (ჯიბის... 2013:144).

ამგვარი საფუძვლიანი განსხვავების მიუხედავად, არსად ისე არ დაახლოებიან ებრაელები ადგილობრივ მოსახლეობას, როგორც საქართველოში. რითი აიხსნება ასეთი შინაგანი ერთობა, თუ არა იმით, რომ საქართველო ღმრთისმშობლის წილხვედრი ქვეყანაა, აქ დალოცვილი ბუნებაა, ღვთივკურთხეული ცა და მიწა! უფრო მისტიკური მიზეზი წმინდა მამების გადმოცემაში გვაქვს საძიებელი. სახელდობრ, „მე ძველი აღთქმა ავირჩიე, რადგან თავისი სულიერებით, ცხოვრებისადმი დამოკიდებულებით ჩვენ მნიშვნელოვანწილად ძველ აღთქმას მივეკუთვნებით“ (მიტროპოლიტი 2011:41). უფრო მეტიც, ყოველივეს რაც ბიბლეაში წერია ეკლესია შეიწყნარებს, როგორც ღვთივგაცხადებულ ჭეშმარიტებას, ანუ ისეთ ჭეშმარიტებას, რომელიც თვით ღმერთმა გააცხადა თავისი რჩეულების – მოძღვრების, მოციქულების, წინასწარმეტყველების მეშვეობით. ამ თვალსაზრისით, ბიბლიური მონათხრობი წარმოადგენს ჭეშმარიტ ისტორიას და არა ალეგორიებს ან იგავებს. მაგრამ როგორც ყველა ძველი ამბავი, ისიც დაწერილია სიმბოლური ენით და მასში ჩაწერილი თითოეული სიტყვა, თითოეული სახე განმარტებას მოითხოვს (მიტროპოლიტი... 2013:125).

ცნობილია, რომ ებრაელები ცხოვრობდნენ ბიბლეით, ე.ი. ღვთივგამოცხადებული სარწმუნოებით, რაც ქრისტიანულმა ეკლესიამ შეიწყნარა და შეისისხლხორცა. თუ ებრაელი ებრაელად რწმენამ გადაარჩინა, ქართველებმაც სარწმუნოებისა და სამშობლოს უსაზღვრო ერთგულებაში ჰპოვეს ხსნა და საშველი. როგორც უწმინდესი და უნეტარესი ილია II გემოდღვრავს, ბიბლიური აზროვნების ერთ-ერთ საუკეთესო მაგალითს ქართველი ხალხისა და ქართველი

მეფეების ცხოვრება წარმოადგენდა. ბიბლიური აზროვნება ერს ღვთიურ ჭეშმარიტებაში აერთიანებს. თუ ერი ცხოვრობს ბიბლიური გამოცდილებით – უკვდავია. მას გარეშე ძალა ვერ დაამარცხებს. ასეთი ერი ღმერთს ემსახურება და ყველაფერი რაც მას დაუპირისპირდება – განწირულია.

საქართველოში ქრისტიანული სარწმუნოების შემეცნების და გავრცელების მისიონერულ საქმიანობაში ებრაელების დამსახურებას ქართული ისტორიოგრაფია არ ივიწყებს. *იცხაკ დავიდის* სამართლიანი შენიშვნის მიხედვით, „პალესტინა, ბაბილონი... სამბატიონი... საქართველო... მცხეთა... აბიათარი, აი, ის პერიპეტიები ნახევრადმისტიური, ნახევრადსიმბოლური და სავსებით ისტორიულნი, რომლებიც დასაბამს აძლევენ ჩვ. წ. აღ-მდე VIII-VI სს-ში მსოფლიო დიასპორის ებრაელობის, ამ ეთნიკური ელემენტის თვითმყოფად არსებობას. გარკვეულწილად, საქართველოს ებრაელობის ისტორია თვით საქართველოს ისტორიის, ქართველი ხალხის მატიანის შემადგენელი ნაწილია, მაგრამ მას გააჩნია საკუთარი სპეციფიკური ხასიათი, სიღრმე, პრობლემატიკა“ (დავიდი 1976: 133). უფრო მეტიც, პირველი ქრისტიანები სწორედ ებრაელები იყვნენ, სწორედ მათ წრეში იპოვა დასაყრდენი ქართლის გასაქრისტიანებლად გამოგზავნილმა ნინო კაპადოკიელმა. ებრაელებმა ქრისტიანობის გავრცელებას არამარტო საქართველოში შეუწვევეს ხელი, არამედ სომხურ ისტორიულ მწერლობაშიც მიუთითებენ ებრაელთა აქტიურ მონაწილეობაზე სომხეთში ქრისტიანობის გავრცელებაში. „რით უნდა აიხსნას ებრაელთა ასეთი აქტიური მონაწილეობა ქრისტიანობის გავრცელებაში იმ დროს, როდესაც უკანასკნელი წარმოადგენდა იუდაიზმის მიმართ დიამეტრულად საწინააღმდეგო მოვლენას?! ეს საკითხი სამეცნიერო ლიტერატურაში ღიად არის დატოვებული“ (კრიხელი 1945:279). ასევე იდუმალებით არის მოცული, ქართული ეკლესიის იერუსალიმური წარმოშობის მიუხედავად, მისი ბერძნულ ტრადიციებზე გადასვლა. თანამედროვე გამოკვლევები ამაზე ნაწილობრივ გაგვცემენ პასუხს. IV-V საუკუნის ქართლის დედაქალაქ მცხეთასა და მის შემოგარენში, უკვე დასტურდება ქრისტესდროინდელი იერუსალიმის წმინდა ადგილების მთელი ტოპონიმია: გო-

ლგოთა, ბეთლემი, თაბორის მთა, ზეთისხილის მთა, ბიჭვინთა, გეთსიმანია და ა.შ. ეს ტოპონიმები და მცხეთის პირველი ეკლესიის სახელწოდებები („წმიდად წმიდათაჲ, „დედაჲ ყოველთა ეკლესიათაჲ“, „წმიდაჲ სიონი“) გვიდასტურებს, რომ IV-V სს-ში მცხეთა ქართველთათვის მეორე იერუსალიმად, მის ხატად გადაიქცა (ქართველი... 2010:5). ამავე დროს, ქართველ მეფეთა წმინდა მიწისკენ (პალესტინა, იერუსალიმი) კონფესიონალურ-სულიერი, კულტურული და პოლიტიკური სწრაფვა საუკუნეთა მანძილზე ტრადიციად იქცა. მათ ყოველთვის იერუსალიმისკენ ეჭირათ თვალი. ისტორიული მონაცემებით, V საუკუნიდან მოყოლებული იერუსალიმსა და მის შემოგარენში 30-მდე ქართული ეკლესია-მონასტერი და სამლოცველო იყო (მამისთვალიშვილი, 2008:157).

ამ და სხვა მიზეზებით მომზადდა საფუძველი ქართლში იერუსალიმური ღვთისმსახურების წესის აღსასრულებლად. საერთოდ, ქართული ეკლესია იერუსალიმური წარმოსობისაა. „უკვე შეგვიძლია ვისაუბროთ IV ს-ის ქართლში ქრისტიანობის ორი ნაკადის არსებობის შესახებ, მათგან უძველესი ებრაულ-ქრისტიანულია, მეორე კი – ელინისტური. საბოლოოდ, ამ უკანასკნელმა გაიმარჯვა. ბუნებრივია, რომ ამ ახალმა ნაკადმა თანდათანობით განდევნა ებრაულ-ქრისტიანული ტრადიცია. ამით შეიძლება აიხსნას, რომ საუკუნეთა მანძილზე რატომ შეიცვალა და მიიჩქმალა ქართლის გაქრისტიანების პერიოდის ებრაულ-ქრისტიანული ნაკვალევი და რატომ მოექცა ყურადღების ცენტრში ახალი ნაკადი, რომელიც ბერძნულ ტრადიციას ეყრდნობოდა“ (ქართველი 2010:5).

ქართულ-ებრაული ურთიერთობის ჰარმონიული განვითარების მიზეზები ძველი ავტორების მიზანში უნდა ვეძებოთ, რომლებმაც ებრაელთა მოსვლა საქართველოში, წარმოსახეს როგორც დადებითი მოვლენა ქართველი ხალხის ისტორიაში... „აღნიშნულმა კონცეფციამ უდიდესი როლი შეასრულა ქართულ-ებრაული ურთიერთობის შემდგომ განვითარებაზე“ (მამისთვალიშვილი 1995:174). ზ. ჭიჭინაძის აზრით, ქართველ ებრაელებს საქართველოში თავიანთ წილად ყველგან დიდი სიკეთე მოჰქონდათ. ამიტომაც იყო, რომ მათ

ქართველთაგან სრული პატივისცემაც დაიმსახურეს (ჭიჭინაძე, 1904: 18).

გვერდს ვერ აგუვლით ისეთ მწვავე საკითხს, როგორიცაა ებრაელის გაქრისტიანება და ებრაელი მეპატონის ქრისტიანი ყმის „გაურიაება“, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ფეოდალურ საქართველოში. მაგრამ „საქართველოს ისტორიაში უცნობია იმის დამადასტურებელი ფაქტები, რომ ეკლესიას იძულებით მოექციოს ებრაელები ქრისტიანებად, არსებობს ისტორიული საბუთები (XVIII ს-ის) არა ერთი ებრაელის მოქცევისა ქრისტიანად, რისთვისაც მას ათავისუფლებდნენ გადასახადისგან და მიწასაც აძლევდნენ, მაგრამ ეს იყო წამახალისებელი ღონისძიება და არა ისეთი რეპრესია, რომელსაც ადგილი ჰქონდა ფეოდალურ ეპოქაში. საქართველოში ყოფილა ქრისტიანის გაიუდეელების შემთხვევაც კი, რასაც არავითარი სასჯელი არ მოჰყოლია“ (კრიხელი, 1945: 277).

რასაკვირველია, შორს ვართ იმ აზრისაგან საქართველოში ებრაელების ხანგრძლივი თანაცხოვრება კიდევ უფრო მეტად გაავიდეალიზოთ, ისედაც გასაგებია, რომ იუდაიზმის წინააღმდეგ იმ ქვეყნებში ილაშქრებდნენ, სადაც იგი დიდ მეტოქეს წარმოადგენდა სახელმწიფოებრივი ქრისტიანული რელიგიისადმი. საქართველოში ასე არ ყოფილა. მართალია, ქართველ ებრაელებს არანაირი პრივილეგიები არ ჰქონდათ, მაგრამ არც საზოგადოების სხვა ფენებისაგან იყვნენ იზოლირებულნი. ეს კი პირდაპირ მიუთითებს იმ სახელმწიფოს განვითარებისა და სამოქალაქო თვითშეგნების მაღალ დონეზე, რითაც საქართველო მუდამ გამოირჩეოდა. თუმცა ეროვნული უმცირესობის ინტერესთა დაცვის მთავარი მექანიზმი რჯულთშემწყნარებლობით მიიღწევა.

აი, რატომ იქცა საქართველო მრავალი ებრაელის სამშობლოდ. ცნობილი *აბრამ ბაზელის* სიტყვებია: „ადამიანი რომ იბადება, უკვე ვალი აქვს მიწის. მთელი ჩვენი ცხოვრება ამ ვალის დაბრუნება უნდა იყოს. რამდენჯერ მითქვამს, რომ ჩემი სამშობლო საქართველოა, ხოლო ჩემი ერის სამშობლო – ისრაელი. სწორედ ამ ორი ერის სამსახური გამიხდია ცხოვრების მიზნად“.

არც ის უნდა გამოგვჩინოს მხედველობიდან, რომ მოსკეს მოძღვრებაზე აღზრდილ ებრაელებს რჯული უკრძალავდათ ქედმაღლობას და ამპარტავნებას, რაც დამხვდურ მოსახლეობასთან ურთიერთობა უმსუბუქებდათ. მათ იცოდნენ, რომ მხოლოდ თავმდაბლობით შეეძლოთ თავის შემონახვა, რადგან ებრაელთა მოძულე მახვილი მუდამ შემართული იყო, რომ მთელი თავით დაემდაბლებინა ისინი. გარდა ამისა, „ებრაელები, ბიბლიის თქმულებით ღმერთმა გამოარჩია სხვა ხალხისაგან, მაგრამ იქ ერთი სიტყვაც არ არის მინიშნებული სხვებზე უკეთესნი ხართო“ (ბათოშვილი 1991:17).

მიუკერძოებელი მსჯელობისათვის საინტერესო იქნება კავკასიაში მთის ებრაელებისა და ქართველი ებრაელების ურთიერთშედარება, ევროპელი მოგზაურების ჩანაწერების მიხედვით. ასე, მაგ: *ჰეინრიხ ლოვეს* 1900 წელს გამოცემულ ნაშრომში მთის ებრაელებს ცხოვრების გარეგნული სახით არც კი ასხვავებს კავკასიის ხალხთაგან, ვინაიდან მათი მონოთეიზმი შეერწყა მთიელთა რელიგიებსა და სარწმუნოებას. მხოლოდ ებრაული ეროვნულობა დარჩა უცვლელი. ავტორის თვალში მოწონება სწორედ ქართველ ებრაელებს დაუმსახურებია თავისი ცხოვრებისეული სიმტკიცის ძალით (დავიდი, 1976:174).

საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში ებრაელებმა საკულტო თუ კულტურულ საზოგადოებრივი დანიშნულების კერები შექმნეს. რჯულის ზედმიწევნით დაცვის საშუალება ქართველი ებრაელებისათვის არასოდეს არ შეუზღუდავთ. ამასთან დაკავშირებით საკმარისია სტატისტიკური მონაცემის მოშველიება. კერძოდ, XX საუკუნის 60-70-იან წლებში, რუსეთში 770 ათას ებრაელზე იყო 15 სინაგოგა, საქართველოში კი 55382 ებრაელზე – 14 (აბულაძე 1999:87). ებრაელთა რელიგიური დოგმიდან გამომდინარე, თუ ლოცვა არ იქნა (მათი დასახლების ადგილში), იმ შემთხვევაში იქ ებრაელები არ გაჩერდებიან, რადგან მათი ცხოვრების ძირითადი წესი რელიგიური რიტუალის შესრულებით იწყება.

ებრაელები, სადაც ცხოვრობენ, ყველგან სინაგოგას აარსებენ. აქ სრულდება ღვთისმსახურება, კითხულობენ და კომენტარს უკეთებენ ძველ აღთქმას და თაღმუდს, მართავენ რიტუალურ ტრაპეზებს. „სინაგოგა (კრება, კრებულები,

საკრებულო – იუდეველებში მორწმუნეთა თემი და სალოცავი სახლი), იგი წარმოიშვა პალესტინაში (ძვ. წ. აღ. IV ს-ში და ეგვიპტეში (ძვ. წ. III ს-ში), იერუსალიმის ტაძრის დანგრევის (ახ. წ. 70 წ.) და პალესტინის ფარგლებს გარეთ ებრაული კოლონიების (დიასპორის) გაფართოების შემდეგ (საქართველოს... 2007: 842).

მრავალმილიონიან მსოფლიო ებრაულ დიასპორაში ჩვეულებრივ გამოყოფენ ორ დიდ ჯგუფს – *აშქენაზებს*, რომლებიც იდიშზე (გერმანიკული ჯგუფის ენა) და სეფარდებს, რომლებიც ლადინოს ენაზე (არაბთა ბატონობის დროინდელი ესპანური დიალექტი) ლაპარაკობენ და წერენ. აშქენაზების ჯგუფს მიეკუთვნებიან გერმანიის, პოლონეთის და აღმოსავლეთ ევროპაში მოსახლე ებრაელები. *სეფარადების* ჯგუფს კი – ესპანეთიდან გამოსული და წინა აზიაში მოსახლე ებრაელები. ი. დავიდი ზემოთაღნიშნულ ჯგუფებს უმატებს კიდევ ორ ჯგუფს: იბერიულ-კავკასიურს (ქართველი ებრაელები, მთიელი და დაღესტნელი ებრაელები, ყირიმელი ებრაელები, ბუხარელი ებრაელები. მთიელი და ბუხარელი ებრაელები სპარსულ (კერძოდ, ტატურ და ტაჯიკურ), ყირიმელი ებრაელები თურქულ ენაზე მეტყველებენ (დავიდი 1976:30).

ქართველი ებრაელები ქართულ ენაზე მეტყველებენ. მათი სამეტყველო და სამწერლობო ენას ქართული წარმოადგენს, საღვთისმსახუროს – ებრაული. თავიანთ თავს ისინი სეფარადებად თვლიან და ამის გამო ღვთისმსახურება სეფარადული წესით მიმდინარეობს ისევე როგორც ესპანეთში, აზიის ქვეყნებსა და ისრაელში. საქართველოში ებრაელთა დღესასწაულები და წეს-ჩვეულებანი ძირითადად ემთხვევა საყოველთაოდ აღიარებულ ზოგად იუდაისტურ ნორმებს. განსხვავება შეიძლება იყოს ღვთისმსახურების შესრულების ზოგიერთ უმნიშვნელო წესში, რომელიც სეფარადულს აშქენაზურისაგან გამოჰყოფს.

იერუსალიმში წმინდა ტაძრის დანგრევის შემდეგ, მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყნებში გაბნეული ებრაელებისათვის სინაგოგას ცენტრალური ადგილი უჭირავს. XX საუკუნის დასაწყისში საქართველოში 34 სინაგოგა იყო. დღეისათვის 12 სინაგოგა დარჩა. აქედან ერთი გადაკეთებულია დავით

ბაზოვის სახელობის ებრაულ მუზეუმად. ორი სინაგოგა – აშკენაზების და სეფარდების ფუნქციონირებს თბილისში, ხოლო ცხრა საქართველოს რეგიონებში (ქუთაისში სამი, გორში ერთი, ასევე სურამში, ახალციხეში, ბათუმში, ონში). დანარჩენი შენობები ავარიულობის გამო უმოქმედო დარჩა. აუცილებელია მათი დროულად მიხედვა, რომ არ დაიკარგოს ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობის ძეგლები. მაგალითად, ცხინვალის სინაგოგა 1991 წლის კონფლიქტისას, დაბომბვის დროს ჩამოინგრა. აღნიშნული სინაგოგა ერთ-ერთი უძველესია ევროპაში. დღეისათვის ცხინვალში ებრაელები თითქმის აღარ არიან (სოლომონიშვილი 2011-5771: 87; 99).

ცალკე აღნიშვნის ღირსია ონის სინაგოგის გადარჩენის შემთხვევა 1923 წელს, როდესაც კომუნისტებმა მისი დანგრევა გადაწყვიტეს. ებრაელებმა ამ სინაგოგაში საკუთარი ოჯახის წევრები გამოკეტეს. ნიშანდობლივია, რომ მხარდაჭერის მიზნით, სოფელი დარის მცხოვრებმა ქართველმა დედებმა ჩვილებით ალყა შემოარტყეს და ასე შეაჩერეს დამსჯელი რაზმი. ამასობაში თბილისში წარგზავნილმა ებრაელებმა მამაკაცებმა უმაღლეს ხელისუფლებაში საქმე მოაგვარეს და ონში მთავრობის შეწყნარების საბუთი ჩაიტანეს (სოლომონიშვილი 2011-5771: 95).

სწორედ ამაზე მიანიშნებს ქართველი მეცნიერის უკვდავი სიტყვები – „ცუდად ხომ მაინც არ ჩაივლის ეს განწირული სულისკვეთება“. მარადიული ფასეულობების დაცვას და შთამომავლობისთვის გადაცემას თავგანწირვა სჭირდება, რომელსაც მუდამ ეყოლება მიმდევარი, თანამზრახველი და თანამდგომი.

არანაკლებ მნიშვნელოვანია 1987 წლის ოქტომბერში საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ წმინდანად შერაცხილი ილია ჭავჭავაძის ხატის შებრძანება იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში. ისრაელში მცხოვრები ქართველი ებრაელების ამგვარმა საქციელმა და ქართველებთან ერთად აღვლენილმა ერთობლივმა ღლოცვამ, საზოგადოების დიდი გაკვირვება გამოიწვია. „არადა მართლაც საოცარი იყო: ქრისტიანულ ეკლესიაში ღლოცვად დამდგარი იუდეველი ხატით ხელში! ტრადიციული იუდაიზმისათვის

ეს ყოველად წარმოუდგენელი რამაა: „არა ჰქმნა კერპი და არავითარი გამოსახულება იმისა, რაც ცაშია, დედამიწაზე ან წყალში“ – ასე დამოძღვრა მოსე ისრაელის ღმერთმა; ეს მცნება ერთი იმ ათ მცნებათაგანია, რომელსაც აგერ სამი ათასი წელია, შეუვლად აღიარებს მორწმუნე ებრაელი. და აი, წმინდანად შერაცხილი ილია მართლის ხატით ხელში ჯვრის მონასტერში შედის ქართველი ებრაელი, რათა პატივი მიაგოს იმ ქვეყანას, სადაც მან საუკუნეთა მანძილზე წმინდად და შეურყენელად გამოატარა თავისი რწმენა და რჯული“ (აჯიაშვილი 1992: 3).

შემთხვევითი არ არის ის ფაქტი, რომ მსოფლიოში ცნობილი ხბოს ტყავზე ნაწერი სამი უნიკალური ბიბლიეიდან ერთ-ერთი საქართველოში ინახება. მას სვანურ ბიბლიასაც უწოდებენ, ვინაიდან ადრე ლეჩხუმის სოფელ ლაილაშის სინაგოგაში იყო. ამჟამად, კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული. „ლაილაშის ბიბლია რაჭა-ლეჩხუმში მოსახლე, როგორც ებრაელი ისე ქრისტიანი მორწმუნე მოსახლეობისათვის ისეთი საკულტო საგანი იყო, რომელსაც გვალვის დროს წვიმას შესთხოვდნენ, გადამდებ სნეულებათა გავრცელების დროს – ავადმყოფობისაგან განკურნებას, ომის დროს მტერზე გამარჯვებას და სხვა“ (საქართველოს... 1948:6).

ლაილაშის ბიბლია დათარიღებულია X საუკუნის დასასრულით და XI საუკუნის დასაწყისით, ხოლო მისი ნაწილი შესაძლოა XII საუკუნით დათარიღდეს. თორა სხვადასხვა ხელით და სავარაუდოდ სხვადასხვა დროს იწერებოდა პალესტინაში, ეგვიპტესა და შესაძლოა სპარსეთშიც. სავარაუდოდ, სწორედ ამ რომელიმე ქვეყნიდან ებრაელთა მიგრაციისას მოხვდა საქართველოში.

სასწაულთმოქმედ ძალას მიაწერდნენ და ეთაყვანებოდნენ ბრეთის ანუ ავალიშვილის ბიბლიას, რომელიც XVI საუკუნის დასაწყისს განეკუთვნება. იგი ებარა სინაგოგის ერთ-ერთ მსახურს, რომელიც სნეულებს ბიბლიაზე ხელს გადასმევიანებდა და მისი სასწაულთმოქმედი რწმენის გზით ეს თავისებურ მკურნალობად ითვლებოდა. გარდა ამისა, სამსჯავრო საქმეების განხილვის დროს, არაებრაელთა წინაშე ებრაელთა დასაფიცებელ ობიექტს წარმოადგენდა.

ამრიგად, ებრაელებისადმი დიდი ინტერესი გამოწვეულია იმ რთული და საინტერესო ისტორიული ბედით, რაც ამ ერს ხვდა წილად. მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში მოსახლე ებრაელები ყველგან აქტიურად არიან ჩაბმული იქაურ საზოგადოებრივ, პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში. საქართველოში ებრაელების ისტორია, ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის შემადგენელი ნაწილია. ამის ერთ-ერთი დადასტურებაა, ორმაგი ეთნონიმის – **ქართველი ებრაელის** წარმოშობა. ებრაელთათვის, სხვა ქვეყნებისგან განსხვავებით, საქართველო მეორე სამშობლოდ იქცა და ამიტომ ისინი უკვე ზრუნავდნენ ქვეყნის კეთილდღეობისათვის, როგორც ქართველები. თავის მხრივ, არც ებრაელები შეუვიწროებიან ოდესმე სარწმუნოებრივი ან ეროვნული ნიშნით. ამიტომ ისინი ბოლომდე დარჩნენ იუდაიზმის ერთგულნი. ამავე დროს, საქართველოში მცხოვრებმა ებრაელებმა ერთგვარი მედიუმის როლი შეასრულეს ძველი და ახალი აღთქმის იდეოლოგიებს შორის. ძველი და ახალი აღთქმა თავისი არსით განუყოფელია და ამ ერთობის, ერთსულოვნების სიმბოლურ სახეს ქართველი ებრაელი წარმოადგენს. ამგვარი სულიერი ნათესაობა თანამედროვე მეცნიერებასა და რელიგიაში დიდხანს აქტუალურ საკითხად დარჩება.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

- აბულაძე 1999** – ქართველ ებრაელთა სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული მდგომარეობა 1921 წლიდან 1940 წლამდე, საკანდიდატო დისერტაცია, 1999.
- აჯიაშვილი 1992** – აჯიაშვილი ჯ., გამოიღვიძე ქნარო, თბ., 1992.
- ბელთაძე-ხინიკაძე 2012** – ბელთაძე-ხინიკაძე, ნარკვევები ებრაელი ხალხის ისტორიიდან, თბ., 2012.
- ბათოშვილი 1991** – ბათოშვილი ა. ებრაელი ხალხის ისტორიიდან, თბ., 1991.
- დავიდი 1975** – ი. დავიდი, ნაწერები, ტ.1, თელ-ავივი, იერუსალიმი 1976.
- კიკნაძე 1989** – კიკნაძე ზ., საუბრები ბიბლიაზე, თბ., 1989.
- კრიხელი 1945** – კრიხელი ა., ქართველი ებრაელები ფეოდალური ურთიერთობის ხანაში. – საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის შრომები, ტ. III, 1945.

- მამისთვალიშვილი 2008** – მამისთვალიშვილი ე., ქართველები და ბიბლიური სამყარო, თბ., 2008.
- მამისთვალიშვილი 1995** – მამისთვალიშვილი ე., ქართველ ებრაელთა ისტორია, თბ., 1995.
- მიტროპოლიტი 2011** – მიტროპოლიტი ანტონ სუროჟელი, აღსარების შესახებ, თბ., 2011.
- მიტროპოლიტი 2013** – მიტროპოლიტი ილარიონ ალფეევი, სარწმუნოების საიდუმლოება, თბ., 2013.
- საქართველოს 1948** – საქართველოს ებრაელთა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული სახელმწიფო მუზეუმის გამოფენის მეგზური, თბ., 1948.
- საქართველოს 2006** – საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქის ილია II საკვირაო ქადაგება, გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, 28 სექტემბერი – 4 ოქტომბერი, თბ., 2006.
- საქართველოს 2007** – საქართველოს მართლმადიდებლობის ენციკლოპედიური ლექსიკონი, თბ., 2007.
- საპატრიარქოს ქრონიკა 2014** – გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, №27, 2014.
- სოლომონიშვილი 2011-5771** – სოლომონიშვილი მ., ებრაული თემი საქართველოში, თბ., 2011-5771.
- ქართველი 2010** – ქართველი ებრაელების ისტორია და კულტურა, თბ., 2010.
- ჭიჭინაძე 1904** – ჭიჭინაძე ზ., ქართველი ებრაელები საქართველოში, თბ., 1904.
- ჯიბის 2013** – ჯიბის ცნობარი მართლმორწმუნე ქრისტიანისათვის, თბ., 2013.

ნათია ჯალაბაძე

გაორებული ცხოვრება ორმაგი სტანდარტის პირობებში—ახალგორელები დიღემის წინაშე

სტატია შესრულებულია რუსთაველს ფონდის მიერ 2013 წელს დაფინანსებული პროექტის, ოკუპირებული ახალგორის რაიონი და ქართულ-ოსური ურთიერთობის დინამიკის ფარგლებში (პროექტი № 31/02)

ქართულ-ოსურ/რუსულ კონფლიქტში ახალგორის რაიონი, განსაკუთრებული ფენომენია, რომელიც არ ესადაგება ეთნოკონფლიქტის უნივერსალურად აღიარებულ კრიტერიუმებს. ახალგორი, ცხინვალის რაიონთან შედარებით, ყოველთვის გამოირჩეოდა ქართულ საზოგადოებაში ოსთა ინტეგრაციის მაღალი დონით; ეს კი გამოწვეული იყო ძირითადად იმით, რომ რაიონის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაში რაოდენობრივი უპირატესობა ქართველებს ჰქონდათ და ოსური ეთნიკური ერთეულით რაიონის ინტენსიური დასახლება შედარებით მოგვიანებით მოხდა. იმის გამო, რომ ქსნის ხეობის სოფლებში ოსური მოსახლეობა ქართულთან შედარებით ყოველთვის ცოტა იყო, ახალგორის რაიონში ქართული სკოლები ფუნქციონირებდა, რუსულ/ოსური სკოლა კი რაიონულ ცენტრში ერთი იყო. რაიონის მოსახლეობის დიდი უმეტესობა (მათ შორის ოსებიც) განათლებას ქართულად იღებდა და საუბრობდა ქართულად, საკომუნიკაციო ენა ქართული იყო. თუმცა, ეს არ გამორიცხავდა იმას, რომ ქართულ მოსახლეობასაც სცოდნოდა ოსური. ამავდროულად, ბევრი იყო შერეული ოჯახი, რაც, ბუნებრივია, დიდად უწყობდა ხელს ინტეგრაციას. ახალგორში ოსურ ოჯახებშიც კი, არც თუ იშვიათად, ქართულად საუბრობდნენ.

ეთნიკური იდენტობის გამო დაპირისპირება რაიონში არასდროს ყოფილა. ომი ახალგორელი ოსების უმრავლესობისთვისაც ისეთივე მოულოდნელი იყო, როგორც იქ მცხოვრები ქართველებისთვის. ომის შემდგომ ახალგორის

რაიონის მოსახლეობის აბსოლუტურმა უმრავლესობამ, როგორც ქართველმა, ისე ოსმა, ხეობა დატოვა, ადგილზე დარჩნენ როგორც ოსები, ისე ქართველები. ანუ ორივე მხარე, ახალგორში დარჩენილი და დევნილი კონტინგენტი, ეთნიკურად შერეული მოსახლეობით არის წარმოდგენილი. რაიონიდან გამოსულებმა დევნილის სტატუსი მიიღეს და დევნილთათვის განკუთვნილ კოტეჯებში დასახლდნენ (წეროვანი, წილკანი, ფრეზეთი), დევნილთა მცირე ნაწილი კი ქართლის სხვადასხვა ქალაქებსა და სოფლებში ინდივიდუალურად სახლობს, ზოგმა კოტეჯს ფულადი კომპენსაცია არჩია, დღეს ახალგორში ადგილზე ქართული მოსახლეობის ძალზე მცირე ნაწილი დარჩა, რაიონი ფაქტობრივად დაცლილია ქართველებისაგან, სოფლებში ძირითადად მოხუცები არიან, ახალგაზრდები კი თითქმის სულ გამოვიდნენ. დევნილთა ნაწილს ახალგორის რაიონში შესვლის უფლება აქვს, ნაწილი ვერ შედის, ნაწილი ორივეგან მუშაობს, ნაწილს არც დევნილის სტატუსი აქვს და არც რაიონში შესვლის უფლება...

ახალგორი და ქსნის ხეობის სოფლები ე.წ. სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის დაქვემდებარებაში აღმოჩნდნენ და აქ ოსების/რუსების მიერ დანიშნულმა ადმინისტრაციამ დაიწყო მოქმედება. რაიონს ძველი, კომუნისტებისდროინდელი სახელწოდება აღუდგინეს – ახალგორს ლენინგორი გადაარქვეს...

* * *

ოკუპირებულ ახალგორში წეროვანიდა მიმავალი სარეისო ტაქსის მძღოლი ქართული საგუშაგოს გაგლის მერე ტრაფარეტს, რომელზედაც ქართულად „ახალგორი“ აწერია, რუსულენოვანი „ლენინგორით“ ცვლის. ახალგორის შესასვლელში რუსული წარწერა მოჩანს: „Цвети Осетия моя!“ პოლიტიკოსებისთვის ეს მხარე განხეთქილების ვაშლად იქცა, ერთი და იგივე ტერიტორია ვისთვის ოსეთია და ვისთვის საქართველო, ვისთვის ქართველი ოკუპანტებისგან განთავისუფლებული მხარე, ვისთვის ოსების/რუსების მიერ ოკუპირებული ტერიტორია ...

ცხინვალის ხელისუფლება, რომელმაც ამ ხნის განმავლობაში ფაქტობრივად მთლიანად მოაქცია რაიონი თავის

იურისდიქციაში, ქართულ კულტურასთან ასოცირებული ნიშნების თანდათან გაქრობის პოლიტიკას ახორციელებს, დაწყებული ტოპონიმებისა და ოსების ქართულდაბოლოებიანი გეარების ოსურ ყაიდაზე გაფორმებით, ქართული სალოცავების და სიწმინდეების ოსური წარმომავლობის ძეგლებად გამოცხადებით, გაყალბებული ისტორიის სწავლებით და სხვა, რომ არაფერი ვთქვათ „საქართველოსთან“ კავშირების გაწვევებაზე და, ამ მიზნით, ახალ-ახალი რეგულაციების შემოღებაზე.

რაიონის საგანმანათლებლო ინფრასტრუქტურა, ერთი მხრივ, ქართული და, მეორე მხრივ, ოსური საგანმანათლებლო პოლიტიკის ჩარჩოებშია მოქცეული. ქართულ სკოლებში, სადაც სწავლება საქართველოს განათლების სამინისტროს მიერ დადგენილი პროგრამის მიხედვით მიმდინარეობს, ისწავლება ოსეთის გაყალბებული ისტორია, ხოლო სახელმძღვანელო ე.წ. სამხრეთ ოსეთის საგანმანათლებლო პროგრამის ფარგლებშია შექმნილი. ყველა ქართულ სკოლაში ასწავლიან ოსურ ენას, არა მარტო დაბალ, არამედ მაღალ კლასებშიც. როგორც რესპონდენტი გადმოგვცემს: „აბა დაინტერესდნენ ისტორიკოსები, რა ისტორიას ასწავლიან იქ, ყველა სკოლაში? ოსეთის ისტორიას ასწავლიან. რა ოსეთის ისტორიას ასწავლიან? ეს ხო წამლავენ ბავშვებს! არი იქ სკოლები, სადაც შევიდნენ და ქართველი მწერლების პორტრეტები ჩამოხიეს, რუსთაველისაც კი . . . მეტსაც გეტყვით, ახალგორში ვრცელდება ცხინვალში დაბეჭდილი პრესა, ორი გაზეთი გამოდის „იუენაია ასეტია“ და „რესპუბლიკა“ და რა წერილები იბეჭდება იქა! და ის ყველა ოჯახში მიდის. ეს ყველა ოჯახს გამოაწერიან, აიძულეს რო გამოეწერათ. ის გაზეთი რო მოვა, გინდა თუ არ გინდა, ერთხელ მინც ხომ გადახედავ, არა? იმას რო წერენ იქ, რო ეს იყო ოსური ხეობა, ქსნის ერისთავები ოსები იყვნენ და ეს ოსებით დასახლებული ... ამით ხო უწამლავენ არა, გონებას ემ ბავშვებს?! ეს მიზნმიმართულად მიმდინარეობს ეს დეზინფორმაცია. ეს რუსულ სკოლებშიც და ქართულშიც ასეა. ვანა საქართველოს ისტორიას ასწავლიან, ოსეთის ისტორიას ასწავლიან, ის უკვე თვითონ აქვთ დაწერილი!” (წეროვანი 2013).

რაიონში არსებული იდეოლოგიურ-პოლიტიკური ჭიდილის ფონზე მოსახლეობა, რომელსაც ორმაგი სტანდარტით უწევს ცხოვრება, დეზორიენტირებულია. ორმაგი სტანდარტის არსებობა ხან ერთ მხარეს აძლევს ხელს და ხან მეორეს, ორივე კი თვითოეული მათგანისთვის საკუთარი უპირატესობის მოპოვების იარაღია. რეალობა კი ასეთია: ახალგორში მცხოვრები და იქ შესვლის უფლების მქონე დევნილის სტატუსის მატარებელი მოსახლეობა უნდა დაემორჩილოს ე.წ. სამხრეთ ოსეთის დამოუკიდებელი რესპუბლიკის იურისდიქციას, ამასთანავე, მათი მნიშვნელოვანი ნაწილი თავს ქართული სახელმწიფოს მოქალაქედ მიიჩნევს. ცხოვრების ორმაგი სტანდარტი ვლინდება არა მარტო მოქალაქეობის საკითხში, არამედ ეკონომიკის, სოციალური, განათლების და სამედიცინო სისტემის სპეციფიკაშიც.

ახალგორში მომოქცევაშია ორი ქვეყნის ვალუტა – რუსული რუბლი და ქართული ლარი. ჯერ კიდევ 2011 წლის 10 იანვრიდან დე ფაქტო მთავრობას გადაწყვეტილი ჰქონდა ახალგორის რაიონის ტერიტორიაზე ლარის მიმოქცევის აკრძალვა. ექსპერტები იმთავითვე ხედავდნენ ამ გადაწყვეტილების უპერსპექტივობას, რადგანაც, რეალურად, მოსახლეობის დიდ ნაწილს ორიენტაცია საქართველოსკენ ჰქონდა, პროდუქტების უმეტესობა შედიოდა ქართული მხრიდან და, რუბლის ძალიან დაბალია კურსის გამო, არა მარტო ოსები, არამედ რუსი სამხედროებიც კი ლარზე ვაჭრობას ამჯობინებდნენ.

რაიონში სავაჭრო ობიექტები მარაგდება, როგორც თბილისიდან შესული პროდუქტით, ისე ცხინვალიდან (მათ შორის პურითაც). ერთ-ერთი ინფორმაციით თვით ახალგორში არსებული 10-მდე მაღაზიიდან სამი მაღაზია მხოლოდ რუსული პროდუქტით მარაგდება. რეპონდენტთა ინფორმაციით: „ახალგორში მომარაგება ორივე მხრიდან არის. პური აქედან შედის, ქართველებმა რო არ შეიტანონ პური, მშვირები დაწყდებიან. იქაც კი არის საცხოობები ცხინვალში, იქედანაც შეაკეთ, მაგრამ პური უფრო აქედან შედის მარშრუტკებით. რუსული საქონელიც შემოდის ცხინვალიდან“ (წეროვანი 2013).

რაიონის ოკუპაციის შემდეგ თანდათან ჩამოყალიბდა პრობლემები ქსნის ხეობაში მსხვილფეხა და წვრილფეხა საქონლის საზოგადოებრივად მოვლაზე შეეყვანასთან დაკავშირებით. დე ფაქტო ოსეთის ხელისუფლება პერიოდულად ცდილობს ამ მიმართულებით დააწესოს შეზღუდვები ან აკრძალვები. თუმცა, ეს რაიონის ეკონომიკას ისეთ უარყოფით შედეგებს უქადის, რომ იძულებულია უარი თქვას ახალ რეგულაციებზე.

გაორებული ცხოვრების წესისა და ორმაგი სტანდარტის კონტექსტში პენსიების და ხელფასების საკითხიც შეიძლება განვიხილოთ. ახალგორის რაიონში მოღვაწე მასწავლებლები იღებენ როგორც ქართულ, ისე ოსურ ხელფასს, ასევე ორივე ხელფასს იღებენ ექიმებიც, რომლებიც მუშაობენ ახალგორშიც და წეროვანშიც. უნდა აღინიშნოს, რომ ცხინვალის მთავრობა ახალგორის მოსამსახურეს გაცილებით მეტ ხელფასს უხდის, ვიდრე ისეთსავე მოსამსახურეს საქართველოს მთავრობა; ასევეა პენსიონერებთან მიმართებაშიც. ექიმის და პედაგოგის ხელფასი ახალგორში ბევრად აღემატება აქაური ექიმების ხელფასს. რესპონდენტთა ინფორმაციით, ქართული პენსია თუ 150 ლარია, ცხინვალის პენსია ორჯერ მეტი – 300 ლარის ეკვივალენტი, მასწავლებლის ხელფასი თუ აქ 200-400 ლარია, იქ 800-დან 1200-მდე მერყეობს. ახალგორის ხელფასების სწორედ ასეთი მნიშვნელოვანი უპირატესობა ახალგორელ დევნილთა „ცდუნებაზე“ გაანგარიშებული, რამაც დიდი ხნის წინაშე დამდგარი დევნილისთვის სასწორი ახალგორისკენ უნდა გადაწონოს და, საბოლოოდ, სამხრეთ ოსეთის პასპორტის აღებით, საქართველოს მოქალაქეობაზე უარი ათქმევინოს. რაც შეეხება პენსიას, ახალგორში დარჩენილი მოსუცები საქართველოს პენსიას იღებენ, მაგრამ მათ დე ფაქტო ოსეთის პენსიაც აქვთ. ზოგიერთი ახალგორელი რუსულ, ანუ ვლადიკავკაზის პენსიასაც კი იღებს.

ცხინვალის პოლიტიკაზე საუბრობს რესპონდენტი წეროვანიდან: „წახალისება ხდება ძალიან იქ. აი როგორც ხდება, ეკონომიურ მდგომარეობას, ხო აქვს მნიშვნელობა. იმ სკოლაში, იმ, საავადმყოფოში, ადამიანს რომელსაც 10-ჯერ მეტ ხელფასს აძლევ, ვიდრე აქ. ევ უწყობს ხელს მერე

გადაბირებას. აი, ახალგორში ჩემი მეზობელია, იმის ცოლი არი ექთანი, აბა მიდი და კითხე, რა აქვს ხელფასი? აქა ქონდა 80 ლარი, წავიდა და პარალელურად იქა მუშაობს და აქვს 800 ლარი. სირცხვილი არაა? გეფიცები, ექთანს რო 800 ლარს დაუნიშნავ, ის იქით გადავა, აბა რა! ოსმაღეთის დროს რო იყო, ისეთი რაჟე ხდება, გადაბირება ხდება პირდაპირ, რა! მასწავლებლებმა აქ სერტიფიკატი რო ვერ აიღეს, სამსახური დაკარგეს, წავიდნენ ახლა იქა. 200 აქა ქონდა, იქ გაუხდა 900 და 1000, დავე მეტი 1200. აი, იმ მასწავლებლებმა, ვინც აქ ვერ გაიარა ატესტაცია, იმათი გადაბირება მიდის“ (წეროვანი 2014).

2014 წელს დაანონსდა ახალგორში არსებული საბიუჯეტო ინსტიტუციების მუშაკებისთვის 40%-იანი ხელფასის მატება (ახალგორი № 24, 12.26.2013)

ორმაგი სტანდარტის კონტექსტში ყურადსადებია პიონერხელმძღვანელის ინსტიტუტის აღდგენის პერსპექტივა ახალგორის ქართულ სკოლებში: „რამდენიმე დღის წინ სკოლაში ბავშვებს ერთ-ერთ პირი წარუდგინეს და უთხრეს, რომ მათი პიონერხელმძღვანელი იქნება. მართალია, ბავშვები პიონერები არ არიან, მაგრამ მასწავლებლებმა უთხრეს, რომ მალე პიონერთა რიგებშიც მიიღებენ“. მათივე ინფორმაციით, პიონერხელმძღვანელის ფუნქციები ზუსტად ცნობილი არ არის, თუმცა, სავარაუდოდ, იგი ბავშვების სწავლას და ინტერესებს გააკონტროლებს. ხოლო ბავშვების სკოლის გარეთ საქმიანობისა და სწავლის გასაკონტროლებლად სკოლებში კიდევ სხვა დამატებითი კადრები ჰყავთ“ (http://www.interpressnews.ge/ge/index.php/...1&hd_line=1).

ქართულ სკოლებში, რომლებიც ძირითადად საქართველოს განათლების სამინისტროს პროგრამით სარგებლობს, სასკოლო რეჟიმი საბჭოთა პერიოდის სტანდარტით, ანუ, როგორც ინფორმანტები ამბობენ, „ძველი კომუნისტური წესით მიდის“, სწავლა იწყება 1 სექტემბერს, არდადეგები და დასვენების დღებიც ძველ ყაიდაზეა დაწერილი.

კიდევ ერთი უპირატესობა, რომელიც დე ფაქტო მთავრობის თუ რუსეთის „დიპლომატიურ“ სვლად შეიძლება ჩაითვალოს, ახალგორის რუსული სკოლადამთავრებულებსთვის მოსკოვის ლომონოსოვის უნივერსიტეტის მიერ დაწე-

სებული ლიმიტია, რომლითაც რამოდენიმე ახალგორელმა ახალგაზრდამ უკვე ისარგებლა.

როგორც ზემოთაც აღინიშნა, 2014 წლის მაისიდან დე ფაქტო მთავრობამ საზღვრის გადაკვეთასთან დაკავშირებით ახალი რეგულაციები შემოიღო; გაუქმდა მანამდე მოქმედი ფორმა 9, რაც ახალმა საშუაება ჩაანაცვლა; ახალი „პროპუსი“ ახალგორში ჩაწერილ და იქ მუდმივად მცხოვრებ პირებს მიეცა. ეს რეგულაცია, რის საფუძველზედაც ათასობით დევნილს რაიონში შესვლაზე უარი ეთქვა, ცხინვალის მთავრობის ერთ-ერთი მორიგი სვლა იყო, რამაც დიღემის წინაშე დააყენა ახალგორის რაიონის დევნილი მოსახლეობა. მათთვის ვინც ფორმა 9-ის საფუძველზე „პროპუსი“ ვერ მიიღო, ალტერნატიული გზა გამოჩნდა, რაც ოსური პასპორტის აღებაში მდგომარეობს.

ჯერ კიდევ 2010 წელს დე ფაქტო ოსურმა მთავრობამ გაავრცელა ინფორმაცია მოსალოდნელი რეგულაციის შესახებ, რომელიც, დევნილებს, სავარაუდოდ, ოსური პასპორტის აღების ინტერესს გაუჩნდა. იგეგმებოდა უცხოეთის მოქალაქეებზე ადმინისტრაციული საზღვრის გადაკვეთისთვის გადასახადის დაწესება, ხოლო ახალგორის მოსახლეობა, ვისაც საქართველოს მოქალაქის პასპორტი ჰქონდა, ძალაუვნებურად ამ სიაში მოხვდებოდა; მას, ვისაც სამხრეთ ოსეთის პასპორტი არ ექნებოდა, სცნობდნენ სხვა ქვეყნის მოქალაქედ და რაიონში ყოველ შესვლა-გასვლაზე ფიქსირებული თანხის გადახდა მოუწევდა. ოსურმა ადმინისტრაციამ რაიონში შესვლაზე ერთხანს მართლაც დააწესა გადასახადი, მაგრამ რუსული მხარის მოთხოვნით იგი მალე გააუქმეს.

გარდა იმისა, რომ ოსური პასპორტი ე.წ. საზღვარზე შეუფერხებელი გადაადგილების გარანტიას იძლევა, ის ახალგორელთათვის გარკვეული უპირტესობის მომტანიცაა. დე ფაქტო სამხრეთ ოსეთის პასპორტის აღების შემთხვევაში, ახალგორელ ქართველებს უფლებას მისცემენ, ერთი მხრივ, დაიწყონ მუშაობა საჯარო სამსახურში, შეიძინონ და გაყიდონ ქონება, უვიზოდ გადავიდნენ რუსეთის ტერიტორიაზე, მონაწილეობა მიიღონ სამხრეთ ოსეთის არჩევნებში (<http://www.liberali.ge/ge/liberali/articles/102961/>).

საველე მასალის თანახმად: „ქართველებმა დაიწყეს იქაური პასპორტების მიღება. იქა წერია, პირდაპირ გრაფაა ეგეთი - მე ვარ თანახმა უარი ვთქვა საქართველოს მოქალაქეობაზე და ჩემი ნებით შევდივარ იმ დამოუკიდებელ ოსეთში. მერე ესენი, ეს ოსური ხელისუფლება ევროკავშირს პირდაპირ დაუდებს, რო ესენი, ეს ქართველები, თავის ნებით გადმოდიან ჩვენთან. ეს პირადობის აღება იმას ნიშნავს ქართველები ნებაყოფლობით იღებენ იმათ მოქალაქეობას. სინამდვილეში ეს ქართველი კი არ ტოვებს საქართველოს მოქალაქეობას, ფორმალურად წერს, აიძულებენ (მაგრამ მაინც ხო დაწერა!) ამათ ხო გულით უნდათ, რო საქართველოს მოქალაქეები იყვნენ, მაგრამ იქ ხო დაწერა, რო უარს ამბობს საქართველოს მოქალაქეობაზე. აქ უკვე შეუთავსებლობაა. მაგრამ, სხვა გამოსავალი არა აქვთ. ოღონდაც, ერთი ის არი, რო ჯერ არ ართმევენ ქართულ პირადობას, როგორც ვიცი, აქამდე არ ართმევენ და ისიც ხო რჩებათ“ (წეროვანი 2014).

პუბლიკაციაში „ახალგორში ოსური პასპორტის მსურველთა რიცხვი დღითიდღე იზრდება“ (ოთარაშვილი 2013) ნათქვამია, რომ აღნიშნული დოკუმენტის აღების მსურველთა რაოდენობა იმდენად გაიზარდა, რომ ნაცნობობა და სპეციალური ჩაწეობაც კი სჭირდება. ოსური პასპორტი ვისაც აქვს, მათ „პრივილეგირებულებსაც“ კი უწოდებენ, რადგან მათ სრულიად მარტივად შეუძლიათ სამუშაო ადგილის პოვნა, როგორც თვითონ ახალგორში, ასევე ცხინვალსა თუ ვლადიკავკაზში. ახალგორში ოსური პასპორტის აღების მსურველები არც იმას ერიდებიან, რომ სანაცვლოდ ქართული პირადობის მოწმობა ჩააბარონ და ზეპირი, ზოგჯერ კი წერილობითი ფორმით უარი თქვან საქართველოს მოქალაქეობაზე.

ახალგორის დევნილ მოსახლეობას ორივე პასპორტის საჭიროება აქვს, ფიქრობენ, რომ ადმინისტრაციულ საზღვარს იქით ოსური პასპორტით შევლენ და აქეთ კი ქართულით ისარგებლებენ. მაგრამ რამდენად მოახერხებს ქართული პასპორტის დანარჩუნებას ეს კონტინგენტი, ჯერ საკითხავია. როგორც ახალგორელები ამბობენ, ახალი ოსური

პასპორტების სანაცვლოდ, ოსური ადმინისტრაცია ქართული პირადობის მოწმობების ჩაბარებას მოითხოვს.

ორივე პასპორტის მოსურნენი იმასაც კი უშვებენ, რომ ოსური მხარე მოატყუონ, თითქოს ქართული პასპორტი დაეკარგათ. რასაკვირველია ასეთი ეშმაკობა ოსურ მხარეს არ გამოეპარება, მაგრამ როგორც კულუარულად ამბობენ, მსგავს დარღვევებზე თვალს დახუჭავენ და ოსურ პასპორტს მათაც მისცემენ, ვინც განაცხადებს, რომ ქართული პირადობის მოწმობა დაკარგული აქვს.

დე ფაქტო სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის საინფორმაციო სააგენტოს ვებგვერდზე დაიბეჭდა წერილი „ლენინგორის რაიონი. გარდაუვალი არჩევანის სირთულე“ (<http://cominf.org/node/1166503084>), რომელიც ეხება ოსური პასპორტების თემას. წერილში ნათქვამია, რომ სამხრეთ ოსეთი არ ცნობს ქართულ პასპორტებს პირადობის დამადასტურებელ დოკუმენტად სამხრეთ ოსეთის მოქალაქეებისთვის საქართველოსთან სახელმწიფოთაშორისი ურთიერთობის არქონის გამო და მათ სათანადო დოკუმენტის სამხრეთ ოსეთში აღებას სთავაზობს. როგორც სააგენტო იტყობინება, ასეთი დოკუმენტი უკვე გაიცა 2000 პირზე. ხოლო, მეორე 2000 პირს, ვინც მუდმივად ცხოვრობს და მუშაობს საქართველოში და, ამავედროულად, იმავე საქართველოში ითვლება სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკიდან დევნილად, უარი უთხრეს. საგულდაგულო შემოწმების შემდეგ დოკუმენტი მიეცემა მხოლოდ მას, ვინც სამხრეთ ოსეთში რეალურად ცხოვრობს. როგორც ამბობენ, წარმოუდგენელია სამხრეთ ოსეთში სამუშაოდ წახვიდე, ღირსეული ხელფასი მიიღო და, ამავე დროს, ცხოვრობდე საქართველოში და შემწეობას იქ იღებდე, და თანაც, სამხრეთ ოსეთის წინაშე არანაირი ვალდებულება არ გქონდეს. ბ. ჩოჩიევი ამ ვითარებას აბსურდულს, უწოდებს: „თუ ადამიანს შეუძლია თავის სახლში მისვლა და იქ ცხოვრება, მაშინ ის დევნილად ვერ ჩაითვლება და ასეთი ხალხის მიერ საშვის მოთხოვნა არის სრულიად უსაფუძვლო. რაიონის იმ მცხოვრებთ, რომელთაც დღეს აქვთ საქართველოს მოქალაქეობა, სამხრეთ ოსეთიდან დევნილის სტატუსი და საცხოვრებელი დევნილთა დასახლებაში, არ აქვთ უფლება მოითხოვონ ჩვენგან საში.

მაშინ გამოდის – ვაღიარებთ, რომ ჩვენ გავყარეთ ისინი და ამავე დროს ვაძლევთ საშეს საზღვრის ორივე მხარეზე გადაკვეთის უფლებით. უკვე 6 წელი გავიდა და დროა ხალხი ჩამოყალიბდეს – რა უნდა: იყოს საქართველოში დევნილის სტატუსით, თუ წენარად იცხოვროს თავის სახლში სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის ლენინგორის რაიონში. მე, დაუინებოთ მოვითხოვ, სანამ ლენინგორის რაიონის მცხოვრები არ მოიტანს ცნობას, ეგრეთ წოდებული საქართველოს ოკუპირებული ტერიტორიებიდან იძულებით გადაადგილებულ პირთა, განსახლებისა და ლტოლვილთა სამინისტროდან, რომ ის უარს ამბობს დევნილის სტატუსზე, სანამ არ ჩააბარებს თავის სახლს წეროვანში, მას არანაირი საშვი არ მიეცემა.” (<http://cominf.org/node/1166503084>).

ამავე წყაროდან ვიგებთ, თუ როგორ ცდილობს ცხინვალის მთავრობა, საინფორმაციო და იდეოლოგიური მუშაობის მიმზიდველი სოციალ-ეკონომიკური პირობების შექმნის გზით, რაიონის მოსახლეობის რეინტეგრაციის პროცესებში ჩაბმას. ლენინგორის რაიონის მცხოვრებთა თვითგამორკვევის საკითხთან დაკავშირებით ოსური მხარის ერთიანი პოზიციაა – „ან საზღვრის აქეთ ხართ, ან იქეთ.“ „ახლა დადგა სიმართლის დრო. მართალია, ეს საკითხი შეეხება პირადულ მომენტებს, შესაძლოა დასავლეთის პროტესტს, მაგრამ სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის ეროვნული უსაფრთხოების ინტერესები მოითხოვს, რომ ლენინგორის მცხოვრებლებმა ერთი სახელმწიფო აირჩიონ“ (<http://cominf.org/node/1166503084>).

საგულისხმოა, რომ ოსური პასპორტის აღების მსურველთა რიცხვი ბოლო დროს საგრძნობლად გაიზარდა. თუკი ადრე ეს პასპორტი იმ ახალგორელებს უნდოდათ, ვისთვისაც ოსურ-რუსული პენსია ან ხელფასი მიმზიდველი აღმოჩნდა და ამისათვის ოსური მილიციის საპასპორტო განყოფილებას ქართული პირადობის დამადასტურებელი მოწმობაც ჩააბარეს, საქართველოს მოქალაქეობაზე უარის თქმის განცხადებით, ახლა აქ ყოველი მეორე არც ხელფასზე ფიქრობს და არც მაღალ პენსიაზე – „ოღონდ გზაზე აღარ გაეწვალდე და ჩავაბარებ პირადობის მოწმობას“. უკვე იმისთვის ზრუნავენ, ოსური პასპორტისთვის საჭირო საბუ-

თებს თავი მოუყარონ (ოთარაშვილი 2013). ოსური პასპორტი ამ დროისთვის ახალგორელთა დაახლოებით 30-40%-ს აქვს აღებული.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს, რომ ოსური მხარის მიერ განხორციელებული ზემოხსენებული „რეინტეგრაციის პოლიტიკა“ დე ფაქტო საზღვრის იქეთ ცხოვრებას გარკვეულ მომხიბვლელობას და, შესაბამისად, უპირატესობას ანიჭებს. ახალგორიდან დევნილები უკმაყოფილებას გამოთქვამენ, რომ საქართველოს მთავრობამ სათანადო პირობებით ვერ უზრუნველყო იძულებით გადაადგილებული მოსახლეობა, რომ ახალგორში მოსამსახურის ყოფა უფრო მომგებიანია, ვიდრე აქ და იქ სამუშაოდ წასვლაზე უარს არ იტყვოდნენ. დევნილებთან საუბრისას არცთუ იშვიათად მოისმენ იქაური ყოფის უპირატეს შეფასებას:

„ვფიქრობთ, აქ უფრო გვაქ სანანებელი და არა იქ. პროდუქტსაც ურიგებენ კაცო იქა, ფქვილს, შაქარს; ახლა მეზობლის ქალმა ჩამოიტანა ტუშონკები ისეთი, რო აქაც კი არ მინახია გაყიდვაში. რაღაც სასწაული! რუსები ურიგებენ, შემოაქვთ, სუშონები და რა ვიცი. იქაურებს პენსიები აქვთ იმათი, ოღონდ მეტია უფრო. რუსების პენსიები აქვთ, ძირითადად დამფინანსებელი რუსეთია.“ (წეროვანი 2014).

„ახალგორის საავადმყოფოში მკურნალობა უფასოა. საჭმელი, რამე, იქ არის, მიტანა არ გჭირდება. ჩვენ რო იქ ვცხოვრობდით, სანამ გამოვიდოდით, საჭმელი მიგვქონდა საავადმყოფოში ავადმყოფთან. იქ, რა ტკბილეული გინდა, თევზი გინდა, ქათმის ბარკალი, სუ ძვირფასი საჭმელი. ხალხი კმაყოფილია. მოხუცები, უფრო. იმათ შეიძლება პატარა რაღაცაც აწუხებს, მაგრამ მიდიან და წვებიან და გადიან იოლათა. მთის ხალხი უფრო“ (წეროვანი 2013).

საყვედურებს არსებული სიტუაციის გამო ადმინისტრაციული საზღვრის იქითა მხარესაც გაიგონებთ. მოსახლეობა ყოფითი პირობებით უკმაყოფილოა – ახალგორში არ არის გაზი, არ არის მოგვარებული წყლის და დენის პრობლემა, მოსახლეობის მიმოსვლა გართულებულია...

ასე რომ, გაორებული ცხოვრების წესი, ორმაგი სტანდარტის პირობები გაურკვეველობას და დაბნეულობას იწვევს საზოგადოებაში. ეს მოსახლეობის განწყობის ცვალებადო-

ბაზედაც მოქმედებს. საქართველოსა და დე ფაქტო სამხრეთ ოსეთს შორის არჩევანთან დაკავშირებით აზრთა სხვადასხვაობაა: ზოგისთვის ასეთი კატეგორიულობა მიუღებელია, ზოგი კი არსებული ორმაგი სტანდარტის სიტუაციიდან სხვა გამოსავალს ვერ ხედავს.

ოკუპაციის შედეგად რაიონში დარჩენილ და ადგილნაცვალ მოსახლეობას, განურჩევლად ეთნიკური მიკუთვნებულობისა, ორმაგი სტანდარტის პირობებში გაორებული ცხოვრება უწევს. ერთ მხარეს დე ფაქტო ოსეთია, „რუსეთის“ მხარდაჭერით, რუსული დაფინანსებით, სამუშაო ადგილებით, კარგი ხელფასებით და პენსიებით, რუსეთზე ორიენტირებული საზოგადოების ნაწილისათვის უფრო უკეთესი მომავლის პერსპექტივით, მეორე მხრივ – საქართველო, მათი სამშობლო, დღედღობით ბევრად უკეთესი ინფრასტრუქტურით და ახალგაზრდებისათვის არანაკლებ პერსპექტიული პირობებით, ოღონდ მათთვის, ვისაც თვითგანვითარების რესურსები არ გააჩნია – ნაკლებად იმედისმომცემი.

ახალგორის ქართველები (და მათთან ერთად ოსების ნაწილიც) ძალაუნებურად დილემის წინაშე აღმოჩნდნენ, მათ წინ სასწორის თეფშებზე „დაწყობილი“ განსხვავებული პირობებია. ხოლო, ის ცდუნებები, რაც ამ პირობებს თან ახლავს, საზოგადოებისა თუ ინდივიდის ორიენტაციის, სამოქალაქო იდენტობის არჩევანის განმსაზღვრელი უნდა გახდეს. გათვლაც ორივე მხარის მიერ ამაზეა გაკეთებული – რომელი აჯობებს, სად უკეთესია ცხოვრება? რომელი გადაწონის? დღევანელი ტენდენცია მაინცდამაინც სახარბიელო არ ჩანს საქართველოსთვის, ვინაიდან ტერიტორიის (სამშობლოს) დაკარგვის შიშით თუ უკეთესი მომავლის იმედით, მოქალაქეები დე ფაქტო სამხრეთ ოსეთის მოქალაქეობას იღებენ.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

ოთარაშვილი მ. ახალგორში ოსური პასპორტის მსურველთა რიცხვი დღითიდღე იზრდება, გაზ. „რეზონანსი“, 2013, №166. **ამბები ახალგორიდან**, გაზეთი ახალგორი № 24, დეკემბერი 26, 2013.

ოსურის პასპორტი ახალგორში <http://www.liberali.ge/ge/liberali-articles/102961/>

Гукемухов М., Испытание на прочность, 2014 <http://www.ekho-kavkaza.mobi>

Ленингорский район. Сложность неизбежного выбора 2014
<http://cominf.org/node/1166503084>

http://www.interpressnews.ge/ge/index.php/...l&hd_line=1

ნ.ჯაღაბაძე. სავსელე მასალები, ახალგორის მუნიციპალიტეტი, 2013-2015.

Резюме

В грузино-осетинском конфликте Ахалгорский район – совершенно отличительный феномен. Он не соответствует признанным универсальным критериям этноконфликта.

Ахалгори, по сравнению с Цхинвальским районом, всегда отличался высоким показателем интеграции грузино-осетинского населения. Это было вызвано численным превосходством грузин в этническом составе населения района. Вследствие того, что в ущелье Ксани осетинское население всегда было меньше по сравнению с грузинским, в Ахалгорском районе (в Ксанском ущелье) функционировали грузинские школы, а русская/осетинская школа имела лишь в районном центре. Большинство населения района (среди них и осетины) образование получало на грузинском языке. Смешанные семьи были очень распространены. Это, естественно, во многом способствовало интеграции. Благодаря грузинским школам, грузинской среде и грузино-осетинским смешанным семьям, в Ахалгорском районе все осетины знали грузинский язык. Коммуникативным языком был грузинский (хотя это не исключало того, что и грузинское население владело осетинским языком). Даже в осетинских семьях говорили по-грузински.

Война для большинства ахалгорских осетин была такой же неожиданностью, как и для тамошних грузин. После войны абсолютное большинство населения Ахалгорского района (и грузины, и осетины) покинуло ущелье. На месте остались как грузины, так и осетины, т.е. обе стороны – оставшийся и вышедший контингент – представлены этнически смешанным

населением. На месте в Ахалгорском районе осталась очень малая часть грузинского населения. Вышедший контингент, получивший статус беженцев, был расселен компактно в специально для них построенных коттеджах на территории Шида Картли – в Церовани, Цилкани и Фрезети. Незначительная часть в индивидуальном порядке расселилась в различных селах и городах Картли.

Ахалгори и села Ксанского ущелья оказались в подчинении «Осетинской республики», и там задействовала назначенная осетинами/русскими администрация.

Сегодня жителям обеих сторон приходится жить по двойным стандартам: в Ахалгори подчиняются цхинвальским правилам, а на другой стороне пользуются правами граждан Грузии. Разумеется, это отражается на психологическом настрое и ожиданиях населения (особенно грузинского). Люди вынуждены, с одной стороны, подчиняться юрисдикции т.н. Южно-Осетинской независимой республики, а с другой, значительная часть жителей считает себя гражданином грузинского государства .

Фактор двойных стандартов проявляется и в системе образования, поскольку инфраструктура просвещения региона помещается в рамках осетинской и грузинской просветительской политики. В школах, где обучение проводится по программе, утвержденной Министерством просвещения Грузии, учебник по истории и осетинского языка составлен по программе просвещения де-факто Южной Осетии. В контексте двойных стандартов заслуживает внимания намерение восстановления института пионервожатых в грузинских школах Ахалгори .

Оставшееся в Ахалгори население живет раздвоенной жизнью. Значительная часть беженцев пенсии получает и там и здесь, определенная часть педагогов и врачей работает и там и здесь и официально получает зарплату. Пенсия и зарплата в Ахалгори значительно превышают грузинские. Де-факто правительство путем установления конкретных регуляции и своеобразной тактикой старается показать привлекательные стороны жизни в Ахалгори и этим переманить беженцев на свою сторону. Именно этим манипулирует цхинвальское правительство надеясь на выбор беженцев в пользу гражданства т.н. Южной Осетии.

ლავრენტი ჯანიაშვილი

ოსურ-ქართული კონფლიქტის ინსპირირების კულტურულ-ისტორიული ასპექტები (საქართველოს სეპარატისტული რეგიონები და რუსეთის გეოპოლიტიკური პარადიგმა)

სტატია მომზადდა რუსთაველის ფონდის მიერ დაფინანსებული პროექტის – „ოკუპირებული ახალგორის რაიონი და ქართულ-ოსური თანაცხოვრების დინამიკა“ სახელმწიფო გრანტის №31/02 – ფარგლებში.

მე-20 საუკუნეში მსოფლიოში გააქტიურებულმა გლობალურმა პროცესებმა ახალი კონცეპტუალური პარადიგმების გამოძებნის აუცილებლობა განაპირობა. ფაშისტური და პოსტფაშისტური, კომუნისტური და პოსტკომუნისტური კატაკლიზმები; ტრადიციული, მოდერნისტული და პოსტმოდერნისტული რეალიების დინამიკა; მასშტაბური კრიზისები აიძულებდა პოლიტოლოგებს, სოციო-პოლიტიკურ სისტემებისათვის მოეფიქრებინათ იდეოლოგიური ბაზისი, რომელიც, ერთი მხრივ, კონკრეტული პოლიტიკური მიზნების შესრულებას შეუწყობდა ხელს, მეორე მხრივ კი, სასურველი სოციოკულტურული გარემოს ფორმირებას, კონფლიქტების მართვას და „დიდი“ თუ „მცირე“ ხალხების ეროვნულ მობილიზაციასა და კონცენტრაციას.

მსოფლიოში მიმდინარე ეთნოპოლიტიკური და სოციოკულტურული პროცესები თავისებურად აისახებოდა ე.წ. რუსული გავლენის სფეროში მოქცეულ ქვეყნებზე, რომელშიც საქართველოც შედიოდა. ცარისტული რუსეთის ნანგრევებზე აღმოცენებულმა საბჭოთა სახელმწიფომ და მისმა ძირითადმა სამართალმემკვიდრემ, რუსეთის ფედერაციამ, მემკვიდრეობით მიიღეს იმპერიის ხალხთა სრული ასიმილაციის ამოცანა. ერთეროვნული, რუსული (საბჭოთა ხალხის) სახელმწიფოს შექმნისათვის კომუნიზმის ქადაგება და ხალხთა ძმობა-თანასწორობის იდეა საკმარისი არ იყო. სოციალისტური ჰუმანიზმის ლოზუნგით აღჭურვილი კრემლი ფართოდ იყენებდა ორმაგ სტანდარტს და ინტენსიურად აფართოებდა სამფლობელოს. რუსეთი გამოცხადდა

პროგრესის ძირითად წყაროდ „ისტორიულად ჩამორჩენილი აზიისა და კავკასიისათვის“. ამ პირობებში გადამწვევტი როლი დაეკისრა რუსეთის ისტორიას და კულტურას. რუსეთის (საბჭოთა კავშირის ხალხთა) ისტორია აუცილებელ სასწავლო საგნად იქცა ყველა მოკავშირე რესპუბლიკაში. რუსეთის ისტორიის შუქზე უნდა განხილულიყო შუა აზიის, ბალტიისპირეთისა თუ კავკასიის ხალხთა ისტორიის ცალკეული მოვლენები. შესაბამისად, ხელი ეწყობოდა კულტურულ უნიფიკაციას რუსიფიკაციის ნიშნით.

ხსენებული ვითარება, რა თქმა უნდა, აძლიერებდა „ნაციონალისტური“⁵⁰ ისტორიოგრაფიის წარმომადგენელთა სურვილს წინ წამოეწიათ თავიანთი ხალხის კულტურულ-ისტორიული ღირებულებანი. დასავლურ სამეცნიერო წრეებში გავრცელებული იყო მოსაზრება, რომ საბჭოთა საზოგადოებრივი მოდელის ძირითადი არსი მდგომარეობდა რუსულისა და არარუსულის დაპირისპირებაში. ცენტრის ძირითადი ძალისხმევა მიმართული იყო რუსიფიკაციის განხორციელებისაკენ, რასაც პერიფერია თავგამოდებით ეწინააღმდეგებოდა ადგილობრივი ენისა და ეთნიკური კულტურის განვითარების გზით (შნილერმანი 2003: 10). სინამდვილეში, პერიფერიებში ყოველთვის არსებობდა რუსიფიკაციის მომხრე ძალა, როგორც ნაციონალურ ინტელიგენციაში, ისე იმ ეთნიკურ ერთობებში, რომელსაც საბჭოთა სახელმწიფო პოლიტიკურ მოწყობაში უფრო დაბალი იერარქია (ავტონომიური რესპუბლიკა, ავტონომიური ოლქი) ეკავა. ამ უკანასკნელთ, ცენტრი საკუთარი მიზნების განხორციელებაში ბუნებრივ მოკავშირედ მოიაზრებდა და მათთან რუსიფიკატორული პოლიტიკის გატარებაც უფრო უადვილდებოდა. ამ გზაზე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ ე.წ. მცირე ხალხებისათვის (მაგ. აფხაზებისა და ოსებისათვის) არსით რუსული და ფორმით „ნაციონალური“ სახელმწიფოებრივი, კულტურული და სხვა სახის ატრიბუტების მიცემა. იქმნებოდა ილუზია, რომ საკავშირო ცენტრი რესპუბლიკურზე მეტად ცდილობდა ეთნიკურ ავტონომიებში ადგილობრივი

⁵⁰ასე უწოდებენ თანამედროვე რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკების ისტორიკოსებს

პოლიტიკური და კულტურული ინსტიტუტების განვითარებას. თუმცა, საბჭოთა რესპუბლიკებისაგან განსხვავებით, ავტონომიურ რესპუბლიკებსა და ავტონომიურ ოლქებში საქმეთა წარმოება და უმაღლესი განათლების სისტემა ძირითადად რუსული იყო.

მდგომარეობა შეიცვალა საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ. ახალ ეპოქას კომუნისტური იდეოლოგიის კრახისა და ლიბერალურ ღირებულებათა დამკვიდრების გამო, ფრენსის ფუკუიამამ ისტორიის დასასრული უწოდა (ფუკუიამა 1992). გაჩნდა პერსპექტივა, რომ დიდი სახელმწიფოების ინტერესთა პრიორიტეტულობა და შესაბამისად, სერიოზული კონფლიქტები წარსულს ჩაბარდებოდა. თუმცა გაირკვა, რომ კონფლიქტები არც ახალი მსოფლიოსათვის არ არის უცხო. მალე ჰიპოთეზა ერთპოლუსიანი მსოფლიოს არსებობის შესახებ ეჭვქვეშ დადგა. საბჭოთა კავშირის ადგილზე პრეტენზია განაცხადა რუსეთმა. გაჩნდა შესაბამისი გეოპოლიტიკური თეორიაც, რომელიც აპრიორულად იღებს ორპოლუსიანი მსოფლიოს არსებობას, სადაც დაპირისპირება გარდაუვალია. ზოგადი გეოპოლიტიკური სურათიდან გამომდინარე, ამ მოვლენებში კავკასიასაც გარკვეულ როლს ანიჭებენ. პოტენციურ კავკასიურ ომში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი მეტოქე, ევრაზიული და ატლანტიკური პოლუსი (დუგინი 1999). ატლანტისტების (ცენტრით ვაშინგტონი) მიერ გაცხადებული მიზანი – „ახალი წესრიგის“ დამყარებაა. ამ ტერმინის უკან რუსი ანალიტიკოსების ნაწილი მსოფლიოზე ბატონობის შენიღბულ სურვილს ხედავს, რისთვისაც საჭირო გახდა „ძველი წესრიგის“ ტოტალურ ქაოსამდე მიყვანა, მისი საძირკვლის დანგრევა, შემადგენელ ნაწილებად დაშლა, ატომიზირება და „ახალი წესრიგის“ მშენებლობისთვის საჭირო ნედლეულად ქცევა. ათვლის წერტილს „ახალი მსოფლიო წესრიგის“ ინციატივით წამოწყებული ძველ სამყაროსთან კონფლიქტი წარმოადგენს. ამ კონფლიქტის პოლუსებს აერთიანებს ორი გეოსტრატეგიული ღერძი: (1) ვაშინგტონი – ტოკიოს ღერძი, რომელიც ატლანტიკისა და წყნარი ოკეანეების საზღვაო სივრცეს აკავშირებს; (2) მოსკოვი – თეირანის ღერძი, რომელიც ევ-

რაზიის სახმელეთო სივრცეს აერთიანებს. ამ ორი ღერძის გადაკვეთის წერტილია კავკასია (ნუხაევი 2003: 120).

ევრაზიული პარადიგმის ავტორი, ა. დუგინი, მიიჩნევს, რომ პოლუსების ირგვლივ სხვადასხვა ფაქტორების გავლენით გაერთიანებული ქვეყნები მომავალში ალიანსებს შექმნიან. ევრაზიულ ალიანსში იგი მოიაზრებს რუსეთის ირგვლივ შეკრებილი მეტ-ნაკლებად აქტიურ სახელმწიფოებს: ბელორუსს, სომხეთს, სერბეთს, უკრაინას, ტაჯიკეთს, ყირგიზეთს, ასევე ირანს, ინდოეთს, ჩინეთს და საბერძნეთსაც. ამ დაპირისპირებაში ჩაბმული აღმოჩნდა საქართველოც, რომელიც განსხვავებული რელიგიური სპეციფიკისა და შესაბამისი გეოპოლიტიკური ორიენტაციის მქონე ქვეყნების და ხალხების გარემოცვაში იმყოფება. დუგინის აზრით, ამგვარ სიტუაციაში საქართველოსთვის, რომლისთვისაც მართლმადიდებლობა გეოპოლიტიკური იდენტურობის განმსაზღვრელ მნიშვნელოვან კულტურულ ფაქტორად რჩება, ევრაზიული ალიანსი ბუნებრივი მოკავშირეა, თუმცა ამ ეტაპზე ეს მხოლოდ ევრაზიული კონცეფციის მიმდევართა სურვილად რჩება.

თანამედროვე მსოფლიო პროცესებს საფუძვლად უძევს არაერთგვროვანი მექანიზმები, გლობალური ინტეგრაციის და ლოკალური ავტონომიის (გლოკალიზაციის) ფაქტორები, ამიტომ დუგინისეული პარადიგმა ხანდახან სავარაუდო მოკავშირეებთან ინტერესთა კონფლიქტში შედის, რეალობაში რთულად ინერგება და ზოგჯერ ამ სახელმწიფოებში სეპარატისტული მოძრაობების წაქეზებასა და ღია საომარ მოქმედებებში გამოიხატება. სწორედ ასეთ ადგილს წარმოადგენს სეპარატისტული აფხაზეთი და „სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკა“, აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის ე.წ. „სახელმწიფოები“ რუსულ ნაციონალურ პოლიტიკაში ახალ ფენომენს წარმოადგენს, რომელთა აღიარებითაც მოსკოვმა ერთგვარი რუბიკონი გადალახა და მსოფლიო სხვა რადიკალური ქმედებებისათვის შეამზადა.⁵¹

⁵¹რუსეთის სახელმწიფოს ნაციონალურ პოლიტიკის არსს ვ. ტიშკოვი განსაზღვრავს, როგორც რუსული სახელმწიფოსა და სა-

ბოლო საუკუნენახევრის განმავლობაში რუსეთის ჰეგემონობის არეალში ჩატარებული მასშტაბური იდეოლოგიური ექსპერიმენტები, რომელიც კომუნიზმის კრახით დასრულდა, გარკვეულად აისახა რუსულ საზოგადოებრივ აზრზე და მას ნაწილობრივ აბსურდული ფორმა მისცა. მაგ. სიტყვა „ფაშიზმი“ დღევანდელი რუსული გაგებით აღნიშნავს არა იდეოლოგიას, არამედ ორიენტაციას. ფაშისტებს ეძახიან იმ ადამიანებს, რომლებიც რუსი ნაციონალისტების გაგებით თანამედროვე რუსული ეროვნული პოლიტიკის წინააღმდეგნი არიან. როგორც ცნობილი რეჟისორი ა. ნეკრასოვი აღნიშნავს ფაშისტებს უწოდებენ პროდასავლელ ლიბერალებს, აწ გარდაცვლილი ბორის ნემცოვის ჩათვლით. სსრკ-ს დაშლის შემდეგ წარმოქმნილი იდეოლოგიური ვაკუუმი დასავლურ დემოკრატიულ ფასეულობებს უნდა შეეფასო, მაგრამ ამ ფასეულობების დისკრედიტაცია რუსულ საზოგადოებაში მოახდინა გასული საუკუნის 90-იან წლებში განხორციელებული პრივატიზაციის შემდეგ წარმოქმნილმა ეკონომიკურმა ოლიგარქიამ. მართალია, მზარდი ეკონომიკური აქტივობის ფონზე, ერთხანს ამ სიცარიელეს მომხმარებლური იდეოლოგია ავსებდა, მაგრამ 2008 წლის ძვრების შემდეგ მკაფიოდ გამოიკვეთა ახალი ნაციონალური იდეოლოგია. იგი ნაციონალურ მობილიზაციას უცხოეთიდან მომდინარე საფრთხეების აფიშირებით ცდილობს, თუმცა საფუძველში დიდებული წარსულის ნოსტალგიის, ოლიგარქებისადმი პრეტენზიის, წვრილბურჟუაზიული მატერიალიზმის და ქსენოფობიის ნახავი უძევს (ნეკრასოვი 2015).

რუსული ინტელექტუალური ელიტა ორმაგი სტანდარტებით უდგება ე.წ. ეთნიკური ჯგუფების უფლებებს რუსეთსა და დასავლურ სამყაროსთან დაახლოების მსურველ მეზობელ ქვეყნებში. მაგ. ვ. ტიშკოვის აზრით, რუსეთის რეგიონებში მცხოვრები ეთნიკური უმცირესობები კონვენციის სუბიექტები ვერ იქნებიან. ისინი სტატისტიკური უმცირესო-

ზოგადოების ნაციონალური (სახელმწიფოებრივი) ინტერესების უზრუნველყოფას საშინაო და საგარეო არენაზე/ტიშკოვი, 2003/.

ბები არიან, მაგრამ ადგილებზე უმრავლესობას წარმოადგენენ, აქვთ მმართველობის ორგანოები. არსებულ სიტუაციაში დაცვას საჭიროებენ ასეთ ადგილებში ფაქტობრივ უმცირესობაში მყოფი რუსები (ტიშკოვი 2002). სრულიად განსხვავებული დამოკიდებულებაა რუსულ საზოგადოებაში უკრაინასა და საქართველოს ეთნიკურ უმცირესობათა მიმართ. 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომში და ყირიმსა და აღმოსავლეთ უკრაინაში განვითარებულ მოვლენებში, რუსეთის მოსახლეობის უმრავლესობა მხარს უჭერს პოლიტიკურ ხელმძღვანელობას. როგორც ა. ნეკრასოვი წერს, სადაც არ უნდა იმყოფებოდეთ რუსეთში, თქვენ ნახავთ უსაზღვრო ეროვნულ სიამაყეს. დასავლეთისაგან გატარებული ეკონომიური სანქციების მიერ მიყენებული ზარალის მიუხედავად, რუსები მხარს უჭერენ კრემლს (ნეკრასოვი 2015).

ცნობილია, რომ ნაციონალისტური იდეოლოგიები გადაშვევტ როლს თამაშობენ როგორც კონფლიქტისა და დაპირისპირების ინსპირირებაში, ასევე მათ დარეგულირებაში (სმითი 2004: 21-22). რუსული პოლიტიკა ამის ტიპურ ნიმუშად გვევლინება. ქვეყნის შიგნით რუსული ნაციონალური კონცეფციის ძირითად მიზანს წარმოადგენს სხვადასხვა ეთნიკური იდენტობის მქონე მოქალაქეთა საერთო რუსულ სახელმწიფოში ინტეგრაცია. ძირითადი აქცენტი ამ დროს კეთდება არა ამ აღამიანთა ეთნოკულტურული თავისებურებების შენარჩუნებაზე, არამედ მათ სრულ ასიმილაციაზე (ტიშკოვი, 2003). რუსული საგარეო პოლიტიკა პირიქით, ცალკეული პოსტსაბჭოური სახელმწიფოების რეგიონებში სეპარატისტული მოძრაობების აქტიურ მხარდაჭერასა და კონფლიქტის ინსპირირებაში გამოიხატება. 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდეგ ა. დუგინმა ღიად განაცხადა, რომ რუსეთი არ აპირებს ყველა სეპარატისტული რეგიონის აღიარებას, არამედ მხარს დაუჭერს მხოლოდ მათ, რომელთაც გეოპოლიტიკურ ასპექტში საკუთარ მოკავშირედ და აშშ-ს მოწინააღმდეგედ მიიჩნევენ. იმავედროულად, პოლიტოლოგმა გააკეთა ძალზე რეალისტური პროგნოზი, როგორი სცენარით განვითარდებოდა მოვლენები პოსტსაბჭოურ ქვეყნებში (მაგალითად, უკრაინაში) ნატოსთან და აშშ-სთან დაახლოების შემთხვევაში (დუგინი 2008).

საქართველოსთვის, თავის მხრივ, ევროატლანტიკურ სივრცეში ინტეგრირება რუსული ჰეგემონიისგან თავის დაღწევის, მისი ინტერესების დაბალანსების და აღმოსავლეთიდან მომდინარე საფრთხეებისაგან თავდაცვის ალტერნატივას წარმოადგენს, რასაც ხელს უწყობს „ცივილიზაციური“ და პოლიტიკური ფაქტორებიც (მაისაია 2003: 188-189).

ამდენად, ე.წ. სეპარატისტულ რეგიონებს ორივე მხარის სტარტეგიული მიზნების მიღწევაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება. თუმცა, მოქმედების თავისუფლების თვალსაზრისით, საქართველო ბევრად შეზღუდულია, რადგან უკვე გასული საუკუნის 90-იან წლებში რუსეთმა შეძლო ამ რეგიონების ფაქტიური მოწყვეტა საქართველოს პოლიტიკური და ეკონომიკური სივრციდან, რაც 2008 წლის ომის შემდეგ ღია ოკუპაციით და ანექსიით დაასრულა. მოსკოვმა ვითარების შელამაზების მიზნით, აფხაზეთი და ე.წ. სამხრეთ ოსეთი დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად აღიარა, ხოლო საკუთარი ქმედება აქ მცხოვრები აფხაზი და ოსი ხალხის დახმარების აქტად მონათლა. შექმნილი ვითარება თავად რუსული ინტერესებისათვის იქცა დილემად, გაჩნდა უამრავი გადაუჭრელი წინააღმდეგობა, მათ შორის:

*რუსეთი ე.წ. მცირე ხალხების თვითგამორკვევის უფლებისათვის იბრძვის საქართველოში მაშინ, როდესაც საკუთარ საზღვრებში დაუნდობლად ახშობს ამგვარ გამოვლინებებს;

*ერთ შემთხვევაში (საქართველოში, უკრაინაში, მოლდოვაში) მხარს უჭერს სეპარატიზმს, ხოლო სხვა შემთხვევაში (მაგ. ყაზახეთში, სომხეთში და ა.შ) აღიარებს სახელმწიფოს ტერიტორიულ მთლიანობას. ეს, რა თქმა უნდა, უნდობლობას იწვევს მის მოკავშირეებში;

*ე.წ. დამოუკიდებელ, თუნდაც მარიონეტული სახელმწიფო ინსტიტუტების ფუნქციონირებისათვის არ არსებობს ბაზა (ეკონომიკური, პოლიტიკური, იდეოლოგიური);

*ახალი სტატუს-ქვოს გავლენა გრძელვადიან პერსპექტივაზე გაუთვლელია და ზუსტად არავინ იცის, როგორ შეიძლება ეს ყოველივე აისახოს, თუნდაც, რუსეთის საშინაო ვითარებაზე.

იმავედროულად, გაჩნდა შექმნილი სიტუაციის გამართლებისათვის არგუმენტების მოძიების საჭიროება. პირველ რიგში, უნდა დასაბუთებულიყო, რომ აფხაზური და სამხრეთ ოსური სახელმწიფოების შექმნისათვის არსებობდა ისტორიული და სოციალ-კულტურული ბაზისი, რადგან ნაცია-სახელმწიფოს ფორმირება გარკვეული წინაპირობების გარეშე წარმოდგენელია. ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ნაციებსა და ეთნიკურ ერთობებს⁵² შორის განსხვავება, ერთი შეხედვით, არც თუ ისე მკაფიოა. ე. სმითი ნაციას განსაზღვრავს, როგორც ადამიანთა ერთობას, რომელსაც აქვს თვითდასახელება, უჭირავს სამშობლო ტერიტორია, გააჩნია საერთო მითები და საზიარო ისტორია, ასევე, საჯარო კულტურა, ერთიანი ეკონომიკა და ყველა წევრისათვის საერთო უფლება-მოვალეობანი. ხოლო „ეთნიკს“ უწოდებს ადამიანთა თვითდასახელების მქონე ერთობას, რომელიც დაკავშირებულია სამშობლო მიწასთან, აქვს საერთო მითები წინაპართა შესახებ, საზიარო მახსოვრობა, კულტურის ერთი ან მეტი საზიარო ელემენტი და გარკვეული სახის სოლიდარობა ელიტის შიგნით მაინც (სმითი ე. 2004: 36). ამ ფორმულირებიდან აშკარაა, რაოდენ მნიშვნელოვანია ოფიციალური ისტორიული მეცნიერების და პროფესიული კულტურის როლი ნაციის ფორმირების პროცესში.

დადგენილია, რომ კულტურათაშორის ინტერაქციის მართვის საშუალებით შესაძლებელია, შეიცვალოს ინტერკულტურული სენსიტიურობა, ანუ ინდივიდის უნარი, მიიღოს განსხვავებული ენისა და კულტურის მქონე ადამიანების მსოფლხედვა, გაითავისოს ის და შეძლოს მათთან ეფექტური კომუნიკაცია (წერეთელი, 2015: 8), რაც საშუალებას იძლევა, ხელოვნურად მოხდეს ჯგუფის ერთი ნაციონალური კულტურისაგან დისტანცირება და სხვასთან დაახლოება, მაგალითად, ქართულიდან რუსულისაკენ. ამგვარ მექანიზმებს საკმაოდ ეფექტურად იყენებდა რუსეთი ჯერ კიდევ ცარიზმის ეპოქაში, რასაც კარგად გრძნობდა მაშინდელი ქართველობა. „ოსებს უქმნიან ლიტერატურას და მფარველობას

⁵²ზოგი მკვლევარ მაგ. ე. სმითი ამ ტიპის ერთობების აღსანიშნავად იყენებს ტერმინს – ეთნიკ

უწევნ მათ 60 წლის განმავლობაში, რომ ოლსტერი მოგვი-
მზადონ” – წერდა ეროვნულ-დემოკრატიული მიმართულების
ჟურნალის „კლდის“ რედაქტორი ირ. გაბაშვილი (საითიქე
2005: 275). ამასთანავე, მნიშვნელობა ენიჭება სხვა ასპექტებ-
საც – ცალკე ინდივიდის შესწავლას მისი ხასიათით, ტემპე-
რამენტით, ფიზიკური მონაცემებით, ფსიქიკური წყობით,
რაც საბოლოოდ ერთად აღებული ამა თუ იმ ხალხის აზ-
როვნების, შემოქმედების, პოტენციალურ შესაძლებლობებს
ასახავს და აქედან გამომდინარე, მათი ქცევის პროგნოზი-
რების საშუალებას იძლევა. ამ ტიპის კვლევებს რუსეთი
ფართოდ იყენებს თავისი გეოსტრატეგიული გათვლების გა-
ნსახორციელებლად (ყიფიანი 2005: 67). განსაკუთრებული
მნიშვნელობა ეთნიკური თვითშემეცნების ანუ თვითიდენ-
ტიფიკაციის საკითხებს ენიჭება. რაც უფრო მაღალია
კონსოლიდაციის ხარისხი, უფრო მეტია ეთნიკური თვით-
შემეცნება. იგი მნიშვნელოვან განმსაზღვრელს
წარმოადგენს. განსაკუთრებით იმ შემთხვევაში, თუ
ეთნიკური კუთვნილების გამოხატვა შეზღუდული არ არის
(ჯუსოვი 2004).

როგორც ზემოთ აღინიშნა, ისტორიული მეცნიერება
დიდ როლს თამაშობს ეთნიკური თვითშემეცნების ჩამოყა-
ლიბებაზე. ღია კონფლიქტების დროს კი ეთნიკური კონ-
სოლიდაციის მიზნით ხშირად იყენებენ ცალკეული ის-
ტორიული ფაქტების ჰიპერბოლიზაციას, ზოგჯერ კი გაყა-
ლებებასაც არ ერიდებიან. ხანდახან პოლიტიკური მოღვაწე-
ებიც უბიძგებენ ისტორიკოსებს ფსევდომეცნიერული არგუ-
მენტების ფაბრიკაციით ემსახურონ არსებულ პოლიტიკურ
სიტუაციას (შნიღერმანი 2003: 13).

ქართულ-აფხაზური/რუსული და ქართულ-ოსური/რუსუ-
ლი კონფლიქტი მრავალშრიანი მოვლენაა, რომლის ინს-
პირირებაში პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური თუ
ეთნოკულტურული ასპექტების გვერდით, ზეგავლენა აქვს
თითოეული მხარის პრეტენზიას, დაიბრუნოს მისთვის „ის-
ტორიულად მინიჭებული ადგილი“. ამრიგად, მეცნიერთა ნა-
წილს საშუალება ეძლევა კონიუნქტურის შესატყვისი გეო-
პოლიტიკური დაკვეთა შეასრულოს და ამა თუ იმ ხალხის
ისტორიული როლის გაზვიადებით შემოქმედება მოახდინოს

მათ ეთნოცენტრისტულ განწყობებზე. ისტორიული სინამდვილის დამახინჯების სხვა გზებიც არსებობს: ისტორიკოსს შეუძლია გვერდი აუაროს უხერხულ ფაქტებს ან გააკვიროთ შეჩერდეს მათზე, დიდი როლი მიანიჭოს მეორეხარისხოვან ცნობებს, უფრო მნიშვნელოვანს კი ყურადღებაც არ მიაქციოს, გამოიყენოს არაერთმნიშვნელოვანი ტერმინები, რაც მოვლენათა აღქმას გაართულებს და ა.შ. (შნილერმანი 2003: 13).

ფსევდოისტორიულ არგუმენტებზე დამყარებული აფხაზური და ოსური ეთნოცენტრისტული კონცეფციები სულ უფრო ცნობილი ხდება მსოფლიოს სამეცნიერო საზოგადოებისათვის. უნდა აღინიშნოს ერთი თავისებურებაც – რიგი (ოსური და აფხაზური) დებულებებისა რუსეთის ინტელექტუალური წრეების ნაწილობრივი მხარდაჭერით სარგებლობს, რუსულ ენაზე გამოიცემა და ხშირად რუსეთის გამოცემლობებში. ცალკეული, აშკარად ფსევდომეცნიერული ნაშრომის კრიტიკის ფუნქცია იმავე რუსულ აკადემურ წრეებს აქვთ თავის თავზე აღებული. ამრიგად, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ისინი ობიექტურნი არიან ხსენებული პრობლემატიკის განხილვისას, წარმოჩინდებიან „მიუკერძოებელ“ მხარედ, კისრულობენ არბიტრის ფუნქციას და საშუალება ეძლევათ კავკასიური პრობლემები მათთვის სასურველ ჭრილში წარმოაჩინონ. ქართველი მეცნიერების მცდელობა, წინ აღუდგნენ სიცრუის მანქანას, ნაკლებად წარმატებულია. ქართული ისტორიული მეცნიერების აქილევსის ქუსლად ბოლო ხანებამდე რჩება ის, რომ ნაშრომთა ტირაჟირება შეზღუდულია, ხოლო მათი უცხო ენებზე თარგმნა და გავრცელება თანამედროვე ტექნოლოგიების გამოყენებით ვერ ხერხდება. გარკვეული აქტივობა, რომელიც ამ მიმართულებით შეინიშნება მხოლოდ ავტორთა ან ცალკეული პირების ინიციატივებს ემყარება. ამის მიუხედავად, მოხერხდა რამდენიმე საინტერესო გამოკვლევისა და კრებულის რუსულ ენაზე თარგმნა და მათი ერთი ნაწილის ინტერნეტში განთავსება. ცალკეული უზუსტობებისაგან არც ქართველი ავტორები არიან დაზღვეული, მაგრამ უდავოა, რომ ისინი, გარკვეულ საისტორიო ტრადიციებს ეყრდნობიან და მო-

ვლენათა ანალიზს ისტორიული წყაროებისა და ლოგიკური არგუმენტების მეშვეობით ცდილობენ.

ზემოსხენებული ხერხებით აფხაზი, ოსი და რუსი ავტორების მიერ შექმნილი ისტორიული ხასიათის ნაშრომთა ერთი ნაწილი კავკასიოლოგიაში ასწლეულობით გაბატონებულ დებულებათა ახლებულად ინტერპრეტაციის მცდელობას წარმოადგენს. ეს დებულებები ხშირად ოდიოზური პოლიტიკური ქმედების არგუმენტაციისათვის გამოიყენება. ამგვარ ხერხს ხშირად მიმართავს რუსეთის პრეზიდენტი. 2008 წლის აგვისტოს ომის შემდეგ ამერიკული ტელეკომპანია CNN-ისათვის მიცემულ ინტერვიუში ვ. პუტინმა მკაფიოდ ჩამოაყალიბა ფსევდოისტორიული ჰიპოთეზა, რომელითაც საქართველოში რუსული აგრესია ისტორიული სამართლიანობის აღდგენად წარმოაჩინა. ამ შემთხვევაში, იგი იმ ტიპის ფალსიფიცირებულ ნარატივს ეყრდნობა, რომელის დადასტურებაც ისტორიული წყაროებით შეუძლებელია. 1. კავკასიური სახელმწიფო წარმონაქმნები, სხვადასხვა დროს, თავისი ნებით შევიდნენ რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში. პირველი – 1745-1747 წლებში რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შევიდა ოსეთი. მაშინ ეს იყო ერთიანი სახელმწიფო ჩრდილოეთ და სამხრეთ ოსეთი. 2. მე-19 საუკუნის შუა ხანებში მიიღეს გადაწყვეტილება სამხრეთ ოსეთი თბილისის გუბერნიისათვის გადაეცათ, თუმცა ერთიან სახელმწიფოში ამას მნიშვნელობა არც ჰქონდა. 3. პირველი მსოფლიო ომის შემდეგ, როდესაც რუსეთის იმპერია დაიშალა, საქართველომ დამოუკიდებლობა გამოაცხადა, ოსეთმა კი რუსეთის შემადგენლობაში დარჩენა ისურვა, 1918 წელს ამის გამო საქართველომ იქ ჩაატარა ძალიან სასტიკი სადამსჯელო ოპერაცია, რაც 1921 წელს კიდევ ერთხელ გაიმეორა. 5. როდესაც საბჭოთა კავშირი ჩამოყალიბდა სტალინმა ეს ტერიტორია საბოლოოდ დაუქვემდებარა საქართველოს; ცნობილია, რომ იგი ქართველი იყო. ამრიგად, ვინც ამტკიცებს, რომ ეს ტერიტორია საქართველოს მიეკუთვნებოდა – სტალინისტია, სტალინის გადაწყვეტილებას იცავს (პუტინი 2008). ისტორიული წყაროების მოშველიება არაა საჭირო პუტინისეული დებულებების

აბსურდულობის დასამტკიცებლად, ამისათვის მათში არსებული წინააღმდეგობებიც საკმარისია (ლორთქიფანიძე, მუსხელიშვილი 2010: 10-15). ზემოსხენებული თეზისები აფხაზ, ოს და რუს ისტორიკოსთა იმ ნაშრომებს ემყარება, რომელთა მიზანსაც წარმოადგენს აფხაზი და ოსი ხალხის ეთნიკური თვითშეგნების ამადლება და კონსოლიდაცია ისტორიული ინსინუაციების საშუალებით მოახერხოს.

სამართლიანობისათვის უნდა აღინიშნოს, რომ გაძლიერდა საპირისპირო ტენდენციაც, შექმნილი გეოპოლიტიკური კონიუნქტურის გავლენით მიმდინარეობს საბჭოთა პერიოდში რუსულ ისტორიოგრაფიაში გაბატონებული თავად რუსოფილური შეხედულებების რევიზია. ეჭვქვეშ დგება მრავალი დებულება, რომელიც რუსული სახელმწიფოს ჰეგემონობისა და რუსი ხალხის რჩეულობა-პროგრესულობის ისტორიულ საფუძვლად იყო მიჩნეული (ვერშაგინი 2015; ჩესლავსკი 2015).

ამრიგად, რუსული ნაციონალური კონცეფცია ორმაგი სტანდარტის ტიპური მაგალითია – ქვეყნის შიგნით ძირითად მიზანს წარმოადგენს სხვადასხვა ეთნიკური იდენტობის მქონე მოქალაქეთა საერთო რუსულ სახელმწიფოში ინტეგრაცია; რუსული საგარეო პოლიტიკა, პირიქით, ცალკეული პოსტსაბჭოური სახელმწიფოების რეგიონებში სეპარატისტული მოძრაობების აქტიურ მხარდამჭერი და კონფლიქტის ინსპირატორია. პოლიტიკური რადიკალიზმის გამართლება ხშირად ისტორიული ფაქტების გაყალბებით ხდება. იმავდროულად, ისტორიული ინსინუაციების გზით ეთნოცენტრისტული განწყობების გაღვივება ეთნიკური მობილიზაციის და კონსოლიდაციის საშუალებად ითვლება. ამიტომ კონფლიქტში მონაწილე მხარეები ხშირად მიმართავენ ნეგატიური ეპიზოდების ტირაჟირებას ურთიერთობის ისტორიიდან, ზოგი მეცნიერი კი ფალსიფიკაციასაც არ ერიდება.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ღორთქიფანიძე, მუსხელიშვილი 2010** – ღორთქიფანიძე მ., მუსხელიშვილი დ., Открытое письмо премьер-министру российской федерации в. Путину, Некоторые вопросы, 2010.ტიშკარტლი
- მაისაია 2003** – მაისაია ვ., შავი ზღვის აუზის გეოსტრატეგიული ბალანსის პოლიტიკური ასპექტები, პარიზი, 2003.
- საითიძე 2005** – საითიძე გ., ქართული პოლიტიკური აზრი და რუსეთის სახელმწიფო სათათბირო (1905-1917) თბ., 2005.
- სმითი 2004** – სმითი ენტონი დ., ნაციონალიზმი თეორია, იდეოლოგია, ისტორია, თბ., 2004
- ყიფიანი 2005** – ყიფიანი პ., ეთნოლოგიური მეცნიერების მეთოდოლოგიისათვის, ქართული ეთნოლოგია I, თბ., 2005.
- წერეთელი 2015** – წერეთელი, მ., ქართველ, სომეხ და აზერბაიჯანელ სტუდენტთა ინტერკულტურული სენსიტიურობა საქართველოში, თბ., 2015.
- ვერშაგინი 2015** _ Верещагин М, Пять главных Советских мифов о Второй Мировой Войне, internet versia, <http://fakeoff.org/history/pyat-glavnykh-sovetskikh-mifov-o-vtoroy-mirovoy-voyne>.
- დუგინი 2008** _ Дугин А., Российский националист выступает за евразийский альянс против США ("Los Angeles Times", США) internet vesia <http://inosmi.ru/world/20080904/243792.html>.
- დუგინი 1999** _ Дугин А., Предисловие к грузинскому изданию “Основ геополитики” internet vesia: Sep. 09,1999,04:41
- ნეკრასოვი 2015** – Некрасов А., Russia looks to its history in search for a new ideology ინტერნეტ ვესია <http://inosmi.ru/russia/20150330/227196328.html>11.
- ნუხაევი 2003** – Нухаев Х.-А., Чечния и Россия: одно ценностное пространство _ две общественные системы, Россия и Чечня Поиски выхода, Санкт-Петербург, 2003.
- პუტინი 2008** – Путин В.. Интервью Председателя Правительства Российской Федерации В.В.Путина американской телекомпании "Си-Эн-Эн" Сочи, 28 августа 2008 г., ინტერნეტ ვერსია, <http://www.polemics.ru/articles/?articleID=12234&hideText=0&itemPage=1>

ჩესლავსკი 2015 – Чеславский О., 2015, Почему россияне не русские, а Киевская Русь, не Россия, *ინტერნეტ ვერსია*, <http://fakeoff.org/history/pochemu-rossiyane-ne-russkie-a-kievskaya-rus-ne-rossiya>

ტიშკოვი 2002 – Тишков В. Что есть "национальные меньшинства"? (Меняющийся мир и меняющиеся рамки конвенции) //Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов, N46, 2002

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

ფუკუიამა 1992 – Фукуяма Френсис, *Конец истории?* 1992

შნილერმანი 2003 – Шнилерман В.А., *Войны Памяти*, М. 2003

ჯუსსოევი 2004 – Джуссоев Р. И. К вопросу национальной идентификации осетин (к итогам Всероссийской переписи населения 2002), *internet versia*, WWW.etnonet.ru 2004-12-1

ციცინო პაპიაშვილი

დემოგრაფიული ვითარებისა და მეურნეობის ფორმების შესახებ ზემო იმერეთში (საჩხერის რაიონი)

ქართული სოფელი უძველესი პერიოდიდან არსებობდა, ფუნქციონირებდა და თავისი წვლილი შეჰქონდა ქვეყნის განვითარების საქმეში. სწორედ მისი საშუალებით ხდებოდა ქვეყნის წინსვლა, ეკონომიკური გაძლიერება, ეროვნული ღირებულებების/სულისა და მენტალობის ჩამოყალიბება. შესაბამისად, მისი ისტორია ისეთივე ძველი და მრავალფეროვანია, როგორც ქვეყნის ისტორია.

ქართულმა სოფელმა უაღრესად სრულყოფილი ტრადიციები შექმნა, რომლებმაც ასახვა ჰპოვა ქართველი კაცის ხასიათში, მის ქცევებში, მშობლებისა და ქალისადმი დამოკიდებულებაში, შრომაში, სამშობლოსადმი თავდადებაში, ნათესაობისადმი პატივისცემაში, ჭირისა და ღვინის გაზიარებაში, ძმობასა და მეგობრობაში, სიყვარულში, ოჯახის სიწმინდის დაცვაში, სტუმარ-მასპინძლობაში, გარდაცვლილთა პატივისცემასა და ადამიანის ცხოვრების სხვა სფეროებში.

ტრადიციები, რომლებიც სოფლად იქმნებოდა და იხვეწებოდა, მთელი ხალხის კუთვნილება ხდებოდა. ქართველთა ეთნიკურობა გლეხის შრომისმოყვარეობას, სულიერი ცხოვრების განუმეორებლობას, ორიგინალბასა და ინდივიდუალობას ეფუძნებოდა. ქართულ სოფელს, რასაკვირველია, თავისი სტრუქტურა და დასახლების ტიპი გააჩნდა. ზოგადი აღწერილობით ქართული სოფელი ასე გამოიყურებოდა: „ძირითადად სოფლის ცენტრში გამართულია მოსახლეობის (მამაკაცების) თავშეყრისა და სჯა-ბაასის ადგილი (საფინჯნო, სვიფი...), გარშემო მოწყობილია საცხოვრებელი სახლები, თავისი ეზოებით. სოფლის ცენტრში ასევე გამართულია სალოცავი, ზოგან სოფლის გარეთაც, ვინაიდან საქართველოში ვერ იპოვით სოფელს, რომელსაც მხოლოდ ერთი ეკ-

ლესია ჰქონდეს. ტრადიციულად, ეკლესიებთან იყო გამართული სასაფლაოც, ხშირად სოფლის გარეთ მდებარე, ვინაიდან სასაფლაოს სოფელში გაკეთებას ერიდებოდნენ. სოფლები ერთმანეთთან საურმე გზებით იყო დაკავშირებული. იგი ხშირად ისე იყო განლაგებული, რომ მის ცენტრში წყარო იყო მოთავსებული, სადაც ქალების თავშეყრის ადგილი იყო" (საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია 2010: 575). ეს სტრუქტურა დღესაც შენარჩუნებულია და იგივე აღწერილობას შევხვდებით საქართველოს ნებისმიერ სოფელში (მეტ-ნაკლები განსხვავებებით).

საქართველო ვახისა და ხორბლის ქვეყანაა, ეს ყველაფერი, რა თქმა უნდა, განსაკუთრებული ფასეულობებია, რაც თავისთავად გავლენას ახდენდა და დღესაც ახდენს ქართველთა ცხოვრების წესზე, მენტალიტეტსა და ეროვნული ხასიათის ჩამოყალიბებაზე. შესაბამისად ქართული სოფლის არსებობასა და შენარჩუნებას უდიდესი მნიშვნელობა და როლი ენიჭება ქვეყნისა და ხალხის განვითარებისა და ჩამოყალიბების საქმეში.

საინტერესოა რა მდგომარეობაა დღესდღეობით თანამედროვე ქართულ სოფელში ეკონომიკური თუ დემოგრაფიული თვალსაზრისით, ინარჩუნებს თუ არა ის ძველ იერსახესა და დანიშნულებას, მისდევს თუ არა სოფლის მოსახლეობა მეურნეობის იმ ფორმებს, რომელიც მისთვის ოდითგანვე იყო დამახასიათებელი და ტრადიციული. სწორედ ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა წარმოადგენს ნაშრომის მთავარ მიზანს. ნაშრომის მიზანს შეადენს სოფლის დღევანდელი მდგომარეობისა და ვითარების გარკვევა. სამწუხაროდ, თანამედროვე ქართული სოფელის შესწავლით მკვლევარები მაინცდამაინც ინტერესს არ იჩენენ, არადა მისი ისტორიულ და დღევანდელ ჭრილში კვლევას განსაკუთრებული პრაქტიკული მნიშვნელობაც გააძნია. ასე რომ, ეს თემა ფრიად აქტუალურია.

დღეს საქართველოში ბევრი სოფელი გაუკაცრიელდა, ბევრ მათგანში მოსახლეობა საერთოდ აღარ ცხოვრობს, ზოგან მხოლოდ მოხუცებს თუ შევხვდებით რაც, ფაქტობრივად, მომავალში ასევე სოფლის დაცლისა და გაუკაცრიელების მომასწავებელია. წინამდებარე ნაშრომში ზემო იმე-

რეთის, კერძოდ კი საჩხერის რაიონის სოფლების ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ვითარებაზეა ყურადღება შეჩერებული.

სოფლების შერჩევის დროს ძირითადად პარამეტრად მათი დემოგრაფიული მდგომარეობა ავიღეთ, გარდა ამისა, დავინტერესდით მეურნეობის ფორმებით, მოსახლეობის წესჩვეულებებითა და ტრადიციებით, დღესასწაულებით და ა.შ. რადგან, მეურნეობა სოფლის მამოძრავებელი და გადამრჩენი ძალა იყო, აგრეთვე თითოეული სოფლის ტრადიცია და წესჩვეულებები მათ ინდივიდუალობასა და განსხვავებულობას განაპირობებდა. შესაბამისად საინტერესოა რა მდგომარეობაა დღეს სოფლებში ამ თვალსაზრისით, რამდენად მისდევს მოსახლეობა მერყურნობას, ინარჩუნებს თუ არა სოფელი მეურნეობის ტრადიციულ ფორმებს და ა.შ.

ქართულ სფელში გაცილებით ნაკლები ბავშვი იბადება დღეს, ვიდრე ქალაქში, არადა ადრე პირიქით ხდებოდა, ამ ყველაფრის ერთ-ერთი გამომწვევი ფაქტორი კი მიგრაციებია, როგორც შიდა, ასევე გარე. მოსახლეობა მიდის სოფლებიდან ძირითადად ქალაქის მიმართულებით, თუმცა არც გარე მიგრაციების ნაკლებობას განვიცდით, იმოტომ რომ საზღვარგარეთ წასულ ქართველთა რიცხვი საკმაოდ დიდია. მიგრაციების გამომწვევი მიზეზი სხვადასხვაგვარია, ეს შეიძლება იყოს: ბუნებრივ-კლიმატური პირობები, საარსებო-ეკონომიკური პირობები და ა.შ. საქართველოში კი, ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, მიგრაციის არსებით ფაქტორთა შორის დასაქმებისა და საარსებო-ეკონომიურ პრობლემების გადაწყვეტას ენიჭება არსებითი მნიშვნელობა. ხაზგასასმელია, რომ მიგრანტების უმრავლესობას ახალგაზრდები წარმოადგენენ.

სახარბიელო ვითარება სოფლებში არც მეურნეობის წარმოების თვალსაზრისითაა. სოფელში მეურნეობას მოსახლეობის ძალიან მცირე ნაწილი მისდევს. ამის უმთავრესი მიზეზი კი, ერთის მხრივ, მოყვანილი პროდუქტის რეალიზებაა, რაც ურთულეს პრობლემას წარმოადგენს გლეხისთვის, რადგან არ არსებობს ან ძალიან მცირე რაოდენობით ვხვდებით სოფლებში ისეთ დაწესებულებებს, სადაც პროდუქტის რეალიზებაა შესაძლებელი, მეორე მხრივ, კი როგორც უკვე ვთქვით, სოფლებიდან ახალგაზრდების უმეტესი

ნაწილი წასულია, სოფელი მხოლოდ ხნიერების ანაბარადაა დარჩენილი, რაც, ბუნებრივია, მეურნეობის მაშტაბებს ზღუდავს და სამომავლოდ ფრიად არასახარბიელო ტენდენციებს სახავს.

ზემო იმერეთი მოიცავს შემდეგ რაიონებს: ზესტაფონი, ხარაგაული, საჩხერე და ჭიათურა. „ზემო იმერეთი“ ფეოდალური ხანის გვიან საუკუნეებში გაჩენილი ტერმინია. ადრე მისი სახელწოდება არგვეთი (მარგვეთი) იყო, რომელიც მოიცავდა ტერიტორიას რაჭის მთებიდან ფერსათის მთებამდე და ლიხის ქედიდან რიონამდე. თავდაპირველად არგვეთში შედიოდა ოკრიბაც.“ (თოფჩიშვილი 2010: 125).

აღსანიშნავია, რომ ზემო და ქვემო იმერეთი ერთმანეთისაგან ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განსხვავებულია, რაც ძირითადად ბუნებრივ-გეოგრაფიული ფაქტორებითაა განპირობებული. ზემო იმერეთში მეტწილად ხევური დასახლება შეინიშნება, ხოლო ქვემო იმერეთში კი დასახლება უფრო გაშლილი ტიპისაა (თოფჩიშვილი 2010: 125).

სანამ თანამედროვე დემოგრაფიულ მდგომარეობას მიმოვიხილავთ, თვალი გადავაგვლოთ XIX-XX საუკუნის სტატისტიკურ მონაცემებს. საჩხერის რაიონში შემავალი სოფლები თემების/საზოგადოებების მიხედვით იყო გაერთიანებული; ესენია: არგვეთის თემი, ჩიხის თემი, კორბოულის თემი, გორისის თემი, საირხის თემი, სარეკის თემი, ცხომარეთის თემი, ჭალის თემი, ჯალაურთის თემი, ჭალოვანის თემი, მერჯევის თემი.

1886 წლის მონაცემებით საჩხერეში დაფიქსირებული იყო 23.074 სული მცხოვრები. (Сводъ...). 1908 წლის მონაცემებით საჩხერეში 40472 სული მცხოვრებია ნაჩვენები და 7838 კომლი (საქართველოს ადმინისტრაციულ ტერიტორიული დაყოფა 1930: 225). ამ მონაცემების მიხედვით ნათელია, რომ 22 წლის განმავლობაში ქალაქ საჩხერეში მოსახლეობის რიცხვი 17. 398 ადამიანით გაიზარდა.

საინტერესოა რა მდგომარეობაა თემებში შემავალ სოფლებში 1886 წლის მონაცემების მიხედვით?

თემი	კაცი	ქალი	ჯამი
არგვეთი	3095	2743	5838

კორბოული	3273	2898	6171
ჩისა	3126	2906	6032
ჭალოვანი	-	-	5033

გარდა 1886 და 1908 წლის მონაცემებისა გვაქვს აგრეთვე 1999, 2007 და 2014 წლის სტატისტიკური მონაცემები.
1999 წელი:

თემი	კომლი	სული
სარეკი	910	2342
ცხომარეთი	252	705
ჭალა	2004	5019
არგვეთი	1978	6394
გორისა	845	20391
საირხე	1560	4460
ჯალაურთა	614	1644
ჭალოვანი	455	1469
მერჯევი	950	2049

ჯამში ამ წლის მონაცემებით საჩხერის რაიონში 16226 კომლი და 47880 სული ცხოვრობდა.

2007 წელი:

თემი	კომლი	სული
გორისა	786	2317
საირხე	1709	5241
ჯალაურთა	658	1779
კორბოული	1935	6038
სარეკი	926	3064
ცხომარეთი	277	783
ჭალა	1615	5525
არგვეთი	2140	6780
ჭალოვანი	476	1539
მერჯევი	972	3072

როგორც ჩანს, ამ პერიოდში საჩხერის რაიონში 16409 კომლი და 54856 სული ფიქსირდება (დეალაშვილი 2010: 10-13).

რაც შეეხება თანამედროვე დემოგრაფიულ სიტუაციას არც ისე საგანაგაშოა, თუმცა არც საიმედო. მოსახლეობის თქმით, ახალგაზრდობის ნაწილი ტოვებს სოფლებს და სხვადასხვა მიმართულებით (თბილისი, ქუთაისი, რუსთავი) მიდის. მოსახლეობის ძალიან გარკვეული ნაწილი საზღვარგარეთაცაა წასული, ძირითადად თურქეთში ან საბერძნეთში. „ახალგაზრდობის ძირითადი ნაწილი წასულია და სოფელში მხოლოდ ზაფხულობით ჩამოდის. უმეტესობა თბილისში ცხოვრობს, თუმცა რუსთავში და ქუთაისშიც გადადიან საცხოვრებლად, სადაც ყველაფერზე მუშაობენ ხელობაზე, ვაჭრობენ და მუშებად მუშაობასაც არ თაკილობენ.“ (სოფელი ჭალა. არჩილ აბაშიძე. 53 წლის, 2014 წ.).

„ახალგაზრდები ძირითადად წასულები არიან ქალაქში, ზოგი თბილისში, ზოგი რუსთავში, აქ სამუშაოები აღარაა. ჩემი შვილიშვილები სოფელში ცხოვრობენ, მაგრამ უმუშევრები არიან და ისინიც წასვლაზე ფიქრობენ. მე ოთხი შვილი მყავს, ორი ბიჭი და ორი გოგო, ორივე ბიჭი წასულია ქუთაისში, რადგან აქ სამუშაო ვერ იპოვეს. იქ ხელობაზე მუშაობენ“. (ორღული. შუშანა მიშველაძე, 86 წლის. 2014 წ.).

საჩხერის სოფლებში არც ისე ბევრი სახლია გამოკეტილი. სოფლებში თითო-ოროლა სახლს თუ შევხვდებით მთლიანად მიტოვებულს, რადგან ახალგაზრდები თუ არა პაპა-ბებია და დედ-მამა მაინც ცხოვრობს. „ჩვენ სოფელში დაკეტილი სახლები თითქმის არაა. ასეთ ღამაზ სოფელს ვინ მიატოვებს და ვინ წავა აქედან სამუდამოდ?!“ (სოფელი სხვიტორი. მთხრობელი კლარა მაჭარაშვილი. 78 წლის. 2014 წ.). „ძალიან ცოტა სახლია დაკეტილი, მთლიან სოფელში ალბათ 10-15 სახლი იქნება დაკეტილი. ჩემ უბანში 1-2 სახლია მხოლოდ დაკეტილი“ (სავანე. ჟენია მეცხვარიშვილი. 75 წლის. 2014 წ.).

2014 წლის სტატისტიკური მონაცემები ასე გამოიყურება:

თემი	კომლი	სული
სარეკი	954	3119
არგვეთი	2317	7128

გორისა	794	2413
საირსე	2499	7701
ჯალაურთა	1018	3058
კორბოული	2091	5542
ჭალოვანი	496	1448
მერჯევი	980	3280

ჯამში 17.242 კომლი და 55.5361 სული (დვალაშვილი 2010: 10-13).

როგორც სტატისტიკური მონაცემებით ირკვევა 1999-2007 წლებში მოსახლეობის რაოდენობა 183 კომლითა და 6976 სულით გაიზარდა, ხოლო 2007-2014 წლებში – 833 კომლითა და 680 სულით.

ბუნებრივია, სოფლის დემოგრაფიული მდგომარეობა სკოლებში მოსწავლეთა რაოდენობაზეც აისახება. საჩხერეში ყველა სოფელს ახალი საშუალო სკოლები აქვს, გარემონტებული და ყველაფრით უზრუნველყოფილი. სკოლებში მოსწავლეთა რიცხვი მცირე ნამდვილად არაა, თუმცა წინანდელთა შედარებით შემცირებულია.

„სკოლაში 200-300 მოსწავლეა, მე რომ ვსწავლობდი 500 ბავშვი იქნებოდა. ბოლო პერიოდამდე პარალელური კლასებიც არსებობდა და თითოში 30-35 ბავშვი იყო, წელს რიცხვი შემცირებულია, რადგან **მხოლოდ ერთი პირველი კლასი შედგა და იქაც მხოლოდ 20 მოსწავლეა**. ეს იმის გამო არ ხდება, რომ მოსახლეობა აღარაა სოფლებში, უბრალოდ მშობლებს შვილები რაიონული ცენტრის სკოლებში დაყავთ“ (მერჯევი. ეთერ ნამგალაძე. 82 წლის. 2014წ.).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ ზემო იმერულ სოფლებში მოსწავლეთა რიცხვი რადიკალურად შემცველილი და შემცირებული არაა, თუმცა კლებას მაინც აქვს ადგილი.

აღბათ, ყველა ჩვენგანისათვის საინტერესოა რითი ირჩენს თავს სოფლიდან წასული ახალგაზრდობა? პოულობს თუ არა ქალაქში (რუსთავი. თბილისი, ქუთაისი) შესაბამის სამუშაოს, რითიც თავის გატანაა შესაძლებელი. როგორც ჩაწერილი მასალებით ირკვევა, წასული მოსახლეობის 99% თბილისსა თუ სხვა ქალაქებში ვაჭრებად, მუშებად და ხელოსნებად მუშაობენ და ამითი ირჩენენ თავს.

„ქალაქში გადასული ახალგაზრდები ძირითადად ვაჭრობენ, ზოგი მუშადაც მუშაობს. აბა, რა ქნან სხვა გზა არ აქვთ. სოფელში სამუშაო არაა და თავი ხომ უნდა ირჩინონ რამით“ (სავანე. კალენიკა კომლაძე. 78 წლის. 2014 წ.).

„სოფლიდან ცოტა ახალგაზრდაა წასული, თუმცა ვინც წავიდა ქალაქში მუშად და ხელობაზე მუშაობს, საზღვარგარეთ ჩვენი მხრიდან არავინ არ მიდის“ (ბუჩინევი. თამაზ რაზმაძე. 75 წლის. 2014 წ.).

როგორც ვხედავთ, ზემო იმერულ სოფლებში (საჩხერის რაიონი) დემოგრაფიული თვალსაზრისით საგანგაშო ვიტარება არაა, თუმცა ყურადღებას ნამდვილად საჭიროებს, ვინაიდან უპერსპექტივო მომავალი სოფლებში დარჩენილ მოსახლეობას (განსაკუთრებით ახალგაზრდობას) წასვლაზე და სახლ-კარის მიტოვებაზე აფიქრებინებს. დღემდე ზემო იმერეთში მოსახლეობის დამაგრებას ხელი ეკონომიკური პირობების გამუმჯობესებამ შეუწყო. ერთი პერიოდი ეკონომიური მდგომარეობა საგრძნობლად გაუმჯობესდა, შეიქმნა ახალი სამუშაო ადგილები, გაიხსნა ქარხნები, ბანკები, ამ ყველაფერმა კი ხელი არამარტო მოსახლეობის დამაგრებას შეუწყო, არამედ წასული მოსახლეობის უდიდესი ნაწილიც კი დააბრუნა უკან მხარეში.

„პირადად მე, წლების განმავლობაში წასული ვიყავი სოფლიდან და ქალაქში ვცხოვრობდი, თუმცა როგორც კი დავინახე სასიკეთო ძვრები, საჩხერის რაიონში მაშინვე დავბრუნდი და მშობლიურ მხარეში გავაგრძელე მოღვაწეობა. ახლა წასვლაზე აღარ ფიქრობ, თუმცა მაინც მინდა ვთქვა, რომ იმედი გამიცრუვდა, რადგან ყველაფერი დროებითი და მოჩვენებითი აღმოჩნდა (ჭალა. არჩილ აბაშიძე. 53 წლის. 2014 წ.).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, თანამედროვე დემოგრაფიული მდგომარეობა ზემო იმერეთში საგანგაშო არაა, თუმცა უმუშევრობა, სამუშაო ადგილებისა და დასაქმების პერსპექტივის არქონა სოფლებში დარჩენილ მოსახლეობას წასვლას აიძულებს, მუდმივ მაცხოვრებელთა რიცხვი თანდათან მცირდება და ამ მიმართულებით, უპირველეს ყოვლისა, ხელისუფლების მხრიდან სასწრაფო ღონისძიებებია გასატარებელი, ვინაიდან სწორედ ხელისუფლების ჩართულობითა

და ძალისხმევითაა შესაძლებელი სოფლებში მოსახლეობის არათუ დამაგრება, არამედ სოფლიდან წასული მოსახლეობის უკან დაბრუნება და მშობლიურ მხარეში დაფუძნება. მოსახლეობა, ამ მხრივ, თვითონ აძლევს მთავრობას რეკომენდაციას და ძირითადად სამუშაო ადგილების შექმნასა და დასაქმებას მოითხოვს. ამ ღონისძიებების გატარება აუცილებელია, რათა სოფლები არ დაიცალოს და შენარჩუნდეს ის კულტურა და ტრადიციები, რაც საუკუნეების განმავლობაში იქმნებოდა, მხოლოდ ასე შეძლებს სოფელი იერსახისა და ფუნქციების შეინარჩუნებას.

დაბოლოს, ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, სოფლებში მოსახლეობის დაბრუნება და დამაგრება ხელს შეუწყობს მიწათმოქმედებისა და მესაქონლეობის განვითარებას, მოსახლეობა უფრო აქტიურად დაიწყებს მიწების დამუშავებას (რასაკვირველია ხელისუფლების მხრიდან ხელშეწყობა აქაც აუცილებელია), ხილ-ბოსტნეულის მოყვანას უფრო მაშტაბურ სახეს მისცემს, საბოლოოდ კი, ეს ჩვენ ეკონომიკაზე დადებითად აისახება, ვინაიდან დღესდღეობით ბაზარში არსებული პროდუქტის უმრავლესობა მეზობელი ქვეყნიებიდანაა შემოსული, რაც ფასს ერთიორად ზრდის, ქართული პროდუქტის არსებობის შემთხვევაში კი ეს პრობლემაც აღმოიფხვრება.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, დემოგრაფიასთან ერთად, ჩვენი კვლევის საგანს თანამედროვე ქართული სოფლის მეურნეობაც წარმოადგენს, საინტერესოა რამდენად შეინარჩუნა სოფელმა მეურნეობის ტრადიციული ფორმები, ხომ არ გაჩნდა ახალი დარგები, ან ხომ არ ტრანსფორმირდა ტრადიციული ფორმები? სწორედ ამ კითხვებზე პასუხის გაცემა წარმოადგენს ჩვენ მიზანს. თუმცა სანამ თანამედროვე ვიტარებას მიმოვიხილავთ, თვალი გადავაავლოთ ზემოთმეორულ სოფლების მეურნეობის ისტორიას.

ზემო იმერეთში (საჩხერის რაიონი) ტრადიციულად მეურნეობის ორი დარგი იყო წამყვანი და ძირითადი: მევენახეობა და მესაქონლეობა. აღსანიშნავია, რომ იმერეთის პლატოზე ძირითადად მარცვლეული კულტურების მოყვანილი იყვნენ დაკავებულნი, როგორცაა მაგალითად: ღომი, მოგვიანებით სიმინდი, დაბლობში აგრეთვე მისდევდნენ მებოსტნე-

ობას, მებაღეობას და ა.შ. (ლორთქიფანიძე 1997). ხოლო რაც შეეხება მევენახეობას და ზოგადად ვაზის კულტურას უფრო მაღლობ ადგილებში იყო კარგად განვითარებული, მაგალითად: ჭიათურის, საჩხერისა და ხარაგაულის რაიონებში, ანუ ძირითადად ზემო იმერეთის ტერიტორიაზე (საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია 2010).

„რუსი ელჩების ტოლოჩანოვისა და იველიევის აღწერილობაში, რომელიც 1650-1652 წლების ვითარებას ასახავს, ნათქვამია, რომ იმერეთში ყოველ მოსახლის ეზოში ხეხილი და ვაზი აქვს დარგული“ (საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია 2010: 125).

როგორც უკვე ვთქვით, მევენახეობა მეურნეობის ერთ-ერთი უძველესი დარგია ზემო იმერეთში და მას ამ მხარის ეკონომიკაში ოდითგან დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა. იმერეთში შემდეგი ვაზის ჯიშებია გავრცელებული: „ძელშავი, აკიდო, დონდღლაბი, მელის კუდი, ტრედის ფეხი, თითა, რკო, ბუღია, საფერე ანუ საფერავი, შავი ბუდეშური, ადანასური, ქველოური, არაბიული, ჩხავერი, შავი კამური, ჯანი, ხოლო თეთრი ჯიშებიდან კუნა, კვირისტავა, ხარისთვალა, ყურწითელა, მწვანე, შანთი, თეთრი ბუდეშური, მაისა, ქართულა“ (საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია 2010: 437).

აღსანიშნავია, რომ ზემო იმერეთში და ზოგადად იმერეთში მევენახეობის სხვადასხვა ფორმები გვხვდება, კერძოდ, აქ ძველთაგანვე გავრცელება ჰპოვა, როგორც ბუნებრივ ასევე ხელოვნურ საყრდენზე გამართულ-დაკავებულმა ვენახმა. იმერეთში აშენებდნენ შემდეგი ტიპის ვენახებს: მაღლარს, დაბლარს, ოლიხნარს, რომელიც თავისებურ გარდამავალ ფორმას წარმოადგენს მაღლარასა და დაბლარს შორის (ლორთქიფანიძე 1997).

ზემო იმერეთში მევენახეობასთან ერთად აქტიურად მისდევდნენ აგრეთვე მეცხოველეობა-მესაქონლეობასაც. ძირითადად აშენებდნენ ძროხას, ცხვარს, ცხენს და კამეჩს, მსხვილფეხა პირუტყვთან ერთად აშენებდნენ ღორსა და ცხვარს. აღსანიშნავია, რომ ზემო იმერეთში მესაქონელობა უფრო კარგად იყო განვითარებული, რაც ძირითადად ამ მხარეში საძოვრების დიდი რაოდენობით იყო განპირობებული. გარდა მესაქონელობისა ზემო იმერეთში მცირე დოზით

მეფრინველებასა და მეფუტკრეობასაც მისდევდნენ (ლორთქიფანიძე 1997).

თანამედროვე ზემოიმერულ სოფლებში ძირითადად მეურნეობის ორი დარგია გავრცელებული: მესაქონლეობა და მევენახეობა, მისდევენ აგრეთვე მიწათმოქმედებასაც. სოფლის მოსახლეობა მიიჩნევს, რომ მეურნეობის არსებობის გარეშე სოფელი და სოფლის არსებობა ყოველად წარმოუდგენელია. ამიტომ სოფლებში დარჩენილი მოსახლეობა მთელი ძალ-ღონით ცდილობს ტრადიციული დარგების შენარჩუნებას. ზემო იმერეთში თითოეულ სოფელში არცერთი ოჯახი არ იქნება მიწას რომ არ ამუშავებდეს, ყველა მათგანს აქვს ვენახიც და შეძლებისდაგვარად მესაქონლეობასაც მისდევს. ბუნებრივია, ჩნდება კითხვა, მაშინ რაღა გვაშფოთებს? მეურნეობის მხრივ სოფლებში იდეალური მდგომარეობა ყოფილაო? თუმცა, სამწუხაროდ, არც ასეა საქმე. მართალია, გლეხი შრომობს, ამუშავებს მიწას, უგლის ვენახს, მაგრამ მხოლოდ იმ რაოდენობით რაც მისი ოჯახისთვისაა სამყოფი. სამომავლოდ კი სოფლის მეურნეობის ეს მდგომარეობა ქვეყნისთვის არასახარბიელო ვითარებას სახავს. მეურნეობის ფორმები არ ტრანსფორმირებულა და არც ახალი დარგები შემოსულა. გარდა ამისა, მოსახლეობა მისდევს აგრეთვე მეფუტკრეობას, მეფრინველებასა, თუმცა ამ ორი დარგის მასშტაბები მცირეა.

„დღეს ძირითადად მესაქონლეობასა და მიწათმოქმედებას მივდევთ, გვაქვს ვენახებიც, თუმცა მცირე რაოდენობით ყურძენი მოგვყავს, მხოლოდ იმდენი ოჯახისთვის დაწვწროთ ღვინო და ვიმყოფინოთ. სხვა რა საქმე აქვს გლეხს, მიწა თუ არ დაამუშავა თავს რითი ირჩენს?!“ (სავანე, კალენიკა კომლაძე, 78 წლის, 2014 წ.).

„დღეს საჩხერის სოფლებში ძირითადად ოჯახური მეურნეობებია, ცოტ-ცოტა ყველაფერს მივდევთ: მეფუტკრეობა, მევენახეობა, მესაქონლეობა, მეფრინველეობა, მიწათმოქმედება, მებოსტნეობა. ყველაფერი მოგვყავს თავი რომ გავიტანოთ. მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი უფრო მიწათმოქმედებას და მესაქონლეობას მისდევს, მევენახეობასაც, რასაკვირველია. ჩვენ სოფელში მაცხოვრებლები ვინც არიან, ყველა ცდილობს თუნდაც ერთი გოჯი მიწის დამუშავებას,

რადგან სარჩო ჰქონდეს“ (ჭალა, არჩილ აბაშიძე, 53 წლის, 2014 წ.).

„სახხერეში სოფლის მეურნეობის სხვადასხვა დარგებია გავრცელებული, ეს ძირითადად იმაზე იყო დამოკიდებული, თუ სოფელი ზღვის დონიდან რა სიმაღლეზე იყო გაშენებული, ამიტომ აქ გავრცელებულია მეურნეობის სხვადასხვა ფორმები: მიწათმოქმედება, მემინდვრობა, მევენახეობა, მესაქონლეობა-მეცხოველეობა, მეფრინველეობა, მებოსტნეობა, მეფუტკრეობა და ა.შ.“ (სოფ. სავანე, ჯიქური ქავთარაძე, 68 წლის, 2014წ.).

თანამედროვე სახხერის რაიონში ძირითადად მოყავთ სიმინდი, ბოსტნეული კულტურები: კარტოფილი, სტაფილი, ჭარხალი, პომიდორი, კიტრი და ა.შ. აქცენტს იმ პროდუქტზე აკეთებენ რაც ოჯახის არსებობისათვის აუცილებელია.

„ჩემს ახალგაზრდობაში კოლმეურნეობები არსებობდა, მათ თავისი საწარმოები და ქარხნები ჰქონდათ და მოყვანილ პროდუქტს ადვილად ვაბარებდით. ახლა ყველაფერი უარესობისაკენ შეიცვალა, აღარც ქარხნებია და, სამწუხაროდ, აღარც პროდუქტი იმ რაოდენობით, რომ გასაყიდად რჩებოდეს. აღარ ვცდილობთ ბევრის მოყვანასა და გაყიდვას, ვიცით რომ ვერ გაყვიდით, გაგვიფუჭდება და ვიზარალებთ. მოგყავს მხოლოდ ჩვენი სამყოფი. ცოტ-ცოტა ყველაფერი გვაქვს: კარტოფილი, ჭარხალი, სიმინდი, სტაფილო, პომიდორი... ყველანაირი ბოსტნეული, რაც ჩვენ მიწებზე მოდის“ (სოფელი ზემო ორღული, შუშანა სამხარაძე-მიშველაძე, 86 წლის, 2014 წ.).

სოფლების მოსახლეობის თქმით, მიწების დამუშავება თანამედროვე ყოფაში ძალიან გართულებულია, რადგან ყველაფერი ძვირია, საწვავი, შხამ-ქიმიკატები და ა.შ. რაც მოსავლის მოყვანისათვის აუცილებელია. შემოსავალი არ აქვთ საკმარისი და უწევთ ვალების აღება, თუ გაუმართლებთ და კარგი მოსავალი მოვა, პროდუქტის ნაწილს ყიდინ და ვალებს ფარავენ, თუ არადა უგროვდებათ და ვერ იხდიან.

„ყველაფერი გაურესდა, მიწის დამუშავება ძალიან ძვირი გვიჯდება და მალე აღარც მოვიკიდებთ, ალბათ, ხელს, თუ რამე არ შეიცვალა უკეთესობისაკენ. ყველაფერი ძვირია:

საწვავი, შხამ-ქიმიკატი, მოყვანილი პროდუქტი კი ხშირად ამის ხარჯებსაც კი ვერ გვიფარავს, სახელმწიფო უნდა დაგვიდგეს გვერდში, გააიაფოს და ხელმისაწვდომი გახადოს ყველაფერი თორემ გლეხი შეწყვეტს მიწის დამუშავებას“ (სოფ. სავანე, ავქსენტი კომლაძე, 84 წლის, 2014 წ.). ამ ეთნოგრაფიულ მასალას თუ ანალიზს გავუკეთებთ, ძნელი არ უნდა იყოს იმის განჭვრეტა, რომ საცხერის რაიონის სოფლებს სახარბიელო პერსპექტივა არ ელის.

გარდა მიწათმოქმედებისა ზემო იმერეთში წამყვანი ადგილი უკავია მეცხოველეობა-მესაქონლეობასაც. ძირითადად მსხვილფეხა პირუტყვი ჰყავთ ძროხების სახით, ადრინდელი-საგან განსხვავებით აქ დღეს ნაკლებად შეხვდებით კამენსა და ცხვარს, მოსახლეობა, თითქმის, აღარ მისდევს მეცხვარეობას. აგრეთვე ჰყავთ მცირე რაოდენობით ღორებიც. აღსანიშნავია რომ, სოფლებში კვლავ მისდევენ მეფრინველეობასა და მეფუტკრეობას. „ძირითადად ძროხები გვყავს, მივდევთ ასევე მეფრინველეობასაც, გვყავს ღორები. ცხვარი ერთეულ ოჯახებს ჰყავთ, იმ რაოდენობით აღარ ვინახავთ როგორც ადრე“ (სოფელი ზემო ორღული, მთხრობელი შუშანა სამხარაძე-მიშველაძე, 86 წლის, 2014წ.).

საინტერესოა რატომ აღარ მისდევს მოსახლეობა მეცხოველეობა-მესაქონლეობას იმ მაშტაბით როგორც ადრე, რამ გამოიწვია მეურნეობის ამ დარგის დაკნინება, მითუმეტეს, რომ ზემო იმერული სოფლები, საძოვრების უხვი რაოდენობით გამოირჩევა?! მოსახლეობა ამ ფაქტს სხვადასხვაგვარად ხსნის, ზოგის თქმით, პროდუქტის რეალიზებას ვერ ახდენენ ქარხნების უქონლობის გამო, ზოგი უკვე მოხუცდა და შეძლება აღარ აქვს საქონლის მოვლა-პატრონობის, ზოგს კი უბრალოდ სურვილი არ აქვს.

„ადრე კოლმეურნეობას ყველაფრის ფერმა ჰქონდა, საქონელი ასობით სული გვყავდა, ძროხა, თხა, კამენი. მოსახლეობა მისდევდა მესაქონლეობას, ამზადებდნენ უხვი რაოდენობით ყველს, ძირითადად იმერულ ყველს, დიდი გობები გვქონდა და იქ ვინახავდით, შემდეგ კი ქარხნებში ვაბარებდით. დღეს მხოლოდ ოჯახისთვის ვყოლიობთ ძროხას, რძის ნაწარმი რომ გვქონდეს სახლში“ (ზემო ორღული, მთხრობელი შუშანა სამხარაძე-მიშველაძე, 86 წლის, 2014წ.).

„ძირითადად მიწას ვამუშავებთ, საქონელიც გვყავს ერთ-ორი სული, სახლისთვის რომ გავაკეთოთ რძის პროდუქტები, გასაყიდად, თითქმის, არ გვრჩება, უფრო ყველს ვყიდით ხოლმე“ (სოფელი მერჯევი, მთხრობელი ეთერ ნამგალაძე, 82 წლის, 2014 წ.).

მევენახეობა-მეღვინეობა ზემო იმერულ სოფლებში, ისევე როგორც საქართველოს, თითქმის, ყველა რაიონში ერთ-ერთ წამყვან დარგს წარმოადგენს. დღესაც შევხვდებით მამაპაპისეულ ვენახებსა და ვაზის ჯიშებს. ვენახი და ზოგადად ვაზის კულტურა ერთ-ერთი მნიშვნელოვანია იმერული გლეხის ცხოვრებაში, ისინი უკვლიან და უფროხილდებიან მამა-პაპის დანატოვარს და ცდილობენ ახალგაზრდობასაც შეაყვარონ და შეასწავლონ ვაზის მოვლის ხელოვნება. აქ დღესაც ვაზის მრავალი სახეობაა გავრცელებული: ძველშავი, ქვიშხური, ციცქა, ცოლიკაური, საფერავი, პინო და სხვა. „მევენახეობას სოფელში, თითქმის, ყველა მისდევს, გვაქვს ვენახები და ვუვლით, მოსავალი ჩვენი სამყოფი მაინც მოდის, ძირითადად სახლისათვის ვწურავთ ღვინოს, ძალიან ცოტას ვყიდით ხოლმე“ (ჩიხა, სოზარ იაკობაშვილი, 79 წლის, 2014 წ.).

„ჩვენთან ვაზის ბევრი სახეობაა გავრცელებული, ძირითადად გვაქვს ციცქა, ცოლიკაური, ძველშავი, ქვიშხური. ციცქა, ცოლიკაურისა და ძველშავის შერევით ვამზადებთ ღვინოს“ (სავანე, ჟენია მეცხვარიშვილი, 75 წლის, 2014 წ.).

„ეხლა ძირითადად ძველშავი და ცოლიკაური გვაქვს, თუმცა ჩემს ბავშობაში ბევრი სხვა ჯიშიც მასსოვს, რომელიც მაშინდელ ყინვებს უძლებდა, ეხლა კი, სამწუხაროდ, გადაშენდა: რკო, ხარისთვალა, ვარდიფერა, შამპანი. ბოლო პერიოდში ნამყენი ჯიშებიც შემოვიდა“ (ბჟინევი, თამაზ რაზმაძე, 74 წლის, 2014 წ.).

აღსანიშნავია, რომ საჩხერის რაიონის ბევრ სოფელში, ბოლო 5-10 წლის მანძილზე საინტერესო ტენდენციამ იჩინა თავი, წითელი ღვინის მისაღებად გლეხი თეთრ წვეწვს აყრის წითელ ჭაჭას და პირიქით, თეთრი ღვინის მისაღებად წითელ წვეწვს აყრიან თეთრ ჭაჭას. „ახლა ჩვენთან თეთრი ღვინოა მოდაში და ამიტომ ათეთრებენ ღვინოს. წითელ ყუ-

რქენს რომ გამოწურავ და თეთრ ჭაჭას მისცემ ეს ათეთრებს ღვინოს“ (ბუინვეი, თამაზ რაზმაძე, 74 წლის, 2014 წ.).

ბოსტნეული კულტურებიდან ძირითადად მოყავთ: პომიდორი, კიტრი, ბადრიჯანი, კომბოსტო, სტაფილო, კარტოფილი და ა.შ. „ბოსტნეული აუცილებლად მოგვეყავს, ცოტ-ცოტა ყველაფერი გვაქვს, რაც ჩვენს მიწაზე ხარობს: კარტოფილი, ბადრიჯანი, სტაფილო, პომიდორი და ა.შ.“ (საგანე, ფედოსი მეცხვარიშვილი, 100 წლის, 2014 წ.).

საჩხერის რაიონის სოფლებში დღესაც დიდი რაოდენობით მოჰყავთ სიმინდი და ლობიო, ეს დღესაც მათი ძირითადი საკვებია. „სიმინდი და ლობიო ჩემს მამა-პაპასაც მოჰყავდა და ჩვენც მოგვეყავს, ღომსა და მჭადს ხშირად ვაკეთებთ, ადრე პურის მაგივრადაც კი მჭადს ვჭამდით, ახლა ასე აღარაა, მაგრამ მჭადს მაინც ხშირად ვაცხობთ ხოლმე“ (სხვიტორი, კლარა მაჭარაშვილი, 78 წლის, 2014 წ.).

მეურნეობის სხვა დარგებთან ერთად ზემო იმერეთში მეფუტკრეობაც იყო გავრცელებული, ოჯახებს საკმაო რაოდენობით სკები ჰქონდა, თაფლს უხვად იღებდნენ და ყიდდნენ კიდევ. დღეს ამასა ოჯახური მეურნეობის სახე აქვს მიღებული და, სამწუხაროდ, თითო-ოროლა ოჯახში თუ შევხვდებით სკას. „მეფუტკრეობას ჩვენს ცხოვრებაში მნიშვნელოვანი ადგილი ეკავა, დღეს დაკნინებულია ეს დარგი, რადგან ძალიან ცოტა ოჯახი ინახავს ფუტკარს“ (ჭალა, არჩილ აბაშიძე, 53 წლის, 2014 წ.).

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, მოსახლეობა მეურნეობის ტრადიციულ დარგებს არ ივიწყებს, მაქსიმალურად ყველა (მოხუცებიც) ცდილობს ტრადიციული დარგების შენარჩუნებას, რათა არ გადაშენდეს დარგები. თუმცა მაშტაბები ძალიან შემცირებულია წინანდელთან შედარებით, ადრე მოსახლეობა თუ ასობით ჰექტარ მიწას ამუშავებდა, დღეს ყველაფერს ოჯახური მეურნეობის ფორმა აქვს მიღებული. გლეხი მხოლოდ იმ რაოდენობის პროდუქტის მოყვანას ცდილობს, რაც მისი ოჯახისთვის წლის სამყოფი იქნება. მოყვანილი პროდუქტის გაყიდვას არავინ ცდილობს, მიზეზი სხვადასხვა გვარია, პირველი: მიწის დამუშავება ძალიან ძვირი ჯდება, გაძვირებულია საწვავი, შხამ-ქიმიკატები და ა.შ. და გარდა ამისა, მოყვანილი პროდუქტის რეალიზებაც

კითხვის ნიშნის ქვეშ დგას, ვინაიდან ქვეყანაში არ არსებობს საწარმოები და ქარხნები, სადაც პროდუქტის ჩაბარება იქნება შესაძლებელი. მოსახლეობა სახელმწიფოს ყურადღებისა და დახმარებისაკენ მოუწოდებს, მათი თქმით, აუცილებელია საწარმოებისა და ქარხნების გახსნა, წინააღმდეგ შემთხვევაში სოფლის მეურნეობა ჩაკვდება. ხალხი მიდის ოფლებიდან, რადგან არსაიდან არ აქვთ შემოსავალი, მეურნეობის ამუშავების შემთხვევაში კი ყველა თავის კურას დაუბრუნდება, დამაგრდება და წასვლაზეც აღარავინ იფიქრებს, რადგან აქაც გაჩნდება სამუშაო და შემოსავლის წყარო: „ადრე კოლმეურნეობები არსებობდა, გლეხს უამრავი მოსავალი ჰქონდა და გაყიდვის არ ეშინოდა, რადგან ყველაანაირი პროდუქტის მიმღები ქარხნები არსებობდა, დღეს კი ყველაფერი განადგურებულია და სახელმწიფო არც კი პიქრობს ამ პრობლემის გამოსწორებას. აუცილებლად უნდა მოგვხედოს, აგვიშენონ, პირველ რიგში, ქარხნები, გაგვიიფონ საწვავი, შხამ-ქიმიკატები და ყველაფერი უკეთესობისაკენ წავა, თუ არადა, ალბათ, მალე სოფლები დაიცლება და აქ აღარავინ დარჩება ვინც მეურნეობას აწარმოებს“ (ჩიხა, სოზარ იაკობაშვილი, 74 წლის, 2014 წ.).

დამოწმებული ლიტერატურა

დვალაშვილი 2010 – დვალაშვილი გ. საჩხერე, თბ., 2010
ლორთქიფანიძე 1997 – რ. ლორთქიფანიძე, თბ., 1997
მასალები... 1978 – მასალები იმერეთის ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის. თბ., 1978
საქართველოს... 1930 – საქართველოს ადმინისტრაციულ-ტერიტორიული დაყოფა. თბ., 1930.
საქართველოს ეთნოლოგია 2010: საქართველოს ეთნოლოგია/ეთნოგრაფია. რ. თოფჩიშვილის საერთო რედაქციით, თბ., 2010.
Сводъ 1893 - Сводъ статистическихъ данныхъ о населении закавказкаго края. Тиф., 1893 г.

თინათინ ჭინჭარაული

ქრისტიანულისა და წინარექრისტიანულის ურთიერთმიმართების საკითხი ხევსურეთში

ხევსურეთი XX საუკუნის 20-იანი წლებიდან ეთნოლოგთა განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევდა, განსაკუთრებით ეს შეიძლება ითქვას რწმენა-წარმოდგენების, ქრისტიანობისა და წინარექრისტიანულის ურთიერთმიმართების შესახებ. მეცნიერთა ერთი ნაწილი საქართველოს მთიანეთის ამ ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში წარმართობას (ს. მაკალათია) ხედავდა, სხვათა აზრით აქ სინკრეტული რწმენა-წარმოდგენები იყო გაბატონებული (ვ. ბარდაველიძე). თანამედროვე მკვლევარები ხევსურეთში უფრო მეტად გახალხურებულ ქრისტიანობას ხედავენ (რ. გუჯეჯიანი). უფრო მართებულად სწორედ ეს უკანასკნელი შეხედულება მიგვაჩნია. ამჯერად ჩვენს მიზანს არ წამოადგენს იმის დადგენა, თუ როდის და რატომ მოხდა ქრისტიანობის უკან დახევა, გახალხურება.

ხევსურეთის რელიგიური ვითარების შესახებ მნიშვნელოვანი დასკვნის გამოტანის საშუალებას სტატისტიკური მეთოდი გვაძლევს. ხევსურეთის ყველა ჯვარი/სალოცავი სამეცნიერო ლიტერატურაში დაფიქსირებულია. ვერა ბარდაველიძეს თავის ნაშრომში – „აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები“ – აღწერილი აქვს სულ 79 ჯვარ-სატის კომპლექსი, თუმცა ასახელებს ისეთ სალოცავებსაც, რომლის აღწერილობაც მოცემული არ აქვს. დასახელებულ ნაშრომზე დაყრდნობით შევისწავლეთ ხევსურეთში არსებული 104 სალოცავის სახელწოდება. შევეცადეთ, სალოცავების სახელწოდებები დაგვეჯგუფებინა ქრისტიანული და წინარექრისტიანული პრინციპით. წინასწარ უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანული დასახელების სალოცავები მნიშვნელოვნად სჭარბობს წინარექრისტიანულს. მათგან 62 ქრისტიანული სახელის მატარებე-

ლია (60%), ხოლო დანარჩენი 42 – წინარექრისტიანულის (40%).

ხევსურეთში, ფაქტობრივად, ისეთივე მდგომარეობა გვექონდა, როგორც დანარჩენ საქართველოში – ხევსურები ყველაზე მეტად წმიდა გიორგის ეთაყვანებოდნენ. ზემოთ აღნიშნულ სალოცავთაგან 24 წმიდა გიორგის სახელობის სალოცავია. აგრეთვე დიდი რაოდენობით იყო ღვთისმშობლისა (ღვთისმშობელი დედური ბუნების ღვთაებათაგან ხევსურეთში ყველაზე გავრცელებულ იყო, მისი სახელობის სალოცავი თითქმის ყველა სოფელშია) და მთავარანგელოზის სახელობის სალოცავები (ღვთისმშობელი – 18 სალოცავი, მთავარანგელოზი – 14).

აღსანიშნავია ისიც, რომ ხშირ შემთხვევაში სალოცავები მდებარეობის მიხედვით იღებდნენ სახელწოდებებს, თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ზოგჯერ ისინი ქრისტიანული წმინდანების სახელობით მოიხსენიებოდნენ. მაგალითად, გუდანის და ხახმატის სალოცავებს წმ. გიორგობით ღოცულობენ, ლებაისკარში მდებარე ადგილის დედის სალოცავს კი – ღვთისმშობლობით. მიუხედავად მათი სახელდებისა („გუდანი“, „ხახმატი“...), მათ მაინც ჰქონდათ კავშირი ქრისტიანულ წმინდანებთან და მათ სახელწოდებას თუ არ ატარებდნენ, მისი სახელობის სალოცავებად მაინც ითვლებოდნენ. ხატების დასახელებაში ეპითეტებიც ძალიან მნიშვნელოვანია, რომლებიც, მათი მდებარეობისა თუ მათი საყმოს გამო, ძალიან ხშირად ახლავს მათ სახელწოდებებს და ერთგვარად მაინც გვიჩვენებს წინარექრისტიანულის გავლენას ქრისტიანული სახელების მქონე სალოცავებზე.

ქრისტიანულისა და წინარექრისტიანულის ურთერთმმართველობა კარგად ჩანს ადგილის დედისა და ღვთისმშობლის მაგალითზეც. სწორედ ამ ორი სალოცავის შემთხვევაში მოხდა შერწყმა, სინკრეტიზაცია. ადგილის დედა, როგორც საყოველთაოდ აღიარებულია, ქრისტიანობამდელი ქალღვთაებაა, რომელსაც ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ ღვთისმშობლის კულტი ჩაენაცვლა. ამ ორი სალოცავის ფუნქციები, ფაქტობრივად, იდენტურია. ღვთისმშობელსაც, ისევე, როგორც ადგილის დედას, კაცისა და საქონლის წყალობას შესთხოვენ. მათგან ორივე მფარველობს იმ ადგილს, სადაც

მისი საბრძანისია, იქ მცხოვრებ ადამიანებს, საქონელს და საქონლისგან მიღებულ რძის ნაწარმს. „როგორც ჩანს, ქრისტიანობამდელი ადგილის დედის ფუნქციები ქრისტიანულმა ღვთაებამ – ღვთისმშობელმა მიიღო, თუმცა ნაყოფიერების ქალღვთაების ძლიერმა კულტმა თავისი დამოუკიდებელი სახე არ დაკარგა“ (ჯალაბაძე 1985: 178). სწორედ ქრისტიანულისა და წინარექრისტიანულის ნაზავს ვხვდებით ამ ორი სალოცავის დასახელების დროსაც, ხშირად ისინი ერთად, ერთი სალოცავის აღსანიშნავადაც გამოიყენებიან, „ადგილის დედა ღვთისმშობელი“ (ჯალაბაძე 1985: 177-178). გარდა „ადგილის დედა ღვთისმშობელისა“, კიდევ ვხვდებით ისეთ სალოცავებს, რომლებიც ერთდროულად ქრისტიანულ და წინარექრისტიანულ სახელებს ატარებენ: მთისვეშაგ (მთიშეშაგ) წყაროსთავისაი//მთური ჯვარი – გაბრიელ მთავარანგელოზი (ახიელა); სვეტისანგელოზის//იახსარ სვეტადჩამოსულის ჯვარი (ამდა); რკენისჯვარი („პეტრე ნაღვრისპირისაი“); ზეზეხატი (ამდა); ადგილისდედა მთავარანგელოზი (შატილი); ღვთისმშობლის ადგილისდედა (შატილი) და სხვა.

ხევსურეთში ქრისტიანობის გავრცელების დამადასტურებელია ის ეთნოგრაფიული ფაქტიც, რომ აქ ერთობ პოპულარული იყო ათენგენობის დღესასწაული, რომელიც, ფაქტობრივად, მთელს ხევსურეთში აღინიშნებოდა. ათენგენობა წმ. *ათენავე/ათინოვენ სებასტიანელის* სახელთან არის დაკავშირებული, რომელიც თავის ათ მოწაფესთან ერთად მესამე საუკუნის გასულს თუ მეოთხე საუკუნის დამდეგს აწამეს. მისი ხსენება ბერძნული კალენდრის მიხედვით ხან 16, ხან 17 და ხან 18 ივლისს არის. ის 17 ივლისს აწამეს, დეოკლიტიანეს და მაქსიმიანეს მეფობაში, მაშასადამე, 284–305 წლებში (კეკელიძე 1956). ამით კარგად ჩანს, რომ ხევსურეთმა და საქართველოს მთიანეთის სხვა მხარეებმა, განსხვავებით ბარისაგან, კარგად შემოინახა III-IV საუკუნეების ქრისტიანული წმინდანის – ათენოგენის სახელი და დღესაც არ კარგავს აქტუალობას მისი სახელობის დღესასწაული.

აქვე უნდა შევეხოთ მტრედის სიმბოლიკასაც, რომელიც მჭიდრო კავშირშია აღმოსავლეთ საქართველოში არსებულ

სალოცავებთან. არაერთი გადმოცემა არსებობს იმასთან დაკავშირებით, თუ როგორ იღებდა სალოცავი მტრედის სახეს და ასე ეკონტაქტებოდა ადამიანებს. გუდანის ჯვარის დაარსება შატილის მხარეს: „კისტნის მთაში მასულ გამაფრენილ მტრედი. „მტრედ მავიდავ გამაფრენილივ, – მწყემსს უნახავ, – მთაზე დაჯდავ“. მემრე იმ მწყემს ხალხისად უთქომ: „მტრედ ზისავ გორზედავ, აღარ შორდებავ ორ დღეიავ“. ქადავ წასულ და საკლავ დაუკვლევიებავ. რომ დავკალივ, ხუცესს ეთქვ: „მტრედმავ ნისკარტ დახკრავ სისხლსავ სამჯერავ და მემრე გაფრინდავ გუდანისკედავ“. მემრე ხალხს უთქომავე: „აქ გადმავიდავ დალოცვილივ, აღარ გვინდავ გუდან დენავ“.

მემრე ხალხს, მთავი იციან კისტნის თავ, იქ აუგებავ კოშკი. ამ ხატს ასე იხსენებენ: „თეთრო მთის ქორო თერგვაულო“.

პირველად გუდანით ჯვარ კისტან გადმასულ, მემრე შატილ. შატილ, ზენ ვაკეს, ბაღლს უნახავ მტრედი. „ავერავ ჩიტვი“, უთქმავ მამისად. მამას დიაცისად უთქმავ: „წადივ, ხბო მამიყვანევ“. იმ კაცს ხბო დაუკლავ და კოშკ აუგავ თეთრ თერგვაულისად“ (კიკნაძე 2009: 99). როგორც საყოველთაოდ აღიარებულია, მტრედი ქრისტიანულ სიმბოლოს წარმოადგენს, მას წარღვნის სიუჟეტში ვხვდებით, როგორც მშვიდობის სიმბოლოს. ის აღქმულია, როგორც სათუთი, დაუცველი, წყნარი და სუფთა ფრინველი. მტრედი, აგრეთვე, არის სულიწმინდის სიმბოლო. აღსანიშნავია ისიც, რომ ზოგიერთ გამოსახულებაში იოანე მახარებლის ტანი მტრედის თავით არის დაგვირგვინებული, რაც მის მიერ ამ ფრინველის თვისებების ქონაზე მიუთითებს (ნადირაძე 2001: 212-214).

გამოდის, რომ ქრისტიანული სიმბოლო – მტრედი, რომელიც პირდაპირ კავშირშია ქრისტიანობასთან, ხშირად აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში არსებული სალოცავების სიმბოლო იყო. რაც ქრისტიანობის ერთგვარ გამოძახილს წარმოადგენს. შესაძლოა, ხალხის მესხიერებაში აღარ იყოს ინფორმაცია, თუ საიდან, როგორ ან რატომ მოხდა მტრედის სიმბოლიკის გაჩენა, თუმცა ფაქტია, რომ

ქრისტიანობასთან ერთად, ქრისტიანული სიმბოლო – მტრედიც ფართოდ გავრცელდა და მყარადაც მოიკიდა ფეხი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში.

უნდა შევეხოთ ხევსურეთში გავრცელებულ ხუცობის ტექსტებს („ხუცობათა ტერმინ ქვეშ ჩვენ ვგულისხმობთ იმ წარსათქმელებს, რომელთაც აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების ხევის-ბერები, დეკანოზები, ხუცები (ანუ ხუცესები) და ხელოსნები იტყოდნენ ხოლმე ღვთაებათა და წმინდანების სალოცავად, სავედრებლად და სადიდებლად“ (ბარდაველიძე 1938: 5). თუკი დავაკვირდებით ამ ტექსტებს, დავინახავთ, ქრისტიანულ ტექსტებთან მნიშვნელოვან მსგავსებას. აქაც, ვფიქრობთ, რომ ქრისტიანობის გახალხხურებასთან უნდა გვქონდეს საქმე, რომ ქრისტიანობასთან ერთად შემოსული ქრისტიანული ტექსტები დროთა განმავლობაში გახალხურდა. გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ხევსურეთში ტექსტები არა წერილობითი ფორმით, არამედ ზეპირი მახსოვრობით გადადიოდა და შესაბამისად ერთგვარად იცვლიდა ფორმას, ხალხურდებოდა. მაგალითისათვის შემოგთავაზებთ ერთ-ერთ ტექსტს, რომელიც *ალექსი იხიაურს* აქვს დაფიქსირებული.

საკლავის კურთხევა

„დღეს ღირსა ხსნილობა, ჯვარსა კურთხეულობა. კურთხეულობამც არის ღმერთი უფალი, აწ და მარადით, უკუნითი უკუნისამდინ. სამებაო წმინდაო, შაგვიწყალნა ჩვენ სამებამან წმინდამა, გვაცხოვნენ და გვაკურთხენ, განგოლი ურჯულოება ავედრია სული ჩვენი, მამისა მაწყალესა. მამაო და ღმერთო ჩვენო, რომელი ხარ ცათაისა, მახვე ხოყანაშია, მაგვიში და მაგვიტიე პური ჩვენი არსობილთა, რაც უფალმა მაგვანიჭა. ნუ შაგვასხამ განსაცდელსა. შევსწირავ ღმერთსა მსხვერპლთა ქებითა. მოხუცულობით შენითა ნათქვამი შენ გააცხადე, ოქროს ხატო, მეუფეო, ნათქვამი შენ გააცხადე. შენ გისხენე, ჩვენ გადიდებთ. დღეს ჩვენისა რჯულის თავსა, თვალნი მადლა არიან მადლისა ხთისანი, ხოლო კაცთა სიმადლესა დაბალთაგან ამადლებულა, რაჟამთა მოვიწიენტ მცხრომაღეთა მდინარეთა, ღმერთო, რა უამნი გვისხენი მცხრომაღენი, მდინარენი, თავლნი ჩვენნი მცე-

მარნია, ფეხნი ბორკილებისაკენ. მორე მოვიდოდა ადგილსა ამასა იასე კეზორე, ფილიპესა იკითხევდა. სათნო იყო ყოველი ჩვენს წინაშე მაცხოვარი, რაი თუ იცნა, უფალო, პეტრე მოწამეა. ხთისა არსილნი შაშინებულან, არსილნი შაკვირებულან, გალილიასა ეტყვიან, ძეთა რათა თქვიან ჩვენთა, კაცისათა. პეტრეს უთხრეს: ეგერ ვინ გონია, ანუ ვითა ნეიტ მერელია, თავიც იხსნა, ჩვენც გვაცხოვნა. განულო ურჯულობაო, გავედრია სული ჩვენი, მამასა მაწყაღესა, რომენი ხარ ცათაჩია. მილთა იყავ ცათაჩია, აგრევ ხოყანათაჩია, სარწუნია მავიდოდა, ბრძანებდა, მოითხოვდა, სიტყვა ხთისა ხმა უფლისა, ღმერთო, რის შორისაო, უფალო ნების ჩვენისაო, მოგვე კეთილი ყოველი. ძღუდენი ავაშენენი, იერუსალიმისანი. იაკობ ხოლო პირველი რაითუ იცნა უფალმა. რასა მსვრიან სისხლითა ღმერთსა მამასა მამავლილებელსა, სიტყვა ხთისა, ხმა უფლისა მავისმინე, საქმე უკეთურნი მავისმინე ჭეშმარიტად, უკეთურის გონებითა, შენზე მასხვეპარია, ჩვენზე მაკურთხეველი. იერუმსალე შენა ხარ, ხოლო იაკობ პირველი. ვარქინა ღმერთსა შავსირე, ხოლო სამნი სიტყვანიხთისანი, ანგარიასა ღმერთსა მთავარ გარე შამომეღელსა. ჯვარსა ამასა წმიდასა. ღმერთო, ისაკ და იაკობილთა მამაო მავლებელო, რომენმა შადმოსე ცანი დრუბლითა, მიწანი მწვანილითა. გადახუარ, გადაანამზადე წვიმა ხოყანათაზე. შენია დღე და ღამე, შენ დაამკვისე ბნელი, ნათელი შენდამი არას ყოველმა ერმა, უფალო, აკურთხე თესლი ესია, აკურთხე მარილიესაი სკა-სკანალე, წყალჩი იორდანე ღვინო შამასცაღე ბაღდადაურე. საკონსა ამასა, ბაღდა დახკალ არა შჭამე, დასთხიე სისხლი მისა. კურთხევა იყვა კრავისა, ცოცხლისა შენდა ღირსია მაროტი გამოვიდა აკურთხა სახითა სარხიელითა, სახელითა ხთისათა სარხიელისითა, გამოვიდა და აკურთხა“ (ოჩიაური 2005: 85).

ამრიგად, ზემოთ წარმოდგენილი ეთნოგრაფიული მონაცემები აშკარად გვაძლევს იმის მტკიცების საშუალებას, რომ ხევსურეთში თავის დროზე ქრისტიანობა გავრცელდა და დროთა განმავლობაში ის გახალხურდა.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ბარდაველიძე 1982** – ბარდაველიძე ვ. აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები: ტომი II, ნაწ. I: ხევსურეთი; თბ., 1982.
- კეკელიძე 1959** – კეკელიძე კ. ეტიუდები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. I, თბ., 1956
- კიკნაძე 2009** – კიკნაძე ზ. ანდრეზები, თბ., 2009.
- მაკაღათია 1984** – მაკაღათია ს. ხევსურეთი, თბ., 1984.
- ნადირაძე 2001** – ნადირაძე ე. საქართველოს მემორიალური კულტურა, თბ. 2001.
- ოჩიაური 2005** – ოჩიაური აღ. ქართული ხალხური დღეობების კალენდარი : ხევსურეთი II (ბუდე-ხევსურეთი, შატილ-მიღმახევი) თბ., 2005.
- ჯალაბაძე 1985** – ჯალაბაძე ნათია. „ადგილის დედასთან“ დაკავშირებული ზოგიერთი რიტუალის შესახებ. – ისტორიულ-ეთნოგრაფიული შტუდიები, 2, თბ., 1985.
- ჯალაბაძე 1986** – ჯალაბაძე ნ. ქართველი ხალხის ტრადიციული სამეურნეო ყოფა და სულიერი კულტურა, ხალხური წარმოდგენები ადგილის დედა-ღვთისმშობლის შესახებ, 1986.

Из истории грузинской одежды: *чоха-ахалухи*

Одежда – один из важнейших элементов созданной человечеством вещественной культуры. Объектом ежедневной заботы людей, после пищи, была и остается одежда⁵³. Общеизвестно, что искусственное облачение человеческого тела, кроме утилитарного назначения (защита от внешнего воздействия), имеет также ритуальную и сигнификативную функции. Еще до наступления XX века одежда позволяла различать людей и их группы по этническому, гендерному и социальному признакам⁵⁴. Отличалась торжественная (нарядная) и траурная одежда (оригинальное облачение имели и имеют представители духовенства). Вообще, вид (покрой) одежды, материал, из которого она шилась, во многом обуславливались природно-географической средой, климатом, хозяйственной деятельностью народов.

Весьма разнообразной, богатой и оригинальной была одежда грузинского народа. Как известно, *Иванэ Джавахишвили* называл Грузию живым музеем пахотных орудий, а *Георгий Читая* то же самое говорил об одежде грузинского народа. В нижестоящей статье мы коснемся распространенной грузинской мужской одежды – *чоха/чаха-ахалухи*.

⁵³ *Фоссье Робер*. Люди средневековья / Пер. с франц. (ROBERT FOSSIER. GES GENS DU MOYEN ÂGE) А. Ю. Карачинского, М. Ю. Некрасова, И. А. Эгипти. – СПб.: 2010. - С. 74.

⁵⁴В средние века в Западной Европе и, естественно, и в Грузии социальные группы отличались друг от друга именно одеждой, иначе говоря, она представляла собой своего рода униформу. Особое внимание уделялось аксессуарам – головным уборам, перчаткам и проч., которые точно свидетельствовали о ранге их владельца.

Чоха – национальная одежда грузин, имеющая разновидностей по историко-этнографическим краям страны⁵⁵.

Общеизвестно и то, что грузинскую мужскую одежду – *чоха-ахалухи*, – кроме грузин, носили и народы Северного Кавказа. Таким образом, можно сказать, что *чоха* – общекавказское одеяние, известное в научной литературе под названием «*черкески*», что вызывает ассоциацию того, будто эту одежду создали адыги, от которых данный элемент их материальной культуры получил распространение среди других народов Кавказа, в том числе и среди грузин.

Возникает вопрос: каким этносом создана указанная одежда и откуда она распространилась? Утвердительно заявляем: **мужская одежда *чоха-ахалухи* возникла в Грузии, откуда её переняли другие народы Кавказа.**

Прежде чем для подтверждения нашего соображения обратимся к соответствующей научной литературе, вкратце охарактеризуем эту одежду, выясним, какой она была в этнографически достигаемом периоде (на рубеже XIX-XX веков).

Непременно следует подчеркнуть, что ***первоначально одежда чоха-ахалухи имела функцию «социального маркера»: в Грузии её носили исключительно представители дворянского сословия*** (то же самое можно сказать и о Северо-Западном Кавказе, где её также надевали представители знати).

Согласно этнографическим данным выясняется, что чоха-ахалухи были популярны и ***среди крестьянского населения, которое надевало их по праздникам.*** Например, в селе *Дигоми* в начале XX века имелось два комплекта чоха-ахалухи, которые сельчане одаживали друг другу на свадьбы, чтобы нарядить жениха. Аналогичная ситуация наблюдалась в разных историко-этногра-

⁵⁵ Не следует забывать, что в грузинском этнографическом быту в Хесурети по сей день сохранилась древнейшая грузинская одежда «*талавари*».

фических краях Грузии. Так, в *Земо Имерети* (Сачхерский район), наряду с князьями и дворянами, в чоха-ахалухи облачались и зажиточные крестьяне. Если для свадьбы у молодоженов не оказывалось национальной одежды, тогда её им обязательно на время одалживали состоятельные родственники или соседи, особенно это касалось чоха-ахалухи.

Относительно грузинской одежды *Вахушти Багратиони* пишет: «Одеты картлийцы и кахетинцы одинаково: на голове шапка из войлока или шерсти, удлинённая и зауженная кверху, опушенная мехом; *на теле платье (каба) шелковое, суконное или шерстяное (чоха), ниспадающее ниже колен и перехваченное поясом (сарткели); изнутри нагрудник (сагуле) хлопчатый, который короче платья (каба), рубашка (перанги) шелковая, бумажная или холщевая, длиною с верхнее платье, шея совершенно открытая; штаны (нипхави) шелковые, или хлопчатые, или холщевые. Во время езды на лошади надевают штаны сацармартули и обувь с высоким бортом могуни, в других случаях – нет.* На ногах наголенники (паичи) и полусапожки (цуга) кожаные или суконные, а босоножки (машиа) персидские; у простолюдин – тапки (чусты) и лапти (каламани). *Также кожаный тулуп (ткав-каба), который короче платья (каба), а зимой тулуп на меху (ткави)* [во времена первого единоцарствия одевались иначе: на голове длинная косматая шапка, рубаха монашеская (перанги/берули) холщевая, *нагрудник (сагуле) и платье (каба) длинные до пят без пуговиц, поверх платья пояс (сарткели) со свисающей бахромой,* тулуп (ткави) большой с узкими рукавами, а на ногах – сапоги-могуни, как известно по картинкам]. *И женщины одеваются подобным образом, но концы поясов (сарткели) спускаются вниз до пола, а в верхней части каба-ахалухи разрезные,* и кроме рубашки (перанги) ничего не прикрывает грудь, рубашка прозрачная, сквозь нее видно тело, нижние штаны (нипхави) не заправлены в

ноговицы (паичи), а на ногах полусапожки (цуга) и босоножки (машиа)... А одежда имеретинцев немного отличается»⁵⁶.

Таким образом, **грузины – и мужчины, и женщины – надевали каба (платья/чоха), но, разумеется, разные.** Длина мужского платья опускалась ниже колен. Первоначально у мужского *платья/чохи* (в Самегрело оно называлось «*гарты*») не было пуговиц, но позднее его фасон изменился – спереди появился разрез, застегивавшийся на пуговицы. Под платье/чоха надевался сравнительно короткий *сагуле/ахалухи*. В целом, это одеяние можно охарактеризовать так: *чоха* – одежда из разряда платьев, общей чертой которой является четко выраженный приталенный силуэт с присборенной, ниспадающей фалдами нижней частью, состоящей из множества складок, широким подолом и разрезным передом. На уровне груди у чохи имелся клиновидный проём с тем, чтобы оттуда виднелся *ахалухи*. Полы чохи имели разрезы (чаки) в нескольких местах, рукава расширялись по направлению к запястью, и их нередко носили засученными (с отворотом).

Сулхан-Саба Орбелиани поясняет термин «чоха» как «шерстяную одежду». То, что под «сагуле» подразумевается *ахалухи*, это тоже явствует из словаря Сулхан-Саба: «*сагуле* – то, что надевается под платье (*каба*)». Термин «каба» лексикограф разъясняет одним словом – «самосели» («одежда»).

Со временем, с появлением *шарвали* (штанов), термином «каба» стали обозначать только женскую одежду, а на мужскую одежду распространился термин «чоха», который первоначально (и во времена Вахушти Багратиони) обозначал как шерстяную материю, так и собственно одежду. В средние века термином «чоха» часто называли и монашеское одеяние – рясу (у лиц

⁵⁶ *Вахушти Багратиони*. Описание царства Грузинского / По всем основным рукописям текст установлен С. Каухчишвили//Картлис цховреба. Т. IV. – Тб., 1973. – С. 45-46. – Груз.

духовенства имела специальная, так называемая «дорожная одежда» («*самгзавро*»), которую несколько раз упоминает *Иоанэ Багратиони* в своем труде «*Калмасоба*»).

Здесь же коснемся нескольких терминов, употребляемых Вахушти Багратиони: если сегодня «*нипхави*» обозначают «друга рубашки» (их называли также «ровней рубашки» и её «лаской»), то в XVIII веке они представляли собой «одеяние для мужских ног (икр)» – «*цвивсацмели*»⁵⁷. Существовало несколько разновидностей «*цвивсацмели*». Кроме «*нипхави*», Сулхан-Саба Орбелиани перечисляет также «*ропанги*», «*перикмеби*» и «*сацмартуло*» (у Вахушти – «*сацармартули*»). Согласно толкованию Сулхан-Саба, «*сацмартуло есть наружная одежда, называемая шалвари*». По сведению Вахушти Багратиони, аналог штанов-шарвали, называемый «*сацармартули*», надевали только во время верховой езды (см. выше). Таким образом, две пришитые друг к другу «*нипхави*» представляли собой «*шалвари*» или «*сацмартуло*». Очевидно, что в XVII-XVIII веках в Грузии уже имел распространение аналог современных штанов-шарвали. [*Шарвали* первоначально являлись элементом исключительно номадской культуры. Для кочевников – как мужчин, так и женщин – широкие штаны были очень удобны при езде верхом. Без них невозможно было даже представить себе кочевника в седле, поскольку *шарвали*, а в нашем случае – *сацармартули*, *паичеби*, защищали наездника от пота лошади. Древние греки и римляне считали шарвали варварской одеждой; это был типичный элемент одежды воинов чуждого происхождения и амазонок. Неприемлемыми были шарвали и для ближневосточной цивилизации].

Вернемся к основному типу национального костюма грузинского мужчины – *чоха-ахалухи*, в комплект которого также

⁵⁷«Друг рубашки» штаны-нипхави довольно поздно распространились и в средневековой Европе. См.: *Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – Екатеринбург, 2005. - С. 437.

входили: *рубашка, исподнее бельё, шапка, пояс и ремень с кинжалом*. В разных историко-этнографических областях Грузии чоха-ахалухи имели свою специфику. Особым своеобразием отличался хевсурский костюм «*талавари*» и гурийский, аджарский и лазский «*чакура*». О первом из них замечено: «Ко второй половине XIX века наряду с национальным костюмом (*картули чоха, картули каба*) продолжала существовать и древнегрузинская одежда. Среди нее были представлены уникальные, порой встречавшиеся в пределах маленького микрорайона и присущие только ему такие разновидности одежды, которые генетически связаны с исходными формами древнегрузинского одеяния. В качестве примера можно привести такой элемент хевсурского «*талавари*», как «перанги», отличающийся оригинальностью покроя, богатой вышивкой и изображениями крестов не только от одежды других уголков Грузии, но и от одежды всех остальных народов Кавказа»⁵⁸.

«*Чакура*» представляла собой развитый вариант грузинской одежды. В данном случае мы имеем дело с развитым вариантом *чоха-ахалухи* и отчетливо выраженным укоренением *шарвали*. «Чакура» фактически представляет собой отрезную по талии чоху, и постольку она надевается выше талии. Грузины-мухаджиры, переселившиеся из Юго-Западной Грузии в Южное Причерноморье, верхнюю одежду «*чакура*» по сей день называют «*чоха*», а нижнюю часть костюма, «*шарвали*», – «*лазураи*». Так же как и аджарцы, старые кларджетцы называют надеваемую под чоху одежду «*зубуна*». Внутренняя рубашка (*перанги*) соткана из льна. Существует даже народное стихотворение (девушка поет своему возлюбленному): «Сними чоху // *зубунатаи* тебе идёт //

⁵⁸ Г. Читая. Труды в 5-ти томах. Т. IV. – Тб., 2001. – С. 183. – Груз.

один лишь взгляд на тебя для меня рай»⁵⁹. Говорят, что название данного вида одежды связано с топонимом «**Чакви**» (поселок в Аджарии), где впервые отрезали чоху по талии и подобрали к ней оригинальные штаны-шарвали. [Полагаем, что все-таки следует достоверно установить, связан ли реально термин «**чакура**» с топонимом «**Чакви**» или со словом «**чаки**». В этнологических словарях мы находим следующие толкования «**чаки**»: «**чаки** – деталь чохи, встречающаяся преимущественно на мужском чоха-ахалухи. Это маленькие разрезные лже-складки, делающиеся исключительно для красоты, поэтому они украшались вышивкой. Обыкновенно у чохи было 2-3 чаки (разреза), у чохи «*карачогули*» их число достигало 6-ти⁶⁰. *Чаки* (персид. *чак* – проём, ровное место на одежде) 1. Оставленное незашитым место на боковых фалдах верхней одежды; 2. Выступающая часть на месте шва задних фалд чохи или ахалухи (у талии)⁶¹. Согласно толкованию Сулхан-Саба, «*чаки* – разрез на подоле»⁶²].

На «*чакура*» были сохранены и газырницы (*самасрееби*). Подобно верхней части чохи, чакура также плотно облегла талию. Справедливо говорят, что такой покрой чохи «выгодно подчеркивает стройный стан мужчины, его узкую талию и широкие плечи»⁶³. Шарвали чакура сзади заметно присборены, в паху

⁵⁹Рассказчик *Осман Остюрк* (Хохотаишвили), с. Чаталпунаи Уни-йского района, 2014 год. Мигранты из Мачачела пели другой вариант: «Сними чоху//*элеги* тебе идёт//один лишь взгляд на тебя для меня рай» (с. Хамидие Чаталзетского района, Кастамонский вилайет).

⁶⁰Этнологический словарь/Под ред. *С. Чантуришвили*. – Тб., 2009. – Груз.

⁶¹Этнографический словарь грузинской материальной культуры/Под ред. *Э. Надирадзе*. – Тб., 2013. – С. 155. – Груз.

⁶²*С.-С. Орбелиани*. Словарь грузинский. II. – Тб., 1993. – С. 316. – Груз.

⁶³*И. Самсониа*. Народная одежда в Аджарии (историко-этнологическое исследование). – Батуми, 2005. – С. 97. – Груз.

довольно широкие, а сами штанины узкие. Под чакура надевали *зебуни/зубуни*, воротник и нагрудная часть которого (так же как и у ахалухи) виднелись из-под чохи. Аналогичная одежда была распространена и в Самцхе. Со слов тамошних жителей (с. Удэ): «Наша одежда прежде была **короткая чоха** – мы называли её **«мигва»**. Мы и сейчас носим такую чоху, как и кваблианские татары подобно аджарцам и гурийцам носят мигва⁶⁴. С **мигва-чоха** обычно мы носили **узкие шарвали с продетым вверху шнурком («хонджриани»)**. ...«Мужчины преклонного возраста чаще надевали **присборенную чоху**, доходящую **до середины колен**, поверх **элаги** (*элаги/элеги* – мужская безрукавка типа жилета. – Р. Т.), как и джавахетцы». ... «На голове **красную феску** обвязывали **синим платком** длиной 2-3 аршина и называли этот головной убор **«сароги»**. **«Сароги» носили и наши соседи-татары** (имеются в виду грузины-мусульмане. – Р. Т.), **но других цветов, а мы обвязывали синей материей, чем и отличались христиане от татар»⁶⁵.**

В Самцхе аналогичная одежда засвидетельствована *Серги Макалатия*. «Мужчины облачены в одежду, подобную гурийской **«чакура»**, сшитую из домотканой шерсти. Сверху на них надета короткая **«чоха»**, разрезанная по бокам. Воротник чохи отложной, грудь тоже нараспашку. По обеим сторонам груди накладные карманы и газыри (гнезда для патронов)... Внизу на мужчинах надеты присборенные, с мотней наподобие **«мешка» («будиани»)**, шарвали... Раньше месхетинцы, оказывается, носили такую же одежду, как и остальные грузины. Мужчины носили длинные,

⁶⁴Здесь имеет место корректурная ошибка: вместо буквы «м» должно быть «дз». Таким образом, вместо термина *«мигва»* должно читаться *«дзигва»*. – Р. Т.

⁶⁵Материалы к истории кустарного производства и мелкого ремесла в Грузии/Под общей редакцией *акад. И. Джавахишвили* в 5-ти томах. Т. III. Ч. I. Одежда. – Тб., 1983. – С. 203. – Груз. (Далее: *Материалы.../ Под ред. И. Джавахишвили*).

присборенные сзади чохи с отвороченными рукавами («*куртмаджиани*)... Чоха надевалась на зубуни, сшитый из плотной шерстяной ткани синего цвета»⁶⁶.

После путешествия в Тао-Кларджети *Эквтимэ Такаишвили* писал: «Мужская одежда такая же, как у гурийцев, аджарцев и лазов, то есть *чакура*»⁶⁷. *Соломон Баврели-Асланишвили* также фиксирует в Юго-Западной Грузии широкую распространенность «чакура», которую он называет «*дзиква-чоха*», и указывает на использование этой одежды артвинскими и артануджскими армянами: «Артвинские и артануджские армяне – это армяне иного рода; они не похожи ни на эрзерумских, ни на карабахских, ни на городских (калакели) армян. Они отличаются как телосложением, так и одеждой. Здешние армяне невысокого роста, красивы, черные как смоль брови и глаза так и светятся на их белоснежных лицах. Мужскую одежду здесь составляют красная феска, узкие *мегрельские шарвали* из домотканой шерсти, *короткая дзиква-чоха*, каламани (лапти), или простые цагеби (сапоги, чеботы) и связанные ими же элеги»⁶⁸.

В 1893 году турецкий автор *Исмед-заде Мехмед Ариф* писал о грузинских мухаджирах, проживавших в провинции Самсун: «Одежда мужчин прямо-таки поражает. На голове повязывают так называемый башлык из суровой шерстяной ткани. Брюки (шарвали) на них узкие, именуемые *дзигва*. Вообще их главная одежда – грубая чоха. Они сами прядут суровую шерсть. Одежду тоже шьют сами. Не говоря о том, что башлыки представляют собой удивительное зрелище, сами грузины имеют очень пропорциональное телосложение, и поэтому им все идет. Местное

⁶⁶С. *Макалатия*. Месхет-Джавахеги (историко-этнографический очерк). – Тб., 1938. – С. 89-90. – Груз.

⁶⁷Э. *Такаишвили*. Возвращение мусульманской Грузии. Многотомник. /Под редакцией Г. *Шарадзе*. – Тб., 1991. – С. 224. – Груз.

⁶⁸С. *Баврели-Асланишвили*. Статьи об «османской Грузии» / Изд-во Л. *Курдованидзе* и Г. *Саитидзе*. – Тб., 2008. – Груз.

население, проживающее в окрестностях, по соседству с грузинами, большей частью одевается в грузинскую одежду. Молодые люди украшали башлыки галунами, на поясе подвешивали кинжал и револьвер, поэтому одно удовольствие было лицезреть этих сильных и красивых юношей»⁶⁹.

Чакура частично была распространена и в Мегрелии⁷⁰. Здесь, как и в Юго-Западной Грузии, она называлась «*дзиква*»⁷¹.

Таким образом, *чакура* – сравнительно новый вариант грузинской мужской одежды, возникший в исторической Юго-Западной Грузии и распространившийся отсюда. Появление одежды, подобной шарвали, повлекло за собой то обстоятельство, что мужское платье (*каба/чоха*) стало отрезным в талии, поскольку длинное платье и одеяние, аналогичное шарвали, противоречили (не подходили) друг другу. *Чакура* была распространена в основном среди грузин-мусульман (Аджария, Лазети, Самцхе, Кларджети, Шавшет-Имерхеви). Хотя она пользовалась популярностью и в Гурии, и частично в Мегрелии. Исходя из этих фактических сведений мы не можем разделить высказанное в научной литературе соображение о том, что этнографическая граница между *чохой* и *чакура* полностью совпадает с конфессиональной гран-

⁶⁹М. Сванидзе. Грузины в Турции. Исмед-заде Мехмед Ариф. Грузинские села в Турции. – Тб., 1996. – С. 110. – Груз.

⁷⁰Г. Читая. Труды в 5-ти томах. Т. IV. – Тб., 2001. – С. 185. – Груз.

⁷¹«*Дзиква* – своего рода присборенные в талии штаны (*шарвали*) с зауженными штанинами, которые можно было надевать и задом наперед, поскольку и задняя и передняя части были одинаковые. На *дзиква* не было пуговиц, пояса, а на талии они крепились продетыми в их верхней части шнурками (*хванджари*). Преимущественно вязались спицами вручную. В основном надевали старики и малые дети» (А. Кобалия. Мегрельский словарь. – Тб., 2010). Если в Юго-Западной Грузии термином, обозначающим «*чакура*», был «*дзиква-чоха*», то в Мегрелии его называли «*гати до дзиква*».

ицей между христианским и исламизированным населением и границей между раннефеодальными и феодальными владениями⁷².

Грузинская *чоха/каба* обычно была приталенная. Если ее верх плотно облегал тело, то низ был несколько расклешен. Рукава чохи были широкие и длинные, прикрывавшие пальцы, поэтому их закатывали (т. е. делали отворот). Подкладку, как правило, не пришивали. Рукав ахалухи облегал руку, манжета его была отделана тесьмой. Карманы на чохе не делались, а на ахалухи они нашивались на месте газырей (*самасрееби, сакилееби*). Чоух украшают нашитые на уровне груди газыри. Их располагают как наклонно, так и ровно в ряд. Газыри, естественно, появились после того, как в обиход вошло огнестрельное оружие. (Сулхан-Сабатолкует термин «*масра*» как «патрон для ружейного заряда»). Выше талии чоха застегивалась на пуговицы посредством нашитых петель (*гилкилоеби*), а ниже талии она имела разрез. Полагаем, что термин «чоха» для обозначения мужского платья повсеместно укоренился именно после появления и нашивки газырей. У чохи не было воротника, а в области шеи и груди имелся вырез (проём), через который виднелся одетый под ней *ахалухи/сагуле/зе(у)бун* со стоячим воротником. Отличались зимние и летние платья (*каба/чоха*). Зимнее каба (тулуп) шили из кожи на меху, поэтому оно называлось *ткав-каба* («ткави» – кожа)⁷³.

Следует отметить, что в Грузии, наряду с выходными (праздничными) чоха, существовали и чоха на каждый день, рабочие чоха. На рабочих чоха, по сведению 72-летнего рассказчика *Джото Степановича Хулордава* (Зугдиди, 1970 г.), из-за надобности делали карманы. «В такой чохе уважающий себя мужчина не

⁷²Арутюнов С. А. Силуэты этничности на цивилизационном фоне. - М., 2012. - С.81.

⁷³Г. Читая. Труды в 5-ти томах. Т. IV. – Тб., 2001. – С. 188-189. – Груз.

позволял себе появляться на людях – это было неприлично». ... «Непристойно было выходить к гостям в одном ахалухи. Хозяин непременно должен был предстать перед гостем «при всем параде» – наряженным в чоха-ахалухи и с подвешенным к поясу кинжалом в ножнах»⁷⁴.

Распространенные в Западной Грузии чоха-ахалухи, которые в Восточной Грузии называли «*имеретинскими чоха-ахалухи*», отличались от своих восточногрузинских аналогов длиной: западногрузинская чоха доходила до колен, на икры ног надевались шерстяные *паичеби* (ноговицы, гамаша), закреплявшиеся специальными подвязками – *леквертхеби*. Надо заметить, что у имеретинской чохи было больше сходства с общекавказской чохой, известной в научной литературе под названием «*черкески*»⁷⁵. В данном случае мы имеем дело и с анахронизмом, поскольку из литературы известно, что в XIX веке в Черкесии первоначально была распространена длинная, доходящая до щиколоток, чоха: «Длина черкески зависела от моды. Так, например, в начале XX в. носили очень длинные, до щиколоток, черкески»⁷⁶. Длину одежды в научной литературе обычно связывают с экономикой. О женской одежде *Жак Ле Гофф* писал, что она удлинялась и укорачивалась в зависимости от того, шла ли экономика в гору или испытывала кризис⁷⁷. Надо полагать, что и в Грузии длина мужской одежды – каба/чоха-ахалухи – была обусловлена экономической обстановкой страны.

⁷⁴Н. Абесадзе. Ремесленное производство и быт ремесленников в городах Грузии (вторая пол. XIX в. – начало XX в.). – Тб., 1986. – С. 25. – Груз.

⁷⁵Г. Читая. Труды в 5-ти томах. Т. IV. – Тб., 2001. – С. 188-192. – Груз.

⁷⁶Народы Кавказа. I. - М., 1960. - С.169.

⁷⁷Гофф Ле Ж. Цивилизация средневекового Запада. – Екатеринбург, 2005. - С. 436.

Следует обратить внимание еще на один нюанс. Опираясь на описание *Рафиэла Эристави*, сделанное в XIX веке, становится очевидным, что ***под имеретинским чоха-ахалухи шарвали не надевали. Ноги обыкновенно были облачены в цвивсацмели паичеби*** (наголенники, ноговицы). Этим мы хотим сказать, что, как в Европе, так и в Грузии штаны (*шарвали*) – довольно позднее явление, и пионерами в этом деле были аджарские (и вообще жившие в Юго-Западной Грузии) грузины. Мы заострили внимание именно на *шарвали* потому, что у изображенных на средневековых фресках мужчин, облаченных в грузинское каба (платье), обычно на ногах были надеты *цвивсацмелеби* (гамаша для икр, ноговицы) или очень узкие, плотно облегавшие ноги штаны *сацмартули*, соединенные в верхней части, а не *шарвали*.

В XIX веке в Грузии бытовало несколько разновидностей *чоха-ахалухи*, каждая из которых имела соответствующее название. Обратимся к некоторым этнографическим материалам, записанным в 1935 году. В частности, материал из Кизики: «Поверх *ахалохи* надевают *чоху*. Старинная чоха имела 8 абсолютно одинаковых, равномерных разрезов (*чаки*) и 16 фалд (*калта*). В старину носили короткие чохи, чуть длиннее головки колена или достигающие точно до его середины»⁷⁸. «Часто чоху носят нараспашку, старики почти всегда носили её в растегнутом виде. Молодые люди-стиляги (*джеили*) застегивали чоху от живота на 2-4 пуговицы, опоясывая её серебряным ремнем с кинжалом, а через плечо, поперек грудной части чохи с газырями, перекидывали серебряную португепею»⁷⁹. Материал из Шигни Кахети: «***Каба была одеждой тавадов (князей), но в пору моего отрочества помню, что и некоторые зажиточные крестьяне носили каба***»⁸⁰. Князья и состоятельные люди не надевали грузинскую чоху (картули

⁷⁸*Материалы...* Под ред. И. Джавахишвили. С. 12. – Груз.

⁷⁹*Материалы...* Под ред. И. Джавахишвили. С. 12. – Груз.

⁸⁰*Материалы...* Под ред. И. Джавахишвили. С. 34. – Груз.

чоха). Они носили чохи с отвороченными рукавами (так наз. «**кошиани**», «**куртмаджиани**»), хорошо присборенные по талии, а по бокам имевшие по одному или по два разреза (*чаки*)⁸¹. «Черкесскую чоху мог надеть всякий, кто хотел. А одеждой нашего крестьянина была грузинская чоха»⁸². Материал из Картли: «Картлийская чоха должна была быть длинной, до пят. При ходьбе то одна, то другая нога касалась подола чохи, даже наступала на него. Поэтому некоторые при ходьбе перекидывали одну фалду чохи через плечо»⁸³. В имеретинском селе *Хани* зафиксирована *онури чоха*: «Мужчинам мы шили также *онури чоха*, которая спускалась чуть ниже колен. Подол был расклешенный, талия присборенная»⁸⁴. Здесь же были распространены чохи, известные под названием абхазской и чеченской чохи: «**Абхазская чоха**. Для нее мы шили узкие рукава, она должна была быть очень приталена и узка. Газыри крепили ближе к боковой части груди, немного наискосок». «**Чеченская чоха**. У чеченской чохи рукава были широкие, прямо-таки похожие на рясу, но зато талия была ярко выраженная, отточенная, верхняя часть плотная, длина чохи короткая. Газыри располагались несколько низко, но четко в ряд». «**Имеретинская чоха**. Это был третий тип чохи. Её шили длинной, с рукавами, умеренными по длине и ширине». «Четвертым типом чохи была **картлийская чоха**, именуемая «**куртмаджиани**» (с отворотом, иначе говоря «с отложными рукавами»). Рукава были свободного покроя, разрезные, отделанные шелком. Также была украшена грудная часть, но на ней не было газырей». «Пятый тип чохи – **кахетинская чоха** – без сборок, с газырями, умеренной длины, рукава узкие и разрезные»⁸⁵. «**Абхазская чоха**. Она имела очень узкий покрой (талию), грудная часть и рукава были

⁸¹*Материалы...* / Под ред. И. Джавахишвили. С. 34. – Груз.

⁸²*Материалы...* / Под ред. И. Джавахишвили. С. 34. – Груз.

⁸³*Материалы...* / Под ред. И. Джавахишвили. С. 169. – Груз.

⁸⁴*Материалы...* / Под ред. И. Джавахишвили. С. 211. – Груз.

⁸⁵*Материалы...* / Под ред. И. Джавахишвили. С. 213. – Груз.

как у черкесской чохи, полы, по сравнению с имеретинской, уже и притом длиннее. **Мегрельская чоха** похожа на абхазскую»⁸⁶.

Как известно из этнографической действительности, *чоха*, по-видимому, прошла довольно долгий путь развития до того, как сформировалась в том виде, в каком она предстала в позднее средневековье. Окончательный же вид *чоха-ахалухи* приобрел с распространением огнестрельного оружия. Нашитые на чоху *самасрееби/сакилееби* (газыри) подчеркнули ее красоту, изысканность. Надевшему чоху мужчине, наряду со статностью, она придала еще большую мужественность. Чоха с газырями – это тип общекавказской одежды. Подчеркивают и то, что ее активное применение в Грузии начинается с XVIII века⁸⁷.

Так где же возникла так наз. общекавказская мужская одежда, известная в литературе под названием «**черкески**»: на Северном Кавказе – в Черкесии – или в Грузии? Что обусловило столь стремительное распространение этой одежды? Прежде чем коснемся этой проблемы, вкратце охарактеризуем «черкеску»: она была распространена среди кабардинцев, черкесов и адыгов. Замечено, что **представители низшего сословия адыгов, так же как и грузин, надевали черкеску только по торжественным случаям**⁸⁸. В то же время одежда представителей знатных кругов отличалась и цветом – она преимущественно была белая⁸⁹. Эта одежда была популярна и среди карачаевцев и осетин. Примечательно, что в осетинский язык термин, означающий *чоха-ахалухи*, проник из грузинского – *цухъхъа*⁹⁰.

Одежду народов Северного Кавказа монографически изучила *Е. Студенецкая*. Приведем из её книги только те пассажи и зак-

⁸⁶*Материалы...* / Под ред. И. Джавахишвили. С. 216. – Груз.

⁸⁷Этнографической словарь грузинской материальной культуры / Под ред. Э. Надирадзе. – Тб., 2013. – С. 538. – Груз.

⁸⁸*Народы Кавказа*. I. - М., 1960. - С. 207.

⁸⁹*Народы Кавказа*. I. - М., 1960. - С. 169.

⁹⁰*Народы Кавказа*. I. - М., 1960. - С. 322.

лючения, которые касаются интересующего нас вопроса. И среди народов Северного Кавказа верхняя часть *чоха-ахалухи/черкески* плотно облегла стан, а ниже талии силуэт постепенно расширился. «Черкеску» шили без воротника, на груди она имела вырез, по обе стороны которого были нашиты газыри. Подчеркнуто, что в XVIII веке черкесская одежда весьма отличалась от вышеописанной. Если судить по тогдашним рисункам, так наз. «**черкеска**» (которая тогда так не называлась, да и не могла называться!) *имела более свободный покрой, порой даже мешкообразный. Длина её доходила до колен или до середины бедра (ляжки). Грудная часть также не имела глубокого выреза, как это было на более поздних «черкесках» XIX века. Не было на «черкеске» и газырей; они появились довольно поздно, после распространения огнестрельного оружия. Поначалу патроны носили в кожаных патронташах, подвешенных к поясу или перекинутых через плечо.* Такие наплечные патронташи изображены и на картине XVIII века⁹¹. Е. Студенецкая особенно подчеркивает, что описанную ею одежду она только условно называет «**черкеской**». Отмечено и то, что на обнаруженных в наземных склепах осетинского села Даргавс и Балкарии «черкесках» *газырей не было.* Такая одежда, которую считали рабочей одеждой и которую отличали от праздничной, встречалась до наступления XX века⁹². Заключение указанного автора звучит так: «Все вышесказанное о верхней одежде XVIII в. позволяет заключить, что *она настолько отличается от более поздних форм, что возникает вопрос о закономерности названия этой одежды черкеской...* Наиболее бросающейся в глаза особенностью черкески были газырницы, размещавшиеся на обеих сторонах груди. *Появление их относится к*

⁹¹Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 17-27.

⁹²Студенецкая Е. Н. Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 87.

сравнительно недавнему времени. Кожаные газырницы во второй половине XIX в. были полностью вытеснены из той же ткани, что и сама **черкеска**⁹³.

Заслуживает интереса также приведенный в монографии материал о нижней одежде адыгов – *штанах*. По сведению автора XVI века *Джорджо Интериано*, они носили шаровары (широкие штаны) из грубого полотна. *Жан-Батист Тавернье* (XVII в.) также указывает на чрезмерную ширину штанов. Авторы первой половины XIX века – *Тебу де Мариньи*, *Иоганн Бларамберг*, *Фредерик Дюбуа де Монпере*, *Джордж Лонгворт* – отмечают, что в верхней части штаны были широкие, а в нижней – сужались⁹⁴. Из этих материалов явствует, что **шаровары и мужское платье не подходили друг другу, были несовместимы. Чоха-ахалухи не требовали надевания под ними штанов** – это явствует из вышеприведенного описания. Хотя на фотографиях XIX века видно, что под *чоха-ахалухи/черкеской* мужчины надевали как обтягивавшие икры *шарвали*, так и только *циндеби* (вязаные гамаша). Обычай надевания *циндеби* под *чохой*, вероятно, распространился из Грузии. **На одной из картин, датированной XVIII – началом XIX века, на которой изображены два черкеса, только один облачен в одежду, подобную платью, прикрывающую лишь половину ляжки (скорее это накидка). На его платье нет ни газырей, ни разреза на груди. На другом черкесе платье не надето; на нем и в верхней, и в нижней части плотно прилегающая одежда. На первом мужчине (в платье типа накидки) под платьем надета аналогичная одежда, более похожая на плотно прилегающую к телу современную спортивную форму – комбинезон. На голове у**

⁹³Студенецкая Е. Н. Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 87.

⁹⁴Студенецкая Е. Н. Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 31.

*обоих мужчин – шлемообразный головной убор*⁹⁵. У них нет ружей, а только лук со стрелами, колчан, сабля и боевая дубинка. На картине 1840-х годов черкес изображен в типичном костюме – чоха-ахалухи/черкеска – с разрезной грудной частью, из-под которой хорошо виден ахалухи.

Как явствует, так наз. общекавказская одежда, известная в Грузии под названием «чоха-ахалухи», а на Северном Кавказе – как «черкеска» (точнее, названная так русскими), *среди адыгов, черкесов, кабардинцев и других кавказских горцев в своем классическом виде сформировалась довольно поздно*, а одежда получила название «черкеска» потому, что это так наз. общекавказское одеяние русские впервые увидели на черкесах (предположительно в XIX веке; в толковом словаре В. Даля такой лексической единицы нет). По этому поводу Е. Студенецкая замечает: *«Название «черкеска» было дано этой одежде русскими, которые впервые увидели ее на черкесах»*⁹⁶.

Об одежде черкесов свои соображения высказывает также русский кавказист и этнолог Л. Лавров: «Судя по всему, в XIII-XV вв. у адыгов не было ни черкески, ни того верхнего парадного женского платья («сай»), которое *в XIX-XX вв. стало главным элементом национального костюма горянок...*».

«Появление черкески, папахи, башлыка, низкой войлочной шляпы с большими полями и других мужских и женских головных уборов в быту адыгов надо отнести к более позднему времени. В свете этих замечаний *нельзя согласиться с авторами опубликованного «плана-конспекта» по истории Кабарды, которые в категорической форме заявляют, будто в XIV-XV вв. имело место*

⁹⁵Студенецкая Е. Н. Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 20.

⁹⁶Студенецкая Е. Н. Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 91.

«окончательное оформление типа костюма, ставшего общекавказским...».

«Одежда, по словам *Масуди*, изготавливалась из домотканого полотна. Мужчины носили, как это видно на рельефе каменного памятника так называемого Дука-бека, обнаруженного в районе Этоко, **обтягивающую талию стеганую куртку или короткую рубаху со стоячим воротником и застежками на груди, перетянутую поясом.** Эта одежда, напоминающая более поздние бешметы, бытовала у кабардинцев и балкарцев в XV в. ...»⁹⁷.

«*Интериано* сообщает о «халате с широкими рукавами из холста». **Адыгский халат XIII-XV вв. не похож на черкеску** и сай (женское платье адыгских женщин в XIX в.). От них он отличается отсутствием талии, системы клиньев в нижней задней части и широкого выреза на груди...».

«Как видно из приведенных материалов, в XIV-XV вв. уже существовали прототипы таких позднейших видов кабардинского костюма, как бешмет, бурка, ноговицы и чувяки. Что касается пояса, то он напоминает нынешний лишь формой металлического набора. **Черкеска, папаха, башлык, низкая войлочная шляпа с большими полями XIX в. не имеют прототипов среди известных фрагментов адыгской одежды XIV-XV вв. Появление их в быту кабардинцев относится к более позднему периоду**»⁹⁸.

Можно обратиться и непосредственно к источникам. Итальянский автор XV века *Иоанн де Галонифонтибус* писал об одеянии черкесов, что их мужчины, за исключением представителей родовитой знати, вообще едва прикрывают свою наготу какой-

⁹⁷Между прочим, этот рельеф датирован исследователями началом XVII в. (*М. С. Гаджиев, В. А. Кузнецов, И. М. Чеченов*. История в зеркале паранауки: критика современной этноцентристской историографии Северного Кавказа – М., 2006. - С. 139-140).

⁹⁸*Л. Л. Лавров*. Избранные труды... - Нальчик, 2009. - С. 180, 182, 343-344.

либо одеждой⁹⁹. Генуэзец *Джорджо Интериано* (XV-XVI вв.) писал, что черкесы под накидкой (буркой - ?) носили шелковую или холщевую рубашку *териличи*, широкие складки которой были собраны ниже талии таким же образом, как у римлян... **носили халат с широкими рукавами и шаровары (широкие штаны)**¹⁰⁰.

Совершенно очевидно, что у описанной ни одним из этих авторов черкесской одежды нет ничего общего с так наз. «черкеской», и её никак нельзя считать прототипом последней. Ни описанная французом *Жаном Батистом Тавернье* в XVII веке одежда черкесов не имеет ничего общего с «черкеской». Он пишет, что у черкесов одеяние представителей обоих полов не отличается друг от друга; женщины одеваются так же, как и мужчины, девушки – так же, как юноши. Эта одежда состоит из цветного ситцевого платья и очень широких штанов. Они носят также куцы стеганые сюртуки, едва достигающие до бедер¹⁰¹.

Согласно мемуарам побывавшего на Кавказе в 1772 году *Питера Генри Брюса*, одежда черкесских мужчин подобна одежде ногайцев. Их верхняя одежда представляет собой грубую накидку (бурку - ?), летом же они надевали рубашку, разрезанную чуть ли не до пупка и даже ниже¹⁰².

Впервые одежда, аналогичная «черкеске», у черкесов засвидетельствована в 1793-1794 годах *Петер-Симоном Палласом*: **«Мужская одежда легкая, опрятная и скромная, во многих отно-**

⁹⁹И. Де Галонифонтибус. Сведения о народах Кавказа // Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. – Нальчик, 2010. Вып. III. - С. 15.

¹⁰⁰Дж. Интериано. О быте и обычаях черкесов // Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. – Нальчик, 2010. Вып. III. - С. 27.

¹⁰¹Жан Батист Тавернье. Шесть путешествий в Турцию, Персию и Индию//Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. – Нальчик, 2010. Вып. III. - С. 59.

¹⁰²Питер Генри Брюс. Мемуары//Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. – Нальчик, 2010. Вып. III. - С. 108.

шениях похожа на татарскую, но более элегантная. Верхняя одежда обычно с маленькими вышитыми карманами на каждой стороне груди, в которые они кладут патроны»¹⁰³.

Таким образом, черкесская одежда XV века не может быть признана прототипом так наз. общекавказской одежды XIX века. «Черкеска» – это не одежда, полученная вследствие развития раннего адыгского одеяния, и её название – это лишь «приманка», вводящая в заблуждение многих исследователей, которые объявляют её адыго-черкесско-кабардинским творением, элементом их культуры и считают, что среди народов Северного Кавказа и Южного Кавказа «черкеска» распространилась от адыгов. Например, можем процитировать *В. Гудакова*, который пишет: **«Мужская одежда адыгов была распространена по всему Северному Кавказу и даже в Закавказье»**¹⁰⁴. Можем привести еще одну цитату: **«Наряду с традиционным костюмом весьма популярной в Кахети и Картли была северокавказская черкеска из белого или желтого сукна с газырницами на груди»**¹⁰⁵.

Говоря о заимствовании «черкески» казаками, *В. Гудаков* подчеркивает: «Началось постепенное заимствование того типа одежды, который был **выработан Западным Кавказом** в течение если не тысячелетий, то веков»¹⁰⁶.

¹⁰³*П.-С. Паллас*. Заметки о путешествии в южные наместничества Российского государства в 1793-1794 годах//Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. – Нальчик, 2010. Вып. III. - С. 266.

¹⁰⁴*В. В. Гудаков*. Северо-Западный Кавказ в системе межэтнических отношений с древнейших времен до 60-х годов XIX века. – СПб, 2007. - С. 458.

¹⁰⁵*Н. Г. Волкова, Г. Н. Джавахишвили*. Бытовая культура Грузии XIX-XX веков: традиции и инновации. - М., 1982. - С. 62.

¹⁰⁶*В. В. Гудаков*. Северо-Западный Кавказ в системе межэтнических отношений с древнейших времен до 60-х годов XIX века. – СПб, 2007. - С. 459-460.

Этот и другие авторы идут еще дальше, находя сходство адыгского одеяния со скифским и казацким одеянием. Если это действительно так, то как объяснить тот факт, что в осетинский, чеченский и ингушский языки термины, обозначающие «черкеску», проникли из грузинского языка.

Е. Студенецкая отмечает: «Другая группа народов - **осетины, чеченцы, ингуши** - называют черкеску терминами, которые являются вариантами названия чоха, чуха, распространенными в Закавказье, в том числе и в Грузии. Черкеска по-осетински *цухъхъа*, по-чеченски *чоа*, по-ингушски *чохкий*. Видимо, **эти названия занесены из Грузии**»¹⁰⁷.

Как это было возможно, чтобы осетины, чеченцы и ингуши заимствовали термины из грузинского языка, а одежду – от черкесов? Разумеется, вместе с проникновением одежды из Грузии к народам Северного Кавказа и обозначавший её термин вошел к ним из грузинского языка. Хотя вышеупомянутый автор все-таки убедительно настаивает на своей версии перенятия осетинами, ингушами и чеченцами *чоха-ахалухи*/«*черкески*» от адыгов.

В связи с этим заметим, что, во-первых, между разновидностями грузинского чоха-ахалухи и одеждой черкесско-адыго-кабардинского мужчины было не столь и значительное отличие, а во-вторых, приведенные в книге этого же автора портреты осетин, ингушей и чеченцев, одетых в чоху, существенно ничем не отличаются от каба/чохи грузинского мужчины. Например, если судить по одному из рисунков 1790 года, чоха ингушей отличается от чохи грузин только тем, что в верхней части она не плотно облегает тело, а на груди по обеим сторонам нашито лишь по четыре газыри. Под чохой у ингушей тоже надет ахалухи¹⁰⁸.

¹⁰⁷*Студенецкая Е. Н.* Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. - С. 91.

¹⁰⁸*Студенецкая Е. Н.* Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. - С. 21.

То, что *чоха-ахалухи/«черкеска»* сформировалась в результате развития одежды грузинского мужчины *каба/чохи*, хорошо видно и на средневековых грузинских церковных фресках, на которых изображены ктиторы тех или иных храмов, которые, как правило, были светскими лицами, причем из высшего сословия, не стесненными материально, которые могли позволить себе строительство церквей. Известно, что первоначально в Грузии чоха-ахалухи являлась одеждой исключительно феодальной верхушки. Справедливо замечание о том, что *приталенное короткое платье-каба* (а чоха именно и есть приталенное платье! – Р. Т.) *представляло собой традиционную, праздничную военную одежду грузинских царевичей и родовитых феодалов*¹⁰⁹.

Мужчина в таком приталенном коротком платье, доходящем до икр, изображен на стене церкви в с. *Иенаши* (Сванети). Изображение датировано рубежом XIII–XIV веков¹¹⁰. В научных кругах общеизвестна фреска церкви с. *Лагами* (тоже в Сванети), безупречно сохранившаяся до наших дней. На ней изображен ктитор, местный феодал *Шалва Киркишлиани*, облаченный в традиционное грузинское мужское платье. Длинное, хорошо приталенное платье с короткими рукавами ниспадает почти до щиколоток, от которых вверх идут примерно 15-сантиметровые разрезы. Верхняя часть плотно облегает стан; она, как и чоха, имеет вырез у горла; выше талии платье застегнуто на пуговицы посредством нашивных петель («гилкилоеби»). Под платьем, так же как и под чохой времен позднего средневековья, надета рубашка (*перанги/ахалухи*) с длинными рукавами, которая отличается от ахалухи тем, что у неё нет стоячего воротника (платье имеет отложной воротник). На поясе у Шалвы

¹⁰⁹М. Кениа. Царский портрет в росписи церкви Иенашис Иани // Сакартвелос сидзвелени. - № 2. – 2002. – Груз.

¹¹⁰М. Кениа. Царский портрет в росписи церкви Иенашис Иани // Сакартвелос сидзвелени. - № 2. – 2002. – Груз.

Киркишлиани, как принято у «*чохосанцев*» (носящих чоху), подвешен длинный кинжал с прямым клинком. Согласно надписи, церковь Мацховрис (Господня) с. Лагами Местийской общины, в которой находится фреска с портретным изображением Шалвы Киркишлиани, построена и расписана в XIV веке. На лагамской фреске фактически впервые изображен знатный мужчина, одетый в платье с разрезом, верхняя часть которого имеет пуговичную застежку. Если вспомним вышеприведенные слова Вахушти Багратиони о том, что во времена единоцарствия было распространено «платье (каба) длинное до пят без пуговиц», получается, что платье сванского феодала – первое разрезное платье, являющееся явным прототипом *чоха-ахалухи* (под платьем Киркишлиани надета внутренняя одежда красноватого цвета той же длины – *ахалухи*).

Заслуживают интереса и фрески главной церкви монастыря *Колагери*: все изображенные персонажи одеты в платья (каба), из которых одни длинные, другие – короткие, достигающие до колен. **«Такую разновидность одежды мы встречаем в Грузии на протяжении всего средневековья... В ряду портретов все платья одного типа – приталенные, разрезные по бокам и отороченные каймой...** Образцы одежды такого типа сегодня уже во множестве известны на памятниках грузинской стенной росписи XI–XVI веков»¹¹¹. В такие же платья облачены и ктиторы *Сапарского монастыря святого Сабы* начала XVI века¹¹².

Все эти фрески датированы исследователями XI–XIII веками. Изображенные на них платья обнаруживают сходство с одеждой феодальной верхушки эпохи позднего средневековья – *чоха-ахалухи* (длина, приталенность, плотно прилегающая к телу верхняя часть). Различие состоит лишь в том, что в данном случае

¹¹¹З. *Схиртладзе*. Портреты исторических лиц монастыря Колагери Гареджийского Многогорья. – Тб., 2000. – С. 85. – Груз.

¹¹²Г. *Хуцишвили*. Настенная роспись Сапара. – Тб., 1988. – Груз.

эти мужские платья разрезаны по бокам. В аналогичные платья облачены также ктитеры, представленные на фресках церкви *Сори* (Рача). На них «традиционная одежда грузинских вельмож – приталенное платье с короткими рукавами и длинная нижняя рубашка (перанги) с узкими рукавами, так наз. «*песуэди самоси*» (стихарь дьяконов)»¹¹³.

Фрески Сори датированы XIV-XV веками. Платья не имеют передних разрезов, они чуть прикрывают колени и, как уже отмечалось, приталены. На стенах церкви Сори есть и портретные изображения более поздней эпохи (XVI-XVIII веков). Платья на поздних фигурах уже разрезаны спереди, заужены в талии, горловина имеет глубокий треугольный вырез, из-под которого виднеется нижнее облачение, или ахалухи¹¹⁴. Поскольку мы коснулись памятников Рача, следует заметить, что здесь встречаются и другие фрески с изображениями мужчин, облаченных в платья (каба). Например, можно назвать фреску церкви Мтаварангелози (Архангела) в с. *Земо Крихи*. На фреске второго ряда северной стены, вблизи алтаря, изображены знатные феодалы, одетые в приталенные платья, едва спускающиеся чуть ниже колен¹¹⁵. На южной стене церкви Гвтисмшобели (Богоматери) с. *Бугеули* представлены пять светских лиц (три женщины и двое мужчин). На этой фреске XVI века оба мужчины облачены в платья (каба), на которых не хватает только газырей. Больше ничем их одеяние не отличается от чохи: платья приталенные, в верхней части имеется разрез с петельными нашивками для застежки пуговиц. Выше талии платья плотно облегают тела светских лиц, а талии

¹¹³С. *Схиртладзе*. Церковь Сори / При участии *И. Чичинадзе*. – Тб., 2009. – С. 19. – Груз.

¹¹⁴*И. Чичинадзе*. Роспись церкви Сори св. Георгия. – Тб., 2014. – С. 49-50. – Груз.

¹¹⁵*Г. Бочоридзе*. Исторические памятники и древности Рача-Лечхуми. – Тб., 1994. – С. 473. Рис. 55. – Груз.

обхвачены поясами¹¹⁶. На стене этой же церкви есть фреска *Зазы Ласхишвили* и его супруги *Кеклуца*. Чоха мужчины полностью разрезана, приталена, в талии перехвачена поясом, а под чохой надет ахалухи¹¹⁷.

Изучение образцов грузинского костюма становится возможным начиная с VI-VII веков. Прежде всего такую возможность предоставляют изображения ктиторов на стенах большого храма *Джвари*. «Платья (каба) ктиторов в талии сужены, имеют длинные и узкие рукава, расширяются к подолу, который кругом оторочен каймой и разрезан»¹¹⁸. К раннему средневековью относится каменный барельеф – *стела Давати* (Душетский район; некоторые исследователи датируют ее 2-й половиной IV века), в нижней композиции которой изображены две мужские фигуры, облаченные в подобающую знатным вельможам одежду – каба¹¹⁹. В длинное, полностью разрезное платье (каба) облачен и *Ашот Кухи*, изображенный на западном фасаде *Тбет* (X век)¹²⁰. Ученые хорошо знакомы с рельефами церкви с. *Корого* ущелья Хади в Мтиулети (одна часть исследователей датирует церковь VIII-X веками, а другая – X-XI веками). На фризах фасада церкви изображены мужчины – как ктиторы, так и рабочие-строители. Очевидно, что и те и другие облачены в приталенные платья (*каба*). Платья строителей короткие – они доходят до колен, а платья ктиторов длинные, достигающие до щиколоток. По мнению *Л. Тавадзе*, «по правую сторону от Богоматери и Христа на третьем

¹¹⁶Г. Бочоридзе. Исторические памятники и древности Рача-Лечхуми. – Тб., 1994. – С. 447. Рис. 29. – Груз.

¹¹⁷Т. Берадзе. Рача. – Тб., 1983 (см. таблицу). – Груз.

¹¹⁸Н. Чопикашвили. Грузинский костюм (VI-XIV вв.). – Тб., 1964. – С. 10. – Груз.

¹¹⁹Описание памятников истории и культуры Грузии. – Тб., 2004. – С. 244. – Груз.

¹²⁰Н. Чопикашвили. Грузинский костюм (VI-XIV вв.). – Тб., 1964. – С. 14. – Груз.

этаже изображен безусый мужчина. Судя по одежде, он носитель низкого социального статуса, его одеяние – простая *чоха* – аналогично одеянию других рабочих»¹²¹. Теперь относительно рельефа: в 1957 году этнолог *Н. Рехвишвили* из селища близ Болниси привез фрагмент поврежденной стелы, в нижней части которой имеется рельефное изображение мужчины. «Мужчина одет в военное платье с разрезом спереди и отороченным подолом, ниспадающим ниже колен. Платье на груди имеет вырез, подобно чохе, из-под которого видна рубашка (перанги), округло вырезанная у шеи (под горло). Мужчина в талии опоясан ремнем, с которого свисает подвешенный двумя ремешками разной длины кинжал в ножнах. На правом плече закреплена часть накидки, переходящей за спину...»¹²². На этом рельефном изображении средних веков, несомненно, мы имеем дело с поздним типом покроя, т. е. это почти что покроем чохи. Судя по всем дошедшим до нас скульптурам, высеченным на стелах V-VIII веков, абсолютное большинство тогдашних мужчин носило платье (каба)¹²³.

В XI-XIII веках во множестве представлены платья с зауженной талией, короткие и расширенные книзу¹²⁴. Особое внимание *Н. Чопикашвили* обращает на изображение *ктитора* на фреске в церкви *Сори* и изображение *Киркишлиани* в церкви Господня с.

¹²¹*Л. Тавадзе*. Социальный состав феодальной Грузии по рельефам Корого//Труды Института Грузии Тбилисского государственного университета им. И. Джавахишвили. Т. IV. – Тб., 2011. – С. 44. – Груз.

¹²²*Д. Бердзенишвили*. «Хеви Болнисский»//Дманиси. IV. – Тб., 2003. – С. 209. – Груз.

¹²³*Г. Джавахишвили*. Грузинская малая скульптура раннего средневековья (рельефные изображения на стелах конца V века – начала VIII века). – Тб., 2014. – Груз.

¹²⁴*Н. Чопикашвили*. Грузинский костюм (VI-XIV вв.). – Тб., 1964. – С. 29. – Груз.

Лагами. Платье сорийского ктитора имеет на груди вырез треугольной формы. Так же как и у чохосани, и у него под платьем надета нижняя одежда. «Из-под коротких рукавов верхней одежды видны узкие и длинные рукава другой, нижней одежды красного цвета»¹²⁵. По её же замечанию, основной покроей одеяния сорийских ктиторов повторяет покроей одежды, распространенной в Грузии в XIII-XIV веках, с той лишь разницей, что одежда с разрезными фалдами не так подчеркнута заужена в талии.

Хотим отметить, что от всех известных до того платьев платье *Киркишлиани* отличается по целому ряду признаков. Платье (каба) Киркишлиани представляет собой своего рода переходную ступень между дотеле распространенными *платьями (кабеби)* и *чохами*, распространившимися позднее – со второй половины XVII века. Подобно чохе, у указанного платья тоже имеются разрезы на подоле («*шечрилчакиани*»). А такие платья в Грузии встречаются с XI века¹²⁶. *Г. Читая* справедливо полагал, что ***разрезы на подоле (фалдах) одежды придавали ей военное (походное) назначение***¹²⁷. С нашей стороны добавим, что разрезы (*чакеби*) на мужском одеянии (*каба/чоха*) нужны были не только воину, но и земледельцу.

Как выясняется, с платьем изображенного на стене церкви *Лагами* мужчины много общего обнаруживает барельеф из *Дманиси*: «И платья на них, по внешнему впечатлению, надеты одинаковые: горловина вырезанная, с отворотом, спереди платье застегнуто (на фигуре слева хорошо видны пуговицы до пояса), в талии узкое, с расклешенным подолом; платье короткое, едва достигающее до колен, и под ним видна кайма орнаментированной

¹²⁵*Н. Чопикашвили*. Грузинский костюм (VI-XIV вв.). – Тб., 1964. – С. 37. – Груз.

¹²⁶*Н. Чопикашвили*. Грузинский костюм (VI-XIV вв.). – Тб., 1964. – С. 39. – Груз.

¹²⁷*Г. Читая*. Предисловие к книге *Ив. Цицишвили*: Материалы по истории грузинской одежды. – Тб., 1955. – С. 24. – Груз.

рубашки, также с вырезом на груди (эти детали лучше видны на левой фигуре). Талии обеих фигур затянуты поясами (сарткели)... У фигуры справа левый рукав вроде отложной («куртмаджиани»), а правый – нормальный»¹²⁸.

Большое сходство с *каба/чоха Шалвы Киркишлиани* имеет одежда воссоздателя церкви Гвтисмшоблис (Богородицы) с. *Набахтеви* в Картли (первая половина XV века) *Куцны*. На фреске, изображающей Куцну, на нем надето приталенное, разрезное спереди платье. Платье Куцны, как и платье Киркишлиани, украшено фигурками. Талия ктитора обхвачена широким поясом (сарткели). Под платьем надет ахалухи. От чохи Киркишлиани платье Куцны отличается только отсутствием воротника¹²⁹. Таким образом, покррой чохи XVIII-XIX веков в XIV-XV веках уже был сформирован.

В 1628-1654 годах в Западной Грузии побывал итальянский миссионер *Дон Кристофоро де Каstellи*, оставивший нам немало интересных рисунков мужчин того времени. В первой половине XVII века грузинские мужчины в основном носили платья до колен. Большинство платьев приталенные, и их верхняя часть застегивается посредством пуговиц¹³⁰. Таким образом, в XVII веке чоха-ахалухи с газырями (гнездами для патронов) еще не существовали. Они сформировались только в XVIII веке. «С 1670 же года во всех социальных слоях населения окончательно укорени-

¹²⁸Л. Мухелишвили. Дманиси: история города и описание городища//Материальная культура эпохи Шота Руставели (Сб.). – Тб., 1938. – С. 317-318. – Груз.; см. также: Дманиси. II. (Сб.). – 2000. – С. 50. – Груз.

¹²⁹Г. Бочоридзе. Церкви и монастыри и древности Картли / К изданию подготовили З. Схиртладзе и Н. Читишвили. – Тб., 2011. Таб. XVI-2. – Груз.

¹³⁰Дон Кристофоро де Каstellи. Сведения и альбом о Грузии/ Изд-е Б. Гиоргадзе. – Тб., 1976. Рис. №№ 34, 43, 47, 48, 89, 224, 318, 319...- Груз.

лась национальная одежда. На фреске, на которой изображена семья *Магаладзе* (1670 г.), представлены следующие элементы одежды: *ахалухи*, *куладжа*, *чоха с длинными рукавами*, *каракулевая папаха*, *серебряный ремень* и проч.»¹³¹. Указывалось на особую значимость фрески семьи Магаладзе: «Эта картина воссоздателей, по замечанию П. Иоселиани, интересна не только с художественной, но и с этнографической точки зрения, поскольку содержит элементы, посредством которых мы можем восстановить обычаи в плане тогдашнего, т. е. XVII века, одеяния»¹³². Детальное рассмотрение указанной фрески позволяет нам заключить, что в 70-х годах XVII века еще не был сформирован окончательный вид чохи – у нее нет газырей (по крайней мере, мы их не видим на фреске), хотя покррой можно признать полностью идентичным покрое чохи последующего периода. Члены одной семьи, представленные на фреске, облачены в чохи разных цветов. Длина их примерно на 15 сантиметров выше щиколоток. Ни на одном мужчине нет штанов (шарвали). Примечательно и то, что обувь всех членов семьи Магаладзе – коши (обувь без задников) на высоком каблуке, кроме представителя духовенства. По всей вероятности, мужская обувь на высоком каблуке (коши) была парадной. Обратим внимание на еще одно обстоятельство: *Ив. Цицишвили* говорит и о головном уборе – *папах*¹³³. Мы не

¹³¹*Ив. Цицишвили*. Материалы по истории грузинской одежды. – Тб.. 1954. – С. 37. – Груз.; см. также: *С. Макалатия*. Ущелье Кавтура. – Тб.. 1960. – С. 7. – Груз.; *Г. Бочоридзе*. Церкви и монастыри и древности Картли / К изданию подготовили *З. Схиртладзе* и *Н. Читишвили*. – Тб., 2011. Таб. X-3. – Груз.; *Г. Бочоридзе*. Завещание Папуа Магаладзе 1681 года//Моамбе Музея Грузии. IX-X . Таб. IV, V. – Груз.

¹³²*Л. Меликсет-Бек*. Из археологического путешествия в ущелье Кавтура в 1923 году // Моамбе Тифлисского университета. № 5. – 1925. – С. 139. – Груз.

¹³³В последнее время *папах* объявили чуть ли не грузинским национальным головным убором. Среди грузинских горских пастухов

разделяем данное соображение: головы членов семьи Магаладзе просто покрыты зимними шапками. Эти шапки, за исключением одной, только в области лба опушены мехом, а остальная часть, вероятно, сшита из обычной ткани (по нашему предположению, этот головной убор может быть зимней персидской шапкой).

Последующим этапом развития мужской одежды следует считать распространенную в Юго-Западной Грузии одежду – ***чакура***. Подобный покрой, по всей видимости, был разработан ***благодаря укоренению шарвали, что повлекло за собой отрезание каба/чохи в области талии, в результате чего мы фактически получили но-***

пахахи распространился довольно поздно. В «Этнографическом словаре грузинской материальной культуры» пахахи не представлен среди иллюстративного материала грузинских шапок. В XVIII-XIX веках пахахи не был повсеместно распространен ни среди народов Северного Кавказа. На приведенных в монографии *Е. Студенецкой* картинах северокавказцев XVIII века – начала XIX века ни на одном мужчине мы не видим пахахи. Этот головной убор впервые появляется на картинах 1830-х и 1840-х годов. Черкесы, и женщины и мужчины, носили шапки цилиндрической формы, закругленные сверху. Нижняя часть шапки была обшита галунами, а на округлой верхушке галуны располагались радиально. С макушки шапки свисала кисточка. В наземных склепах осетин и ингушей преимущественно обнаружены матерчатые (вязаные) шапки. В XVIII веке – первой половине XIX века среди адыгов получают распространение шапки, сшитые комбинированием ткани и кожи. Это так наз. низкие пахахи. В 1820-1830-х годах чеченцы носили пахахи с довольно широким околышем и выпуклой верхней частью. То же самое можно сказать о набади (бурке). Как пахахи, так и бурка – элементы номадской культуры, т. е. созданы теми народами, которые, исходя из специфики форм хозяйственной деятельности (кочевое скотоводство), большую часть жизни проводили под открытым небом. Признание пахахи грузинским национальным головным убором есть следствие недостаточного знания этнологии и грузинской культуры. Грузинский народ не нуждается в присвоении элементов чужой культуры и их провозглашении своими.

вую одежду. Верхнюю часть «*чакура*» грузины называли «*чониа*», а нижнюю часть, штаны (*шарвали*), – «*будиани*». «*Будиани*», или «*чакура шарвали*», были очень широкими в паху штанами. Они шились путем продевания в верхней части штанин бечевки (шнурка) или шелковой завязки (*хванджари/хонджари, лари*), вследствие чего здесь образовывалось множество сборок (складок), именуемых «*чакеби*». Штаны вверху были широкие, а внизу узкие. В некоторых краях Грузии (Мегрелия, Самцхе, Земо Ачара) грузинское название штанов (шарвали) такого покроя было «*дзигва*»/«*дзиква*». Несмотря на большую популярность *чакура*, в Гурии и Аджарии представители привилегированного сословия часто отдавали предпочтение обычной грузинской чохе («картули чоха»).

Таким образом, как выясняется, короткая чоха (*чакура, дзигва чоха*) была характерна для всей Юго-Западной Грузии. В дальнейшем здешние жители уже не надевали каба/чоху. Косвенным обоснованием этого должно служить и то обстоятельство, что жившие в регионе Мраморного моря грузины (мухаджиры из Аджарии и Шавшет-Кларджети) называли живших по соседству с ними абхазских мухаджиров «*кабианеби*» – «носящие платья» (на картинах XIX века абхазы представлены только в *чоха* и *цвивсацмелеби/паичеби* – ноговицах). Естественно, для грузина, носящего «*чакура*», несколько странным было восприятие мужчины только в *каба/чоха* без шарвали (штанов). Когда в Юго-Западной Грузии, или «османской Грузии», имело место укорочение грузинской национальной одежды чоха-ахалухи (ее отрезание в талии) и надевание собранных шнурком (бечевкой) штанов – *дзигва*? Думается, с внедрением и распространением среди грузин указанного региона мусульманства, в основном в XVIII веке, а точнее со второй половины этого столетия. Из-за практичности

подобной одежды она легко и быстро приобрела популярность и среди соседних гурийцев¹³⁴.

Постольку нельзя разделить мнение о том, что на протяжении всего средневековья в Грузии на изображенных на церковных архитектурных памятниках мужчинах под каба/чохой были надеты штаны-шарвали. Общеизвестно, что целый ряд древнейших грузинских этнографических реалий был законсервирован в Хевсурети. В этнографически достигаемую эпоху для хевсурского одевания шарвали был чуждым элементом. В комплект одежды хевсурского мужчины входили: *перанги* (рубашка), *нипхави* (исподние штаны), *чоха*, *шапка*, *пачичеби* (вязаные или кожаные ноговицы), *сацвиееби* (наголенники, гамаша для икр), *циндеби* (вязаные носки)¹³⁵. *С. Макалатия* указывал, что старики поныне помнят, что в старину крестьяне носили длинные перанги без штанов.

Сопоставив все суждения, мы приходим к утверждению, что ***общекавказская чоха/«черкеска» создана в Грузии и грузинским народом.*** Благодаря же культурно-историческим контактам она от грузин распространилась среди народов Северного Кавказа. Грузинская мужская одежда каба/чоха окончательный вид приобрела после широкого распространения в Грузии огнестрельного оружия, вследствие чего на неё стали нашивать карманчики для патронов – газыри (самасрееби). Нашивка последних, в свою

¹³⁴Заблуждается французский автор рубежа XIX-XX веков, считавший, что в Гурии «чакура» опережал «чоху». «Между одеждой гурийцев и лазов нет различия, и она называется «чакура»... К сожалению, наблюдается тенденция замены «чакура» «чохой». (Барон де Бай в Грузии / С французского перевела, вступлением и комментариями снабдила *Лейла Маградзе*. – Тб., 2011. – С. 102. – Груз.). Напротив, во всех историко-этнографических краях Юго-Западной Грузии «чоху» сменила «чакура».

¹³⁵*Г. Читая*. Предисловие к книге *Ив. Цицивили*: Материалы по истории грузинской одежды. – Тб., 1955. – С. 6. – Груз.

очередь, облегчала применение огнестрельного оружия. Одновременно газыри приобрели и другую функцию. Одетый в каба/чохи с газырями мужчина выглядел более статным, мужественным и респектабельным. Так наз. «черкеска» имела больше сходства с имеретинской чохой (западногрузинской, т. е. одеждой из территориально более прилегающего края) нежели с восточногрузинской чохой, что подкрепляет версию того, что указанный тип мужской одежды проник к черкесам из Западной Грузии (Имерети), а если быть точнее – непосредственно от абхазов. В научной литературе замечено, что «...на базе отдельных элементов, составляющих разнообразные виды грузинской одежды, **в Картл-Кахети формируется единый тип национальной одежды, первоначально укоренившийся на равнине Грузии, а в дальнейшем охвативший и горные районы**»¹³⁶. К этому логическому заключению Г. Читая пришел, по-видимому, на основе изучения фрески семьи Магаладзе 1670-х годов. Но все же считаем, что данный вопрос (мы имеем в виду аспект первоначального формирования чохи в Картл-Кахети) требует дополнительной аргументации. Бесспорно одно: именуемая «черкеской» одежда **чоха-ахалухи** создана грузинами в результате постепенного развития (трансформации) древнейшего грузинского одеяния. Мужское платье (каба), явившееся прототипом каба/чохи с газырями, черкесам было неизвестно. Еще раз обратимся к словам вышеупомянутого итальянского автора рубежа XV-XVI веков о том, что черкесы носили халат с широкими рукавами и широкие штаны. А штаны, причем широкие, и платье-каба друг с другом были несовместимы. Для этого можно вспомнить опять-таки **чакура/дзигва-чоха**: распространение в Юго-Западной Грузии штанов, присборенных посредством продетого в их верхней части

¹³⁶Г. Читая. Труды в 5-ти томах. Т. IV. – Тб., 2001. – С. 184. – Груз.

шнурка, повлекло за собой появление отрезной в талии мужской каба/чохи.

Постольку считаем, что нельзя согласиться с заключением *Е. Студенецкой*: «Как видно из вышеизложенных материалов, в мужской одежде народов Северного Кавказа XVIII - первой половины XIX в. имелось очень много общих черт, истоки которых уходят в более ранние периоды...»¹³⁷. *Приведенные автором сведения дают возможность сделать противоположное заключение. В указанном географическом регионе (Северный Кавказ) и причем в ранние века прототипа рассматриваемой одежды не существовало, она возникла в Грузии и заимствована именно отсюда.*

Непреренно следует заметить, что термин «*чоха*», обозначающий платье (каба), грузинами применялся со времен раннего средневековья. В первый раз мы встречаем его в «Житии Григола Хандзтели»: «...[посланец] застал свою государыню, дочь властителя Баграта Шароели, в великом монашестве: облачением ее служила простая *чохаи* (подразумевается монашеская ряса)...»¹³⁸. В «Летописи Картли» читаем: «... и надел *чохани* Липарит»¹³⁹. Слово «*чоха*» внесено и в «Словарь древнегрузинского языка» *И. Абуладзе*, где оно толкуется на основе соответствующих статей, например, из «Жития отцов»: «Сшил *чохаи*? – Да, отец, сшил и украсил её». В грамоте царя Александра 1438 года, пожалованной «*Урдоели*, сыну его Сумбату и внуку Виршелу...» читаем: «Ты, Урдоели, ... отойди от духовных дел и надень *чохани*»¹⁴⁰. В одной из грузинских надписей на могильных плитах монастыря *Кобери*

¹³⁷*Студенецкая Е. Н.* Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. – С. 40.

¹³⁸*Георгий Мерчуле.* Житие Григола Хандзтели // Грузинская литература в 20-ти томах. Т. I. – Тб., 1987. – С. 605. – Груз.

¹³⁹Картлис цховреба/Текст по всем основным рукописям установлен *С. Каухчишвили*. Т. I. – Тб., 1955. – С. 305. – Груз.

¹⁴⁰Памятники грузинского права. Т. II / Изд-е *И. Дolidзе*. – Тб., 1965. – С. 125. – Груз.

(Таширская епархия), датированной второй половиной XIII века и представляющей собой эпитафию *Шанше и Хуашак Мхарг-рдзели*, также упоминается «чоха». Эпитафия написана руставелевским стихом – шаири (ниже приводим свободный перевод отрывка эпитафии):

«... От безутешного горя сердце обжигается огнем, в душе по-
лыхает пламень;

В облегчение мне пусть останутся малые лоскуты **чохи** (**чохис**
напертални)...»¹⁴¹

Заслуживает интереса также распространенное в Имерети высказы-
вание, согласно которому месяцы июнь, октябрь и ноябрь
называют «**чохадампала**», поскольку это дождливые месяцы, и от
обильных осадков полы чохи постоянно мокли и сырели – «лпе-
бода» («лпоба», «дампали» – букв.: гнить, загнивший). Поэтому в
эти месяцы («чохадампала») нельзя было доверять погоде и на-
чинать строительство дома¹⁴².

В Грузии к чохе было крайне почтенное отношение. Она была
настолько значимой одеждой, что старые степенные, добропоря-
дочные горожане-тбилисцы назывались «*карачохели*»/»*карачогели*»
(или «*шавчохиани*» - «носящие черную чоху»). Более того,
даже лоскут чохи обозначался специальным термином: согласно
Сулхан-Саба Орбелиани он назывался «*джинджоти*».

Окончательное формирование грузинской мужской одежды –
чоха-ахалухи – непосредственно было обусловлено широким ра-
спространением огнестрельного оружия – ружья. В Грузии оно
распространилось в XV-XVI веках. Во второй половине XVI века
крепости Шида Картли уже были оснащены бойницами (*сатопу-*

¹⁴¹Прочитировано из труда Д. Бердзенишвили «Дманисхеви» - Дма-
ниси. – Тб., 2000. – С. 133. – Груз.

¹⁴²Ситквис кона (Словарь грузинских народных говоров)/Сост. Ал.
Глонти. 2-е изд. – Тб., 1984. – Груз.

ри) – отверстиями в крепостной стене для установки оружия¹⁴³. Во второй половине XVIII века 38% грузинского войска было вооружено ружьями¹⁴⁴. Аналогичная ситуация была во второй половине XVII века в Картли. «Начиная с XVII-XVIII веков кремневые ружья изготавливались и в Грузии»¹⁴⁵. Сохранился и реестр (опись) *Саамилахвро* этого периода, в котором учтены все ополченцы в соответствии с порядком их выступления в военных походах. Например, в с. *Громи*, где ныне грузины уже не живут, крепостные крестьяне феодала *Канчаэли* описаны следующим образом: «Батилашвили Бери – *с ружьем*, Ичкити Тетиа – *с пикой*, Ичкити Микели – *с луком*»¹⁴⁶ Из ополченцев Саамилахвро **407** выступали с *пиками*, **288** – с *луком и стрелами* и **420** – с *ружьями*. Большинство – 37,7% – были вооружены ружьями¹⁴⁷. Ружьё стало настолько органичным оружием для грузин, что наступление нового года или рождение сына отмечали выстрелами из ружей. Газыри имелись только на платьях представителей привилегированной социальной верхушки, а на одежде рядовых членов общества – нет. (В средневековой Грузии воинами были именно представители дворянства – тавады и азнауры. Деятельность же простого люда (крестьянства) ограничивалась лишь земледелием или скотоводством. Поэтому газыри первоначально

¹⁴³В научной литературе замечено: «В Грузии XVI века использование огнестрельного оружия, в частности ружей, настолько интенсивно, что оно в свою очередь повлияло на строительство крепостей и оборонительных сооружений» (Грузинские доспехи и снаряжение, хранящиеся в Государственном музее Грузии//Фреска. – Тб., 1985. – № 15. – С. 44. – Груз.)

¹⁴⁴Грузинская Советская Энциклопедия (ГСЭ). Т. 4.

¹⁴⁵К. *Чолокашвили*, М. *Капианидзе*. Грузинское снаряжение/Этноло-
гиури дзиебани. Т. IV. – Тб., 2010. – С. 69. – Груз.

¹⁴⁶С. *Какабадзе*. Опись Саамилахвро второй половины XVII века. – Тф., 1925. –С. 7. – Груз.

¹⁴⁷С. *Какабадзе*. Опись Саамилахвро второй половины XVII века. – Тф., 1925. –С. 5. – Груз.

появились на каба/чохе представителей высшего сословия, а не крестьян. Что касается Северного Кавказа, здесь все члены общин были вооружены, поскольку их основным занятием являлись вооруженные набеги). Вместе с тем чоха черкеса в области груди совершенно отличается от чохи грузина. У черкески нет выреза на груди, у нее стоячий воротник, прикрывающий всю шею и горло¹⁴⁸. О распространении ружья на Северном Кавказе у нас имеются неоднородные сведения. Бесспорно то, что на картинах и рисунках XVIII века и начала XIX века черкесские мужчины везде изображены с холодным оружием, ружья нигде не видно.

Возникает еще один вопрос: почему среди народов Северного Кавказа так быстро распространилась одежда *чоха-ахалухи* и почему она стала столь популярной под русским названием «*черкеска*», которое вводит в заблуждение исследователей, провозгласивших ее составной частью черкесско-адыгской культуры? Ответ однозначен: из-за того, что чоха-ахалухи со своими газырницами являлась весьма удобной одеждой для воина. А северокавказские мужчины в основном промышляли грабежом, разбойными набегами на ближних и дальних соседей. Их главное занятие было связано с военной деятельностью. Для адыгов (под предводительством их знатных феодалов) военные походы и войны были неотъемлемым делом. «Одежда черкесского воина ... чрезвычайно тщательно пригонялась по фигуре, была удобна, не сковывала движений и была абсолютно функциональна в этой геополитической нише»¹⁴⁹.

Утилитарная функция *чоха-ахалухи* для того времени была несомненна, что и обусловило проникновение этой одежды из

¹⁴⁸Студенецкая Е. Н. Одежда народов СК XVIII-XX вв. – М., 1989. С. 19.

¹⁴⁹Панеш Э. Х. Этническая психология и межнациональные отношения. Взаимодействие и особенности эволюции (На примере Западного Кавказа). - СПб., 1996. - С. 164.

Грузии на Северный Кавказ, а оттуда – к казакам. На это указывал в своих сочинениях и *Лев Толстой*. Говоря о *гребенских казаках*, писатель отмечал, что, долгое время живя по соседству с чеченцами (в предгорьях Северного Кавказа), казаки «породнились» с ними, переняв у них множество обычаев и образ жизни¹⁵⁰. Основная деятельность казаков также была связана с военной сферой.

В конце XIX века – начале XX века изменился тип огнестрельного оружия, и газыри утратили практическое назначение, хотя они по-прежнему сохранились на чоха-ахалухи как атрибут отделки и как символ мужской стати и мужественности.

Наконец, не можем не согласиться с мнением о том, что Кавказ как единый регион с его современной конфигурацией в основном существует с XVII-XVIII веков (хотя правомернее было бы говорить только о периоде с конца XVIII века. – Р. Т.), после того как грузинская одежда *чоха-ахалухи*, получившая название «*черкески*», превратилась в общекавказское одеяние¹⁵¹. Черкеска по сути стала своего рода фактором поверхностного объединения народов Кавказа, имеющих разную культуру. Некоторые базисные черты менталитета кавказских народов *С. Арутюнов* условно называет «менталитетом черкески». Тот же автор отмечает, что народы Кавказа перераспределены в несколько различных цивилизаций, и исходя из этого воспринимает кавказскую цивилизацию как некий фантом¹⁵².

¹⁵⁰Приведено из книги: *В. В. Гудаков*. Северо-Западный Кавказ в системе межэтнических отношений с древнейших времен до 60-х годов XIX века. – СПб, 2007. – С. 458; *Толстой Л. Н.* Казаки. Кавказская повесть. – М., 1953. – С. 17.

¹⁵¹*Арутюнов С. А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. – М., 2012. – С. 36.

¹⁵²*Арутюнов С. А.* Силуэты этничности на цивилизационном фоне. – М., 2012. – С. 42.



სურათი 1 – ლაღამის მაცხოვრის ეკლესიის ფრესკა ქტიტორ შაღვა ქირქიშლიანის გამოსახულებით (XIV საუკუნე). ფოტოს ავტორია *მირიან კილაძე*.



Р и с. 1 (продолжение)
 а — черном. XVIII — начало XIX в.;

სურათი 2. — ჩერქეზები ხალხურ სამოსში. XVIII საუკუნე-XIX საუკუნის დასაწყისი. წყარო: Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII-XX вв. — М., 1989, С. 20.

როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზია

თამილა კოშორიძის მიერ ეთნოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე – „ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი შიდა ქართლში“

II. თამილა კოშორიძის სადოქტორო ნაშრომი ეთნოლოგიის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და კარდინალურ თემას ეხება. ესაა ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი შიდა ქართლის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეში. ქართული ეთნოლოგიის ფუძემდებლები, პირველი კვალის გამვლებნი ხალხური კულტურის ამ მნიშვნელოვანი სფეროს შესწავლას განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევდნენ. შეიძლება გავიხსენოთ *თედო სახოკიას*, *სერგი მაკალათიას*, *ვერა ბარდაველიძის* და სხვათა ნაშრომები. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ პრობლემისადმი წინა თაობების მეცნიერთა მიდგომა მარქსისტულ-ევოლუციური იყო – ხალხურ დღეობებს განიხილავდნენ არა როგორც ტრადიციას, არამედ როგორც გადმონაშთს, ე. ი. მიდგომა იყო მხოლოდ წარსულიდან შემორჩენილი რაღაც მოვლენისადმი, რომელსაც თანამედროვეობის რუდიმენტად განიხილავდნენ. ისტორიზმი, რა თქმა უნდა, ეთნოლოგიისათვის აუცილებელი რამ არის, მაგრამ ისტორიზმს თანამედროვეობასთან მიმართებაში ფაქტობრივად არ განიხილავდნენ, არადა ეთნოლოგიის, როგორც მეცნიერების სისავსე მაშინ ჩანს სრულყოფილად, როდესაც ხალხურ კულტურას, მის სხვადასხვა საკითხებს განიხილავენ წარსულშიც, აწმყოსა და მომავალთან მიმართებაშიც. დისერტანტის *თამილა კოშორიძის* და უდავოდ მისი ხელმძღვანელის (როზეტა გუჯეჯიანის) დამსახურებაა ის, რომ შიდა ქართლის ყოფაში არსებული ქართული ხალხური დღეობები უპირველეს ყოვლისა თანამედროვეობასთან მიმართებაში აინტერესებს.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ საზღვრების გახსნის შემდეგ ქართული საზოგადოება გლობალიზაციის ეპოქაში მოდერნიზაციის წინაშე დადგა. მოდერნიზაცია გარდუვალია, რადგან ქართულმა საზოგადოებამ კურსი დასავლური ფასეულობებისაკენ აიღო. ბევრს მიაჩნია, რომ ქართული ტრადიციები მოდერნიზაციას ხელს უშლის. ამდენად ყველანაირი ქართული ტრადიციის კვლევა, თუ ხელახლა შესწავლა ფრიად აქტუალურია, რა თქმა უნდა, ხალხური კულტურა თუ მხოლოდ წარსულის განზომილებაში არ იქნება შესწავლილი. ამდენად თამილა კოშორიძის სადოქტორო ნაშრომი ფრიად აქტუალურია – ის ხალხურ დღეობებს სწავლობს წარსულში, დღევანდლობასა და მომავალთან მიმართებაში.

II. ბუნებრივია, ეთნოლოგს, რომელიც ნებისმიერ პრობლემას იკვლევს სათანადო წყაროთმცოდნეობითი ბაზა სჭირდება. ეთნოლოგისათვის წყარო შეიძლება იყოს წერილობითი ძეგლი, საარქივო მასალა, რომელიც წინამორბედმა მეცნიერებმა მოიპოვეს და ველზე უშუალოდ მოპოვებული ეთნოგრაფიული მონაცემები. ფრიად მნიშვნელოვანია აგრეთვე უშუალო დაკვირვების გზით მოპოვებული ეთნოგრაფიული მონაცემები. დისერტანტის სანაქებოდ უნდა ითქვას, რომ მას შიდა ქართლის ხალხური დღეობების შესახებ არსებული ყველა წყარო და ეთნოგრაფიული მასალა სათანადოდ აქვს გამოყენებული. საისტორიო წყაროებიდან *იოანე ბაგრატიონის* დასახელებაც კი საკმარისია. მნიშვნელოვანია XIX და XX საუკუნეების ქართულ პრესაში გაბნეული პუბლიკაციები. დისერტანტი ფართოდ იყენებს აგრეთვე გორის მუზეუმში დაცულ ეთნოგრაფიულ მასალებს, რომელთა შეკრება, როგორც ჩანს, XX საუკუნეში ინტენსიურად მიმდინარეობდა. თითქმის არ გამორჩა არსებული ლიტერატურა, რომელიც აღნიშნული პრობლემისადმი მიძღვნილი ქართულ ეთნოლოგიაში. ამავე დროს ნაშრომის პლუსია ისიც, რომ ის მხოლოდ შიდა ქართლის ხალხური დღეობებისადმი მიძღვნილ სამეცნიერო ლიტერატურას როდი იყენებს. სამეცნიერო მიმოქცევაში ფართოდ შემოაქვს აგრეთვე პრობლემისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელიც

საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებს შეეხება.

III. არსებული ეთნოგრაფიული წყაროების ზუსტი მეთოდოლოგიური პრინციპით გამოყენება პასუხობს თანამედროვე ეთნოლოგიური მეცნიერების მოთხოვნებს, რის შედეგად ტრადიციის, წეს-ჩვეულების შესწავლა ხედება წარსულში, აღიწერება თანამედროვე მდგომარეობა, რაც მომავალში მათი გააზრების საშუალებასაც აძლევს ავტორს. შეგახსენებთ, ის სამართლიანად სვამს კითხვას: წინაპართაგან მიღებული და გადმოცემული ესა თუ ის რელიგიური დღესასწაული, ხალხური დღეობა ხელს შეუშლის, დააბრკოლებს მოდერნიზაციას თუ ის საზოგადოების მოდერნიზებას ხელს არ შეუშლის. გაეუწრებ მოვლენებს და აღვნიშნავ, რომ დისერტანტის კვლევის შედეგები და დასკვნა მართებულია – ქართული ხალხური დღესასწაულები საზოგადოების მოდერნიზებას ხელს არ შეუშლის, მათი და, საერთოდ, სხვა ქართული ტრადიციების შენარჩუნებით პროგრესი შესაძლებელია და ქართული ტრადიციების შენარჩუნებით ქართული ეთნიკური ცნობიერების შენარჩუნებაც გარანტირებული იქნება. ჩემთვის როგორც რეცენზენტისათვის მისაღები და გამართული მეცნიერული დებულებების ჩამოყალიბებაში გადაამწყვეტი გახლავთ ის გარემოება, რომ *თამილა კოშორიძე* ადექვატურად იყენებს ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში არსებულ კვლევის მეთოდებს. ეს მეთოდები კი კვლევის საგანთან და ობიექტთან სრულ შესაბამისობაშია. ეთნოლოგიური მეცნიერება რამდენიმე კვლევის მეთოდს იყენებს. ისინი განსხვავდება ახალი ინფორმაციის, ცოდნის მოსაპოვებლად საკითხის დასმის დონითა და ხასიათით. რადგანაც ეთნოლოგიური კვლევა-ძიება ორ, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ ეტაპს გულისხმობს (საველე, ანუ ცოცხალ ყოფაში მასალების შეგროვება და კამერალური, ანუ შეგროვებული მასალების საფუძველზე განმაზოგადებელი ნაშრომის შექმნა). ამდენად, მეცნიერების ამ დარგში ცალცალკე გვაქვს საველე მუშაობის, ანუ წყაროების მოძიების მეთოდი და საკვლევაძიებო მეთოდი. დისერტანტს ეთნოლოგიაში არსებული კვლევის ეს მეთოდები სათანადოდ აქვს გამოყენებული. ესენია: შედარებით-ისტორიული მეთოდი. გა-

მოყენებულია სამი სახის ისტორიული შედარება: ისტორიულ-ტიპოლოგიური, ისტორიულ-გენეტიკური და ისტორიულ-დიფუზიური. ეს უკანასკნელი განსაკუთრებით არსებითია იმ ვითარებაში, როდესაც დისერტანტი შიდა ქართლში მცხოვრები არაქართული ეთნიკური ჯგუფების ხალხურ დღეობებს იკვლევს, სადაც გამოავლენს მთელ რიგ პლასტებს, რომლებიც მათ ქართველი ხალხისაგან შეუძენიათ, რაც აგრეთვე საშუალებას აძლევს მკვლევარს ამ ეთნიკური ერთობების ქართველებთან ინტეგრაციის გარკვეულ ფორმებზე ისაუბროს. დისერტანტისათვის არც ტიპოლოგიური მეთოდია უცხო, რითაც მან გაანალიზა ხალხური მოვლენების ემპირიული მრავალფეროვნების თავისებურებები და საერთო მახასიათებლები. სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი ფართოდ იყენებს აგრეთვე უშუალო დაკვირვების მეთოდს. ხალხური დღეობების დიდ ნაწილს ის უშუალოდ ადევნებდა თვალყურს, მას ამის საშუალებას ადგილზე ცხოვრებაც აძლევდა. რაც მთავარია, *თამილა კოშორიძემ* არ დაივიწყა და მის ერთ-ერთ ძირითად მეთოდს წარმოადგენს კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდი, რომელიც აკადემიკოსმა *გიორგი ჩიტაიამ* შექმნა და რომლის საფუძველზედაც ქართული ეთნოლოგიური მეცნიერების კლასიკურ ნაშრომები შეიქმნა.

IV. სადისერტაციო ნაშრომში მოცემული დებულებები უმეტეს შემთხვევაში არგუმენტირებულია, მოცემულია როგორც წინამორბედი მკვლევარების ისე საკუთარი არგუმენტები, ეთნოგრაფიული მასალები ანალიზის გარეშე არ რჩება, მსჯელობაც თანმიმდევრულია. თანამიმდევრულობის დასადასტურებლად იმის აღნიშვნაც კი საკმარისია, რომ შიდა ქართლში დადასტურებული დღეობები კალენდარული პრინციპითაა განხილული. სრულიად გასაზიარებელია მასალის ანალიზი, რითაც დასტურდება, რომ რელიგიური რიტუალები და ქმედებები მიწათმოქმედი ხალხის წიაღშია შექმნილი. გასაზიარებელია დისერტანტის დასკვნა იმის შესახებაც, რომ ქართული ხალხური დღესასწაულების ფესვები ქართული ეთნოსის ჩამოყალიბების ადრეულ საფეხურებზეა შექმნილი, თუმცა ის დროთა განმავლობაში გარკვეულ ცვლილებებს განიცდიდა. ეს ცვლილებები კი ქრისტიანობი-

თაა ნასაზრდოები. ამდენად, გასაზიარებელია *თამილა კოშორიძის* დასკვნები, რომ შიდა ქართლში დადასტურებულ დღეობებში მნიშვნელოვან ქრისტიანულ პლასტებთან ერთად გვაქვს წინარექრისტიანული პლასტები. დისერტანტი მაინცდამიანც არსებული მასალის ანალიზისას ერთგვარად არამომგებიან მდგომარეობაში იყო, რადგან თემის ირგვლივ წინამორბედი მკვლევარების მიერ გამოთქმული და არ-სებულები დებულებები ძირითადად არგუმენტირებულია. წინამორბედი მკვლევარების არგუმენტები და მსჯელობანი, რომლებსაც ის იზიარებს, მის მიერ ახალი დღემდე უცნობი მასალებითაა გამაგრებული.

V. სადისერტაციო ნაშრომის სიახლეა ის, რომ პრობლემის საკვლევად შეირჩა რეგიონი, რომელიც აღნიშნული თვალსაზრისით შესწავლილი არ იყო. ცნობილია, რომ ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებას კვლევის სფეროში ძირითადად საქართველოს მთის რეგიონები ჰქონდა მოქცეული, რადგან აქ ხშირად ძველ სოციალურ ინსტიტუტებს ეძებდნენ. ბარი უყურადღებოდ დარჩა, სადაც ქართული ხალხური კულტურის არაერთი ელემენტი ისევ ფუნქციონირებდა. საკუთარმა ეთნოგრაფიულმა და გორის მუზეუმში დაცულმა ეთნოგრაფიული მასალების სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანით, ფაქტობრივად, ჩვენს მეცნიერებაში ბევრი სიახლე იქნა შემოტანილი.

VI. ძირითადად დისერტანტის მიერ მოცემული დასკვნები ადეკვატურია და დასაბუთებაც დამაჯერებელია. მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ქართული რელიგიური დღესასწაულების სინკრეტიზმის შესახებ. გასაზიარებელია, რომ აგრარული წიარექრისტიანული დღეობების ერთი რიგი დროთა განმავლობაში მიესადაგა საეკლესიო კალენდარს. გასაზიარებელია ის დებულებაც, რომ საეკლესიო და ხალხური დღესასწაული ხშირ შემთხვევაში ისე იყო ერთმანეთთან შერწყმული, რომ მათ შორის ზღვარის გავლება საკმაოდ რთული იყო. თუმცა, მკვლევარის ვადღებულებაა ისინი ერთმანეთისაგან გამიჯნოს. ხშირ შემთხვევაში დისერტანტი ამას წარმატებით ახერხებს. ისიც ბუნებრივია, რომ ყველა ეთნოგრაფიულ მასალას მკვლევარი ვერ დააფიქსირებს, მას რაღაც გამორჩება. მაგალითისათვის შეიძლება

ფერისცვალების დღესასწაული გავისხენოთ. ამ დღესასწაულის ყველა რიტუალი სათანადოდაა ეთნოგრაფიული რეალიებით წარმოდგენილი, მაგრამ ერთი არსებითი მაინც გამოიჩინება. ქართველი მორწმუნე ადამიანი ფერისცვალება დღეს მდინარეში საბოლოოდ შედიოდა, შემდეგი დღეები როგორადაც ცხელი არ უნდა ყოფილიყო, ის მდინარეში აღარ იბანავენდა. მართალია ქართული ხალხური დღეობები ძირითადად მიწათმოქმედებას, მოსავლიანობას უკავშირდება, მაგრამ სხვა სფეროებიც ხომ არ იყო მათვის უცხო და უცნობი. აქედან გამომდინარე მთელი რიგი დღეობები მიძღვნილი იყო ნაყოფიერებისადმი, საქონლის გამრავლებისადმი – ჩვენთან ხომ მეცხოველეობაც, მისი განვითარების დონე მიწათმოქმედრების განვითარების ინტერესებით იყო ნაკარნახევი. ქართველი ხალხი არც თავის ჯანმრთელობას ივიწყებდა და ამ პრობლემის მოგვარებასაც ხშირად ამა თუ იმ ღვთაებას, სალოცავს და მათდამი აღვლენილ ქმედებას უკავშირებდა. განსაკუთრებული დამოკიდებულება გააჩნდათ იმ ხატებისა და დღეობებისადმი, რომლებიც „ბატონების“ მკურნალნი იყვნენ. მაგრამ, ვფიქრობ, ერთ-ერთი დასკვნა ნაჩქარევადაა გაკეთებული. ზოგიერთი სალოცავის ძირითად ფუნქციად სულით ავადმყოფებისა და ეპილეფსიანთა განკურნებაა მიჩნეული. აქ ალბათ ხაზი უნდა გასმოდა იმას, რომ ეს ფუნქცია მხოლოდ ერთ-ერთი ფუნქცია გახლდათ ატოციისა წმინდა გიორგის, სარკის წმინდა გიორგის.

VII. ჰუმანიტარულ მეცნიერებაში ზოგჯერ ძალიან ძნელია ნაშრომის პრაქტიკული მნიშვნელობა, გამოყენებადობა გაარკვიო. საისტორიო მეცნიერებაში, როდესაც ნაშრომის პრაქტიკულ მნიშვნელობაზე და გამოყენებადობაზე საუბრობენ, ხშირად აღნიშნავენ, რომ ასეთი ნაშრომები ადამიანებს პატრიოტიზმის გრძნობებს გამოუმუშავებს, მოქალაქედ ზრდის. ეს განსაკუთრებით ეთნოლოგიის შესახებ ითქმის. დასაწყისში აღვნიშნეთ, რომ ეთნოლოგიას უაღრესად დიდი გამოყენებადი მნიშვნელობა გააჩნია. როგორ მოერგება ამა თუ იმ ხალხური კულტურის ელემენტი ახალ ცხოვრებას, მოდერნიზებულ საზოგადოებას? როგორი უნდა იყოს მომავალში ქართული ტრადიციები? წარმოდგენილი დისერტაციის გამოყენებადობა და პრაქტიკული მნიშვნელობა სწო-

რედ ამაში მდგომარეობს. ქართველი ხალხის კულტურის ბევრი ელემენტი საბჭოთა პერიოდში ზემოდან ზემოქმედებით, როდესაც მისი საერთოდ ამოძირკვა უნდოდათ, დეფორმირდა, დამახინჯდა, ახალი მიუღებელი დანაშრეკებით „გამდიდრდა“. ამის შედეგი იყო აგიტაცია და პროპაგანდა ე. წ. გადმონაშთების წინააღმდეგ ბრძოლის შესახებ. ახლაც ლიბერალთა წრეში ხშირად გაისმის მოწოდება ქართული ტრადიციების შესახებ, რომლებიც არა მხოლოდ მიუღებელი, არამედ ამომასანთავია. წარმოდგენილი გამოკვლევის პრაქტიკული მნიშვნელობა და გამოყენებადობა სწორედ იმაში მდგომარეობს, რომ საზოგადოებამ დაინახოს რა არის და როგორი იყო ქართული ხალხური დღეობა, რომ გვიან წარმოქმნილ ნოვაციებს ტრადიციებთან საერთო არაფერი აქვს. აგრეთვე: არ შეიძლება ხალხში წარმოქმნილ და საუკუნეებგამოვლილ კულტურულ მოვლენაზე ვინმემ ზემოდან ან რომელიმე ჯგუფმა გვერდიდან იმოქმედოს. ქართულ საზოგადოებაში მართლაც არის ბევრი დღეს მიუღებელი ნოვაცია და მათ ცხოვრების დადულების შემდეგ თავად ხალხი გამოუტანს „განაჩენს“, რა არის მისაღები და რა მიუღებელი.

VIII. როდესაც საკითხი დგება დასმული საკითხის ამოწურვადობისა თუ პრობლემის გადაჭრის დონის შესახებ, სხვადასხვაგვარი მდგომარეობა საჭირო ჰუმანიტარულ და საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებს შორის. ყველა საკითხი თუ ამოწურული იქნა, მომავალმა მკვლევარმა რაღა უნდა იკვლიოს? აქედან გამომდინარე შეიძლება საზგასმით ითქვას, რომ დისერტანტმა მეტ-ნაკლებად ამოწურა მის წინაშე მდგარი ამოცანა, შეძლებისდაგვარად თავი მოუყარა არსებულ ეთნოგრაფიულ მასალას, მოახდინა ლიტერატურაში არსებულ მონაცემებთან მათი სათანადო შეპირისპირება და სათანადო მეცნიერული დასკვნებიც შემოგვთავაზა. მის წინაშე მდგარი პრობლემებიც მეტ-ნაკლებად გადაიჭრა. მეტ-ნაკლებად იმიტომ, დროთა განმავლობაში შეიძლება სათანადო მასალებს სხვა პრიზმიდან შეეხონ და სხვაგვარი ინტერპრეტაციაც შემოგვთავაზონ.

ნაშრომის დადებით მხარედ მიგვაჩნია შიდა ქართლის იმ ხეობებისა და ტერიტორიული ერთეულების შესწავლა,

რომლებიც საბჭოთა პერიოდში ე. წ. სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიაზე აღმოჩნდა და დღეს ოკუპირებულია რუსეთის იმპერიის მიერ. განსაკუთრებული ყურადღება აქვს მიქცეული არბობა-გერიტობას. ცნობილია, რომ გერის წმიდა გიორგი თითქმის საერთაქართლო სალოცავი იყო – ის ფართოდ იკრებდა მლოცველს არა მარტო ახლო-მახლო სოფლებიდან, არამედ შორეული სოფლებიდანაც. მას ქართლის მოსახლეობისათვის იმდენად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ისინი, ვინც თავგერში ვერ მიდიოდნენ, სოფლებში არსებულ გერის წმინდა გიორგის ნიშთან ასრულებდნენ სათანადო რიტუალს. ამ მასალას ახლა განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმიტომაც აქვს, რომ ბოლო წლებში ოსებმა ცენტრალური ოსური სალოცავიც გაიჩინეს და ასეთად მათ გერის/ჯერის წმიდა გიორგი გამოაცხადეს. ქართლში თავისი სიძლიერით, რომელიც გერს გაუტოლდებოდა შეიძლება ატოცის წმინდა გიორგი დასახელდეს. დისერტანტისათვის საგულისხმო უნდა იყოს, რომ ატოცობას არა მხოლოდ შიდა ქართლის დასავლეთ მონაკვეთში მსცოვრები ქართველები იყრიდნენ თავს, არამედ ზემო იმერეთის მოსახლეობაც. კარგი იქნება თუ ეს მონაცემს ნაშრომის წიგნად გამოცემის დროს იქნება გათვალისწინებული.

ხალხურ დღეობებს მთელი რიგი დადებითი მნიშვნელობა რომ ჰქონდა, ამას ისიც ადასტურებს, რომ დღესასწაულის დროს ხდებოდა ნათესავების ერთად თავმოყრა, აქვე ეყრებოდა საფუძველი ახალ ოჯახებს და ა. შ.

მნიშვნელოვანია, რომ დისერტანტს არ გამოერჩა და შესაბამისად ფართო ადგილი დაუთმო შეიქმნისობის დღესასწაულს, რომელშიც უდავოდ ერთმანეთშია გადაჯაჭვული ქრისტიანული და წინარექრისტიანული. მიუხედავად იმისა, რომ შეიქმნისობის შესახებ სათანადო ლიტერატურა არსებობს, **თამილა კოშორიძემ** მაინც სიახლე შემოიტანა და ვფიქრობთ, სრულად აღნუსხა შეიქმნისობასთან დაკავშირებული სხვადასხვა დღესასწაულები, რომლებიც სხვადასხვა სახელწოდებითაა ცნობილი და რომელიც ქრისტიანული – ჯვრის დღესასწაულია. ეს დღეობაც მიწათმოქმედებასა და ნაყოფიერებას უკავშირდება. შვიდ მაისს სხვადასხვა სახელწოდებით აღნიშნავდნენ, მაგრამ მათ შინაარსი ერთი

ჰქონდათ, შვიდი მაისის წვიმა ნაყოფიერებას უკავშირდება. ხალხური ტრადიციით ამ დღეს მოსული წვიმა ყველაფერს ანაყოფიერებდა. შვიდმაისობა რომ უდავოდ ნაყოფიერებასთან იყო დაკავშირებული ამას ის სალოცავიც ადასტურებს, რომელიც *დიდმის დიდგორზე* არსებობდა – ეს იყო დაახლოებით ფალოსისმაგვარი ერთი მეტრი სიმაღლის მრგვალი ქვა, რომელზედაც მლოცველი სანთელს ანთებდა.

მნიშვნელოვანია ის გარემოება, რომ *თამილა კოშორიძემ* ქართლში არსებული ბევრი ხალხური დღეობა პირველად გამოავლინა, მაგალითად *სახლთანგელოზობა-მარიაშნობა* შეიძლება დავასახელოთ, რომელიც ოჯახის მფარველ ანგელოზად მიიჩნეოდა. მასვე დაუდასტურებია *„კანიღეჭიობა“*, *„შოიობა“*, *„ხუნგალობა“*, *„ვარდფენობა“*...

ვფიქრობთ, დისერტანტს კრიტიკული დამოკიდებულება უნდა გამოეჩინა სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებისადმი, რომ თითქოსდა „ჭიაკოკონა“ „წია-კოკოლასაგან“ მომდინარეობს, რომ „წია-ცეცხლია იბერიულ-კავკასიურ ენათა მონაცემებში“.

სადისერტაციო ნაშრომში ცალკე პარაგრაფის სახითაა წარმოდგენილი ზედაშესთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები. გარდა ღვინის ზედაშისა, დისერტანტს შიდა ქართლში ერბოსა და პურის ზედაშეებიც აქვს დადასტურებული. საყურადღებოა, რომ პურის ზედაშის შენახვა ქართლელებს პირველი კალოს გალეწვისთანავე სცოდნიათ.

დისერტანტმა მიგრირებული მოსახლეობის ადრინდელ სალოცავებთან დამოკიდებულებას, თავდაპირველი საცხოვრისიდან ნიშის გადატანასაც ვერ აუარა გვერდი, საამისოდ ნაშრომში იმერეთიდან ქართლის სოფელ მეჯვრისხევში გადმოსახლებული სუხიშვილების მიერ საგვარეულო სალოცავის ნიშის გადმოტანა აქვს დაფიქსირებული. მეჯვრისხეველები, თავის დროზე, გარდა იმერეთისა, მთაშიც – ბოდორნაში, ლომისაში, გერში – დადიოდნენ სალოცავად, რაც, ბუნებრივია, მთიელთა ბარში მიგრაციას უკავშირდება.

ცალკე პარაგრაფი ეძღვნება დღეობების როლს ეთნიკური ინტეგრაციის პროცესში. ქართლში მოსული ეთნიკური ერთობები ქართველთა სალოცავებს, დღეობებს ეზიარებოდნენ; ეს კი ინტეგრაციის ერთ-ერთი ყველაზე ხელისშემწყობ

ბი ფაქტორი იყო, რაც განსაკუთრებით ოსური ეთნოსის წარმომადგენლებზე ითქმის. ეს ინტეგრაცია, სამწუხაროდ, პოსტსაბჭოთა პერიოდში ერთი ხელის დაკვრით შეჩერდა. ოსური ეთნოსის წარმომადგენლებთან დიალოგისას ინტეგრაციის აღნიშნული ფორმები შეიძლება გამოყენებული იქნეს, თუმცა ამაში ერთგვარად ხელისშემშლელი იქნებიან ოსი მეცნიერები, რომლებიც ცდილობენ ქართულ-ოსურ ურთიერთობებში მხოლოდ ნეგატიური ფაქტები დაინახონ.

თამილა კოშორიძის სადისერტაციო ნაშრომზე კიდევ ბევრი შეიძლება ითქვას, მაგრამ, ვფიქრობთ, თქმულიც საკმარისია, რათა კომისიის წევრებმა საკმარისი შთაბეჭდილება შეიქმნან მის შესახებ. ვიმეორებთ, ჩვენი დამოკიდებულება დისერტაციის მიმართ მხოლოდ პოზიტიურია, იმედია ის სათანადო შეფასებასაც დაიმსახურებს.

რუსუდან ხარაძე

სვანეთის 1945 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები

(გაგრძელება: დასაწყისი წინა კრებულში)
დასაბუჯდად მოამზადა *მაია სახოკიამ*

სვიმრა მარტო წელიწადში ერთხელ იკრიბებოდა, ამ ერთი შეკრების დროს გამოუვლიდნენ და იმ ხევში ჩადენილ საქმეებს მთელი წლის განმავლობაში მაშინ გაარჩევდა. ძველად **ფხოტრერი ზაგარ** ყოფილა ცენტრალური ადგილი და აქ იკრიბებოდნენ როგორც უბე ხევ ისე ჩაბე ხევ, რომლებსაც თავისი წარმომადგენელი ჰყავდათ. **მობუინალ**=მედჟ(შ)აბია, 3 კაცი უბე ხევის და 3 ჩაბეს. ხევ ბედნიერიშ თხუიმ ყავდა.

ფხოტრერში=უმფრიან. **ქანცლიან**, გურჩიან. პირველად მოსულან ფხოტრერში **ქანცლიანები** და **კატჩიანები** ლანტალში, **საბანიძეები** **ისკარში**, **გურჩიანები** **ბალში**. ერთი მოსახლედ ყოფილა სულ ფხოტრერში. ისკარს ქვემოთ რომ ყანებია, იქაც არის ახლა ნანგრევები. იქ **ბუშები** დასახლებულან, სხვა ჯურის კაცები ყოფილან. ქალს არავინ არ ათხოვებდა მათ. მაგალითად, თუ იქნებოდა **სოფლობა**, ხალხი რომ შეიკრიბებოდა, მაშინ იქ იმათ არ უშვებდნენ, მაგრამ თუ შემოვიდოდნენ, რომელ ქალსაც მიაფურთხებდნენ, ის ქალი იმათი გახდებოდა. ესლაც მათ ძვალს თუ ვინმე იპოვის, და წყალში ჩადებს, მაშინვე გააუდარდება. შემდეგ ბუშები ამოწყვეტილან, სვიმრას ამოწყვეტილია. ძალიან ბინძური ხალხი იყო, ქალებს არ მიეცემდით და ამიტომ სვანეთის სვიმრამ გადაწყვიტა მათი დალატი (სულ ორი მოსახლე იყო) და სვიმრამ სულ ამოწყვიტა ქალი, კაცი და ბავშვი, არავინ არ დაუტოვებიათ. გვალვა ყოფილა დიდი ერთ წელიწადს, მუზა გურლიანს უთქვამს, რომ ამ **ანწულდარში** არის მათი ნასახლარი, სადაც ისინი ამოწყვიტეს და მურზას უთქვამს იმათი ძვალი ამოთხარეთ და აქ მოიტანეთ, ეკლესიის კედელში გაარჭვეთო. მართლაც ასე უქნიათ და იმ დამესვე ჯერ წვიმა მოსულა და

შემდეგ თოვლი, მანამდე უწვიმია და უთოვია, სანამ ის ძვალი თავის ადგილზე არ წაუღიათ. ესლაც როცა დიდი გვაღვია, იმ ძვალს წყალში ვაგდებთ ან ეკლესიის კედელში ვარტობთ და წვიმა მოდის. ეს იმიტომაა, რომ არც ღმერთს უნდოდა იმათი თავი და არც წყალს და არც კაცს.

ახლა ჰარგი ამას ქვია, ახლა აქა ვჯღივართ მორვალი, ახლა ისეთი მოხდება, კაცმა კაცი მოკლა. მაგალითად, თუ მკვლელობა მოხდება, 6-12 კაცს ამოვირჩევთ, მორვებთ. მაგალითად, ერთმა მორვემა თუ თქვა დაზარალებულზე, რომ მკვლელისგან 12 ნაღჯომი და 200 მან. საქონელი და ის თოფი, რომლითაც მოკლა. მეორე მორვევი იტყვის ეს დიდი არისო, ამდენი არ უნდათ და დასასაბუთებლად არაკებს მოიყვანს, რომ ამა და ამ დროს ასე მოხდა და ამდენი გადაახდევინესო. მაშინ იმას გამირიგებდნენ, უნდა ორივე მხარე დააფიცონ, რომ მიკერძოება არც ერთ მხარეს არ გამოეჩინა. თუ მაინც თავისას ლაპარაკობს, მაშინ სხვა მორიგეები ადგებიან და გარეთ გაველენ. არ მოჰკიდებენ მაშინ მის საქმეს ხელს.

ხერისტავები. თითო სოფლიდან თითო თავი თითოეული პატარა სოფლიდან ბარშიდან, სოფლებიდან, **ისკარ-**იდან და სხვ. ნიკალოზი ამბობს, რომ **კერსტაგად** ის თითონაც ყოფილა. რამდენი სოფლისაა. აი ისკარში მაგალითად მოიპარეს ძროხა. ის ატყობინებდა მთელი ეცერის ხერისტავებს. ისინი შეიკრიბებოდნენ და მთელ ეცერს გაჩხრიკავდნენ. და უეჭველად იპოვიდნენ. ასევე იყო ყანის გაბუტება, ლობიოს დაშლა, წყალი გვინდა და წყალს არ უშვებს, გადაიყვანს მორწყვის არხს და სხვა. თითონ ხერისტავი გადაახდევინებდა მომპარავს ერთ ძროხაში ორს. კირისტავს არაფერი არ რჩებოდა. დამკარგავი მისცემდა მერე პატივს. თუ ლობეს გააფუჭებდა, ან სხვა რამეს, გაფუჭებულს გააკეთებინებდა. **სატრაკსაც** ახდევინებდნენ. **სვიმრაშ მუთხმულ.** ასე ეწოდებოდა სვიმრას ხელმძღვანელს.

მესტია. ანტონ ხერგიანი. 6 აგვისტო. 48 წ. ლანუვერს ამბობენ, ლალვერის მოგონებიდან. უშუულსა და ლალვერს შუა მდებარე სვანეთისია ლემი. უწინ ის თათრების ბაირალი იყო. თათარი გადმოვიოდა ჩვენს ტერიტორიაზე. როდესაც ეს გაუგიათ, თათარი გადმოდის ჩვენს ტერიტორიაზე, ყველანი

სეტში მოგროვილან, მერე ფიცი დაუდებთ, ერთმანეთთან, ვინც იქ არ იომებს თათრებთან და უკან დაბრუნდება, ძმები რომ იქნებოდნენ, ძმაც რომ მომკვდარიყო, იმისთვის ყურადღება არ უნდა მიექცია და მაინც უნდა ეომა. როდესაც ფიცი დაუდებთ, მერე თათარი გამოჩენილა უკვე ლატფართ ლალვერსა და უშგულს ნესგა ყველა სეტში მოგროვილა, როდესაც ესენი სვანეთში მოგროვილან, მაშინ რაც ეკლესიებში ყოფილა, ყველაფერი გამოუტანიათ და შეუნახიათ. ციხეებში შესულან სვანები და საომრად მომზადებულან და თათრის ჯარი რომ შემოსულა, სულ დაუხოციათ. მაშინ ხელათ რომ მოუკლავთ, მაშინ თათრებს დროშად ეს ქონიათ, მერე სვანებმა დაატოვებეს ეს ლომის დროშა. ვითომც ასე ამბობდნენ ჩვენ მგლები ვართ და ესეც მგელის ნახატიაო. ეს ჰულიშობის დროს მომხდარა. სეტიდან **ფუშევერ** რომაა, ლენჯერში აქედან იქამდე სულ დაუხოციათ თათრის ჯარი, მაშინ დაატოვებეს ეს თათრების დროშა.

მათ გაუგონიათ ალბათ, რომ ჰულიშობას ვბერავთ და ცხენით ვაჭენებთ, იმას იმიტომ ვაკეთებთ, რომ გვიხარია, რომ დავატებოთო. მაგრამ იმ დროს, როდესაც თათარი აქ ჩამოსულა საომრად, სვანებს ცხენი არც ჰყოლიათ და არც გაგონილი ჰქონიათ. მაშინ კახებით (??? – რედ.) ყოფილა ჰენება. მხოლოდ ვაჟები როდესაც ეჯიბრებოდნენ ერთმანეთს, თითო 20 სასტვენს გაიყოლებდა და მერე მეორეს გადასცემდა. იმ თათარს, რომ დავატოვებოთ, თათრები დაეხოცეთ, იმიტომ გვიხარია იმის გამოტანა ჰულიშობას. მერე ოთარშა დადემკელიანს შემოუყვანია საიდანლაც ცხენი. ვეზირი ყოფილა რომე რატიანი ჯანსუყ დადემკელიანთან. არ შეეკითხა რომე იქ წამოუყვანია ჰილიშზე. ცხენი ლემის გასაბერად. მერე ის რომ გაუგია, რომ არც რომულაა და არც ცხენი, ოთარშას გამოუგზავნია ჰილიშზე კაცი. მერე ის რომე რომ ყოფილა რატიანი ის მის ნათესავეებს რატიანები არ გაუშვიათ. იმას შეშინებია მომკლავს დადემკელიანიო. მეორედ, რომ გამოუგზავნია დადემკელიანს კაცი, მერე წასულა და წამოუყვანია ცხენიც. მერე დადემკელიანს რომულის მოკვლა უნდოდა, კევრზე მიუკრავს რატიანი, კევრი კედელზე მიუყუდებია, ზედ რატიანი მიუკრავს. მერე 5 ნაბიჯით დაშორებულა, კედელზე ჯანსულს მიჯრათი (ხანჯა-

ლი) უნდოდა რომეს მოკვლა. მერე რომეს უთქვია, რომ ერთი სიტყვა მათქმევინეო (რატინი მოღჯგრაგი იყო). როდესაც კლავდა, მაშინ უთქვამს: ბევრი გემსახურე და ახლა თუ გინდა მომკალიო. და რომეს ლოცვა დაუწყია. მერე უხვრია რომეს მიჯრა და გვერდზე გავარდნილა. გულში ვერ მოუხერხებია. კვერი სქელია და იქიდან კიდევ გასულა მიჯრის წვერი და კედელში შერჭობილა. მერე უნდოდა კიდე გამოეძრო ხიშტი და დაერტყა, მაგრამ ამის ნება აღარ ჰქონია. მერე ასე არის დარჩენილი ლომი და არც ჯაფარიძეებისაა და არც სხვისი. ეს არის, რომ გადასცა შველიძეს.

როდესაც მიგირავება უნდოდათ ლენზორალზე, აგირავებდნენ ხალხს ლომით. **ლუთიშ მარე:** ლომს დაიკავებდნენ და მთელი ხევების ხალხი წამოყვებოდა **ლინზორალზე**.

ლინზორალი სახეე ჯგრაგში. საგანზე ცალკე ოთახია, გაღესილი, განძის შესანახი. **თამარ დედოფლის** დროს **სახეე ჯგრაგი** აუგია მთლიანად მთელ ბედნიერ ჰევს ყველას მიუღია მონაწილეობა.

ჟამი მოუტანია ჯაფარიძეს თრუთითგან (??? – რედ). ის რო გაუგია, რო ერთ ოჯახში ჟამიან, იქ ერთ ოჯახში თოფი ყოფილა და გამოუტანია და მერე ჟამი გადადებია იმ ჯაფარიძეს. ეს რო ჩამოსულა მესტიაში, იმის მეორე დღეს სამი მომკვდარა. მერე სოფელს გაუგია, რომ ამ კაცისა თოფი ჩამოუტანია. მერე მოგროვილან და იმ კაცისთვის, საქონლისთვის და სახლისთვის ცეცხლი წაუკიდებიათ. ეს სოფელს მოუგროვებია საღით და იქიდან საკირე გაუკეთებიათ, მაგრამ ის ჟამი არ გადამწვარა. მერე ყველას გადადებია ჟამი და სოფელში ადამიანი არ დარჩენილა, ადამიან. მუღახისა და ოსეთის შუა გულთვის ჩამდგარი იყო მესტია. (სავიანი).

ჭყინტილდ ჩართოლანი. მესტია, ლესთაგი. დასახლება ჰევ ბედნიერი ხალხისა სეტის სანაკში იმართებოდა (ლინზორალ საღობიც). **ხეობ.** სოფლებში ირჩევედნენ მოციქულს დიდი ყოფილა, თათრისაგან საშიში რაც იყო, მაშინ აქ ორჯელ ყოფილა ბაღში, და ამის გულისათვის ბევრი არ რჩებოდა ხალხი, კვდებოდა. დაუყრიათ თავი ხალხს და ხეობა დაუტოვებიათ. არ უნდა დაეცარიელათ ხალხს. უნდა შეენახათ სიმდიდრე. ამის გულისათვის გაუკეთებიათ, რომ დაგამარცხებთ, რომელიც ეკლესიებს ცარცვაეს. თათარი აქ

შემოსულა ერთჯერ მესტიაში, დაუმარცხებით სვანებს. **თე-
დიას მესფვილ.** **ქახიქე მესფვილ.** **ჩებე ლეხთაგ.** **ჟიბე ლეხთაგ.**
სოფლობის დროს არჩევდნენ: პირველი შეკრება **ლამპრობის**
დროს და ერთ ადგილში სეტში ანთებდნენ ცეცხლს, წა-
იღებდნენ თითო ლამპარს. რამდენიც ვაჟი შვილი იქნებოდა,
წაიღებდა იმდენ ლამპარს. მტერი ასე დაიწვასო, მტერის
საწინააღმდეგოდ. **ამჟი უ აღშიხელი ამაღ.** მერე ის ცეცხლი,
რომ დაიწოდა, თითო წელს თითო ოჯახი არჩევდა ამ
ლამპარს. აღდგომა. რამოდენიმე მოსახლეები წელიწადს მე
გმაღავდი (??? – რედ.) ხარს და გაისათ ის და დიდი ღოცვა
იყო მაშინ. **ჰალიშ.** ქეიფის შემდეგ იკრიბებოდნენ სეტში.

სამყვირს რომ ვეძახდით, რამე გლახა საქმეზე, დაცვაზე,
ტყვედ წაყვანაზე, რომელიმედან ან წაერთმიათ ჩვენთვის ან
ჩვენ დიდი რამე გაეკეთებია მესტიისათვის, დამმარცხებისა და
გამარჯვების დროს. დამარცხების დროს უნდა წასულიყო
საძებრად მთელი სოფელი. **ლიგერგის დროს** ეკლესიის
სალოცავად ყველა მიდიოდა და თითო საკლავს ყველა
მიიტანდა. საძოვრებისა და ყანების წახდენისათვის ერთი
პირი უნდა ჰქონდეს ყველას, რომ არ მიაოხრონ. სათიბად
შეკრებას მთელი სოფელი ერთად გადასწყვეტდა და ერთად
წავიდოდა სულ ყველა და ერთად მოთიბავდა, მხოლოდ
ისეთებს, რომლებსაც არავინ ყავს, იმას მოუთიბავენ. **ახან-ახა.**
მისი ქეიფი ჩვეულებრივად იწყება შაბათ საღამოს, ქეიფს
იწყებენ, დაკლული აქვთ გოჭი ან ცხვარი, კვირაობითაც
ქეიფობენ და ორშაბათს ისევ განაგრძობენ ქეიფს. **პერპულდას**
(პეტრე-პავლობას) კლავდნენ 3-4 ხარს. მთელი მესტია ერთად
იყო, ერთად იყიდნენ საკლავს და 20-მდე და ყველა ხარებს.
ხარის ტყავს გავეყიდით, არაყს იმით ვიყიდით. **მუზერი** –
შეკრებილნი, ხალხის არჩეულნი. **ვებიშ, ლილენგარე** – თითო
ხატს დაელოდნენ მთელი მესტია ფუსტაში. ვისაც
გაუცრუებია ის ფუსტის ხატები იმათ დასაწყევლად. აქ
ერთიანდება **ლასკარი** და თითო ოჯახი თითო წელიწადს
იხდის. **ლასკარებია** არჩეული. **სამყვირის ყვირილ-
ზე=ფადასი=განგაში** იკრიბებოდა **სოფლობ.** **ლოუთიშ.**
ხერსტაე/ხერისტაე. **მუთხამი.** **სოფლის მუქამ მუგირგალი:** სო-
ფლის მაგივრად მოლაპარაკე.

რომანოზ გეიშიანი. სოფ. ლაღამი. ღეჩხუმელი საპი. 85 წელი. რჩეული კაცები – **ლუთიშ** – ჩენილნი **ლუთიშ**. **მულახში=ყასბულად შარვაშიძე და მუჟალში აჩახმათ გუჯეჯიანი**, **ბიტი იოსელიანი**. **ლატალში=გინადრუკ ფარჯიანი**. უღურის ზემოთ და მულახს ზემოთ ეძახდნენ **ლახვიანს**, ამას დაბლა ეძახდნენ **ხეგს**. **კალაში** ერთი პატარა ქუჩა არის, მას ეძახიან **ხეს**. მესტიაში იქნებოდა 7-10 **ხერისტავამდე**. ხალხის არჩეულები იყვნენ. თუ რამე დაიკარგებოდა, ქურდობის შესახებ იყვნენ ისენი. **მუთხმი** – მეთაური ყავდათ ამათ სოფელს მოლაპარაკე. სოფლის მუქამ მუგირგილი=სოფლის მაგივრად მოლაპარაკე ანუ **მუთხმი**. (ეს სასოფლოა მუთხმი). სოფელი რომ ვინმეს მოელოდა, ჩვენი ამბავი შენ იცი, ჩვენ მაგივრად მოლაპარაკე შენ იყავიო.

სვიმრაში მიქელაძეს შეუკრებია ხალხი, იქ მოსულან დაღეშკელიანებიც. სვიმონი იმიტომ ქვიანო, რომ იქ ერთ კაცს მტრობით კაცი მოუკლავს და იმას დარქმევია სიმონი და ეხლაც სვიმონს ეძახიან. ჯარი მოსულა რუსის სალდათებიც, გაღმით, და იქ დაურიგებიათ ხალხი. **ბალზაგარ** – ლატალსა და ბეჩოს შუა. იქ შეკრებულა მთელი სვანეთი, რომ რუსი არ შემოუშვიათო. **მარხილ გვარლიანი**. **ლალაში**. **ხეგბედნიერ**, მუცა, ეს სახელწოდებაა, ბედნიერი იყოსო. **მესტია**, **ლატალი**. თამარ მეფის დროს აშენდა **სეტის ჯგრაგი**. მაშინ გააკეთეს **ლომიც** ნიშნად იმისა, რომ ფიცი საერთო ხეგ ბედნიერია. ფიცით გაუტყდება.

ღემი მუყდანი. ჰილიშობას გამოიტანს, ღემი მას უჭირავს. თათრები შემოდოდნენ სვანებში და ძარცვავდნენ ეკლესიებს შვილდისრით. იყო მაშინ ბრძოლა, გაეხიდნენ ამის შემდეგ სვანებმა დაატიებოდა ბევრი და თითონაც დახოცესო. ქალები სვანეთში დაეწვიენ და მხოლოდ იქ დაატიებოდა ეკლესიების ნაძარცვი. ამასობაში **მუნად შვან** მულეში სვანეთიც კი ეხმარებოდა. ამის შემდეგ ცალკე **შვანობა** დაიწყო. ერთ ჯოხზე რომ ყველას გამოუკიდო ხელის. თამარ მეფის დროს ააშენეს **სეტი ჯგრაგიც** და ღემიც მაშინ გააკეთეს. შესაძლებელია მე კი არ გამოგონია და იქნებ მაგალითის გამოხატულება იყოს, რადგანაც **მგელი** რადგან **ჯგრაგის** გამოშვებულია და ხალხი **ჯგრაგზე** ღოცულობს, როდესაც მგელი საქონელს დაგლეჯს. **მგელზე** მოქმედება,

მისი შეჩერება შეუძლიან მხოლოდ **ჯგერაგს**. **ნაირთვე მალი ჯუხად თხერათ ხუგდ**, ჩვენ რა გგონივართ, **მგლები ვართ**. ასე მიმართავდნენ ხოლმე სვანები თავის მოწინააღმდეგეს. იმ დროს, როდესაც თამარ მეფეს აუშენებია სუტის ჯგერაგი, **ნართობა** ყოფილა. სვანები **ნართები** იყვნენ, დიდი მოყვანილობის უზარმაზარი ხალხი, რომლის **ნახაზი** დღესაც **ლალაშის** მაცხოვრის ეკლესიაში შენახული **ქვის ნახაზია**. ესენი, ეს ნართები იყვნენ ოსტატები, რომლებსაც აუგიათ ეს ეკლესია და კოშკები. **ნართობამდე** ყოფილა **ჭინჭობ** – ერთი ციდა კაცები, რომელიც სტოლ ქვეშ დადიოდნენ და ჩემი ბაბუები ამბობენ, რომ ვიდრე მაგათ ის დრო რომ ასეთები გახდებოდნენ, მთელი სვანები იყვნენ **ნართები**. მაშინ **ნართობ** რომ იყო, სვანეთი იყო **ჟიბე შვან უშგულიდან ლახამულამდე**, და **ჩუბე შვან** (მღემი სვანეთი).

შვანიშ ლიზგა – სვანეთის დასახლება, პირველად გაიძახოდნენ **სანაი** (კედელში რომ შესანახი ფანჯრებია). ამ ადგილს ეძახდნენ **სანაის** უშგულსა და ლახამულას შორის. პირველი გადმოსახლებული არის კახეთიდან, ფალიანები, და პირველადვე სეტში ისინი მოსულან და დასახლებულან. გიო ფალიანი, ფუთუს მამა. შემდეგ მოსულა ამის მერე აფხაზეთიდან ჩხვიმლიან, **ხერგიან**, **მარგველან**; და **ჩხვიმლიან** – თაურარში, **ხერგიან** – მესტიაში, **მარგველან** – კალაში. ეს ძალიან ძველი ამბავია, შეიძლება ქრისტემდე. **ოსეთიდან** [უსურმანიდან] რატიან მოსულა მესტიას [ლანჩალს]. **გვარმიანები**, თავრალს მოსულან, ჩუბეხვს, იქიდან აქ წამოსულან დღევანდელი გვარლიანები. **გოშთელიანები** **სტენიაგიდან**, სავიდან, ჩეგუმიდან. ჩართოლანების არ იციან. ჯაფარიძეები საიდანღაც შორიდან არიან მოსული და **ღელჯგერაგს** სძულდა ისინი და არ აყენებდნენ. ღელჯგერაგებმა მოსაპეს და მერე ძიძასთან დარჩენილი პატარა ბავშვიდან გამრავლდნენ.

მოლჯგერაგ: **რატიანარ**, **ფალიანარ**, **ნიგერიანარ**, **ჭედლიანარ**. **სამაღლო** – შესანახი. **სანიარ** – ეწოდებოდა სვანეთს და გადმოსახლებულ ამ გვარებისა: ფალიანი, ხერგიანი, რატიანი, ჭედლიანი. რომ მოსულან, ალბათ ისეთი დრო იყო, რომ უნდა დამალულიყვნენ. ალბათ ისეთი ომები და ბრძოლები იყო, რომ უნდა გამოქცეულიყვნენ. ხალხიც გამრავლდა ალბათ

იქეთკენ. პირველად მესტიაში ტყე იყო და ხერგიანმა გაჭრა და სამოსახლო გააკეთაო. პირველად სხვებს არ ჰქონიათ გადაწყვეტილი აქ დარჩენა და მკვიდრად არ ეწეობოდნენ. პირველად ეს დასახლება ხერგიანს გადაუწყვეტია.

მარხილ გვეგნის ასული ხერგიანი, გათხოვილი ნიკოლოზ გვარლიანზე. 82 წ. ლანჩვალიდან გათხოვილი ლაღამში. შალვა გიორგის ძე გვარლიანი, მათემატიკოსი. **სოფ. ჰადი-შიდან** გიორგი ავალიანი, 76 წლის. **მესტია, სეტი. სოფ. სეტიდან**, ალექსი ჯაფარიძე, 90 წლის. **სოფ. სეტიდან** იოსებ ჯაფარიძე, 74 წლის.

ხევ ამნეზორად. ხევ ლინზორ. ჯეობა მთელი სვანეთი რომ შეიკრიბოს. **ქალეთიშ მარე** = ჩენილნი, არჩეულნი. ფიცის დაღებაზე იკრიბებოდნენ შალიანში. მულახიდან ყასბულად შარვაშიძე. ქურდიანი დაღამში.

ჩუბე შვან = ქვემო სვანეთი.

ხევ, მურგვალ შვან, ჟიბე შვან = ზემო სვანეთი.

უშგულ კააცხი ლექვა ლალვერდ // ლანერ. ლანვერ = ნიორი, მთის ნიორი, თესლი არ უნდა; **შიშქილი** = გარკვეული ნიორი, იქ მოდიოდა, ამიტომ ერქვა **ლალვერი**.

აზუასდ მხოლოდ უშგულისათვის გაუგონია.

სოფელ = უშგული, მესტია, მულახი და სხვა.

სოფლობ = სოფლის კრება.

თემ = გვარი, სამსუბ.

მურგვალხევ = მთელი სვანეთის ხევი.

მესტია სოფელ თუ **მესტია ხევ** სულერთია, კიდევ უკეთესი – **სვანეთია**, თუ ვიტყვი **ხევ. მურგვალ შვან** გაიყოფა ორად: **ბალუნჩუ** = ჩუბე ხევ, **ბალ ნჟი** = ჟიბე ხევ. ბალინჟი: 1. ლატალი 2. ლენჯერი 3. მესტია 4. მულახი 5. იფარი 6. კალა 7. უშგული; ბალუნჩუ: 1. ლალვერი 2. ლახმლდ 3. თავრალ (ჩუბე ხევი) 4. ფარი 5. ჰეცერი 6. ცხუმარი 7. ბენო. ჭვიბერი და ხაიში მერმინდელი გაჩენილია. **მწყესობა** სოფლობის მოსაგვარებელი იყო. მწყესავდნენ იმდენ თავს რამდენი სული საქონელიც ყავდათ. **ტყვეობა, ტყვე** = ლირმი და მესისხლეობა თემის ფარგლებში ხდებოდა, ამაში სოფელი არ ერეოდა. **ხევობ** ასევე **ლამპრა ლაღაზგ**-ში იკრიბებოდა მესტიაში. ხევობაზე **თხვიმ მარე ქორაშ** წავიდოდა, თუ რამე მოხდებოდა იმისთანა, რომ საფიცარი იქნებოდა და შალიანზე

გავიდოდნენ. **მოპარვა** – ცხენის მოპარვა, ხარის მოპარვა. ბევრი რომ დაიკარგებოდა სოფელში, მაშინ ხალხი იტყოდა: აბა წავიდეთ შალთანში რომ აწი რა იყვეს. თათარი დაეცა სამეგრელოს, აქედან, სამეგრელოდან, დადიანი იყო უფროსი იქით. მერე გამოაგზავნეს სვანეთში კაცი იქიდან, ახლა მიშველეთო, აქედან ხევ ბედნიერი, მთელ ოჯახში ვინც ვაჟკაცი იყო, ყველა წავიდა. ახლა როცას ხევი წავიდა, თითომ ნახევარი ფუთი ცერცვი წაიღო. სენაკთან ქარ-თველი ჯარი შეიკრიბა, თათარი ნოსირში დგას თურმე, დაყარეს რიყეზე ცერცვი. ახლა ჯარი რომ წავიდა, სვანეთის ჯარმა რიყეზე დაყარა, მეორე დღეს დილით გამოიხედა ფაშამ და დაინახა რიყეზე ცერცვს იღებდნენ და თქვა: სვანეთის ჯარი ქვას ჭამსო. მიაქცია ზურგი თათარმა, წამოვიდნენ უკან, და სულ ერთი კაცი არ დატოვეს, ისე გაყარეს. ასე მოხდა მთელი სვანეთი. **ხერისტავებს** ირჩევდა ხალხი ყოველწლიურად. ხეობის წარმომადგენელი კი იყვნენ **დივანბეგები**, რომლებსაც ასევე სოფელი ირჩევდა, დივანბეგის გადარჩევა სამ წელიწადში ერთხელ ხდებოდა. **სორთმან ჯაფარიძე** იყო უკანასკნელი დივანბეგი. რუსის ღვდლები, რომ მოსულან, მერე ეგვე გადავარდნილა დივანბეგობა და მაშინ მამასახლისები დააყენა რუსმა. დივანბეგის გამოცვლა ხალხს სამ წლამდეც შეეძლო, თუ ის რამე მიუღებელს ჩაიდენდა და სოფელი მას ხელად გადააგდებდა. ვერ იზამდა დივანბეგი, ხალხს თუ არ უნდოდა. თითო სოფელს ყავდა ერთი დივანბეგი და 10-12 ხერისტავები. სოფლის საქმის მორევი ხერისტავი. იარაღის ჩამორთმევა მხოლოდ იმ შემთხვევაში იცოდნენ, როდესაც შეკრებილობაში სმა იქნებოდა. ისე კი არა. დივანბეგი ეტყოდა ხერისტავებს და ისინი ჩამოართმევდნენ იარაღს. ხერისტავები არიგებდნენ ოჯახის უწესო საქმეებსაც. გაყოფა ოჯახისა ჩვეულებრივად არ მოითხოვდა სხვის ჩარევას, მაგრამ თუ რაიმე უსიამოვნება მოხდებოდა, მაშინ კი ხერისტავები ჩაერეოდნენ საქმეში. ხერისტავები დანაშაულის შემთხვევაში **ჰიბარს** (ჯარიმას) ახდევინებდნენ საქონლით. **ლიწვანე** (მოხმარება). მიშგვი **სოფლარ**. მიშგვი მესვეფელ (ჰადიშში). სიკვდილის დროს **მეხვებარარ მოუტანს ნანვარს**: 1) 1 ფ. პური და 1 ლერქვაში ბარში სოფლარ: 1 ლერქვაში არაყი და 10 პური. **მესტიაში ძველებურად**:

მეხვებარალ თითო სემი ლერქვაში = 3 ლერქვაში არაყი = 12 ბოთლს; 40 პური. **მეხვებარარ.** მესფლარ = თითო 3 დიკის პური დიდი იცოდნენ. **ახლებურად: სოფლარ** თითო 6 დიკი. **ხუბარალ:** თითო 5 ლერქვამს, პური გომეჯი 50 თითომ. ასე იციან ხერგიანებმა და ჯაფარიძეებმა დიდ პურს არ ვაცხოვობთ საერთოდ. **ქალის მაგალითად ქორწილზე: მეხვებარალ, სოფლარ** არა. ერთ ტაბაკს პურს, გაჭრის, არაყს, სოფლარმა არაფერი. ჭირის დროსაც შეეწევა მხოლოდ მეხუბლარ=ისა. **ოჯახის დაწვის დროს:** მთელი ხევ ბედნიერი, რამდენი მოსახლეობაცაა, იმდენი. **ხევს ახჭამი** = დაზარალებული, დაცული: ხევის ყველა მოსახლეს ვისაც რამდენი შეუძლიან **პური**, ტანისამოსით და სხვა. **სოფელი მიეხმარებოდა** = ხეტეობა, ქვა, სილა და დაეხმარებოდა სახლის დადგმით. ქერი-ობოლს დახვნა-დათესა, სათიბის შემოტანა. ასეთ მოხმარებას ჰქვია **ლინდი ღუნათხარ** ნადი ყავს. ამასაც დიამბეგი მოაგვარებდა და ხერისტავეებს ეტყოდა. თითო კაცი ოჯახიდან წავიდა. ხარჯსაც თითონ წაიღებდნენ კალათით. სახლის აშენების დროს ოსტატების ხარჯებს მოიტანს **ძირშ მეხვებარარ**-ი, სიძე და ქალიშვილი მოიტანს. ლინდი იცოდნენ არა მარტო ქერი-ობოლზე, არამედ ისედაც, ხარჯი ამ დროს პატრონისა იყო. ყარაჩაში გადავიდნენ: ჯანსუყე ჯაფარიძე. სეტისა და ლაღამის ხევ ამთავ გაუგონიათ, რადგანაც ლაღამი თავშია და სეტის ბალში. **სამჯერ მოსულა სვანეთში ჟამი, მესამედ ოსეთიდან მოსულა.** მაშინ მთელმა ხევ ბედნიერმა სანთელი მოაგროვა თითო მოსახლემ თითო კახვი სანთლის და საკმეველი საკირე გააკეთეს ცხომარში წმ. გიორგის ეკლესიის წინ აანთეს, სამი თეთრი ხარი დაკლეს და შელოცვა შეიქნა; მტრედი ჩამოფრინდა, ვაშლის წვერზე დაჯდა, გაღობა დაიწყო; ამის შემდეგ შავი ჭირი არ მოსულა სვანეთში. **ჟამი მამეყდილი ეჩვენო.**

ალექსი ჯაფარიძე 90 წ. მესტია. მესტიას წინათ **ილურსალამს** ეძახდნენ. **იშვად** – საერთო კრება. **ღემი მუყდანი** = მელომე. **იმახათ ჯაფარიძის** შეკერილი ღემ. **ბეველად**, ეხლა ის დაბეველდა, ეხლა, (101 წ.) ალათი ჯაფარიძემ შეკერა. ვოხთანე ეკლესიის დარაჯი ყოფილა. მელომეს არჩევის საკითხი; 2. ხევისადმი შეყრის საკითხი; 3. მებეგრეების საკითხი (ვის უნდა სოფელს თუ რა ევალებოდა მებეგრეს, ხევს); 4.

ცალკეულ ხევთა შეერთებანი სეტისა და მულახის ხევთა სამაგრობული **ჩარქასთა შემოსევის დროს** დადებული. ასევე **უშგული. მესტია, ლატალი**. 5. ჩენილთა საკითხი, ხევის ხელმძღვანელობა; 6. ხევის უშგულსა და ლალვერს შუა მდებარეობს გაერთიანება; 7. სად და როდის ხდებოდა **ხეობ? იფარის** საზოგადოებაში მდებარე მინდორი სვიმონ-ი; უშგულში და ლალვერში, მესტიაშიც, ლომისა და მოლაშქრეს ერთად გამოსვლის საკითხი; 9. ჰყავდა თუ არა ბედნიერ ხევს თავისი მელივ; 10. უწოდებდნენ თუ არა მელივს მამას, რადგანაც მელომე კაცისა და ხევის მამობილად ითვლებოდა; მელომის სახელებია **ვახთანგ** და გიორგი; 12. ჩენილთა საკითხი; 13. ხევის მეჭურჭლეს საკითხი – **ყმესუფილ**. ნახუ ჩართოლანი – **ლესთავ**; ბექაი ხერგიანი – ლანჩვალში; ფალიან ფალიანი – ქვედა ლანჩვალში; ისამ ჯაფარიძე – სეტი; აბრამ ჭედლიანი – სანაკ; **ლითიშ მარალ**; **ხერსტავ**; მთელი მესტია **სოფელ** აირჩევდა, სიკვიდილის დროს, მკვლევლობის დროს.

მესტიელების სათიბები. აზარ, **ზარგაშ** – ლანჩალი (რატიანი, ფალიანი). **მურგვალი** – ლანჩალი, რატიანი, **მირგვლიანი** – ლანჩალის **ფალიანები**, **სავაზუგი** – ლანჩვალის **ფალიანები**, ლანჩვალის **იფლერი** – სეტის **ფალიანები**, **რატიანები**, **ჩართოლანები**, **ჯაფარიძეები**, **რატიანები**, **ლეგირჭალი** – ლანჩვალის რატიანები, ფალიანები, ხერგიანები, **რუკვალ** – ფალიანები **ლანჩვალის ლაზიერი** – სეტის ნაკანი, ხერგიანი, მარგიანი, **ლენჯარი** – სეტის ნაკანი, ხერგიანი, ჩართოლანი ლესთავიდან, **ჰაწალ** – ფალიანი, ჩართოლანი, რატიანი, სეტი; ბაჯუ რატიანი, ჯაფარიძე, გულედანი (ლენჯერი), უდესთანი (ლენჯერი). **ლაგლადაში** = სეტი. ნიგვრიანები. **შუმღედი** = სეტი. ნიგვრიანები, ფალიანები. **ისგილდი** = ლანჩვალი. ფალიანი, ნიგვრიანი. ნაჯადი = ნიგვრიანი, მარგიანი ლანჩალიდან; ჩართოლანი ლესთავიდან (მულახელებსაც აქვთ). ლაგარბილა = გაუთხოვარი ქალების სალოცავი ზარგაშში. სეტი, ლანჩვალი. **ლანჩვალი. ზარგაში** = რატიანი. **ნაჯადი** = მარგიანები (მულახელების). **ლეგირჭალი** = რატიანი, კახბერიძე. **იფლერი** = მარგიანები, ჩართოლანები, ჯაფარიძე, რატიანი (**ლესთავ**). **შუმღეთი** = ნაკანი, ფალიანი, ნიგვრიანი (სეტი, ლანჩვალი). **ისგაღდი** = მუშკუდიანებს, ფალიანებს, მარგიანები, ჩართოლან. **დაბიერი** = ნაკან,

ჭედლიან. **ჰაერდრომ** = ფალიანებს, რატიანს, მარგიან, ხერგიან. **ლენჰარი** = ხერგიან, ნაკან, ჩართოლან. **მურგვალი** = რატიან. **გირგვლიანი** = ფალიან. **სეტ:** **იფდერი, ნაჯადი, ლიცერი.**

ფალი ფალიანი. 1. სათიბების სახელწოდება; 2. როგორია სათიბების დანაწილება და მათი დამუშავება; 3. საზღვარი სათიბებს შორის რას გამოხატავს? გვარს, ოჯახს თუ რას? 4. რა ეწოდება სათიბების ნაგებობებს? როდის ჰყავთ, წლის რომელ დროს იქ საქონელი? **ლაბავ:** ბინა?; **ზექრა:** ხის სახლი სათიბში. **ზარგაშ-ის** ნაწილები: **მურგვალი ლაბავ, გივიშიანი, ულცომარი, ქურალ** (ღაბ.); **დაბიერ-იდან, იფდერ, ლეგ რჭ ლ** (დაბიერი).

ისგილდ = ფალიანი, ნიგერიანი, {**ლანჩვალ.** სათიბების სახელები. **ეცერი, ჭილირი, სვიფი. ლარე** = სათიბი. **მუბარ** = აფრასიძე, პაკლიანი (აფრაიშარ) (გეგანარ). **ლაყუმბერ** = გუჯეჯიან (სემშერ), აფრასიძე (აფრაიშერ). **ჰუყვარ** = გუჯეჯიან (სემშერ). **დელარ** = გუჯეჯიან ნინეთ (ახლა აფრასიძეებს ეკუთვნის). **მუნხვიშ** = გუჯეჯიან (სემშერ). **ჟამილაშ** = პაკელან (ნეხაშერ). **ტემთერ** = გუჯეჯიან (სემშერ). **ფურჩილარ** (სემშერ). **მესფილ. მათე, დემეტ. ისკარ. გახიშ.**

რომ მოკვდება ადამიანი, ისკარელები ეხმარებიან კუბოს გაკეთებაში, არაყის შექენაში, პურის დამზადებაში. ჭირი-სუფალს არაფერს არ აკეთებინებენ. **ისკარ. ტავარ გედიარ უზნარ.** გერლიანი. საბანისძე. **ისკარ-ის** ერთ უბანში ცხოვრობენ **გერლიანები** და ტაფარის **საბანისძეები**, რომელსაც **ტაფარ მესებარარ** ეწოდება. პირველად აქ დასახლებულან გერლიანები და შემდეგ საბანისძეები, ერთმანეთს შეუფიციათ **უმხვარ ლუმბანე.** ერთად შეყრილან (ლუზრობ = შეყრილობა) ერთ დღეს დათქვამენ, წინასწარ მოამზადებენ საკლავს ან ძროხას დაკლავდნენ ან ხარს. არაყს მოიტანდნენ, პურს მოიტანდნენ. ვაჟაკები მისულან ორივე ოჯახიდან შეფიცავდნენ ერთიმეორეს: „ემსუ ხოშამ ლახბერფერ ლი-გირცამი. ეჯნემ ქოსგრცამი აღ დვაჟარს, ჩი ლადიმ ლადელუნდვე გვიშგე უმხვარ ნესგა ლესეს ლიმხუბ მეგტე. უმხვრემ ზურალს იმუი კვიდრ დაჩვირ, ამუი ლოლბურგენედ უმხვრემ ჯვრილს ლიგტადეთ ჭირჟი ლხინჟი მაგ ემსუ გვადეს. ეზერ მარა. იექთაშმის იმუი კვიდრ ეზერ მარე. ემაგუემ

ეგვიწუნეს გვიშვე ხოლემ მიხემცახან ი ამხვცახან განხენლოლაგენედ უშხვარ იმჟი კვიდრ ვედჯი. ალგარცამი ერდამ ჩველგოტედ მოუროვევარ ხატად იერდამ დეშოლგუტედ უჯის ხატარ მუცი ოვ ხარ.“ (ერთ უფროსს ჩაბარდა ერთიმეორის დაფიცებო, იმან დააფიცა ყველა ვაჟკაცებით.. ერთგული კაცი..). წააქცევენ ხატს: „ქა თხვიმ ამჟავ ესგენ“. ამის შემდეგ შემოვიდოდნენ ერთ სახლში, იქ დაკლავდნენ საკლავს, არავს, პურს დაამზადებდნენ, დაიწყებდნენ ქეიფობას. ამის შემდეგ დღესასწაულებზე ყველანი ერთად იყვნენ. არც ქალს ათხოვებდნენ ერთმანეთში, არ შეიძლება, თავიც გვაქვს ძველიდან მიღებული პირველში, რომ დასახლებულა, როგორც **ძირაშ მესხბარ რ-ი**, ისე ვართ, ჭირი და ღხინი სულ ერთი გვაქვს, შეერთებული გვაქვს.

სკართე შელონზოკენედ. ისკარიშ ღასკარარ. ტუარ = საბანი-სძე, გერლიან. **უზნარ** = გერლია. **გედიარ** = გერლიან. **ფხუტრერიშ** – ღასკარი არ ჰქონდა; არც უღელ სკარი ქონდა, ცალცალკე ქონდა ყოველთვის. **ღანტალიშ** – სკარარ. **ქონჯარარ** = გურჩიან, პაკელიან. **კატშანე** = კატშან, ცალკეა ღაშხრერი: ჩარკვიანა ღასკარ = კორძია, არღულიან, ჩარკვიან. **ცალანარ: გაჯლიანაშ ღასკარ** – გაზდელიანი; **ბიტოშერ ღასკარ** – ცალანები. **ღადრერ: ღასკარ აფრაიშერ** – აფრასიძე, ჩარკვიან (ჩარკვიანი იყო აფრასიძეების სიძე, ჩასიძებულია, ღანტალიდან გადმოსულა); **ნანიფაშერ** – სტეფლიან. **ბარში: ჟიბე ბარშიშ ღასკარ** – გურჩიან; **ჩუბე ბარშიშ ღასკარ** – გურჩიან. **სვიფი: აფრაიშერ ღასკარ** – აფრასიძე. **ტელირი: სეშერ ღასკარ** – გუჯეჯიან; **ნეხაშ-შერე ღასკარ** – პაკელიანები. **ქურაშ: ნასავრე ღასკარ** – ხორგვანი. **კალაშ: ნავარე ღასკარ** – მურღულიან (ჩვაბე); **ეტაღადრე ღასკარ** – ჩხეტიან (ვაბე). **გვალდერში** არ ქონდათ ღასკარი, **ნავარებისაგან: ეტაღადრე და ნავარე ღასკარში** შედიან. **ჰებდიშ ღასკარ: სანთიშერე ღასკარ** – სუბელიანი, ფარჯვილიან; **ჯაყვაშერე ღასკარ** – სუბელიან. **უსგერი: დეტვარე ღასკარ** – გურჩიან. **უფლიშერ-ზე** ერთად არის ეს მეზობლობა, ამას ეწოდება **სკარ**. **ა=ღასკარის კაცი: ღასკარში შემავალი კაცი.**

[ემსე გარღამ, მერმე გარცამ, მერმე გასულამ, და სხვა].



ლამარა ფაშაევა (გახსენება)

2015 წლის 12 აგვისტოს ქართულმა ეთნოლოგიურმა მეცნიერებამ მნიშვნელოვანი დანაკლისი განიცადა – 75 წლის ასაკში გარდაიცვალა პირველი იეზიდო/ქურთი ეთნოლოგი ლამარა ფაშაევა. ქალბატონი ლამარა დაიბადა თბილისში 1940 წლის 17 იანვარს. უმაღლესი განათლება მიიღო თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში. 1964 წელს აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტის დამთავრების შემდეგ მიიღო თურქული ენისა და ახლო აღმოსავლეთის ქვეყნების ისტორიის სპეციალობა. უმაღლესი სასწავლებლის დამთავრებისთანავე ლამარა ფაშაევამ თავისი ცხოვრება ეთნოლოგიურ მეცნიერებას და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტს დაუკავშირა – 1965 წელს ჩაირიცხა ასპირანტურაში. სწავლების ამ ეტაპზე მისი ხელმძღვანელი და მიმართულების მინცემი იყო ალექსი რობაქიძე. ასპირანტურის დამთავრების შემდეგ 1970 წელს დაიცვა საკანდიდატო დისერტაცია წალკის რაიონში მცხოვრები ურუმების/ბერძნების საოჯახო ყოფაზე. 1972 წლიდან ის ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი გახდა და 2006 წლის სამეცნიერო რეფორმამდე დასახე-

ლებული ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების თანამშრომელი იყო.

ლამარა ფაშაევას შემდეგაც არ შეუწყვეტია საქართველოში მცხოვრები ბერძნების შესახებ სამეცნიერო ნაშრომების შექმნა. მის შემოქმედებაში კი განსაკუთრებული ადგილი ეკავა ქურთების/იეზიდების პრობლემატიკას. ის ცდილობდა თავისი ხალხის ეთნიკური კულტურა არა მხოლოდ სამეცნიერო წრისათვის გაეცნო, არამედ მკითხველთა ფართო საზოგადოებისთვისაც. 1985 წლიდან ლ. ფაშაევას სამეცნიერო მოღვაწეობის ძირითადი სფერო სწორედ ქურთოლოგია იყო. სწორედ ამ წელს დაიბეჭდა ჟურნალში „მაცნე“ მოზრდილი ნაშრომი საქართველოში მცხოვრებ ქურთების შესახებ. 1987 წელს გამოიცა წიგნი „საქართველოში მცხოვრები იეზიდების საქორწინო წესჩვეულებების დადებითი და უარყოფითი ელემენტები“. 1988 წელს კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულის VII ტომში დაისტამბა მისი საყურადღებო გამოკვლევა იეზიდების საქორწინო ტრადიციებში რელიგიურ-კასტური აკრძალვების შესახებ. ამას მოყვა ნაშრომი ქურთების კონფესიური და ეთნიკური ცნობიერების შესახებ. მის კალამს ეკუთვნის აგრეთვე ნაშრომები ქურთების დაკრძალვის ტრადიციების, ბავშვის აღზრდის წესჩვეულებების შესახებ. 2004 წელს გამოქვეყნდა სტატია საქართველოში ქურთთა დასახლებების შესახებ და სხვ.

ლამარა ფაშაევა ბერძნებისა და ქურთების შესახებ შესანიშნავი ექსპერტიც გახლდათ. ქურთების ისტორიისა და კულტურის პრობლემებზე ლამარა ფაშაევა სხვადასხვა კონფერენციებშიც ღებულობდა მონაწილეობას (თბილისი, ერევანი, მოსკოვი, პეტერბურგი, ბაქო, სალონიკი, ბუდაპეშტი, ბერლინი...). საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ, ეთნიკური ქურთების გარკვეულმა ნაწილმა უარი თქვა რა რუსულფორმანტიან გვარებზე, მათ ქურთული ყაიდის გვარები ქალბატონ ლამარას სამეცნიერო დასკვნების საფუძველზე გაიფორმეს. ლამარა ფაშაევას რუსეთში ერაყის ელჩისაგან მიღებული ჰქონდა ჯილდო ასპირანტების მომზადების საქმეში, ასევე აზიისა და აფრიკის ქვეყნების დაცვის ასოციაციისში გაწეული მუშაობი-

სათვის. მისი სამეცნიერო და საზოგადოებრივი საქმიანობა არც საქართველოს ხელისუფლებას დარჩენია უყურადღებოდ – 2003 წელს ღირსების ორდენის მფლობელი გახდა. ქალბატონი ლამარა იყო შესანიშნავი და უდალბატო მეგობარი, ქართული კულტურის დიდი დამფასებელი და პოპულარიზატორი.

კაკასიის ეთნოლოგიის განყოფილება

სარჩევი

რედაქტორისაგან..... 5

როლანდ თოფჩიშვილი. აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია – ქართული მეცნიერული ეთნოლოგიის ფუძემდებელი..... 9

სალომე ბახია-ოქრუაშვილი. აზერბაიჯანის ქართული მოსახლეობის (ინგილოების) ოჯახი და საოჯახო ყოფა..28

როზეტა გუჯეჯიანი. ლამპრობის ტრადიცია საქართველოში 57

ირმა კვაშილავა. ქართველი ებრაელების კულტურული რელატივიზმი (რელიგიური ასპექტები)..... 79

ნათია ჯალაბაძე. გაორებული ცხოვრება ორმაგი სტანდარტის პირობებში – ახალგორელები დიღემის წინაშე..... 92

ლავრენტი ჯანიაშვილი. ოსურ-ქართული კონფლიქტის ინსპირირების კულტურულ-ისტორიული ასპექტები (საქართველოს სეპარატისტული რეგიონები და რუსეთის გეოპოლიტიკური პარადიგმა) 106

ციცინო პაპიაშვილი. დემოგრაფიული ვითარებისა და მეურნეობის ფორმების შესახებ ზემო იმერეთში (სახხერის რაიონი)..... 120

თინათინ ჭინჭარაული. ქრისტიანულისა და წინარექრისტიანულის ურთიერთმიმართების საკითხი ხევსურეთში..... 136

Роланд Топчишвили. Из истории грузинской одежды:

чоха-ахалухи..... 143

როლანდ თოფჩიშვილი. რეცენზია თამილა კოშორიძის მიერ ეთნოლოგიის დოქტორის აკადემიური ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილ ნაშრომზე – „ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი შიდა ქართლში“ 184

რუსუდან ხარაძე. სვანეთის 1945 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მასალები..... 194

ლამარა ფაშაევა (გახსენება)..... 207



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჯავახიშვილის გამზ. 19, ☎: 2 22 36 09, 5(99) 17 22 30

E-mail: universal@internet.ge