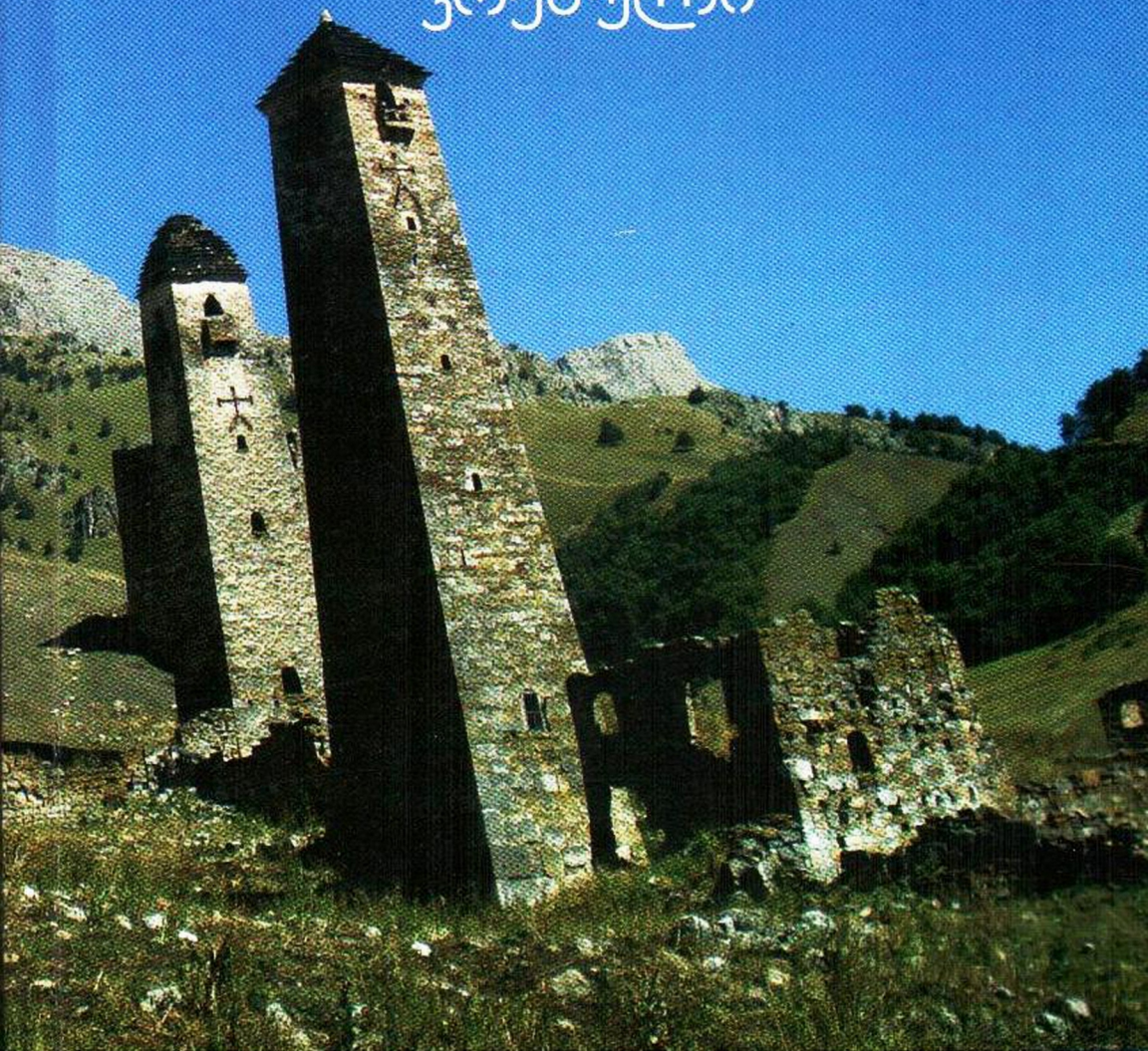


ISSN 1987-7374

XV

კავკასიის ეთნოლოგიური  
კრებული



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

# კავკასიის ეთნოლოგიური კრებულები

XV

თბილისი

2014

# Papers of Caucasian Ethnology XV

## Кавказский этнологический сборник XV

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

რედაქტორი: როლანდ თოფჩიშვილი

რეცენზენტები: თამაზ ფუტკარაძე  
ნოდარ შოშიტაშვილი

© ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი

## რედაქტორისაგან

წინამდებარე „კავკასიის ეთნოლოგიური კრებული – XV“ ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის კავკასიის ეთნოლოგიის განყოფილების პერიოდული ორგანოა. უდავოა, კავკასიის ეთნოლოგიის პრობლემებს უადრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს, არა მხოლოდ ისტორიულ-ეთნოლოგიური და შემეცნებითი, არამედ თანამედროვე ურთიერთობების თვალსაზრისითაც. კავკასიაში ბოლო ორი ათეული წლის განმავლობაში რთული პროცესები მიმდინარეობს. ამითაცაა გამოწვეული, რომ რუსეთში კავკასიის პრობლემებზე არაერთი ინსტიტუტი მუშაობს – ისინი ხელისუფლებას, უშიშროების თვალსაზრისით, მთელ რიგ რეკომენდაციებს აძლევენ. საქართველოში კავკასიური პრობლემების, ქართულ-კავკასიური ურთიერთობების კვლევა მხოლოდ მეცნიერთა მცირე ჯგუფის ნებისმიერობაზეა დამოკიდებული. ჩვენს ქვეყანაში ჯერჯერობით დასახელებული პრობლემისადმი (საერთოდ მეცნიერებისადმი) სახელმწიფოებრივი მიდგომა არ არსებობს, არ არის პრიორიტეტული მიმართულებანი ჩამოყალიბებული.

წინამდებარე კრებული ეხება კავკასიის ეთნოლოგიისა და ისტორიის სხვადასხვა საკითხს. *ნათია ჯალაბაძისა და ლავრენტი ჯანიაშვილის* ნაშრომებში განხილულია ქართულ-ოსური ურთიერთობების პრობლემები. ამ თემის აქტუალურობაზე საუბარი, ვფიქრობთ, საჭირო არაა. ქართულ-ოსური ურთიერთობები, ოსური ეთნოლოგიის საკითხების შესწავლა არც საბჭოთა და და არც პოსტსაბჭოთა პერიოდის ქართულ მეცნიერებაში მაინცდამაინც აქტუალური არ იყო (მხედველობაში არა გვაქვს იშვიათი გამონაკლისები). ამ კუთხით წარმოდგენილი ნაშრომები გამოირჩევა.

ანალოგიური ვითარება გვაქონდა ისტორიული აღმოსავლეთ კახეთის, ე. წ. საინგილოს მიმართ. ქართველი ეთნოლოგები საინგილოს შესწავლითაც არ იწუხებდნენ თავს. მართალი ვიქნებით თუ ვიტყვი: მათ

ამის საშუალებას საბჭოთა აზერბაიჯანის ხელისუფლება არ აძლევდა. საინგილოს ეთნოლოგიის სხვადასხვა საკითხებს ეძღვნება ეთნოლოგების *სალომე ბახია-ოქრუაშვილისა* და *ირმა კვაშილავას* სტატიები.

სვანეთის მიმართ ქართველი ეთნოლოგები ყოველთვის დიდ ინტერესს იჩენდნენ. მიუხედავად ამისა, ბევრი საკითხი ჯერ კიდევ შეუსწავლელია. მომავალში ეთნოლოგებმა კვლავ დიდი ყურადღება უნდა მიაქციონ დასავლეთ საქართველოს მთიანეთს. სწორედ საქართველოს ამ მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის ეთნოლოგიის კონკრეტულ საკითხებს ეძღვნება *როზეტა გუჯეჯიანისა* და *ეკა ჭკუასელის* ნაშრომები.

ბოლო წლებში ქართველ მეცნიერებს თურქეთში იქაურ ქართულ მოსახლეობაში ეთნოგრაფიული და ლინგვისტური მასალების შეკრების შესაძლებლობა მიეცათ. შეიქმნა არაერთი საყურადღებო ნაშრომიც. იმედია ამ თვალსაზრისით მეცნიერული აქტიურობა მომავალშიც არ შენედდება. იმერხეველთა მეტყველებას ეძღვნება ლინგვისტ *ინგა ლუტიძის* ნაშრომი.

დღეს ქართული მეცნიერების ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემა უნდა იყოს დედაქალაქისა და მისი გარეუბნების შესწავლა, ვინაიდან უკანასკნელ პერიოდში საქართველოს ყველა მხარის მოსახლეობამ მოიყარა აქ თავი. ეს პროცესი ჯერ კიდევ საბჭოთა პერიოდის ბოლო წლებში დაიწყო. სწორედ თბილისისა და მისი შემოგარენის დემოგრაფიული საკითხების შესწავლას ეძღვნება *მირიან ხოხიტაშვილის* სტატია.

თანამედროვე ქართული სოფლის ეთნოლოგიური შესწავლა ერთ-ერთი აქტუალური პრობლემაა, რადგან ქვეყნის განვითარება უმეტესწილად სოფლის განვითარებაზეა დამოკიდებული. ამ პრობლემას ეძღვნება *ციცინო პაპიაშვილის* ნაშრომი; მან კონკრეტულად შეისწავლა ზემო იმერეთის სოფელ არგვეთის თანამედროვე დემოგრაფიული მდგომარეობა და მეურნეობის იქ გავრცელებული ფორმები.

საქართველოს ეთნიკური უმცირესობებიდან კრებულში ამჯერად ყურადღება დაეთმო იეზიდებსა და

ასირიელებს. დღემდე იეზიდების/ქურთების ეთნოგრაფიის საკითხებზე მხოლოდ *ლამარა ფაშავეა* მუშაობდა. იეზიდების პრობლემით სხვა ავტორებიც დაინტერესდნენ – *დიმიტრი პირბარისა* და *რუსტამ რზგოიანის* ნაშრომი იეზიდების ეთნიკური იდენტობის პრობლემას ეძღვნება. საქართველოში ასურელების სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემებს ეხება *პაპუნა კაციტაძის* სტატია.

ბოლო დროს ქართველთა მეზობლები არა მხოლოდ საქართველოს ისტორიას ამახინჯენენ, არამედ ქართული კულტურის ბევრ მიღწევაზეც აქვთ პრეტენზია. მათი სამიზნე ამჯერად ქართული კვებითი კულტურის ისეთი მიღწევა გახდა, როგორცაა სულგუნი. კარგა ხანია ოს და აფხაზ მკვლევრებს სულგუნზე პრეტენზია გაუჩნდათ. ისინი აღნიშნავენ, თითქოს ქართველებმა სულგუნის კეთება მათგან ისწავლეს. ცოტა ხნის წინ კი სომხებმა ოფიციალურად იჩივეს ევროკავშირში, რათა ამ ორგანიზაციას სულგუნი, როგორც ქართული პროდუქტი არ დაერეგისტრირებინა. *როლანდ თოფჩიშვილის* ნაშრომი სწორედ ამ პრობლემას ეძღვნება. ნაშრომში დადასტურებულია, რომ სულგუნის კულტურა ქართველებს არავისგან არ უსწავლიათ და რომ ის მხოლოდ კოლხეთის დაბლობზეა შექმნილი. გარკვეული მიზეზების გამო ეს სტატია რუსულ ენაზე იბეჭდება.

*გიორგი ქუყუნაშვილი* ნაშრომი ილია ჭავჭავაძისა და თანამედროვეობის პრობლემას ეძღვნება. ავტორის მოსაზრებით, დღევანდელი ქართული საზოგადოება XIX-XX საუკუნის მიჯნაზე არსებული პრობლემებისაგან შორს ვერ წავიდა, რომ ის მანკიერებანი და სისუსტეები, რაც მაშინ აფერხებდა ჩვენი საზოგადოების განვითარებას, ისევ გადაულახავია. განსხვავება კი მდგომარეობს იმაში, რომ მაშინ ამას აფერხებდა რუსეთის იმპერიული ხელისუფლება და რუსული შოვინიზმი, დღეს (უფრო ზუსტად 2012 წლის შემოდგომამდე) ამაში დამნაშავეა თავად ქართული პოლიტიკური ისტებლიშმენტი.

2014 წლის დასაწყისში სოციალურ ქსელში გაჩნდა ჩამონათვალი ათი ტრადიციისა, რომლებზედაც

ქართველმა ხალხმა უარი უნდა თქვას. გაზეთმა „კვირის პალიტრა“ აღნიშნულის შესახებ ინტერვიუ სთხოვა როლანდ თოფჩიშვილს. გაზეთის რედაქტორს, როგორც ჩანს, ჭკუაში არ დაუჯდა მისი დაბეჭვდა. კრებულში ამ ინტერვიუს შედარებით ვრცელ ვარიანტს გთავაზობთ, რომლის სათაურიცაა „ტრადიციების შესახებ“.

კრებულში იბეჭდება როლანდ თოფჩიშვილის რეცენზია ეთნოლოგ ელდარ ნადირაძის სადოქტორო დისერტაციაზე, რომლის დაცვაც 1998 წელს შედგა.

„კავკასიის ეთნოლოგიის კრებულის“ წინა ნომრებში დაიბეჭდა ცნობილი ქართველი ეთნოლოგის რუსუდან ხარაძის ხევისურეთში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალები. ამჯერად რუსუდან ხარაძის არქივიდან იბეჭდება სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის დღიურის პირველი ნაწილი.

## სამეცნიერო სტატიები

როზეტა გუჯეჯიანი

### სარიტუალო პურების ისტორიიდან სვანეთში

სვანეთის ტრადიციული ყოფა საწესო-სარიტუალო პურების დიდი მრავალფეროვნებით გამოირჩევა. ცნობილია, სვანეთში ტრადიციულ ლოცვას (ლიმზირ//ლიმზირ) კომპლექსური სახე ჰქონდა და მას აუცილებლად ახლდა მატერიალური შესაწირავები (პური, ზედაშე, სანთელი, ზვარაკი), ლოცვის ტექსტები, საგალობლები//ფერხულები. ლოცვის დასრულების შემდეგ იმართებოდა საერთო ტრაპეზი. შესაწირავის სახეობები მისადაგებული იყო წლიურ საეკლესიო კალნდართან და სხვადასხვა დღესასწაულის ან წმინდანის ხსენების დღესთან. ზვარაკთან, „ლემზირებთან“, ზედაშესთან და სანთლებთან ერთად, სარიტუალო პურების ნაირსახეობებიც შეიწირებოდა.

კორნელი კეკელიძის აზრით, „სვანეთში შემონახული ლოცვის რიტუალი ჰგავს „ჟამის წირვას“, ქართულ სრულ ლიტურგიას“ (*Кекелидзе 1912: 336*). მსგავს დაკვირვებას გამოთქვამს ვერა ბარდაველიძეც: სვანური ლოცვის//ლიმზირ-ის „ცნებას უდგება ქართული სიტყვა „წირვა“, ვინაიდან როგორც ეს უკანასკნელი, ისე სვანური – ლიმზირი აღნიშნავდა არა მარტო ლოცვას, არამედ ერთდროულად ლოცვასა და მსხვერპლის მიტანას“ (*ბარდაველიძე 1939: 78*). გვიანი შუასაუკუნეებისა და XIX საუკუნის სვანეთში, რომელიც ქვეყნის დეცენტრალიზაციის, ცაიშისა და ცაგერის ეპარქიების დაშლის შემდეგ, საკუთარი ძალებით ინარჩუნებდა ქართულ სამართალსა და სულიერი ცხოვრების წესს, სულიერი ცხოვრება ხალხური ელფერით იმოსებოდა. ჟამისწირვის ესა თუ ის ელემენტი, აღმოფხვრას კი არ



ნებდებოდა, არამედ ხალხური საბურველით იფარებოდა და სვანეთის ტრადიციული კულტურის აუცილებელ ნაწილად ყალიბდებოდა. ამ პერიოდში ჩამოყალიბებული ტრადიციული ღოცვის არაერთი ელემენტი ცოცხალია ჩვენს დროშიც.

უმთავრესი პური, რომელიც ღოცვის განუყოფელი ატრიბუტია, ხალხური სეფისკვერია, სვანურად „**ლემზირ**“-ი, თუმცა ტერმინი „**სეფისკვერიც**“ შემონახულია სვანეთის ყოფაში. ვერა ბარდაველიძე „სეფისკვერ//სეფისკვერ“-ს სვანეთის ბევრ თემში ადასტურებს, მაგალითად, უშგულში, ბეჩოში და სხვ. უშგულის მასალით, შობასა და ახალ წელს შუა, უშგულელები მართავდნენ მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებელ ხარჯებს, ამ დროს აცხობდნენ დიდი ზომის აფუებულ კვერებს – „**სეფისკვერ**“-ებს, თითოს ყოველი უშგულელისათვის, რომლებსაც იგი შინ მიჰქონდათ და დილით უზმოზე შეექცეოდნენ (*ბარდაველიძე 1939: 75*). ბეჩოში კი „**სეფისკვერ**“-ს აცხობდნენ კადმობის დღეობისათვის<sup>1</sup> (*ბარდაველიძე 1939: 89*). ახალი წლის დღეობისათვის ცხვებოდა ე. წ. „ფუსნა ლემზირ“-ი, რომლის პარადელური სახელი „**სეფისკვერ**“-ია და ამით უზმოზე მამაკაცები ეზიარებოდნენ.

ტერმინი სეფისკვერი აუცილებლად მოიხსენიება ღოცვებისას, მაგალითად, ღოცვის ღახამულურ ვარიანტში მეტად საინტერესო კონტექსტია შემონახული, იქ სეფისკვერი არა მარტო იხსენიება, არამედ იგი გაძლიერებულია მისი „იერუსალიმური წარმომავლობითაც“: „ჩემი ღოცვა ოჯალეშის ზედაშის, **ირსელანის სეფისკვერის** გვარად მიიღე, მადლიანო“ (*ბარდაველიძე 1939: 177*).

სვანური კილოების უდიდესი სპეციალისტები ვარლამ თოფურია და მაქსიმე ქაღდანი „ლემზირ“-ს

---

<sup>1</sup> kaÁSoba eZRvneboda beCos dasavleTiT, Cubexevis TemSi, maRal mTaze aRmarTulkaÁSis (toponimia) mTavarangelozis eklesiis dReobas, romelic Zv. stiliT 31 dekembers aRiniSneboda.

განმარტავენ, როგორც „სეფისკვერს, შესაწირ პურს“ (თოფურია, ქაღალდი 2000).

**სარიტუალო პურები (სეფისკვერები//ლემზირები)**  
განსაკუთრებული „წმიდად“ მოწეული, დაფქვილი და შენახული მარცვლეულისაგან ცხვებოდა. სარიტუალო ფქვილი სპეციალურ კიდობანში ინახებოდა და ღვთისმშობლისადმი იყო შეწირული („ლამარიაშ ტაბლა“). ყოველ ოჯახს საუკეთესო ყანის ერთი მონაკვეთი (მდიდარ ოჯახებს კი – მთელი ყანები) სალოცავისათვის ჰქონდა მიძღვნილი და მასზე მოწეული მოსავალი მხოლოდ და მხოლოდ სარიტუალო დანიშნულებისათვის გამოიყენებოდა. ასეთ ყანაში მოყვანილი ხორბალი, ფეტვი, კანაფი, მოგვიანებით, სიმინდიც, როგორც უკვე ვთქვით, სპეციალურ კიდობანში ინახებოდა და მას ოჯახის უფროსი დიასახლისი, შუახნის ასაკს გადაცილებული საპატო მანდილოსანი<sup>2</sup> განაგებდა.

სეფისკვერი (ლემზირი), სვანეთში, დიოფიზიტური ტრადიციის თანახმად, მოიზილებოდა წყლით, ცომი აუცილებლად საფურით უნდა აფუებულიყო და ჰქონოდა მარილი.

**სარიტუალო პურები, ძირითადად, ორი დანიშნულებით გამოიყენებოდა – ღვთის შესაწირავად და მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებლად. პურების ამ ორ სახეობას სვანურად „საღერმათ“ (საღმართ) და „საქენიშ“ (სულისათვის) ეწოდება. ნებისმიერი სარიტუალო პური აუცილებლად საფურით უნდა აფუებულიყო, მსგავსად, სეფისკვერისა.**

ლემზირები, როგორც უკვე ითქვა, სეფისკვერის ხალხური ნაირსახეობებია. უმთავრესი ლემზირი მამა ღმერთისადმი შეიწირება, მას ტრადიციულ ყოფაში წინამძღლი სეფისკვერი – მუჟელ ლემზირ ჰქვია. წინამძღოლი სეფისკვერის პარალელური სახელია „ფუსნა

---

<sup>2</sup> შუახნის ასაკს გადაცილებული ქართველი მანდილოსნის უფლება-მოვალეობებთან დაკავშირებით იხ. **ნ. მინდაძე**, ადამიანის სიცოცხლის ასაკობრივი ციკლების ფსიქო-ფიზიოლოგიური თავისებურებანი და ცხოვრების ტრადიციული წესი, ჟ. ჩუბინი, 2, თბ., 2003.

**სეფსკუერ“-ი.** „ფუსნა ლემზირ“//„სეფსკუერ“-ი ფუძებრტყელი და ბურთულა კვერია, მრგვალია, მის ზედაპირზე ჯვარია ამოსახული. აღბეჭდილი ჯვარი ზოგ თემში კვერის მთელ ზედაპირზეა გადავლებული, ზოგან კი გამოყვანილია ოთხი თითით კვერის შუა ნაწილის ოდნავი შეზნექის საშუალებით<sup>3</sup> (*ბარდაველიძე 1953: 77*). ცხვებოდა **ჯვრის ფორმის** ლემზირიც, რომელიც, ასევე მამა ღმერთს ეძღვნებოდა (*ბარდაველიძე 1953: 77-80*).

სენეთის ტრადიციულ ყოფაში დასტურდება შესაწირავი პურების დიდი მრავალფეროვნება, ფორმისა და შიგთავსის, ასევე ფუნქციის მიხედვით.

ზოგიერთი სარიტუალო პური მხოლოდ ოჯახის წევრთათვის ან ღოცვის რიტუალის მონაწილეთათვის იყო განკუთვნილი. მათ სვანურად „უწონაშ“ (სხვისათვის უხილავი) ერქვა.

საწესო პურების ერთ სახეობას „კვანჭილ“//„კუანჭილ“-ები, ან „ანჭი-კუანჭი“ ეწოდება. ეს პურები ცხვებოდა და შეიწირებოდა ბარბალობას, შობას, „წმინდანების სახელით შემონახულ ღვთაებათა“ დღეობებში (*ბარდაველიძე 1953; Бардавелиძე 1957; მარგიანი 1973*).

XX საუკუნის 90-იან წლებში კვანჭილები, შეიწირებოდა მთელი ბრწყინვალე შვიდეულის მანძილზეც და მის შემდგომ კვირაში (მსგავსად არტოსის პურისა). კვანჭილებს აცხოვდნენ გათენებამდე და დილით, მზის ამოსვლამდე შეწირავდნენ. ღოცვის შემდეგ კი ამავე კვერებით გაიხსნილებდნენ.

ვერა ბარდაველიძის დაკვირვებით, „კვანჭილების შეწირვისა და შეწირულით ზიარების რიტუალის წარმოება მაინცდამაინც სისხამ დილით, ბინდის გაყრისას მისი დამთავრება მზის ამოსვლამდე... ნათლად მოწმობენ იმას, რომ ეს რიტუალი და კვერი მთიების კულტის

---

<sup>3</sup> „ფუსნა ლემზირ“-ის //„სეფსკუერ“-ის გრაფიკული გამოსახულება მოცემულია ვერა ბარდაველიძის ნაშრომებში (*ბარდაველიძე 1953: 77*), ხოლო კვერის მულაჟი ინახება ეროვნული მუზეუმის ეთნოლოგიის განყოფილებაში:

ამსახველი უნდა ყოფილიყო“ (*ბარდაველიძე 1953*: 88). თუკი ამ რიტუალს ისტორიული განვითარების დინამიკაში განვიხილავთ და ყურადღებას გავამახვილებთ იმ გარემოებაზე, რომ რიტუალის შემსრულებლის მენტალობა დრო-ჟამის შესაფერისად იცვლებოდა და ვითარდებოდა, შეიძლება დავუშვათ, რომ არქაული მთიების კულტის ასეთი ცოცხალი სახით არსებობა XX ს-ის 30-იანი წლებისათვის, ნაკლებ საგარაუდლოა. ვფიქრობ, ამ რიტუალის შემსრულებელთა მენტალობაში, კვერის შეწირვისა და შემდეგ ამავე კვერით უზმოდ გასწილების წესის დამკვიდრება, სეფისკვერისა და არტოსის პურის გახალხურებული აღქმის შედეგია. მით უმეტეს, რომ წარმოქმნილი ასოციაციური მსგავსება უაღრესად ნათელი და გამჭვირვალეა: ცნობილია, რომ, საეკლესიო სწავლებით, სასურველია მორწმუნეს შინ მუდამ ჰქონდეს ნაკვეთი სეფისკვერი, რომელიც ჟამისწირვის შემდეგ ურიგდებათ მორწმუნეებს როგორც **ეგლოგია**<sup>4</sup> (კურთხევა), ნაწილს იქვე მიიღებენ, თუ კი უზმოდ არიან, ნაწილი კი შინ მიაქვთ, მცირე ნაწილებად ჭრიან და ყოველ დილით საუზმემდე ნაკურთხ წყალთან ერთად მიიღებენ (*სეკ 1994*: 410).

ენათმეცნიერ გ. როგავას დაკვირვებით სვანური „კვანჯ“-ი და ზანური „კვანჯ“-ი ქართული „კვარის“ კანონზომიერი შესატყვისობებია (*როგავა 1990*: 79-80). ე. ჭკუასელის აზრით, მთელ საქართველოში იკვეთება კვერ-ძირის მქონე პურთა საკრალური მნიშვნელობა. კვერ-/კვარ-/კვანჯ-/კუანჯ-ილ-/კუჭ-ალ- ძირების სემანტიკურ-ფონოლოგიური კავშირიც თვალსაჩინოა (*ჭკუასელი 2014*).

**ვერაულობ, რომ „კვანჯილ“//„კუანჯილ“-ები სეფისკვერის პაგანიზებული ნაირსახეობებია.**

**„კვანჯილ“//„კუანჯილ“-ების ფუნქციურ დატვირთვა მსგავსია არტოსის პურის მიღების ტრადიციისა. ცნობილია, რომ აღდგომიდან მთელი ბრწყინვალე**

---

<sup>4</sup> ეგლოგია, დიდი სჯულისკანონის თანახმად „ნაკურთხი პურია“ (იხ. დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაქიძემ, გ. ნინუამ, თბ., 1975, გვ. 565.

შვიდეულის მანძილზე ეკლესიაში კანკელის წინ მდგარ მაგიდაზე წმინდა პური (არტოსი) დევს, იგი ამ დღეებში მადლით იმოსება. აღდგომის სწორზე არტოსს მცირე ნაწილებად ჭრიან და მორწმუნეებს ურიგებენ. მორწმუნეები, თავის მხრივ, ამ ნაჭრებს უფრო მცირე ნაწილებად ყოფენ და მთელი წლის განმავლობაში, ავადმყოფობის ან განსაცდელის ჟამს, უზმოზე მიიღებენ, ვითარც სულიერ წამალს (სეკ 1994: 410). ცნობილია, რომ სვანური ეთნოგრაფიული მასალითაც, ლოცვის (ლიმზირის) დროს ეკლესიაში მოტანილი, შეწირული კვერების ნაწილი (ლოცვის შემდეგ) მლოცველებს უკანვე მიაქვთ და შინ, უზმოზე იხმევენ.

**განსაკუთრებით ბევრი წვრილი ფორმის ლემზირი შეიწირებოდა მზგეფსის დროს, რომელსაც სვანურად „იარუნენსგა“ (ორთაშუა) ეწოდება.** მაგალითად, ცხუმარის თემში, ისევე როგორც სხვა სოფლებში ბალსქვემოთ, „იარუნენსგა-ს განმავლობაში ყოველდღიურად მართავდნენ ლიმზურებს. თითოეულ ოჯახში გამოაცხობდნენ ბლომად ლემზირს და სადილის წინ შესწირავდნენ მათ სვანეთისა და მეზობელი კუთხეების სალოცავებს. პირველად თავის სოფლის სალოცავებს მოიხენიებდნენ, შემდეგ მახლობელი სოფლებისას; როდესაც ბალს-ქვემოთა სალოცავების მოხსენებას მორჩებოდნენ, ბალს-ზემოურებზე გადავიდოდნენ, შემდეგ ქვემო-სვანეთის სალოცავებს ჩამოჰყებოდნენ და ბოლოს ლენხუმის, სამეგრელოსა და აფხაზეთის ეკლესიების ხსენებით დაამთავრებდნენ. თავის სოფლის და მახლობელი სოფლების ხატებს სათითაოდ ჩამოთვლიდნენ და თვითეულ მათგანს სამ-სამ ცალ ლემზირ-ს შესწირავდნენ, ხოლო დანარჩენების მიმართ ან თვითეული სოფლის მთავარ სალოცავს ახსენებდნენ და ან ზოგადად მოიხსენებდნენ – ამა და ამ სოფლის სალოცავებს დიდებოთ. შესაწირავი ლემზირები ყველა ლამარიაშ ტაბლაშ-ისაგან იყო გამომცხავრი და როგორც ეს ფქვილი, ისე ლემზირ-ები უწონაშ-ი იყო – მათ ისე გამოაცხობდნენ, შესწირვდნენ და შესჭამდნენ, რომ

ოჯახისათვის უცხო პირებს არ აჩვენებდნენ და არც აგემებდნენ“ (*ბარდაველიძე 1939*: 62).

ბესარიონ ნიჟარაძის ინფორმაციით, შესაწირავი კვერების გარკვეულ სახეობას „კირკალოლ“-ი (გორგალი) ჰქვია. კირკალოლებს „ოჯახი თავის წევრთა შორის გაინაწილებს და ყოველ კვირა დილას... მიიღებს როგორც ევლოგიას... სჭამენ ხელპირდაბანილნი...“ (*ნიჟარაძე 1973*: 74-75). ხემოთაღწერილი რიტუალი გრძელდება მთელი დიდმარხვის განმავლობაში (*ნიჟარაძე 1973*: 74-75)..

სარიტუალო პურები სხვადასხვა მასალისაგან მზადდებოდა: უმეტესად ხორბლის ფქვილისაგან, მაგრამ, ზოგიერთ შეთხვევაში საწესო პურს გულსართიც ჰქონდა (მარხვისას – კანაფის მარცვლის ფქვილგარეული, დანაყილი ნიგეზის გულსართი... ხსნილში – ყველის გულსართი); ზოგიერთი დღეობის სარიტუალო პური ფეტვის ან სიმინდის ფქვილისგან ცხვებოდა.

**იანობის** დღეობისათვის, რომელიც 9 (22) დეკემბერს აღინიშნებოდა, სვანეთის ზოგიერთ თემში, ოჯახებში უქმობდნენ და ფეტვის ან სიმინდის კვერებს აცხობდნენ, იან მადლიანის სახელზე ლოცულობდნენ. რიტუალი ვერა ბარდაველიძის აზრით, დღეობა „**ან დეცეშ“-ს – იონა წინასწარმეტყველს** ეძღვნება და მასში იკვეთება წინარექრისტიანული რიტუალი, რომელიც ფეტვის ღვთაებას უკავშირდება (*ბარდაველიძე 1951*: 51-66). ნინო აბაკელიას აზრით კი, „იანობა“ **მართალი ანასადმი** მიძღვნილი დღეობაა (*აბაკელია 1991*: 25-31). ამავე დღეებში, ღახამულის თემში სიმინდისა ან ფეტვის „ღემზირებით“, ხოლო ეცერში სიმინდისა და ყველისაგან დამზადებული „ჭიმღვრებით“ ლოცულობდნენ.

**სვანეთში არსებობდა სარიტუალო პურების დაჭვრეთის/დაბეჭდვის ტრადიციაც.** მორწმუნე მოსახლეობა გვიან დრომდე იყენებდა სპეციალურ საბეჭდავებს, რომლებიც, ზოგადად, არსებობდა მთელ საქართველოში და მსოფლიოს მრავალ ეთნიკურ კულტურაშიც.

სარიტუალო პურის „დაბეჭდვის“ სვანეთში არსებული ტრადიციის შესახებ სამეცნიერო საზოგადოებას პირველ ინფორმაციას ცნობილი მოღვაწე,

თავადი თათარყან დადემქელიანი აწვდის. თავადმა დადემქელიანმა 1909 წელს ეცერის თემიდან ექვთიმე თაყაიშვილს თბილისში გამოუგზავნა ხის ნივთი ე. წ. „დასტაგი“ და სტატია „შენიშვნა შესახებ სიტყვისა „დასტაგისა“. თათარყან დადემქელიანის სტატია გამოქვეყნდა მისი გარდაცვალების შემდეგ „ძველი საქართველოს“ II ტომში 1913 წელს. სტატიას ახლავს ამ ნივთის ფოტო და სარედაქციო მინაწერი: „აწ განსვენებულმა ცნობილმა მამულიშიელმა თავადმა თათარყან დადემქელიანმა საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოების მუზეუმს გამოუგზავნა პატარა ხის ნივთი, მოგრძო და ოთხკუთხედი, ორ გვერდზე ლამაზი ჩუქურთმა აქვს ბაწრის მსგავსი და ორ გვერდზე ჩაღრმავებულია, თავში ოთხი პატარა სვეტი უხის, ბოლო პრტყელი აქვს ჯვარედინის ხაზებით... თავადმა წერილით გვაცნობა, ამ ნივთს ქვემო სვანეთში<sup>5</sup> დასტაგი ჰქვიაო და ქალები დღესაც ხმარობენ პურის დასაბეჭდავათო“ (*დადემქელიანი 1913*: 139). თათარყან დადემქელიანის სტატიაში გაანალიზებულია „ქართლის ცხოვრების“ ერთი ეპიზოდი (სარკინესთან გამართული ბრძოლა), ხოლო პურის საბეჭდავი მხოლოდ შენიშვნაში იხსენიება: „ჩემგან გამოგზავნილ დასტაგს ახლა ხმარობენ... დასავლეთ სვანეთის სოფლებში; სხვაგან მე არ მინახავს, და ხმარობენ მარტო ორ დღეს წელიწადში გამოცხოვილი პურის დასაბეჭდავად, მსგავსად სეფისკვერისა“ (*დადემქელიანი 1913*: 143). სამწუხაროდ, ავტორი არ აკონკრეტებს ამ ორ დღეს, მაგრამ გვთავაზობს ჩვენთვის განსაკუთრებით საყურადღებო დაკვირვებას, რომ პურის საბეჭდავს სვანეთში იყენებდნენ სეფისკვერის „ბეჭდვის“ წესის ანალოგიით.

თათარყან დადემქელიანის მიერ გამოგზავნილი ნივთის მსგავსი რამდენიმე ექსპონატი დაცულია მესტიის მუზეუმში, სადაც მათ „დაგი“-ს უწოდებენ. ტერმინი „დაგი“ იხსენიება ლიფანალის ციკლის დროსაც (სულთა მოხსენიების კვირეული სვანეთში, იწყება

<sup>5</sup> იგულისხმება ზემო სვანეთის ე. წ. ბალსქვემო ნაწილი.

განცხადების//ნათლისღების წინა საღამოს და სხვადასხვა ხანგრძლივობისაა). ამ დღეებში ნახშირით სახეს იხატავდნენ, აკნის ბავშვებს შუბლზე ჯვარს გამოსახავდნენ და ამ პროცესს „ლითეენი“//„დაგი“ ერქვა (*ბარდაველიძე 1953*: 250). ტერმინის ანალიზი ქვემოთ იქნება წარმოდგენილი.

პურის სვანურ საბეჭდავს აღწერს ნიკო მარიც. მან 1911 და 1913 წლებში იმოგზაურა სვანეთში, სადაც მეცნიერს თავად თათარყან დადემქელიანის ძმა თავადი ოთარი მასპინძლობდა, ვინაიდან თათარყანი უკვე გარდაცვლილი იყო<sup>6</sup>.

ნიკო მარი, სხვა საინტერესო ეთნოგრაფიულ მასალასთან ერთად, სარიტუალო პურების საბეჭდავის აღწერილობასაც გვთავაზობს: „პურებს ბეჭდავენ ხის ოთხკუთხა მტკაველის სიგრძის მქონე დაფით. ამ ინსტრუმენტს ამჟამად ეცერში ეძახიან „ლაღვი“-ს, ძველად კი ზოგიერთი ეცერელის მონათხრობით, მას „დასტაკ“-ს<sup>7</sup> უწოდებდნენ (*Mapp 1913*: 9).

პურის სვანურ ტვიფარს ვერა ბარდაველიძე „საჭვრეთ“-ს და „ბეჭდარ“-ს უწოდებს და ამ საკითხზე საუბრობს ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშების აღწერისა და გაანალიზების კონტექსტში: „ჩვენი ტაბულების (XVIII ტაბულის 5-6 ნახატი) ნახატებს რიტუალური კვერების საჭვრეთი (ბეჭდარ) ეწოდება. მაგრამ თვით გამოსახულებიანი წინწკლების რგოლები და მათ ცენტრში თითო წინწკალი, მთელ საჭვრეთს კი არ წარმოსახავს, არამედ საჭვრეთის იმ ნაწილს, რომლითაც რიტუალური კვერების დაჭრელება ხდებოდა“ (*ბარდაველიძე 1953*: 51), რადგანაც „საჭვრეთი“ რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა და ყოველ ნაწილს თავისი დანიშნულება ჰქონდა. 1957 წელს გამოცემულ რუსულენოვან წიგნში კი ვერა ბარდაველიძე

---

<sup>6</sup> თავად დადემქელიანთა ამ შტოს რეზიდენცია ეცერის თემში, სოფელ ბარში მდებარეობს, ანუ იმ სოფელში, საიდანაც იქნა გამოგზავნილი „დასტაკი“.

<sup>7</sup> როგორც ამ ნაშრომიდან ჩანს, ნიკო მარი, არ იცნობს თათარყან დადემქელიანის სტატიას.



უშუალოდ საბეჭდავს, ხის ტვიფარს ახსენებს: „სვანების ძველ ყოფაში შემონახულია ხის ტვიფარები (штампы), რომლებიც განკუთვნილია სარიტუალო პურებისათვის, მათ შორის არის სპირალის გამოსახულებიანი ტვიფარიც“ (*Бардавелиძე 1957*: 143).

საბეჭდავებს კაცობრიობის ისტორია უძველესი დროიდან იცნობს (*ლორთქიფანიძე 1969*: 1). უძველესი საბეჭდავები ძირითადად თიხისაგანაა დამზადებული, მაგრამ ვარაუდობენ, რომ ხის საბეჭდავებიც არსებობდა და მათ ჩვენს დრომდე მასალის სიმეფის გამო ვერ მოაღწიეს (*ლორთქიფანიძე 1969*: 13). წინაქრისტიანული ხანის საბეჭდავები აღმოჩენილია საქართველოშიც. ადრეული საბეჭდავები გამომწვარი თიხისაა, შემდეგ მათ რბილი ქვები ცვლის, თავის იქნენ ბრინჯაოს საბეჭდავებიც (*Бардавелиძე 1957*: 62).

ადრეული ხანის საბეჭდავები აღმოჩენილია სვანეთშიც სვანეთის კომპლექსური ექსპედიციის მიერ (*ჩართოლანი 1976*: 9).

ადრეული შუასაუკუნეებიდან, ცხადია, წინაქრისტიანული პურის საბეჭდავი ხმარებიდან გამოდის და მას სეფისკვერის ყალიბები ცვლის. სეფისკვერისა და ევლოგიის კვერის ტვიფარები ასახავს იმ ცნობილ პროცესს, როდესაც საქართველოს ეკლესიებში, ტრადიციულად არსებულ წმიდა იაკობის ანუ სირიულ-პალესტინურ ლიტურგიას, XI საუკუნის პირველი ნახევრიდან თანდათანობით ბიზანტიური ანუ იოანე ოქროპირის ლიტურგია ცვლის (*ჯობაძე 1980*, *ჯობაძე 1979*, *ჯობაძე 2001*; *ხავთასი 1998*, *ღამბაშიძე 1998*)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> ვახტანგ ჯობაძე რამდენიმე ნაშრომში საუბრობს სეფისკვერის ყალიბებზე და მათ ადარებს ანტიოქიის ქართული მონასტრების არქეოლოგიური გათხრებისას აღმოჩენილ სეფისკვერისა და ევლოგიის კვერის ტვიფარებს (*ჯობაძე 1979*, *ჯობაძე 2001*). ამავე თემას ეხმაურებიან სხვა ქართველი არქეოლოგებიც, მაგალითად, რუსთავეში აღმოჩენილი VI-VIII საუკუნეების ევლოგიის საბეჭდავის ანალიზის დროს (*ხავთასი 1998*). დაღესტანში ნაპოვნი, X-XI საუკუნეებით დათარიღებული სეფისკვერის ქართულწარწერიანი საბეჭდავის შესახებ მსჯელობს გივი ღამბაშიძე (*ღამბაშიძე 1998*) და ა. შ.

გარდა ოფიციალური, საეკლესიო სეფისკვერისა და ევლოგიის კვერის ტვიფარ-საბეჭდავებისა, ქართულ ყოფაში შემონახულია გვიანი შუა საუკუნეების, ასევე XIX ს-ისა და თვით XX ს-ის დასაწყისის სარიტუალო პურების ხალხური საბეჭდავებიც, რომლებიც ერთმანეთისაგან ფორმითა და ორნამენტით, ასევე მასალით განსხვავდება, მაგრამ ყველა მათგანის დანიშნულება რიტუალური პურების „დაჭერეთა“//„დაბეჭდვაა“.

სარიტუალო პურებთან დაკავშირებით (კვერები, სამეკვლეო, განატეხი, ქადა, გოზა...) მდიდარი ეთნოგრაფიული ლიტერატურა მოგვეპოვება. ეთნოგრაფთა ნაშრომებში აღწერილი და გაანალიზებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხისათვის დამახასიათებელი საწესო პურები, მათი „დაჭრელების“, „დაჭერეთის“, „დაბეჭდვის“, გამოძერწვის ხალხური მეთოდები. შესწავლილია ამ რიტუალების ჩამომყალიბებელი რწმენა-წარმოდგენები და თანმხლები წეს-ჩვეულებები<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> ვ. ბარდაველიძის ნაშრომების გარდა იხ. **მ. ხიდაშელი**. ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბ., 1982; **აღ. თიაური**. ქართული ხალხური დღესასწაულები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1991; **ფ. გარდაფხაძე-ქიქოძე**. ქართული ხალხური დღეობები (რაჭა-ლეჩხუმი), თბ., 1995; **ჯ. რუხაძე**. ზოგიერთი აგრარული წეს-ჩვეულება XIX ს-ის დასავლეთ საქართველოში, მსე, ტ. XIV, თბ., 1968; **ნ. მაჩაბელი**. მინდვრის სამუშაოებთან დაკავშირებული რიტუალური კვერები, მსე, ტ. XXI, თბ., 1981; **დ. ვიორგაძე**. დაკრძავისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბ., 1987; **ი. სურგულაძე**. ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა, თბ., 1993; **ნ. ბრეგაძე**. რიტუალური ნამცხვრების ისტორიისათვის, „ანალები“, №1, თბ., 1999; **ნ. მინდაძე**, **ნ. აბაქელია**. სამცხე-ჯავახეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში და **გ. გოცირიძე**. კახეთის 1987 წლის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის ანგარიში წიგნში „საველე-ეთნოგრაფიული ძიებანი (1986-1987 წწ.)“, თბ., 1990; **ნ. დამბაშიძე**. ახალწლის დღეობათა ციკლი აღმოსავლეთ საქართველოში (ერწო-თიანეთი), თბ., 2004; **ქ. აღავერდაშვილი**. ზოგიერთი რიტუალური პურის სიმბოლიკა ახალწლის ციკლის დღესასწაულებში ქართული ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით (სვანეთი), კრ. „ოჩხარი“, თბ., 2002; **ე. ნადირაძე**. ჯვრის ქრისტიანული ბუნებისათვის, უ. რელიგია, №7-8-9, თბ., 1996 და ა. შ.

სავარაუდოა, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შემონახული „დასტაგი“//„დაგი“//„ლადგი“ ლიტურგიული სეფისკვერის ბექტდვის ანალოგიითაა გაჩენილი და ამ ნივთის გამოყენება ტრადიციულ ყოფაში საეკლესიო სწავლების გახალხურების შედეგია<sup>10</sup>, მით უმეტეს, რომ ეს დაკვირვება გაკვრით უკვე გამოთქმული აქვს სვანეთის ყოფის შესანიშნავ მცოდნეს თათარყან დადემშქელიანს (*დადემშქელიანი 1913*: 143).

რასაკვირველია, გაქრისტიანების შემდეგ არსებული სეფისკვერის საბექტდავი ყალიბის სულიერი არსი და დანიშნულება მკვეთრად განსხვავდებოდა არქაული პერიოდის მსოფლადქმისაგან. ბუნებრივია, ახალი რელიგიური თვითშეგნების გაჩენის შედეგად, ადამიანთა ცნობიერებაში ხდება ყოველი თემის და სიმბოლოს გადააზრება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის შესაბამისად და ამა თუ იმ მთავარ იდეას და საგანს ახალი მნიშვნელობა ენიჭება, თუნდაც იმავე იდეის და საგნის ფარგლებში.

უძველესი, არქაული ხანიდან მოყოლებული, ვიდრე XX საუკუნის 30-იან წლებამდე, საქართველომ ისტორიის სხვადასხვა ეტაპი განვლო, მათ შორის, ქრისტიანობის ხანგრძლივი მონაკვეთიც. ამიტომ, ვფიქრობ, სვანური სარიტუალო პურების საბექტდავები ქრისტიანული მსახურების პაგანიზაციის ნიმუშებია. ამ მხრივ სვანეთის ყოფა მსგავსია საქართველოს სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეებში შემონახული ტრადიციებისა და ზოგადად, მსოფლიოს ქრისტიანული ქვეყნების ტრადიციებისა. სეფისკვერის ყალიბის ანალოგიით გაჩენილი ხალხური პურის საბექტდავი ტვიფარები ცნობილია მთელ ქრისტიანულ სამყაროში. ეს ყალიბები ვრცელ ქრონოლოგიურ მონაკვეთს მოიცავს. არის ადრეული ხანის ხალხური საბექტდავებიც – V-VI საუკუნეებისა; საშუალო საუკუნეების ყალიბები და თანამედროვე ტვიფარებიც. მაგალითად, ტიბერიასის

---

<sup>10</sup> რაჭულ სარიტუალო პურთან – „განატყხთან“ დაკავშირებით მსგავს დასკვნას ვეთავაზობს ნ. აბაკელია (*აბაკელია 1999*: 11).

გათხრების შედეგად აღმოჩენილ ყალიბებზე გამოსახულია... დიაგონალური ჯვრები, ხოლო კეფარ ბარამის ყალიბის ფრაგმენტზე (ზემო გალილეა) ჯვრის მხრებს შორის ჩანს მზის სხივების გამოსახულება, ეს ფრაგმენტიც ბიზანტიურ პერიოდს მიეკუთვნება (*ივ 1994*: 591-594) და ა. შ.

საყურადღებოა ლიტურგიკული პურის ყალიბების უდიდესი სპეციალისტის გ. გალაგარისის აზრი, რომ სეფისკვერების ტვიფრებთან მიმართებაში ნაკლებმნიშვნელოვანია მათი ქრონოლოგია, რომ ამ ყალიბებს არ გააჩნიათ ქრონოლოგიური დატვირთვა, ვინაიდან, ხშირად არქეოლოგიური გათხრებისას ყალიბი გამოყენების ადგილის ნაცვლად, მისგან საკმაოდ მოშორებით, სხვაგან არის ნაპოვნი. ამის მიზეზს მკვლევარი პურის ყალიბების გამოყენებულთა მენტალობაში ეძიებს, რომელთათვისაც ყალიბი წმინდა, საგვარეულო ნივთის აზრობრივ დატვირთვას ატარებდა, რადგანაც იგი ტრადიციულად საკრალურ ნივთად მიიჩნეოდა. **ხანდახან კი, მოსახლეობა ორიგინალის იმიტაციას ქმნიდა და ორიგინალის ნაცვლად მას იყენებდა** (*ალაგარის 1970*: 21).

თათარყან დადეშქელიანის მასალით „დასტაგით“ პურს წელიწადის ორ დღეს ბეჭდავდნენ (*დადეშქელიანი 1913*: 143), ნიკო მარის ინფორმაციით კი სვანები საბეჭდავს ბევრ დღესასწაულზე იყენებდნენ. იგი ამ „ნაბეჭდ“ პურებს ორ ნაწილად ყოფს: 1. სადღესასწაულო, საზეიმო, სალოცავად შესაწირ პურებად (სვანურად „საღერმათ“ – საღმრთო) და 2. მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებლად, შესანდობად ნაკურთხ პურებად (სვანურად „საქენიშ“ – სულისათვის). სადღესასწაულო პურებს აცხობენ ყველა დიდ საუფლო დღესასწაულზე, მიცვალებულთა მოსახსენიებლად განკუთვნილ პურებს კი – მარიამობას („ლიმრიე“), ნათლისღებას (განცხება), აღდგომის II დღეს („ლიჯგრი“ – კურთხევა), სულთმოფენობის წინა შაბათს, ახალი წლისა და ნათლისღების შუა პერიოდში (*Mapp 1913*: 8-9). ჩვენს მიერ შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალაც იდენტურია, თუმცა,

ცხადია, ეს მასალა უფრო მწირია, ვინაიდან მთხრობლები თვითონ უკვე აღარ ასრულებენ პურების „დაბეჭდვის“ რიტუალს, ისინი ნანახს იხსენებენ. მაგრამ ჯერ კიდევ არსებობს რიტუალური პურების „ღემზირების“ ცხოვის ტრადიცია, ღემზირს უკეთებენ ოთხ ქიმს ან მასზე ამოკვეთენ ჯვარს ან „აჭრელებენ“. შემონახულია, აგრეთვე, ნაძერწი რიტუალური პურების ტრადიციაც.

ე. ი. შესაწირავის **სახეობა** განსაზღვრავდა „დაბეჭდვის“ წესს და ყოველმა მთხრობელმა იცოდა „დასტაგი“//„დაგი“ //„ლაღგი“-ს ამა თუ იმ ნაწილით ან ორნამენტით რომელი პური უნდა დაბეჭდილიყო. „საღმართო“ პურებს ბეჭდავდნენ ორნამენტით (რომბების, ჯაჭვი, კვადრატებისაგან შემდგარი დიაგონალები, მზის, ბორჯღაღის გამოსახულებები და ა. შ.), მიცვალებულთა მოსახსენიებლად განკუთვნილ პურებს კი, საბეჭდავის იმ ნაწილით ტვიფრავდნენ, რომელზეც მხოლოდ ჯვარი იყო გამოსახული, მსგავსად საეკლესიო მიცვალებულთა მოსახსენიებელი სეფისკვერებისა.

სვანური პურის საბეჭდავის „დასტაგი“//„დაგი“//„ლაღგი“-ს ლიტურგიკული პრაქტიკიდან მომდინარეობას ადასტურებს ტერმინოლოგიაც. როგორც უკვე ითქვა, შემონახულია, პურის საბეჭდავის რამდენიმე პარალელური სახელი: „დასტაგი“, „დაგი“, „ლაღგი“. თათარყან დაღეშქელიანის განმარტებით, „ენგურის ხეობის სვანეთის დასავლეთის სოფლებში ახლაც ხმარობენ სტაგიდან<sup>11</sup> ქმნილ სიტყვებს: და-სტაგ=დასტაგი, ლა-სტაგ-ი=სა-სტაგ-ისი, ლი-სტაგ-ი=და-სტაგ-ვა, ნა-სტაგ-ე=ნა-სტაგ-ევი და სხვა. სიტყვიდან ჩანს, რომ სტაგი რამე საგნის სანიშნოს – კუთვნილებას შეადგენს, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ყოველ საგანს თავისებური დასტაგი აქვს“ (*დაღეშქელიანი 1913*: 142-143). ნიკო მარის აზრით, „დასტაგი ირანული წარმოშობის სიტყვაა, ხელის მტკვნის მნიშვნელობით“ (*Map 1913*: 9), სულხან-საბა ორბელიანი სტაგ-ს განმარტავს, როგორც „რუს სათავეს“ (*ორბელიანი 1993*:110). იმავე თათარყან

<sup>11</sup> სტაგი შესაძლოა ბერძნული წარმომავლობის ფუძე იყოს.

დადეშქელიანის ცნობით, „იმერეთის კუთხეებში, სადაც ჯერ არ არის დაფიქრებული ძველი სახელწოდება, წისქვილის წყლის... გადმოსაშობ ფიცარს, ანუ გათლილ ქვას უწოდებენ დასტავს“ (*დადეშქელიანი 1913*: 143). ანდრო ლეკიაშვილის მასალით „დასტავი“ ქართული ხალხური ღვინის წნეხების ქართლური ტერმინია (*ლეკიაშვილი 1963*: 123). და ა. შ. მიუხედავად მრავალფეროვანი დეფინიციებისა, შეიძლება დავასკვნათ, რომ „დასტავი“//„დასტაკი“ აზრობრივად „ნიშნის დადებას“, „დაბეჭდვას“, „დაწნეხვას“ გულისხმობდა. რაც შეეხება, „ლაგი“-ს და „ლაღვი“-ს, აქ ასოციაციამ ლიტურგიკულ პრაქტიკასთან მეტად თვალსაჩინოა, ვინაიდან ძველქართულად შენაწირ, ეკლესიაში მიტანილ, მიძღვნილ პურს „დაგების პური“ ეწოდებოდა. იხ. ბიბლიის ლექსიკონი: „პური დასაგებელი (დაგების პური), „ტაბლა დასაგებელი პურისათვის“ (ბლ 2000: 24). ხოლო ხელოვნებათმცოდნე ხ. კაპანაძის ნაშრომის თანახმად, რომელშიც განხილულია სამკვეთლოს თავდაპირველი ფუნქციური დანიშნულება, „სამკვეთლოს შეიძლება სადაგებო ვუწოდოთ, რომელიც შენაწირავისათვის (დაგების პურის მისაღებად) გამოიყენებოდა“ (*კაპანაძე 2002*: 58-59) და როგორც ვხედავთ, იგი ამავე აზრობრივი დატვირთვით შემოგვენახა სვანურშიც.

ამრიგად, ერთი კონკრეტული ეთნოგრაფიული ნივთის („დასტავი“ - „ლაგი“ - „ლაღვი“) გაანალიზების კონტექსტში, შევეცადეთ, წარმოგვეჩინა სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში ბოლო დრომდე შემონახული რიტუალური პურების „დაბეჭდვის“ წესები, მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები და მენტალური მახასიათებლები, რომლებიც, სავარაუდოდ, ქრისტიანული სწავლების, ლიტურგიკული პრაქტიკის გახალხურებული ფორმებია, გამომდინარე ობიექტური ისტორიული გარემოებებიდან.

ჩვენი დროისათვის, ლემზირი, ძირითადად, მომცრო ზომისაა, მისი ოთხივე მხარეს, ჯვრის სიმბოლიკის მიხედვით, არის მონიშნული ქიმით. ხშირად, მაგალითად, ბალსქვემთ, ლემზირზე ჯვრის სიმბოლურ

გამოსახულებას ოთხივე მხარეს ჩანგლის ანაბეჭდით ტვიფრავდნენ, ან სამი თითის დადებით.

გარდა ღემზირებისა, სარიტუალო პურების ნაირსახეობას ქმნიდა ყველისგულიანი, დიდი ზომის პურიც – „ღესკარ“. „ღესკარ“-ი ცხეება ხსნილის დროს, მაგალითად „პარპულაშის“ (პეტრე-პავლობის) დღეობაზე. ეცერის თემში პეტრე-პავლობის დღესასწაულს „გემლარ“-ის საღასკარო ჯგუფი აღნიშნავს დიდი დღეობით (სოფლები: ჭელირი, ბარში, ქურაში), მორიგეობით ამ სამი სოფლის ეკლესიებთან. ზვარაკის შეწირვით, ზვარაკის გულ-ღვიძლით, სეფისკვერებით, სანთლებით, ზედაშითა და ღესკარებით ღოცულობენ. ღესკარი ყოველ ოჯახს ერთი ცალი გამოაქვს. ღესკარი დიდი ზომისა და მრგვალი ფორმის ხაჭაპურია. ის სკარის, ანუ სოფლის საკრებულოსათვის არის განკუთვნილი. ღოცვის დასრულების შემდეგ გამართულ ტრაპეზზე ლაგდება შესაწირავი. ზვარაკის მოხარშული ხორცის, ღემზირებისა და ღესკარის თითო ნაჭერი ყოველ შემწირველს, უკან, თავის ოჯახშიც მიაქვს და მეორე დღით ამ შესწირავით იხსნილებენ.

როგორც ვხედავთ, სვანეთის ტრადიციულმა ყოფამ შემოინახა ლიტურგიკულ სეფისკვერთან (ეგლოვის კვერთან, არტოსის პურთან) დაკავშირებული ტერმინოლოგია და ყოფაში გადაიტანა მისი ხალხური ანალოგიები (ღემზირ, „სეფისკვერ// სეფისკვერ, კუანჭილ//კვანჭილ...), რომელთაც თავისი ადგილი დაიკავეს მოსახლეობის რელიგიურ ცხოვრებაში და რომლებიც საეკლესიო ღვთისმსახურების (ლიტურგიკის) კლასიკურ ფორმას მოკლებული მრევლის სანუგეშოდ ჩამოყალიბდნენ ღოცვის და უამისწირვის ამგვარი ინოვაციური სახით და ფორმით.

არათუ ძველად, არამედ ჩვენს დროშიც, ყოველი დიდი „ღემზირი“-დან (ღოცვიდან, საეკლესიო დღეობიდან) მობრუნებულ მღოცველს, შინ მოაქვს შეწირული, „ნაკურთხი“ პურების – „სეფისკვერ“//„ღემზირ“-ების ნაწილი და მათ ოჯახის წევრებს ურიგებს. ხოლო განსაკუთრებული მასშტაბურობით

გამორჩეული დღეობებიდან, მაგალითად, „კვირიკობიდან“ უკან, თავის თემში დაბრუნებული მლოცველი, „ლემზირ“-ს ძალიან პატარა ნაჭრებად ჭრის და მთელ სოფელს ჩამოურიგებს, როგორც დიდ სიწმინდეს.

ამრიგად, გამოვთქვამთ ვარაუდს, რომ სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში არსებული და ჩვენი დროისთვისაც ცოცხალი სარიტუალო პურები, დანიშნულებისა და მნიშვნელობის მიხედვით, საეკლესიო სეფისკვერების, ევლოგიისა და არტოსის პურების პაგანიზებული ფორმებია. ამავე კონტექსტშია განხილული სარიტუალო პურების საბეჭდავი ყალიბების არსი და ფუნქცია. ვფიქრობ, რომ სვანური საწესო პურის საბეჭდავების ჩამოყალიბებაზე განსაკუთრებული გავლენა იქონია ექპარისტული პურის საბეჭდავმა, სეფისკვერის ტვიფარყალიბმა და სეფისკვერთან დაკავშირებულმა საეკლესიო წეს-ჩვეულებებმა.

## დამოწმებული ლიტერატურა

- აბაკელია 1999** – **აბაკელია ნ.** ზოგიერთი ადრექრისტიანული ელემენტი ქართულ ტრადიციაში. ანალები, I, თბ., 1999.
- აბაკელია 1991** – **აბაკელია ნ.** ქრისტიანულ წმინდანთა კულტები დასავლეთ საქართველოში, ანუ კიდევ ერთხელ „ან დეცემ“-ს შესახებ. კრ., დიდგორი, თბ., 1991.
- ბარდაველიძე 1939** – **ბარდაველიძე გ.** სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. I. ახალწლის ციკლი. ტფ., 1939.
- ბარდაველიძე 1951** – **ბარდაველიძე გ.** ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. IV, „ან დეცემ“, მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, V, თბ., 1951.
- ბარდაველიძე 1953** – **ბარდაველიძე გ.** ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953.



- ბს 2000 – ბიბლიის ლექსიკონი (მასალები). ტ. II, 2000.
- დადეშქელიანი 1913 – დადეშქელიანი თ.* შენიშვნა შესახებ სიტყვისა „დასტავისა“. ძველი საქართველო, ტ. II, ტფ., 1913.
- თოფურია, ქაღღანი – თოფურია გ., ქაღღანი მ.* სვანური ლექსიკონი. თბ., 2000.
- კაპანაძე 2002 – კაპანაძე ნ.* სამკვეთლოს თავდაპირველი ფუნქციური დანიშნულებისა და მრევლის ასაკობრივი დიფერენციაციის თაობაზე. კრ. ხელოვნებათმცოდნეობა, №4, თბ., 2002.
- ლექიაშვილი 1963 – ლექიაშვილი ა.* ქართული ხალხური ღვინის წნეხები. მსე, XII-XIII, თბ., 1963.
- ლორთქიფანიძე 1969 – ლორთქიფანიძე მ.* ძველი საქართველოს გლიპტიკური ძეგლების კორპუსი. I, თბ., 1969.
- მარგიანი 1973 – მარგიანი ივ.* ვინ იყვნენ „პაპები“ ანუ „ბაპები“? კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ., 1973.
- ნიჟარაძე 1973 – ნიჟარაძე ბ.* სვანეთის ზოგიერთი ჩვეულებანი და ცრუმორწმუნეობანი. კრ. ეთნოგრაფიული წერილები სვანეთზე, თბ., 1973.
- ორბელიანი 1993 - ორბელიანი სულხან საბა.* ლექსიკონი ქართული. II, თბ., 1993.
- როგავა 1990 – როგავა გ. სვან. კვანჭ//კვანჭილ სიტყვის წარმომავლობის საკითხი.* ეტიმოლოგიური ძიებანი, თბ., 1990.
- სეკ 1994 – საქართველოს ეკლესიის კალენდარი,* თბ., საქართველოს საპატრიარქო, 1994.
- სურგულაძე 1993 – სურგულაძე ი.* ქართული ხალხური ორნამენტის სიმბოლიკა. თბ., 1993.
- ღამბაშიძე 1998 – ღამბაშიძე გ.* ევქარისტული პურის (სეფისკვერის) ქართულწარწერიანი საბეჭდავი დაღესტნიდან. კავკასიის არქეოლოგიური კონფერენცია, I, თბ., 1998.
- ჩართოლანი 1976 – ჩართოლანი შ.* მასალები სვანეთის არქეოლოგიისათვის. თბ., 1976.

- ჭკუასელი 2014** – **ჭკუასელი ე.** ქართული რელიგიური წეს-ჩვეულებები და სარიტუალო ლექსიკა (სვანეთისა და სამეგრელოს ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით). სადოქტორო დისერტაციად წარდგენილი ხელნაწერი.
- ხათასი 1998** – **ხათასი მ.** სეფისკვერი-ეელოგიის საბეჭდავი რუსთავედან. კავკასიის არქეოლოგიური კონფერენცია. I, თბ., 1998.
- ხახუტაიშვილი 1964** – **ხახუტაიშვილი დ.** უფლისციხე I. თბ., 1964.
- ჯობაძე 1980** – **ჯობაძე, გ.** სეფისკვერის ქართული ტვიფარი ანტიოქიიდან. მრავალთავი, VII, თბ., 1980.
- ჯობაძე 2001** – **ჯობაძე გ.** წმ. ბარლაამის მონასტერი კასიუსის მთაზე. მრავალთავი XIX, თბ., 2001.
- Бардавелидзе 1957** - **Бардавелидзе В. В.** Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство Грузинских племен. Тб., 1957.
- Кекелидзе 1912** - **Кекелидзе К. С.** Иерусалимский канонар. VIII в., Тиф., 1912.
- Март 1913** - **Март Н. Я.** Из поездок в Сванию. Христианский Вопрос, т. II, вып. I, С. Пет., 1913.
- ჯობაძე 1979** - **ჯობაძე ჭ.** ელიეივალ რეად შტამპ ფრომ ნტიოცკ ანდ ეორგია, რიენს ჩრისტიანუს, ანდ 63, 1979, ჭიესბადენ.
- გიგ 1994** - **გიგ .** ყზანტინე რეად შტამპ ფრომ თიბერიას; იბერ ნნუეს ჩსტუდიუმ იბლიცუმ რანცისცანუმ, 44 (1994) 591-594.
- აღაგარის 1970** - **აღაგარის .** რეად ანდ ტჰე იტურგე. ონდონ, 1970.

## საქართველოს ასურელების სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემები

„ასურელი“ ქართული და სომხური ტრადიციის მიხედვით ნიშნავს „სირიელს“ ანუ ქრისტიან არამეელს (წერეთელი 1976ა: 155). ასურელების თვითსახელწოდებაა „ათურაი“, „სურაი“, „ქალდაი“. ასურელები არიან სემიტური მოდემის ხალხი, ითვლებიან არამეელების შთამომავლებად და ძირითადად ცხოვრობენ სირიაში, თურქეთში და ირანში (სე 1997: 240).

ასირიელების, იგივე – ასურელების რაოდენობა საქართველოში 2002 წლის მონაცემებით შეადგენს 3 299 კაცს, რაც თითქმის ნახევარია 1989 წლის მანჯვენებლისა (6 206 კაცი 1989 წელს). სახეზეა მოსახლეობის კლების დინამიკა რაც შეადგენს 53,2%-ს. ასურელთა წილი საქართველოს მთელს მოსახლეობაში კი ისევე როგორც 1989 წელს 2002 წელსაც 1,1%-ია (საქართველოს... 2002: 110).

საქართველოში ასურელთა გამოჩენის შესახებ ინფორმაცია ქართლის ცხოვრებაშია დაცული. ლეონტი მროველი ქართლის მოსახლეობაში ასურელებსაც ასახელებს (ქც. 1955: 16). „ამის შემდეგ მათი კვალი აღარ შეინიშნება, თუ არ ჩავთვლით „სირიელ (იგივე „ასურელ“) მამათა“ სხვადასხვა რეგიონში დამკვიდრებას (მღებრიშვილი 1999: 153). „ასურელმა მამებმა“ დიდი კულტურული როლი ითამაშეს საქართველოს ისტორიაში და მათ სახელს უკავშირდება საქართველოში სამონასტრო ცხოვრების დამკვიდრება (კეკელიძე 1956: 19).

არსებობს ვარაუდი, რომ XVIII საუკუნეში ერეკლე II-ის მეფობის პერიოდში ასურელები პირველად ჩამოსახლდნენ საქართველოში. ამ ვარაუდის საფუძველს იძლევა ასურელი კათალიკოსის მარშიმუნის და ეპისკოპოს ესაიას წერილები ერეკლე მეორისადმი

(*წერეთელი 1976*: 155). თუმცა ქართული წყაროებითა და საარქივო მასალებით ეს ვარაუდი არ დასტურდება.

XIX საუკუნის I ნახევრიდან დაიწყო ასურელების მიგრაცია მშობლიური ადგილებიდან. დღეს ემიგრირებული ასურელები მთელ მსოფლიოში არიან გაფანტულნი. მათი ერთი ნაწილი საქართველოშიც დამკვიდრდა. 1827 წელს თურქეთიდან, ურმიის რაიონის ორი სოფლიდან (ორმედლაჯი და თაქურდებაი) ლტოლვილი ასურელები ჯერ ერევნის გუბერნიაში, ხოლო შემდეგ თბილისში დასახლებულან (*მღებრიშვილი 1999*: 153).

ასურელების ყველაზე მრავალრიცხოვანი დასახლებაა სოფელ ქანდაში, სადაც 1867 წლიდან სახლდებიან ასირიელები, როცა ეს სოფელი მუხრან-ბატონის საკუთრება იყო და ისინი 1900 წლამდე ხიზნებად ითვლებოდნენ, ხოლო 1900 წელს მდიდარმა ასირიელმა – უსტა ალავერდიმ შეიძინა ეს სოფელი და 1917 წლამდე ყველა გადასახადს ის იხდიდა (*სონდულაშვილი 2001*: 43).

ასურელთა ჩამოსახლების ფაქტს საქართველოში ამის შემდეგაც, საბჭოთა პერიოდშიც ჰქონდა ადგილი. 1922 წლის ზაფხულში ბათუმის და ახალქალაქის მაზრებში თურქეთის ტერიტორიიდან შემოვიდნენ სომეხი და ასირიელი ლტოლვილები (*სონდულაშვილი 2001*: 43).

დღეს საქართველოში ასურელები ცხოვრობენ სოფელ ქანდაში (მცხეთის რაიონი), ვასილევკაში (გარდაბნის რაიონი), ასევე ცხოვრობენ ქალაქებში – თბილისში, ქუთაისში, სამტრედიასა და ზესტაფონში) (*სე 1997*: 240).

სოფლად მცხოვრები ასირიელების (მაგალითად, სოფელ ქანდაში) ძირითადი საქმიანობა სოფლის მეურნეობა, მიწათმოქმედება, მესაქონლეობა იყო, ხოლო თბილისში ისინი ძირითადად კუსტარული წარმოებით იყვნენ დაკავებულები, როგორცაა კალათების დამზადება, ზოგიც ავეჯით ვაჭრობდა, 13-25 წლის ახალგაზრდები ფეხსაცმელების მწმენდავები იყვნენ, ქალები წინდებს ქსოვდნენ, ძაფს ართავდნენ და ა. შ. (*სონდულაშვილი 2001*: 44).

სოფლის მეურნეობის გარდა სოფლად მცხოვრები აისორები კარგად ფლობდნენ სახლის მშენებლობის საქმეს. ასურელებში იყვნენ კალატოხები, მღესაგები, დურგლები. მათ შეეძლოთ სახლის კედლების მხატვრულად გაფორმება, რაშიც ხშირად „ვეფხისტყაოსანის“ ცნობილ ილუსტრაციებს იყენებდნენ (*მღებრი შვილი 1999*: 154).

საქართველოში მცხოვრებ ასურელებში გავრცელებულია ახალი არამეული ენა, რომელზეც XIX საუკუნის 40-იანი წლებიდან იქმნებოდა სხვადასხვა ლიტერატურა. აქ გვხვდება ამ ენის აღმოსავლური დიალექტების მთელი ჯგუფი (ურმიული, სალამასური, ჯილუ, ვანური, ბოტანი) (*წერეთელი 1976ა*: 155).

აღსანიშნავია, რომ ვანის დიალექტი, რომელზეც მეტყველებენ ასურელების ნაწილი, რომელთა წინაპრები თურქეთის ტერიტორიაზე მდებარე ვანის ვილაიეთიდან ჩამოსახლდნენ, ბოლო დრომდე არ იყო ცნობილი (*სონდულაშვილი 2001*: 43).

საქართველოში მცხოვრები არამეელების (ასურელების) დიდი ნაწილისათვის სირიული დამწერლობა ცნობილი არ არის და მშობლიურ ტექსტებს (წერილებს, ლექსებს, ზღაპრებს) როგორც წესი ქართული ასოებით გადმოსცემენ, ანუ ქართულ ანბანს იყენებენ საკუთარ ენაზე წერისას (*წერეთელი 1976ა*: 155).

ასურელებს აქვთ საკუთარი ტრადიციები, გადმოცემები (ზღაპრები, არაკები, ანდაზები). მათ გააჩნიათ საკუთარი პროზაული და პოეტური ნაწარმოებები. საქართველოში ცხოვრობდნენ ასირიელი პოეტები, რომლებიც მშობლიურ ენაზე წერდნენ. მათ შორის არიან ფრიდონ ათურაია, დავით ილიანი და სხვ. თბილისში გამოდიოდა ასურული ჟურნალი და გაზეთი, რომელშიც, სხვათაგან ერთად, იბეჭდებოდა ქართული ლიტერატურის თარგმანებიც. ამ მხრივ აღსანიშნავია სირიულენოვანი ორკვირეული ჟურნალი „მადინხა“ (აღმოსავლეთი), რომელიც 1913-1914 წლებში იბეჭდებოდა და გაზეთი “ქორხვა დმადინხა” (აღმოსავლეთის

ვარსკვლავი) რომელიც 1926-1938 წლებში გამოდიოდა თბილისში. ამ უკანასკნელში ქართულთან ერთად გამოყენებული იყო ლათინური ანბანის საფუძველზე საბჭოთა კავშირში შექმნილი დამწერლობა, რომელმაც ვერ ჰპოვა ფართო გავრცელება ასურელებში (*წერეთელი 1976*: 155).

ასირიელების ყოფითი ურთიერთობებში მძლავრობდა პატრიარქალური გადმონაშთები. ასირიელები იყოფოდნენ გვარებად და შესაბამისად ყოველ გვარს თავისი ხელმძღვანელი (*მალიქი*) ჰყავდა, რომელიც, თავის მხრივ, ითვლებოდა ტომის ყველა წევრის ხელისუფლად. ერთ-ერთი ასეთი *მალიქი* იმყოფებოდა თბილისში, მაგრამ მისი ავტორიტეტი შედარებით უმნიშვნელო იყო. ამ ფაქტის მიზეზად ა. სონდულაშვილს მოჰყავს ის გარემოება, რომ თბილისელი ასირიელები ხელისუფლების დახმარების იმედზე უფრო იყვნენ, რაც, თავის მხრივ, *მალიქის* ავტორიტეტს და გავლენას აკნინებდა (*სონდულაშვილი 2001*: 45).

ამ შემთხვევაში სახეზეა პროცესი, სადაც ჩანს ეთნიკური იდენტობის ფაქტორის და სამოქალაქო იდენტობის ფაქტორის გადაკვეთის მომენტი, რომლის შედეგად სამოქალაქო იდენტობა (ამ შემთხვევაში სახელმწიფო ინსტიტუტების მეშვეობით) ძლიერდება ეთნიკურის დასუსტების თანადროულად, რასაც ურბანულ დასახლებებში უფრო აქვს ადგილი, ვიდრე სოფლად, რადგან ქალაქში, როგორც წესი, სოფელთან შედარებით უფრო ინტენსიურია ეთნიკური ურთიერთობები.

ასირიელები მონაწილეობდნენ მეზობელ ქართველთა ხალხურ და რელიგიურ დღესასწაულებში; ადგილი ჰქონდა შერეულ ქორწინებებს ქართველებსა და აისორებს შორის, ასრულებდნენ ქრისტიანული რელიგიის მიხედვით დაწესებულ დღესასწაულებს და რიტუალებს (*მღებრიშვილი 1999*: 154).

ასურული დღესასწაულები ძირითადად ქრისტიანული დღესასწაულებია, როგორცაა *ადღვობა*,

შობა, მარიამობა, არის მარეზი, ბანზაიას – წმინდა ზაიას დღესასწაული, მარორას დღესასწაული. სოფელ ქანდაში არის წმინდა მარეზის ეკლესია და წელიწადში ორჯერ იანვარში და ივლისში აღინიშნება ამ წმინდანის დღესასწაული. გარდაბანში არის პატარა ეკლესია წმინდა აბრაამის სახელობის, სადაც აღდგომიდან ასი დღის შემდეგ აღინიშნება მარორას დღესასწაული. ეროვნული დღესასწაულებიდან ასურელები 7 აგვისტოს აღნიშნავენ ასურელი წამებულის დღეს, ხოლო პირველ აპრილს აღნიშნავენ ასურელთა ახალ წელს, რომელიც სათვისტომომ აღადგინა 20 წლის წინ. წელს ასურელებმა აღნიშნეს 6762 წელი (*ადამოვი 2012*).

1992 წელს საქართველოში დაფუძნდა საქართველოს ასურელთა საერთაშორისო კონგრესი, რომელიც ასურულ თემს წარმოადგენს.

ქვეყანაში ფუნქციონირებენ ასურელთა კულტურული ორგანიზაციები, ასურული ცეკვის ანსამბლები („ნინევი“, „დაიანა“), რუსულ და ქართულ ენაზე გამოდის ასურელთა გაზეთი „ავი-უთა“. 1995 წელს თბილისში დაარსდა ასურულ-ქალდეური კათოლიკური მისია, რომლის მიზანი ასურელებში სულიერი, ჰუმანიტარული და საგანმანათლებლო სფეროების განვითარებაა (*ეთნოსები 2008*: 181).

საქართველოში ასურელები ისევე, როგორც სხვადასხვა ეროვნების წარმომადგენლები, ტრადიციულად მშვიდობიანად თანაცხოვრობდნენ სხვა ეთნიკურ ჯგუფებთან, მაგრამ სამოქალაქო ინტეგრაციის საკითხი, რაც გულისხმობს ეთნიკურ ჯგუფებში ეთნიკური იდენტობის შენარჩუნებას და ამავე დროს სამოქალაქო იდენტობის ჩამოყალიბებას, – განსაკუთრებით აქტუალურია თანამედროვე საქართველოსათვის. „მიუხედავად საზოგადოების მასობრივი პოლიტიზაციისა, ეროვნული იდენტობის პოლიტიკურ განზომილებას – სამოქალაქო ცნობიერებას – ძალიან მოკრძალებული ადგილი უკავია ჩვენს რეალობაში“ (*აბაშიძე 2010*: 55).

ეთნიკური იდენტობის განსაზღვრისას

ასურელებთან გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება ერთ-ერთი მშობლის, განსაკუთრებით მამის ან წინაპრების წარმომავლობას. საქართველოში მცხოვრებ ასურელებში ხშირია შერეული ოჯახები. შესაბამისად, ეს მიდგომა ხელს უწყობს თემის არსებობას. დასაშვებია ისეთი გამონაკლისები, როდესაც შერეული ოჯახის წარმომადგენელს, რომელსაც დედა ან ბებია ყავს ქართველი, ან სხვა რომელიმე ეროვნების და პიროვნება მაინც თავს თვლის ასურელად, მის ამგვარ ინდივიდუალურ მიდგომას მაინც იზიარებს ჯგუფი. ენას, რელიგიას ან კულტურას არ აქვს გადამწყვეტი მნიშვნელობა, რადგან არსებობენ ადამიანები, რომლებიც არ ფლობენ ენას, მაგრამ თავს მიიჩნევენ ასურელებად (*ადამოვი 2012*).

სამოქალაქო ინტეგრაციის პროცესის მიზანია ქვეყანაში მცხოვრებ ეთნიკურ ჯგუფებში სამოქალაქო იდენტობის ჩამოყალიბება. ინდივიდი არ უნდა იყოს მხოლოდ მექანიკურად მიკუთვნებული კონკრეტული პოლიტიკური ერთობისადმი, არამედ მას უნდა გააჩნდეს ორგანული კავშირის გრძნობა დანარჩენი თანამოქალაქეებისადმი, ტერიტორიისადმი, სახელმწიფო ინსტიტუტებისადმი და ატრიბუტებისადმი (*სართანია 2005: 7*).

„საქართველოში ასირიელების საუკუნოვანი თანაცხოვრობის შედეგად ბოლო წლებში მოხდა ინტეგრაცია ქართველებთან, რაც გამოიხატა მათ მიერ საღაპარაკო ქართული ენის დამკვიდრებაში და ასირიელების გვარსახელების ქართულ ყაიდაზე გაფორმებაში „ძე“ და „შვილის“ წარმოებით. დიდი როლი ითამაშა იმანაც, რომ ეს მოხდა დასავლეთ საქართველოს შედარებით უფრო ეროვნულ გარემოში, და, რაც მთავარია, იმანაც, რომ ასირიელები ქრისტიანები არიან (მართლმადიდებლები და კათოლიკები), მაგრამ ეროვნული თვითშეგნებით მაინც ასირიელებად დარჩნენ“ (*აბესაძე 1999: 75*).

საქართველოს ასურელების სამოქალაქო ინტეგრაციასთან დაკავშირებით, აღსანიშნავია, რომ



ენობრივი ინტეგრაციის კუთხით – 80% ინტეგრირებულია საზოგადოებაში, რადგან ფლობენ ქართულ ენას. ამ მხრივ პრობლემა არსებობს გარდაბნის რაიონში, სადაც მცხოვრები ასურელები სწავლობდნენ რუსულ სკოლაში. თბილისშიც არის ეს პრობლემა თუმცა ნაკლებად. ასურელთა იმ ნაწილმა, რომელიც არ იყო საქართველოს საზოგადოებაში ინტეგრირებული დატოვა ქვეყანა (*ადამოვი 2012*).

ქართულ საზოგადოებაში ასურელების ინტეგრაციის ხარისხი დამოკიდებულია მათი განსახლების ადგილზე და გარემოზე. ზესტაფონში ცხოვრობენ ასურელები, რომელთაც ქართული დაბოლოების გვარები აქვთ: *იონანიძე, იჭვანიძე, ივაიაძე, აზვანიშვილი*, მაგრამ არის გამონაკლისი გვარიც – *ბიტკაში*, რომელიც სხვაგან ქართველად არის მოხსენიებული. აღსანიშნავია, რომ ქართული დაბოლოების ასურელთა გვარები ძირითადად დასავლეთ საქართველოში, ზესტაფონსა და სამტრედიაში არის დაფიქსირებული, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ დასავლეთ საქართველოში ასურელთა ინტეგრაციის ხარისხი შედარებით მაღალია ვიდრე აღმოსავლეთ საქართველოში (*აბესაძე 1999*: 73).

სახელმწიფო ენასთან დაკავშირებული უმნიშვნელო სირთულეების გამო ამ ჯგუფის წევრებს, არ აქვთ სპეციფიური სოციალ-ეკონომიკური პრობლემები და ცხოვრობენ იმავე პირობებში, როგორც საქართველოს სხვა მოქალაქეები. დღევანდელი ასურელების ძირითადი პრობლემა არის ეროვნული თვითმყოფადობის შენახუნება. ხშირია, შერეული ოჯახები, მიმდინარეობს ასიმილაციის პროცესი, შესაბამისად, პრობლემას წარმოადგენს ენის და კულტურის შენარჩუნება (*ადამოვი 2012*).

სოფელ ქანდაში მოსახლეობის უმეტესობას ასურელები შეადგენენ, მაგრამ მშობლიური ენის შენარჩუნების საკითხი ძალზედ აქტუალურია. აქაური ასურელების ნაწილმა იცის ასურული ენა, მაგრამ მისი

ცოდნის ხარისხი არადამაკმაყოფილებელია (*ათანეზოვი 2013*).

აღნიშნულის შედეგად იქმნება საფრთხე, რომ ასურელები მშობლიურ ენას თანდათანობით დაივიწყებენ.

ტერმინი „ქართველი-ასურელი“ რესპოდენტის განცხადებით არ არის მისაღები, ვინაიდან სიტყვა „ქართველი“ არ აღიქმება მათთვის, როგორც სამოქალაქო ტერმინი და მის ნაცვლად „საქართველოს ასურელები“ გამოიყენება (*ადამოვი 2012*).

რაც შეეხება დამოკიდებულებას ქართული სახელმწიფოს მიმართ, – ქვეყანაში მცხოვრები ასურელები საქართველოს მიიხნევენ საკუთარ სამშობლოდ. მათთვის მისაღებია სახელმწიფო სიმბოლიკაც. საზღვარგარეთ წასვლის შემთხვევაში მაინც ხშირად ჩამოდიან აქ და უცხო ქვეყნებში ითვლებიან როგორც ქართველი-ასურელები. ისინი გარკვეული ნიშნებით განსხვავდებიან სხვა ასურელებისაგან თუმცა ეს ნიშნები მეორე-მესამე თაობაში უკვე იკარგება.

საქართველოში მცხოვრები ასურელები ეთნიკური იდენტობის შენარჩუნების აუცილებელ პირობად თვლიან სახელმწიფოს და საერთაშორისო ორგანიზაციების აქტიურობას. მათი აზრით სოფელ ქანდაში, სადაც მოსახლეობის 80% ასურელია აუცილებელია სკოლაში მაინც ისწავლებოდეს ასურული ენა, რაც სახელმწიფოს ნებაზეა დამოკიდებული (*ადამოვი 2012*).

2005 წლის 13 ოქტომბერს საქართველოს პარლამენტმა მოახდინა „ეროვნულ უმცირესობათა დაცვის შესახებ“ ჩარჩო კონვენციის რატიფიცირება. საქართველომ აიღო ვალდებულება დაიცვას ეთნიკური უმცირესობების უფლებები ან იმ ადამიანების უფლებები, ვინც თავს მიაკუთვნებს რომელიმე ეთნიკურ უმცირესობას,

კონცეფციის ერთ-ერთ ამოცანას წარმოადგენს „ეროვნული უმცირესობების, კულტურის, ისტორიის, ენისა და რელიგიის შესახებ საზოგადოების ცოდნის

გაღრმავება და ქვეყნის კულტურულ ღირებულებებად მათი წარმოჩენა“, მაგრამ ამ მიზნით გაიმართა რიგი ღონისძიებები მხოლოდ ეთნიკური უმცირესობებით კომპაქტურად დასახლებულ რეგიონებში (რეინტეგრაციის... 2010: 43).

ეთნიკური უმცირესობების დისკრიმინაციისაგან დასაცავად, აუცილებელია უმცირესობების ინფორმირებულობა მათ უფლებებსა და თავისუფლებათა შესახებ, რისთვისაც გამოიცა შესაბამისი კრებულები სახელწოდებით „ეროვნული უმცირესობების უფლებათა მარეგლამენტირებელი ნორმები საერთაშორისო სამართალში და საქართველოს ეროვნულ კანონმდებლობაში“ და „საქართველოს კანონმდებლობა ეროვნულ უმცირესობათა შესახებ ქართულ, აზერბაიჯანულ, სომხურ და რუსულ ენებზე“ (რეინტეგრაციის... 2010: 7).

საქართველოში მყოფი ასურელთა თემი სრულად მაინც არ არის ინტეგრირებული სამოქალაქო საზოგადოებაში. რადგან ინტეგრაციაში არ შეიძლება მოიაზრებოდეს მხოლოდ სოციალ-ეკონომიკური ან ენობრივი ინტეგრაცია, საჭიროა სამართლებრივი ინტეგრაცია (ადამოვი 2012). ეს ფაქტორი დაეხმარება საქართველოს ასურელებს შეინარჩუნონ საკუთარი იდენტობა, როგორც ერთ-ერთი უძველესი ცივილიზაციის წარმომადგენლებმა

### **დამოწმებული ლიტერატურა:**

**ათანუხოვი 2013** – **ათანუხოვი ვრ.**, სოფ. ქანდას მცხოვრები, 81 წლის, ინტერვიუ ჩაწერილია 2013 წლის მაისში.

**აბაშიძე 2010** – **აბაშიძე თ.** ერი-სახელმწიფოს მშენებლობის საკითხი პოსტსაბჭოთა საქართველოში (1990-2003 წ.წ.), უმცირესობების საკითხი საქართველოში. სსიპ. პოლიტოლოგიის ინსტიტუტი, თბ., 2010

**ადამოვი 2012** – **ადამოვი დ.** საქართველოს ასირიელთა ეროვნული კონგრესის ხელმძღვანელი.

ინტერვიუ ჩაწერილია 2012 წლის აგვისტოში.

**მღებრიშვილი 1999 – მღებრიშვილი ლ.** ეთნოისტორიული და ეთნოსოცილაური პროცესები შიდა ქართლში, „კლიო“ №6. 1999, გვ. 153-154

**რეინტეგრაციის... 2010** – რეინტეგრაციის საკითხებში საქართველოს სახელმწიფო მინისტრის აპარატი სახელმწიფო უწყებათაშორისი კომისია. შემწყნარებლობისა და სამოქალაქო ინტეგრაციის ეროვნული კონცეფციის და სამოქმედო გეგმის შესრულების 2010 წლის ანგარიში.

ჰტტპ://www.smr.gov.ge/docs/doc51.pdf

**სართანია 2005 – სართანია დ.** სამოქალაქო თვითშეგნების ფორმირების საადმზრდელო-საგანმანათლებლო ამოცანები. ს.-ს. ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტი. ისტორიის კვლევისა და სწავლების მეთოდოკათა ლაბორატორია. თბ., 2005.

**საქართველოს... 2002** – საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი ეროვნული საყოველთაო აღწერის შედეგები. ტ. I, საქართველოს სტატისტიკის სახელმწიფო დეპარტამენტი [ონ-ლაინ წიგნი] თბ., 2003.

ჰტტპ://www.geostat.ge/cms/site-imaგეს/-ფილეს/გეორგიან /ცენსუს/2002/1%20ტომი%20-%20საქართველოს%20მოსახლეობის%202002%20 წლის%20პირველი%20ეროვნული%20საყოველთაო%20აღწერის%20შედეგები.pdf

**სე 1997** – საქართველო, ენციკლოპედია. ტ. 1, თბ. 1997. გვ. 240

**სონღულაშვილი 2001 – სონღულაშვილი ა.** აისორები საქართველოში 1921-1941 წლებში, “ანალები”. 2001, №2.

*წერეთელი 1976ა – წერეთელი კ. არამეული ენა*  
საქართველოში, მნათობი, 1976, №6, გვ. 150-  
157.

## სასჯელის ცალკეული სახეები საინგილოში (ფიცი და წყველა)

ძველი ქართული ისტორიული პროვინციის – ჰერეთის ის ნაწილი, რომელსაც ამჟამად საინგილო ეწოდება, საქართველოსგან ხანგრძლივი მოწყვეტის გამო, სხვა კუთხეებთან შედარებით მეცნიერულად ნაკლებადაა შესწავლილი, ვინაიდან ამ რეგიონში ინტენსიური მუშაობა შეუძლებელი იყო. მიუხედავად ამისა, ერის საუკეთესო ტრადიციების მქონე საინგილოს მოსახლეობა, მძიმე პირობების მიუხედავად მთლიანად ინარჩუნებს ქვეყნის კულტურისადმი ერთგულებას. ისინი დღემდე დიდი სიმტკიცით და ბრძოლით იცავენ თავიანთ ეროვნულ ზნე-ჩვეულებებს, ქართულ ხასიათს და სარწმუნოებას.

ფიცი, როგორც სასამართლო მტკიცებულება თითქმის ყველა ხალხის სამართალწარმოებისთვისაა ცნობილი. საქართველოში მას ვხვდებით ქართული სამართლის არაერთ ძეგლში. უფრო მეტიც, ვახტანგ VI-ის სამართლის წიგნი მას პირველხარისხის მტკიცებულებად აღიარებს, ვინაიდან ფეოდალურ საქართველოში ფიცის გამოყენება სხვა მტკიცებულებებთან შედარებით, უფრო ინტენსიური იყო (*მეტრეველი 2009: 422*).

ფიცი, როგორც მტკიცებულება სათავეს ბიბლიიდან იღებს. კერძოდ, აბრაამს ღმერთმა რამოდენიმე აღთქმა დაუდო; თავისთავად ღვთის აღთქმა მტკიცე და დაურღვეველი იყო, მაგრამ მეტი დამაჯერებლობისთვის ფიცით განმტკიცდა. სამოციქულო ამის შესახებ იუწყება, რომ „რამეთუ ბრძანა აღუთქვა ღმერთმან, ვინაიდან არავინ იყო უფროისი, რომელსამცა ფუცა, ფუცა თავისა თვისისა. და თქუა, ვითარმედ: კურთხევით გაკურთხო შენ და განმრავლებით განგამრავლო შენ. და ესრეთ სულგრძელ იქმნა და მიემთხვა აღთქმასა. რამეთუ

კაცთა უფროისისა მიმართ ფუციან, და ყოვლისა ცილობისა მათისა დასასრულსა დასამტკიცებლად ფიცი არს (ახალი აღთქმუა 2005: 420). დაფიცება ბიბლიაში არაერთგზის გვხვდება. ახალი აღთქმის მიხედვით, ჰეროდე მეფემ ფიცით აღუთქუა ჰეროდიადს ასულს მას მიცემად რაც ითხოვოს. ასული დედამისთან წინასწარ იყო შეპირებული, წინასწარმეტყველისა და წინამორბედის იოანე ნათლისმცემლის თავი მოეთხოვა. „და შე-ლათუ-წუხნა მეფე იგი, არამედ ფიცისა მისთვის და მის თანა მეინაჴეთა ბრძანა მიცემად იგი მას“ (ახალი აღთქმუა 2005: 28). რაოდენ გასაოცარიც არ უნდა იყოს, ჰეროდე მეფემ ფიცის გატეხვას „ცოდვის მოკიდება“ ამჯობინა. ამიტომ შეგვახსენებს სიბრძნე ზირაქისა, რომ „ფიცთა ნუ დააჩვენე პირსა შენსა“ (აბუღაძე 1973: 128), ვინაიდან მან შეიძლება ცოდვის მონა გაგვხადოს. ურიგო არ იქნება წმინდა მამათა დარიგებაც გავითვალსიწინოთ „არასოდეს დაიფიცო არც იმაზე რაც საეჭვოა და არც იმაზე რაც უეჭველია“. იუდა ქრისტეს გამცემმა, თავისი ბოროტი ზრახვის დასტურად, დაიფიცა კიდევაც. როცა ბტობდნენ მღვდელმთავარნი, რა მიზეზი ეპოვნათ, რომ მოეკლათ მაცხოვარი, აჰა, გამოჩნდა იუდა, ერთი თორმეტთავანი, მივიდა და გააჩუმა ყველანი... რის მიცემას ინებებთ ჩემთვის, თუკი მას მოგცემთ? გაუკვირდათ და არ ირწმუნეს მისი, რომ სიძარტლეს ამბობდა. როცა ფიცით დაამოწმა, თუ მისცემდნენ ოცდაათ ვერცხლს, მოძღვარს მათ ხელში ჩააგდებდა, უფრო მეტად გაკვირდნენ (წმინდა მამათა 2002: 42).

ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში ფიცის ორგვარი მნიშვნელობა გვხვდება. 1) ფიცი – აღთქმა, სიტყვის მიცემა, ჩვეულებრივ რაიმე წმინდათაწმინდის მოხსენიებით. გადატანით დარწმუნება, დაჯერება ვისიმე რაიმე ფაქტის სისწორეში, სინამდვილეში; მტკიცება, დასაბუთება-ფიცადი. 2) ოფიციალურად ერთგულების აღთქმა, წესისა და კანონების მიხედვით, მოქცევის პირობა (ქართული 1962: 127).

ცრუ ფიცის მიცემა ან ფიცის გატეხვა, ხალხის რწმენით ღვთის საშინელ რისხვას იწვევდა. ფიცის

დაცვა, დაურღვევლობა წმინდა საქმედ ითვლებოდა. „სამშობლო მიწის მცველებმა/ვერ მოახერხეს გაქცევა/ისევ სიკვდილი ირჩიეს/ვიდრეღა ფიცის დარღვევა“.

საქართველოში, განსაკუთრებით მთიან რეგიონებში ხატზე დაფიცება ყველაზე უფრო ძლიერი ფიცია. წერილში „ფშაველები“ ვაჟა ფშაველა ჩამოთვლის თუ რას ფიცულობდნენ: „ემ ცეცხლის სინათლის მადმა“, „ე დედამიწის მადმა“, „მოღალულის მზის მადმა“. აგრეთვე ფიცულობდნენ „ხარის ქედს“, „პურის ნაწილს“, შესანიშნავი მეფეების სახელებს, უფრო „თამარ მეფეს“, „ლაშარის ჯვარს“. მწყემსი მეცხვარე „სავსე (ცხვრით) მინდორს“, „ცხვრის სამდთოს“. გასათხოვარი ქალი, თუ ძმები ჰყავს უფროს ძმას, თუ უძმოა – „აგრემც მიშველის ღმერთი“, „აგრემც მიშველის კვირა მადლიანი“. გათხოვილი ქალი შვილებს, ხოლო უშვილო ძმებს (დავითაშვილი 1990:42).

ფიცის ფორმულები, ისევე როგორც დალოცვის, წყევლის და მსგავსი სემანტიკის შემცველი გამოთქმები, მყარ კონსტრუქციებს ქმნიან. „ისინი შედარებით ნაკლებად ემორჩილება გარეგავლენებს და ინარჩუნებს თავისთავადობას“ (ე. დადიანი, მ. მიქაუტაძე, 2009: 321).

ამ მხრივ საინტერესოა ფიცის ფორმულები ინგილოურ დიალექტში როგორი ლოკალური თავისებურებებით გამოირჩევა, თავსმოსვეული უცხო რელიგიის პირობებში რამდენად არის შენარჩუნებული ქართული რეალობისთვის დამახასიათებელი კონსტრუქციები. აღნიშნული საკითხი დღემდე არავის გაუხდია კვლევის საგნად და სამეცნიერო ლიტერატურაში მონაცემები თითქმის არ გვხვდება. ამიტომაც ძირითადად ვეყრდნობით საქართველოში მცხოვრებ ინგილოებთან მოპოვებულ საველე ეთნოგრაფიულ მასალას და ნ. როსტიაშვილის ინგილოურ ლექსიკონს, აგრეთვე პერიოდული პრესის მასალებს.

საერთოდ, წმინდა სახარებაზე დაფიცება, ისევე როგორც ხატზე, საინგილოშიც გავრცელებული ყოფილა. ძველად, მტრის ხშირი შემოსევების დროს



(განსაკუთრებით შაჰ-აბასის თავდასხმების ხანაში), ეკლესიებიდან საეკლესიო განძეულობის გახიზვნის ტრადიციამ, მოსახლეობაში – ცალკეულ ოჯახებში, არალეგალური ქრისტიანული სამლოცველოებისა და წმინდა ადგილების მოწყობამ, საინგილოს ქართული მოსახლეობის ნაწილი იხსნა ეროვნული გადაგვარებისაგან. ერთ-ერთ ასეთ საოჯახო სამლოცველოს წარმოადგენს „ხუციანთ ოთხთავი“. ხუციშვილების ოჯახში თაობიდან თაობას რელიქვიად გადაეცემოდა წმინდა ოთხთავი, რომელსაც ხალხში „ხუციანთ ოთხთავს“ უწოდებდნენ. „ეს ოთხთავი საეკლესიო ნივთებთან ერთად კიდობანში იყო ჩასვენებული, რომელიც ამ სიწმინდისათვის აგებულ მომცრო შენობაში იდგა. სახლი და კიდობანი დღესაცაა შემონახული, მაგრამ თვით „ხუციანთ ოთხთავი“ და სხვა სიწმინდენი 30-იან წლებში მთავრობის წარმომადგენლებმა წაიღეს“ (*თორია 2003: 107*). ხუციშვილების ოჯახის წევრებმა მიუხედავად ძალდატანებისა არ უღალატეს მამა-პაპათა სარწმუნოებას. ეკლესიიდან წაღებული წმინდა სახარებისა და სხვა საეკლესიო ნივთების მხოლოდ ფიზიკურ გადარჩენას და პასიურ შენახვას როდი დასჯერდნენ. „ოთხთავის დაცვის ადგილმა შეცვალა მაჰმადიანთა მიერ გაუქმებული განადგურებული ეკლესიები და იდუმალ სამლოცველოდ იქცა... იგი ქურმუხის წმინდა გიორგის სალოცავის შემდეგ ყველაზე წმინდა ადგილად ითვლებოდა“ (*ბოკუჩავა 1999: 27*). რაც ჩვენთვის ნიშნადობლივია, ეს „ხუციანთ ოთხთავი“ ისე სწამთ, რომ მას უბრალოდ არ ახსენებენ. განსაკუთრებით დიდ შემთხვევაში თუ დაიფიცებენ, ისევე როგორც ქურმუხის საყდარზე (*ოქროპირიძე 1989: 117*). ირ. ოქროპირიძე, რომელიც XIX საუკუნის II ნახევარში ამ მხარეში ბლალოჩინად მსახურობდა, წერდა: ბევრი ინგილო ავადმყოფობისას საღმრთოსა და სანთელს ჰპირდება ამ ოთხთავს, ოღონდ მალე გამოჯანმრთელდეს. ბედნიერ დღეს აქ მოდიან. ოთხთავს მამლებს უკლავენ და სანთლებს უნთებენ. ჩემზე წინმსახურ ბლალოჩინებს უსურვებიათ ამ სახარე-

ბისა და კიდობნის გადმოტანა ეკლესიაში, მაგრამ ხუციანთ არ დაუნებებიათ. ეგ ჩვენს გვარში უნდა ინახებოდეს, თორემ არ გვიყაბულებს და გაგვიწყრებაო. ხალხსაც უარი უთქვამს მის იქიდან დაძვრაზე (*ოქროპირიძე 1989: 117*).

საქართველოში, ბარის რაიონებში დაფიცება ძირითადად ეკლესიაში ხდებოდა მღვდლის თანდასწრებით, ხოლო მთაში, ხატში ხევისბერებისა და ე.წ. დეკანოზების მონაწილეობით. „ხუციანთ ოთხთავზე“ ანუ წმინდა სახარებაზე დაფიცება ქრისტიანული წესით დაფიცების ნიშნად წარმოადგენს. იმდენად განუზომელი იყო აღნიშნული ოთხთავის მნიშვნელობა, რომ „გამაჰ-მადიანებულებიც კი ამ სახარებაზე იფიცებდა“ (*ბაქრაძე 1866: 2*).

აღნიშნული სახარება ვახტანგ მეფის დროინდელი და მის მიერ დაბეჭდილი ყოფილა ტფილისში. ხოლო კრებული შეიცავდა ლოცვანს, ჟამნს, ზადიკს და სამოციქულოს. საეკლესიო ნივთებს შორის იყო სანაწილე, მსგავსი საათისა, რომაული ციფრებით, სეფისკვერის ბეჭედი მარმარილოს ქვისა, წმ. ბარძიმი ჩუქურთმიანი და ბარძიმი ვერცხლისა, ფეშხუმი, ღრუბელი, ვერცხლის ჯვარი დროშაზე გასაკეთებლად თვლებით გამშვენებული და სხვა. ხუციშვილების ოჯახში შენახული „ოთხთავის“ ბრალია, რომ ეს განაპირა კუთხე სრულიდ არ მოსწყდა საქართველოს და დაიცვა თავისი ქართველობა, ენა და რჯული. მისივე ბრალია, რომ ლეკთა ძალმომრეობამ ვერ დაჩაგრა ეს ერთი მუჭა ხალხი და ინგილო ისევ დარჩა ქართველად (*ჯანაშვილი 1894: 2*).

ხუციშვილების ოჯახის ასეთი გულმოდგინება და თავგანწირვა ხალხმა სათანადოდ დააფასა. ამ ოჯახის დიდი ღვაწლის გამოხატულებაა ინგილოებში ფიცის ფორმად მიღებული „დილოჟაღვეიმა“ ანუ „წმინდა ოჯახების მაღღმა“, ე.ი. ეკლესიის მსახურ ოჯახებს იფიცებდნენ. ასეთები იყვნენ ხუციშვილების, ბარბაროე-ვების ოჯახი, სადაც კრძალვით ინახებოდა საეკლესიო ნივთები.

დღესაც გრძელდება ტრადიცია. დედოფლისწყაროს რაიონის სოფელ სამთაწყაროში, სადაც გამუსლიმანებას გამოქცეული ინგილოები ცხოვრობენ, სარდალაშვილების ერთ-ერთ ოჯახში, მარანში ინახება მაცხოვრის გარდამოსხნა და სხვა ხატები. დღესდღეობით უმჯობესია გარდამოსხნის უძველესმა ნიმუშმა ეკლესიაში დაიდოს ბინა, მაგრამ ამ ოჯახის წევრები მის იქიდან დაძვრას ეწინააღმდეგებიან (*კვაშილავა 2013*: 5).

ინგილოების მეზნებარე და ცოცხალი ქრისტიანული სარწმუნოება ფიცის ფორმებშიც აისახა. მაგ: ქურდობაში ბრალდებული შემდეგნაირად იფიცებოდა: „წმინდა სახარებისამ არ ამიღია“ ან „წმინდა სახარების მადლმა არ მომიპარავს“. ფიცის ფორმის თავისებურებას წარმოადგენს „მადლის“ „მა“ თავსართით მოხსენიება. სახელდობრ: სახარევადსმა – სახარების მადლმა, ზისმა – მზის მადლმა, ღმერთიმა – ღმერთის მადლმა, პურიმა – პურის მადლმა და ა.შ. (*როსტიაშვილი 1978*: 95-170).

ქრისტიანული რელიგიური დღეობა-დღესასწაულების განუყოფელი ნაწილია ღვინო და ე.წ. ზედაშეები – ინგილოურ დიალექტზე „დადაშა“. დადაშასთვის ერთ გარკვეულ ქვევრს შეარჩევენ და ყოველწლიურად აქ ინახავენ ღვინოს. რაც არ უნდა ცუდი მოსავალი იყოს, აღნიშნულ ქვევრს მაინც გაავსებენ. „დადაშები ეზოში გვაქვს ჩაყრილი. დადაშას ჯერ სიპ ქვას დააფარებენ ზემოდან, მერე მიწას დააყრიან. დღეობაზე ახდიან ხოლმე. ეს ქვევრი მარტო ერთ ოჯახს ეკუთვნის და არა მთელ გვარს, მაგრამ ქვევრის პატრონი პატიუბს ხოლმე სხვა თავის გვარის ხალხსაც. საკლავს იქვე, დადაშასთან დაკლავენ... დადაშა იციან 3, 5, 15, 25 ვედრიანი. ვედროში 12 ლიტრი ჩადის (*ბარდაველიძე 1961*: 2 და *კვაშილავა 2013*)“. ამ ქვევრის მოპარვა ან ერთი ადგილიდან ამოღება და სხვა ეზოში ჩადგმა არ შეიძლება, იტყვიან: „დადაშაც გაგიწყრევით“. ე.ი. ეკრძალებიან დადაშას ხელის ხლებას, ვინაიდან სწამთ, რომ „დადაშად მოგლიჯა და ამიტომ „დადაშად გოუწყრა“, ყბად გოამრუდა“

(*როსტიაშვილი 1978: 65*). ზედაშესაღმი მოკრძალებული დამოკიდებულება დაფიცებაში შემორჩა, იციან თქმა „ზედაშეს მადლმა“.

ინგილოურ დიალექტში ფიცის გამომხატველ სიტყვა-გამოთქმათა ძირითად კომპონენტად გვხვდება „ღმერთიმა“, ღმერთის მადლმა, „სულიმა“ (სულის მადლმა), „შენთან ნაჭამ პურიმა (შენთან ნაჭამ პურის მადლმა)“. როგორც ჩანს, დაფიცების ფორმები ძირითადად ქრისტიანული სარწმუნოებიდან მომდინარეობს. რას არ აკეთებდნენ ამ რწმენის შესანარჩუნებლად. სწორედ ქრისტიანობამ შეუნარჩუნა საინგილოს ერთი ნაწილი თავის ერს და საქართველოს. დაფიცება ყველაზე მისაღები ფორმა იყო შფოთისა და გაუგებრობის ასაცილებლად. XIX საუკუნეში, როდესაც ცრუმორწმუნეობა ხალხში გავრცელებული იყო, სხვადასხვა სადავო და საეჭვო საქმეებს ფიცით აგვარებდნენ. პრესის მასალების მიხედვით, ამ მხრივ არც საინგილო ყოფილა გამონაკლისი. კერძოდ, ინგილოებში მძივები ყველას ჰქონდა. გავრცელებულა შეხედულება თითქოს მათ შეეძლოთ აბრეშუმის ჭიის დახოცვა. საბოლოოდ მძივების მავნებლობის ძალა აბრეშუმისათვის დადასტურებულა. ერთ-ერთ გაქნილ მკითხავს ყორაღნელებისთვის (სოფელი) გამოუცხადებია, რომ ამოიღებდა მტრისგან ჩამარხულ მძივებს, რომელიც მკითხავს თავისი თანაშემწის დახმარებით წინასწარ ჰქონდა ქილებით ჩამარხული ფულების მოსახვეჭად. ეს საქმე თავდაპირველად ფიცით დაამოშმინეს, მაგრამ ლანძღვა და წყევლა გაგრძელდა. დაპირისპირების ასაცილებლად ისევ დაფიცებას მიმართეს. ამის გამო თქვეს, რომ „სოფელში კომლად ერთმა კაცმა უნდა დაიფიცოსო, რომ იმათ სახლში ამ ჟამად მძივები არც აქვთ და არც იქონიებენ ფიცის შემდეგაო. ხალხი ფიცზე გასვლისათვის მოემზადა და აი, ამ დროს მრავალმა უარი თქვა ფიცზე, თითქოს იმისთვის, რომ ფიცი ღვთის ხმალი არის და იმის ქვეშ ხალხის ჩაგდება კარგი არ იყო“ (*ჯვანაშვილი 1867: 4*).

საანალიზო მასალებში მიცვალბულის სულის დაფიცება არ გეხედება. საკუთარი სულის დაფიცებისას, ფიცი თვითკრულვის ფორმით გამოიყენება. სახელდობრ, „სული მამიკედოს!“ **(კვაშილავა 2013)**. როული კონსტრუქცია გვაქვს წყველით ფიცისას, როგორიცაა ინგილოური „დარისხაჲ“, ესა და ეს მომიკედეს (შვილი ან და ან ძმა) თუ მე ესა და ეს გავაკეთო... ზოგჯერ წყველა წინ უძლოდა დაფიცებას და ცრუ ფიცის შემთხვევაში, წყველა ცრუ მოფიცარზე გადავიდოდა. ტყუილად დამფიცებელს კი ხალხის რწმენით, ღმერთი სჯიდა, ვინაიდან მაწყვეარი დამნაშავე პირის დაწყველით, ღმერთს ანდობდა დამნაშავეს დასჯას. ცხადია, „ღმერთის სახელით კაცის შეჩვენება ქრისტიანული ზნეობის საწინააღმდეგო და ყოველთა უსაშინლესი ცოდვაა **(მართლმადიდებლის... 2002: 117)**. ამდენად, დაწყველა ღმერთმა გადაუხადოსო ყველაზე თავაზიან წყველა-კრულვად ითვლება. ამის შესახებ წმინდა ეპისკოპოსი გაბრიელი (ქიქოძე) შენიშნავდა: ზოგიერთი წყველასა და შეჩვენებას ისეა მიჩვეული, რომ თუ გული მოუვიდა თითქმის ყოველ წამს, მცირე რაიმეზე მაშინვე საშინელ სიტყვებს იმეორებს: დაწყველოს ღმერთმა, დალახვროს წმინდა გიორგიმ და სხვა მისთანა. ეს სამწუხარო ჩვეულება მრავალი ახლანდელი ქრისტიანის გულში იმისათვის არის დანერგილი, რომ ისინი დაუფიქრებლად ლაპარაკობენ და ცხოვრობენ, თავიანთ ცხოვრებასა და ხასიათს არ განსჯიან და არ განიხილავენ, თვისთა ენათა და ცუდი ზნისათვის აღვირსხმა არ შეუძლიათ... ზოგიერთი კაცი ისეთი სუსტი და საცოდავია, რომ მისი ჭკუა კი არ მართავს ენას, არამედ მის ჭკუას ენა წარიტაცებს და ჯურღმულში აგდებს **(წმინდა გაბრიელ ეპისკოპოსი... 2013: 16)**.

წყველის, როგორც სასჯელის არსებობას და მის შინაარსს განაპირობებდა რელიგიური ფაქტორი. კერძოდ, საზოგადოების, ხალხის რწმენა იმისა, რომ პიროვნების მიერ წარმოთქმულ საწყვეარ სიტყვებს, აუცილებლად მოჰყვებოდა ის შედეგი, რაც წყველისას იყო

გადმოცემული, ანუ დაწყველილის, მისი ოჯახის წევრების, შთამომავლების გაუბედურება, ამოწყვეტა და მისთანა.

დალოცვა-წყველას დასაბამისეული ისტორია აქვს. ძველ აღთქმაში ხშირად გვხვდება აღნიშნული ფორმები, რომლითაც ღვთის მგმობელნი იწყველებიან და მაქებარნი ანუ საქმით მადიდებელნი, ღვთისაგანვე ილოცებიან. ძველი აღთქმა წყველის ფორმების გამოყენების თვალსაზრისით, მკვეთრად განსხვავდება ახალი აღთქმისაგან. აქ ისინი ძალზე იშვიათია. თუმცა ე.წ. „დაკრულვას“ მეტად მძიმე შედეგები ჰქონდა. საეკლესიო სამართლის მიხედვით, ეკლესია მას მიმართავდა იმ შემთხვევაში, როდესაც ჩადენილი იყო სქესობრივი ზნეობის დამრღვევი დანაშაული, მკრეხელობა, მკვლელობა.

წყველა-კრულვას იცნობს ყველა ხალხის ეთნოგრაფია და ფოლკლორი. იგი გვხვდება უძველეს სიგელ-გუჯრებში, იურიდიულ დოკუმენტებში, ხალხურ პოეზიაში და ა.შ. მაგ: საინგილოში შემორჩენილი თქმულების მიხედვით, ქურმუხის წმინდა გიორგის ეკლესიის კართან აღმართული ლოდები, აკნინანი ქალის გამოსახულებას წარმოადგენს. ამბობენ, რომ ეს ქალი ღმერთს დაუწყევლია და გაუქვავებია იმიტომ, რომ ბავშვი გასვრილა და მას პურით გაუწმენდია.

ერთი სიტყვით, წყველისას ვლინდება სიტყვის მაგიური ძალის რწმენა. წყველის ფორმულებში ნათლად ჩანს ხალხის დამოკიდებულება სოციალური, ეროვნული და საყოფაცხოვრებო პრობლემებისადმი. წყველა-კრულვა არის ცოცხალი ორგანიზმი, რომელშიც ასახვას პოულობს როგორც ისტორიული ძნელებელობა, ისე დღევანდელის თანამდევი პრობლემები. ისტორიული უკუღმართობის გამო უწევდა ინგილოელ ქართველს ავადმყოფობისას მოლასთან მისვლა. „მოლამ რასაკვირველია ავადმყოფობის არაფერი იცის, ზოგმა წიგნი საერთოდ არ იცის. მაგრამ რომელსამე საგალობელს დაჰბღაჯნის ერთ ფარატინა ქაღალდზე და, თუ ქრისტიანია ავადმყოფი, ხშირად წყველა-კრულვასაც

დაუწერს და მისცემს გლეხს, თანაც ეტყვის: ისეთი დუვა დაეწერე (ე.ი. მოლის წიგნი), რომ ყმაწვილი თუ კუდიანს ძლიერ არ შეუპყრია, ღმერთია მოწყალე მალე მორჩებაო“ (*ჯანაშვილი 1913*: 170).

ისტორიული რეალობაა ასახული გურულების მიერ საწყევრად გადაქცეულ ფორმულაში, როგორცაა „შენ წაი კულმუხეთში“. ბევრმა არ იცის მისი მნიშვნელობა. ტერიტორიის ეთნიკური ათვისებისათვის, ჯერ კიდევ დავით აღმაშენებლის დროს, ჰერეთში ქართველების განსამტკიცებლად საჭირო გამხდარა მოსახლეობის გურიიდან გადმოსახლება. გურულების ჰერეთში გადმოსახლება, როგორც ირკვევა, ნაძალადევი ყოფილა, ვინაიდან ქურმუხის დიდი საყდარი უძველესი დროიდან საინგილოს წმინდა სალოცავია, გურულებს კი საწყევრად აქვთ შემორჩენილი „შენ წაი კულმუხეთში ანუ ქურმუხში“ (*ყულაშვილი 2012*: 157). არ არის გამორიცხული კულმუხეთში ყუმუხეთი იგულისხმებოდეს და არა ქურმუხი, თუმცა წყაროების სიმცირის გამო, ამჯერად ვეღარ დავაზუსტებთ.

ასეთივე სადამსჯელო მნიშვნელობისაა ინგილოური წყევლის ნიმუში „შენი სახლ-კარი ყაზიად იქნეს ან კიდევ „შენამ ყაზიას დეფტარში (ანუ დაფთარში) ჩაღწრევ“. საქმე იმაშია, რომ „ყაზიად დეფტარი“ უპატრონოთა სიის წიგნაკია, ხოლო ყაზიად უპატრონოთა უფროსი, რომელიც დაობლებული ბავშვების წამოზრდამდე ვალდებული იყო ეპატრონა მათთვის. ქონებას ყაზიად აღწერდა და წერდა საბუთად ყაზიას დაფთარში. შემდეგ ყველაფერს ჩააბარებდა აფიკონს, რომელიც უპატრონოთა ნათესავი უნდა ყოფილიყო (*როსტიაშვილი 1978*: 196).

ძალიან ხშირია უკურნებელი სნეულების მოხსენიებით მაჭირვებელი ადამიანის დაწყევლა. მაგ: ჩუმად არის ჭირი, გადამდები ავადმყოფობა, ძნელად მოსარჩენი, აქედან წყევლის ფორმაა „თრონთუნამ (თქვენთანა) ჩუმად მოვიდეს; ასეთივეა ხორველად, ხოლერა. „ხორველად მაგივდესყ“ ანუ გაგწყვიტოს ხოლერამო. ყარავად თვალების ავადმყოფობა, რომლის

დროსაც ბრძავდებიან ხოლმე. აქედან დაწყევლა: ყარავაჲ გაქ! აზარ ეპიდემიაა. გაბრაზების დროს შეძახილი „აზარ მოგბტოს!“. წყევლაა: განუკურნებელი სნეულემა შეგხვდეს!

ბოღმა, ძროხის ყელის ავადმყოფობაა, იარა ძნელად მოსარჩენი. ვინმეს გაბრაზებისას წყევლით მიმართავენ, „ბოღმა“ და გააწყვეტინებენ ხმას! (*როსტიაშვილი 1978: 19, 40, 225*).

ინგილოური წყევლის მრავალნაირ ფორმებში თითქმის არ გვხვდება ღმერთის ან წმინდანების მოწველიება, თუმცა ამის მიუხედავად სისასტიკე და ეფექტურობა არ აკლია. სახელდობრ, „ამაადინგელო“, ძირფესვიანად მოსასპობო ანუ ამაავარდნელო. „ამააზურკელო“ – დედაბუდიანად გასაქრობო! „ჩალაგებაჲ, ჩოულაგევი“ ნიშნავს ჩაწყობას, წესიერად ჩალაგებას. მაგ: ვარცლში პურის ჩალაგებას. გადატანითი მნიშვნელობით კი – ბევრის სიკვდილს ანუ დახოცვას. აქედან წყევლის ფორმაა „თქონამ ჩალაგ-დევით! ერთ დღე ჩალაგდნენ. ასეთივეა „შენთან ნაჭამი პური ზაირ (შხამი!) იქნების!“ (*როსტიაშვილი 1978: 23, 114, 216*).

დაწყევლის ამსახველი ფორმები საველე მუშაობისას ჩავინიშნეთ, თუმცა ამჯერად მკითხველის გადაძახვას მოვერიდებით, ვინაიდან ისინი უფრო მრავალფეროვანი იყო, ვიდრე ფიცის ნიმუშები. საერთო ჯამში, ქართულ ყოფაში დაფიქსირებული ფიცისა და წყევლის ფორმულები შეიძლება ერთიანი სისტემის ვარიანტებად განვიხილოთ. თუმცა ინგილოურთან შედარებით დაწყევლის გაცილებით მძიმე ფორმები ახასიათებდა საქართველოს მთიანეთის მოსახლეობას. ცნობილია, რომ სვანურ ფიცს დღესაც არ დაუკარგავს მნიშვნელობა, ხოლო დაწყევლისას მთაში დამნაშავეს არა მარტო ოჯახი და შთამომავლობა, არამედ მისი საქონელიც იწყველებოდა (*დავითაშვილი 2012: 488*).

დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ძალდატანებით გამაჰმადიანებული საინგილოს მოსახლეობა ქრისტეს სარწმუნოებას არ ჰკარგავდა. წმინდა სახარებაზე



დაფიცება, ზედაშეს და პურის მადლი აქაური ქართველობას მუდმივად ასულდგმულეზდა. წყველა-კრულვა ქრისტიანთათვის მიუღებელი რამეა, მაგრამ ძნელბედობამ, ჯავრის ამოუყრელობამ, მტრისადმი სამაგიეროს გადაუხდელობამ წარმოქმნა დასჯის თავისებური სახეები, რომელიც უარყოფითი ენერჯიის განსამუხტავად, პასიური მდგომარეობისა და სისუსტის დასაფარავად გამოიყენებოდა.

## დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ახალი აღთქმუაჲ 2005 – ახალი აღთქმუაჲ უფლისა ჩუენისა იესო ქრისტესი. თბ., 2005.
- აბულაძე 1973 – აბულაძე ილ. ძველი ქართული ენის ლექსიკონი. თბ., 1973.
- ბარდაველიძე 1961 – ბარდაველიძე ვ. ზაქათალა, საველე დღიური. დაცულია ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივში.
- ბაქრაძე 1866 – ბაქრაძე დ. საინგილო. გაზ. „დროება“, 1866, №44.
- ბოკუჩავა 1999 – ბოკუჩავა გ. სადღესასწაულო დღეები საინგილოში. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, 43-ბ, 1999.
- დადიანი, მიქაუტაძე 2009 – დადიანი ე., მიქაუტაძე მ. ფიცილის ფორმულები იმერხეულ დიალექტში. სამეცნიერო კონფერენციის მასალები, კრ.: თბ., დიდაჭარობა, 2009, მაისი.
- დავითაშვილი 1990 – დავითაშვილი გ. ვაჟა ფშაველა და ქართული ჩვეულებითი სამართალი. „ქართული ჩვეულებითი სამართალი“, კრ. 2, 1999.
- დავითაშვილი 2012 – დავითაშვილი გ. დანაშაული და სასჯელი ქართულ ჩვეულებით სამართალში. თბ., 2012.
- თორია 2003 – თორია ზ. საინგილოში. ჟურნ. „ჯვარი ვაზისა“, №1, 2003.
- კვაშილავა 2013 – კვაშილავა ი. საველე დღიური, დედოფლისწყაროს რაიონი, სოფელი სამთაწყარო. 2013.
- მართლმადიდებლის 2002 – მართლმადიდებლის მცირე ლექსიკონი. თბ., 2002.
- მეტრეველი 2009 – მეტრეველი ვ. ქართული სამართლის ისტორია. თბ., 2009.

- ოქროპირიძე 1989* – *ოქროპირიძე ირ.* ქრისტიანობა საინგილოში და ინგილოთა ყოფა XIX საუკუნის მიმწუხრსა და XX საუკუნის დასაწყისში. შურნ. „მნათობი“, №12, 1989.
- როსტია შვილი 1978* – *როსტია შვილი ნ.* ინგილოური ლექსიკონი. თბ., 1978.
- ქართული 1962* – ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი. ტ. VII, თბ., 1962.
- ყულო შვილი 2012* – *ყულო შვილი მ., ყულო შვილი ე.* ჰერეთის (საინგილოს) საერო და სასულიერო პირები. თბ., 2012.
- წმინდა მამათა 2002* – წმინდა მამათა ქადაგებანი. თბ., 2002.
- წმინდა გაბრიელ ეპისკოპოსი 2013* – წმინდა გაბრიელ ეპისკოპოსის ქადაგებებიდან გამოკრებილი სწავლებანი, გაზ. „საპატრიარქოს უწყებანი“, 11-17 ივლისი, 2013.
- ჯანა შვილი 1894* – *ჯანა შვილი დ.* საინგილო, გაზ. „ივერია“, №219, 1894.
- ჯანა შვილი 1867* – *ჯანა შვილი დ.* ვაი, ჭკუისაგან. გაზ. „დროება“, №41-42, 1867.
- ჯანა შვილი 1913* – *ჯანა შვილი დ.* საინგილო. ტფ., 1913.
- Кавказский календарь*, 1910

## ზემო იმერეთის სოფელ არგვეთის თანამედროვე დემოგრაფიული მდგომარეობა და მეურნეობის ფორმები

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

ქართულ სოფელს, თავისი სტრუქტურა და განლაგება გააჩნდა. ზოგადი აღწერილობით ქართული სოფელი ასე გამოიყურებოდა: „ძირითადად სოფლის ცენტრში გამართულია მოსახლეობის (მამაკაცების) თავშეყრისა და სჯა-ბაასის ადგილი (საფიხნო, სვიფი...), გარშემო მოწყობილია საცხოვრებელი სახლები, თავისი ეზოებით. სოფლის ცენტრში ასევე გამართულია სალოცავი, ზოგან სოფლის გარეთაც, ვინაიდან საქართველოში ვერ იპოვით ოდნავ მოზრდილ სოფელს, რომელსაც მხოლოდ ერთი ეკლესია 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 შეესხვებით საქართველოს ნებისმიერ სოფელში (მეტ-ნაკლები განსხვავებებით).

როგორც ვიცით, სოფელი, სოფლის მეურნეობა და მრეწველობა ქვეყნის ხერხემალია. სოფლის უპირველესი

დანიშნულება ქვეყნის ეკონომიკის გაძლიერების ხელშეწყობაა.

საქართველო ვაზისა და ხორბლის ქვეყანაა, ეს ყველაფერი, რა თქმა უნდა, თითოეული ჩვენგანისათვის 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. სახელმწიფოებრივი თვალსაზრისით საჭიროა სოფლის დღევანდელი მდგომარეობის ეთნოლოგიური შესწავლა, იმ ვითარების გარკვევა, რაც საქართველოს, თითქმის, ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მხარის სოფელში არსებობს.

დღეს საქართველოში ბევრი სოფელი გაუკაცრიელდა, ბევრ მათგანში მოსახლეობა საერთოდ აღარ ცხოვრობს, ზოგან მხოლოდ მოხუცებს თუ შეეხვდებით, რაც, ფაქტობრივად, მომავალში ასევე სოფლის დაცლისა და გაუკაცრიელების მომასწავებელია. ამის ნათელ მაგალითს წარმოგენს ზემო იმერეთის სოფელი *არგვეთი*. წინამდებარე ნაშრომი მხოლოდ ზემო იმერეთს სოფელად არგვეთს ეხება. ნაშრომში, წარმოდგენილია უახლესი მასალა, რომელიც მოპოვებულია, ველზე მუშაობის დროს.

სოფლების შერჩევის დროს ძირითადად პარამეტრად მათი დემოგრაფიული მდგომარეობა ავიღეთ და ასევე დავინტერესდით მეურნეობის თანამედროვე ფორმით, გამომდინარე იქიდან რომ, ოდითგან მეურნეობა სოფლის მამოძრავებელი და გადამრჩენი

ძალა იყო, შესაბამისად საინტერესოა რა მდგომარეობაა დღეს სოფლებში ამ თვალსაზრისით, რამდენად მისდევს მოსახლეობა მეურნეობას, ინარჩუნებს თუ არა სოფელი მეურნეობის ტრადიციულ ფორმებს და ა.შ. ქართულ სოფელში გაცილებით ნაკლები ბავშვი იბადება დღეს, ვიდრე ქალაქში, არა და ადრე პირიქით ხდებოდა, ამ ყველაფერის ერთ-ერთი გამომწვევი ფაქტორი კი მიგრაციებია, როგორც შიდა, ასევე გარე. მოსახლეობა მიდის სოფლებიდან ძირითადად ქალაქის მიმართულებით, თუმცა არც გარე მიგრაციების მასშტაბებია მცირე – 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. რაც ყველაზე სამწუხაროა 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 მასშტაბებს ზღუდავს და სამომავლოდ ფრიად არასახარბიელო ტენდენციებს სახავს.

ამრიგად, ქართულ სოფელში საგანგაშო ვითარებაა. ჩვენ მიერ, ზემოთ წარმოდგენილი მასალა, პრობლემათა

მხოლოდ მცირე ჩამონათვალია, რომელთა გაღრმავებასაც ნაშრომის ძირითად ნაწილში შევეცდებით და უფრო თვალნათლივ და მკაფიოდ დავინახავთ თუ რა მდგომარეობაა დღეს რეალურად თანამედროვე ქართულ სოფელში.

საქართველოს ერთ-ერთ ისტორიულ ეთნოგრაფიულ მხარეს იმერეთი წარმოადგენს. მას აღმოსავლეთიდან ლიხის მთა ქართლისაგან გამოჰყოფს. სამხრეთით იმერეთს სამცხე ესაზღვრება, ჩრდილოეთით – რაჭა და ლეჩხუმი, დასავლეთით – სამეგრელო, ხოლო სამხრეთ-დასავლეთით – გურია. იმერეთი იყოფა ორ ნაწილად: ზემო იმერეთად და ქვემო იმერეთად.

ზემო იმერეთი ქართლ-იმერეთის ქედიდან იწყება და აღწევს იმ ადგილამდე, სადაც მდინარეები ყვირილა და ხანის წყალი მდინარე რიონს ერთვიან.

აღსანიშნავია, რომ იმერეთი, გარდა ზემო და ქვემო იმერეთისა, მოიცავს აგრეთვე ოკრიბას, რომელიც დღევანდელი ტყიბულის რაიონია. ზემო იმერეთი მოიცავს შემდეგ რაიონებს: ზესტაფონი, ხარაგაული, საჩხერე და ჭიათურა (**საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია 2010**).

„ზემო იმერეთი“ გვიან ფეოდალურ ხანაში გაჩენილი ტერმინია. ადრე მისი სახელწოდება არგვეთი (მარგვეთი) იყო, რომელიც მოიცავდა ტერიტორიას რაჭის მთებიდან ფერსათის მთებამდე და ლიხის ქედიდან რიონამდე. თავდაპირველად არგვეთში შედიოდა ოკრიბაც. არგვეთი საქართველოს პოლიტიკურ-ადმინისტრაციული ერთეული იყო. არგვეთს ერისთავი მართავდა. ვახტანგ გორგასლის დროს (V საუკუნე) არგვეთი თაკურთან ერთად ერთ-ერთ საერისთავოს შეადგენდა“ (**საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია 2010: 125**).

აღსანიშნავია, რომ ზემო და ქვემო იმერეთი ერთმანეთისაგან ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით განსხვავებულია, რაც ძირითადად ბუნებრივ-გეოგრაფიული ფაქტორებითაა განპირობებული. ზემო იმერეთში მეტწილად ხეური დასახლება შეინიშნება,

ხოლო ქვემო იმერეთში კი დასახლება უფრო გაშლილი ტიპისაა (**საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია 2010**).

ზემო იმერეთის, კერძოდ, საჩხერის რაიონის ერთ-ერთი სოფელია არგვეთი, რომელიც მდებარეობს იმერეთის მაღლობზე, მდ. ლაშურის მარცხენა ნაპირზე ზ.დ. 600მ. საჩხერიდან 7 კილომეტრში (**ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია ტ. I 1977**).

დემოგრაფიული თვალსაზრისით სოფ. არგვეთში დღეს არც ისე სახარბიელო მდგომარეობაა, თუმცა თანამედროვე დემოგრაფიულ სიტუაციის განხილვამდე თვალი გადავაგვლოთ XIX საუკუნის სტატისტიკურ მონაცემებს, კერძოდ 1886 და 1908 წლის დემოგრაფიულ სიტუაციას სოფელ არგვეთში.

1886 წლის მონაცემებით სოფ. არგვეთში 174 კომლია დაფიქსირებული, ჯამში  $649+566=1215$  სული. ყველა მათგანი ქართველი გახლდათ, რომლებიც ხელისუფლების მიერ იმერლებად იყვნენ ჩაწერილები, ყველა მართლმადიდებელი იყო. 1215 სულიდან აზნაურები საკმაოდ დიდ ნაწილს წარმოადგენენ  $110+101=211$ . მიწათმფლობელთა მიწაზე 121 კომლი იყო დასახლებული სულ  $478+405=883$  სული, ხოლო საკუთარ მიწაზე (მესაკუთრე) 15კომლი, ჯამში  $50+48=98$  სული (**Свод статистических данных о населении Закавказского края, извлеченных из посемейных списков 1886 г., 1896**). რაც შეეხება 1908 წლის მონაცემებს, საჩხერის რაიონის სოფელ არგვეთში ჯამში 950 სულია დაფიქსირებული (**Кавказский календарь 1910**).

როგორც ვხედავთ, 1886 წლიდან 1908 წლამდე არგვეთში მოსახლეობის შესამჩნევ კლებას აქვს ადგილი. კერძოდ, თუ 1886 წლის მონაცემებით სოფელში 1215 სული ფიქსირდება, 1908 წლის მონაცემებით დაფიქსირებულია 950 სული, ანუ ამ ხნის მანძილზე სოფელში მოსახლეობის რაოდენობა 265 ადამიანითაა შემცირებული, რაც აქედან შიდა ქართლსა და ბორჯომის ხეობაში მიგრაციით იყო განპირობებული. თანამედროვე დემოგრაფიული სიტუაცია, ჩვენდა სამწუხაროდ, კიდევ უფრო შემაშფოთებელია. სოფელი



დღითიდღე იცლება. ახალგაზრდების 99% უკვე წასულია სოფლიდან და ძირითადად თბილისში ცხოვრობს, ოჯახებსაც სწორედ დედაქალაქში ქმნიან და შესაბამისად უკან დაბრუნებაზე აღარც ფიქრობენ. სოფელ არგვეთში მოსახლეობის 90% მოხუცები წარმოადგენენ. ისინი ზამთარ-ზაფხულ არგვეთში რჩებიან და თავის გატანას მეურნეობის წარმოებით ცდილობენ. „ადრე სოფელში დაახლოებით 200-300 ოჯახი ცხოვრობდა, დღეს იქნება დაახლოებით 100 ოჯახი, ბევრი წასულია სოფლიდან ძირითადად თბილისში, სამსახურის საშოვნელად. იქ მუშაობენ ვაჭრებად ან ხელოსნებად, მეტი სამსახური თბილისში მათ არ აქვთ. ჩვენთან სამსახურის შოვნა ძნელია, სამუშაო ადგილები არ არის, მხოლოდ საჩხერეში რაიონულ ცენტრში თუ დასაქმდება ადამიანი, იქაც მხოლოდ ერთეულები მუშაობენ, ზოგი ბანკში, ზოგი აფთიაქში და ა.შ.“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ანზორ კირილეს ძე სისვაძე, 2013 წელი, 75 წლის]. „ადრე სოფელში ვერ გეტყვით რამდენი ოჯახი ცხოვრობდა, დღეს იქნება დაახლოებით 100-150 ოჯახი. სოფლიდან საკმაოდ ბევრი ოჯახია წასული, მაგრამ სოფელთან კავშირი მთლიანად არ აქვთ გაწყვეტილი, ზოგი ზაფხულობით ჩამოდის, უმრავლესობა კი სოფელში მიწის ნაკვეთსაც ამუშავებს და წელიწადში რამდენჯერმე უწევს ჩამოსვლა. ძირითადად საცხოვრებლად თბილისში არიან გადასულები, იქ მუშაობენ ხელოსნებად და ვაჭრებად. ბევრი ახალგაზრდაა სოფლიდან წასული თბილისში და იქ ცხოვრობენ. თუმცა სოფელსაც არ ივიწყებენ და ჩამოდიან ხოლმე“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ციური მარკოზიშვილი, 2013 წელი, 55 წლის].

როგორც ვხედავთ, მოსახლეობის უმეტესი ნაწილი წასულია სოფლიდან, მაგრამ სახლები მთლიანად არ აქვთ მიტოვებული, მოსახლეობის ნაწილი წელიწადში რამდენჯერმე ჩამოდის არგვეთში, ამუშავებს მიწას და შესაბამისად ყურადღებასაც აქცევს. თუმცა მოსახლეობის მეორე ნაწილს მთლიანად მიტოვებული აქვთ სოფელი და სხვაგან არის საცხოვრებლად წასული,

ნაწილი კი მხოლოდ ზაფხულობით აკითხავს მშობლიურ მხარეს.

არგვეთში საკმაოდ ბევრი სახლია გამოკეტილი, უმრავლესობა მათგანი სამუდამოდ, ზოგიც კი – დროებით. „ჩვენს სოფელში ძალიან ბევრი მიტოვებული სახლია, მაგალითად ჩვენს უბანში 8 სახლია დაკეტილი, ნაწილი მთლიანად არის მიტოვებული, ნაწილს კი შიგადაშიგ აკითხავენ ხოლმე“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ნელი ჭიტაძე, 2013 წელი, 60 წლის]. „სოფელში ნამდვილად საგანგაშო ვითარებაა, თანდათან იცლება მოსახლეობისაგან, ახალგაზრდებს, თითქმის, ვეღარ შეხვდებით, რადგან წასულები არიან თბილისში საცხოვრებლად. არგვეთში უამრავი სახლია გამოკეტილი, მთლიან სოფელში ვერ გეტყვით რამდენი, მაგრამ ჩვენს უბანში დახლოებით 10 სახლია დაკეტილი, ზოგი ზაფხულში ჩამოდის, ზოგი კი მიწას ამუშავენ და წელიწადში რამდენჯერმე უწევს ჩამოსვლა“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი მაცვალა სისვაძე, 2013 წელი, 65 წლის].

სოფლის ასეთი დემოგრაფიული მდგომარეობა, რასაკვირველია, სკოლაში მოსწავლეთა რაოდენობაზეც აისახება. მართალია, არგვეთში მოსწავლეთა სიმრავლე არც ძველად შეინიშნებოდა, თუმცა თანამედროვე ვითარება რადიკალურად განსხვავებულია და ამაზე ჩვენ მიერ ჩაწერილი მასალებიც მეტყველებს, რომლის მიხედვითაც სკოლაში 56 მოსწავლეა და თითო კლასში 2-3 მოსწავლე ზის, ხშირ შემთხვევაში – ერთი მოსწავლე. სოფელ არგვეთის სკოლა ცხრაკლასიანია, შემდეგ კი მოსწავლეები სწავლას იქვე ახლოს მდებარე სოფელ გორისაში აგრძელებენ. „სოფელში გვაქვს სკოლა, რომელიც მხოლოდ ცხრაკლასიანია, შემდეგ ბავშვები სოფელ გორისაში გადადიან სასწავლებლად. სკოლაში დღეს დაახლოებით 50 მოსწავლე იქნება, თითო კლასში 2-3 მოსწავლეა, ადრე შედარებით მეტი მოსწავლე იყო, დღეს კი მოსწავლეთა რიცხვი თანდათან მცირდება და მალე, ალბათ, პირველი კლასლები აღარც გვეყოლება, ისედაც 1-2 ბავშვი ზის

კლასში“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ანზორ სისვაძე, 2013 წელი, 75 წლის]. „სოფლის სკოლაში თითო კლასში 2-3 ბავშვი ზის, მოლიანად 40-50 მოსწავლე იქნება, რაც ნამდვილად საგანგაშოა. სოფლის ახალგაზრდობა ძირითადად (99%) წასულია, ოჯახებს თბილისში ქმნიან, რადგან იქ ცხოვრობენ და უკან დაბრუნებაზე აღარ ფიქრობენ, მალე, ალბათ, სკოლაში მოსწავლე საერთოდ აღარ გვეყოლება და დაიკეტება კიდევ ჩვენი სკოლა“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ციური მარკოზიშვილი, 2013 წელი, 55 წლის].

ამრიგად, როგორც ვხედავთ, არგვეთში სკოლის მოსწავლეების რიცხვი თანდათან მცირდება და მცხოვრებთა თქმით, უახლოეს მომავალში სოფელს სკოლის დაკეტვის საფრთხეც ემუქრება, რადგან სოფელი მხოლოდ მოხუცების ანაბრად არის დარჩენილი, ახალგაზრდობის მხოლოდ 2-3% ჩერდება სოფელში და მალე ისინიც მიატოვებენ იქაურობას, რაც სამომავლოდ მეტად არასახარბიელო სურათს ქმნის.

ალბათ, ყველა ჩვენგანისათვის საინტერესოა სოფლიდან წამოსული ახალგაზრდობა რითი ირჩენს თავს დედაქალაქში? პოულობს თუ არა შესაბამის სამუშაოს, რითიც თავის გატანაა შესაძლებელი? ჩაწერილი მასალებით ირკვევა, რომ სოფლიდან წამოსული მოსახლეობის 99% თბილისში ძირითადად მუშებად, ხელოსნებად და ვაჭრებად მუშაობენ და ამითი ირჩენენ თავს. „აქედან მოსახლეობა ძირითადად თბილისშია გადასული, იქ ძირითადად მუშაობენ მუშებად და ხელოსნებად. სოფელში სამუშაო არ გვაქვს, მარტო მამულებს ვამუშავეთ ლუკმა- პურის საშოვნელად, ახალგაზრდებს კი მიწაზე მუშაობა არ უნდათ და თბილისში ურჩენიათ ვაჭრებად და მუშებად წასვლა“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი მაყვალა სისვაძე, 2013 წელი, 65 წლის]. „მოსახლეობა თბილისში ძირითადად მუშებად, ხელოსნებად ან ვაჭრებად მუშაობენ. ჩვენი სოფლიდან ძალიან ბევრია ასე წასული“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ნელი ჭიტაძე, 2013 წელი, 60 წლის].

სოფელში დარჩენილი მოსახლეობა კი თავს უმეტესწილად მამულების დამუშავებით ირჩენს. გარდა ამისა, გარე სამუშაოებზეც მიდიან მეზობელ სოფლებში, დასაბარად, მოსათონხად ან სხვა მსგავსი სამუშაოების შესასრულებლად, რაშიც ფულს იღებენ. „თავი რომ ირჩინონ, ზოგი მეზობელ სოფლებში გადადის დასაბარად და სხვა მსგავს სამუშაოებში მისახმარებლად, რაშიც ფულს იღებენ. სოფელში სამუშაო არ გვაქვს, მხოლოდ საკუთარ მამულებს ვუვლით, რაც მოსავალი მოგვდის იმის ძირითად ნაწილს სახლში მოვიხმართ, გასაყიდი პროდუქტი არ გვაქვს სამწუხაროდ“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ნელი ჭიტაძე, 2013 წელი, 60 წლის].

აღსანიშნავია, რომ ერთი პერიოდი სოფელში ეკონომიური მდგომარეობის გაუმჯობესებამ ხელი შეუწყო მოსახლეობის სოფელში დამაგრებას. მოსახლეობამ შეწყვიტა სოფლიდან წასვლა, რადგან შემოსავლის წყარო აქაც გაჩნდა, მაგრამ ეს ძალიან ცოტახანს გაგრძელდა. „ბოლო პერიოდში საჩხერეში გაიხსნა ქარხანა, სადაც სახლის სახურავებს ამზადებენ, მოსახლეობის ნაწილი იქ დასაქმდა და, გარდა ამისა, საჩხერეში გვაქვს შესანიშნავი საავადმყოფო, ძალიან კარგი აღჭურვილობითა და მომსახურე პერსონალით, იქ ნებისმიერი სახის მკურნალობა, სრულიად უფასოა, ესეც ძალიან დიდი შეღავათია ჩვენთვის, ადრე შეღავათები გახსნა და დენზეც ვრცელდებოდა, რაც მოსახლეობას სოფელში ცხოვრებას უიოლებდა, მაგრამ დღეს ყველანაირი შეღავათი გაგვიუქმდა და მოსახლეობამ კვლავ დაიწყო სოფლიდან გადინება“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ანზორ სისვაძე, 2013 წელი, 75 წლის].

ამრიგად, როგორც ვხედავთ დემოგრაფიული სიტუაცია სოფელ არგვეთში ნამდვილად საგანგაშოა, სოფელი უკვე დაცლილია ახალგაზრდობისაგან, სკოლაში მალე მოსწავლეები საერთოდ აღარ იქნებიან და მოხუცების ანაბრად დარჩენილი სოფელი კიდევ რამდენ ხანს შეძლებს მომავალში არსებობას ძნელი სათქმელია.

ზემო იმერეთში (არგვეთში) ტრადიციულად მეურნეობის ორი დარგი იყო წამყვანი და ძირითადი: მევენახეობა და მესაქონლეობა. აღსანიშნავია, რომ იმერეთის პლატოზე ძირითადად მარცვლეული კულტურების მოყვანით იყვნენ დაკავებული, როგორცაა, მაგალითად: ღომი, მოგვიანებით სიმინდი, დაბლობში აგრეთვე მისდევდნენ მებოსტნეობას, მებაღეობას და ა.შ. (*ლორთქიფანიძე 1997*). ხოლო რაც შეეხება მევენახეობას და ზოგადად ვაზის კულტურას უფრო მაღლობ ადგილებში იყო კარგად განვითარებული, მაგალითად: ჭიათურის, სანხერისა და ხარაგაულის რაიონებში, ანუ ძირითადად ზემო იმერეთის ტერიტორიაზე (*საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია 2010*).

„რუსი ელჩების ტოლოჩანოვისა და იეველიევის აღწერილობაში, რომელიც 1650-1652 წლების ვითარებას ასახავს, ნათქვამია, რომ იმერეთში ყოველ მოსახლიეს 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 (*ლორთქიფანიძე 1997*). იმერეთში შემდეგი ვაზის ჯიშებია გავრცელებული: „ძელშავი/ძველშავი, აკიდო, ღონდღლაბი, 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, სამჭაჭამაღლარი, 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, ოლხნარს,

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 კამეხს, მსხვილფეხა პირუტყვთან ერთად აშენებდნენ ღორსა და ცხვარს. აღსანიშნავია, რომ ზემო იმერეთში მესაქონლეობა უფრო კარგად იყო განვითარებული, რაც ძირითადად ამ მხარეში საძოვრების დიდი რაოდენობით იყო განპირობებული. გარდა მესაქონლეობისა ზემო იმერეთში მცირე დოზით მეფრინველეობასა და მეფუტკრეობასაც მისდევდნენ (*ლორთქიფანიძე 1997*).

რაც შეეხება ზემო იმერეთის სოფელ არგვეთს, ძველად აქ მეურნეობის ორ ძირითად დარგს მისდევდნენ: მევენახეობასა და მესაქონლეობას. თანამედროვე ეთნოლოგიური მონაცემების მიხედვით არგვეთში დღესაც მისდევენ მეურნეობის ტრადიციულ ფორმებს. ყველა ოჯახში გაშენებულია ვაზი და მოხუცები აქტიურად ცდილობენ ძველი ტრადიციების შენარჩუნებას, თუმცა, სამწუხაროდ, ყურძნის მოსავალი აქ, კლიმატური პირობების გამო, ძნელად მოდის და მხოლოდ იმ რაოდენობით მოყავთ, რაც ოჯახისთვისაა საკმარისი. „აღრე სოფელში მეურნეობის წამყვან დარგს მევენახეობა წარმოადგენდა, ყველას ჰქოდა ვენახი, მოყავდა ყურძენი და ყიდდა ძალიან უპრებლოდ, ვინაიდან საჩხერეში შამპანიურის ქარხანა გვექონდა და იქ ვაბარებდით ყურძენს კარგ ფასებში. დღეს მეურნეობის სხვადასხვა დარგებს მივდევთ, მათ შორის, მევენახეობასაც, მაგრამ იმდენი არ მოგვყავს როგორც ადრე, მხოლოდ ჩვენ საკმარი პროდუქტი და ღვინო თუ გვექნება“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ციური მარკოზიშვილი, 2013 წელი, 55 წლის]. „მეურნეობის წამყვანი დარიგი ადრე მევენახეობა იყო, საჩხერეში შამპანიურის ქარხანა არსებობდა და იქ ვაბარებდით ყურძენს უპრობლემოდ. დღესაც მივდევთ მევენახეობას, მაგრამ გასაყიდი ყურძენი აღარ გვაქვს, გარდა მევენახეობისა, მივდევთ აგრეთვე მებოსტნეობას,

მებაღეობას, მესაქონლეობას, ყველაფერს რაც ადამიანს საარსებოდ სჭირდება“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ნელი ჭიტაძე, 2013 წელი, 60 წლის].

როგორც ჩანს, მოსახლეობა კვლავ ინარჩუნებს მეურნეობის ამ დარგს, დღესაც აქტიურად მისდევს მევენახეობას, თუმცა სამწუხაროდ აღარ მოყავთ იმ რაოდენობის ყურძენი როგორც ადრე, მიზეზი კი, ერთის მხრივ, მწირმოსავლიანი მიწებია, მეორეს მხრივ კი, მოსახლეობას პროდუქტის რეალიზება უჭირს, არ აქვთ ქარხნები სადაც ჩააბარებენ ყურძენს და დახარჯული თანხის ამოღებას მაინც შეძლებენ, ამიტომ მხოლოდ სახლისთვის მოიხმარენ პროდუქტს.

გარდა მევენახეობისა საჩხერის რაიონის სოფელ არგვეთში მისდევენ აგრეთვე მესაქონლეობასაც, მეურნეობის ამ დარგის შენარჩუნებას ხელს დიდი რაოდენობით საძოვრების არსებობაც უწყობს. ადრე იმერეთში დიდი რაოდენობის პირუტყვს ინახავდნენ, თითო ოჯახს 200 სული მსხვილფეხარქოსანი პირუტყვიც კი ჰყავდა. მართალია, დღეს ყველა ოჯახს ჰყავს საქონელი, მაგრამ ძველი მასშტაბით აღარ, თანამედროვე ყოფაში 2-3 ძროხას თუ ვნახავთ გლეხის ოჯახში. „დღეს სოფელში მოსახლეობა თავს ძირითადად მესაქონლეობით ირჩენს, ბევრი ძროხები არ გვყავს, 2-3, მაგრამ რაც გვყავს ეს ძალიან გვეხმარება, ხან რძეს გავეყიდოთ, ხან ყველს და ასე გავდივართ იოლას“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი მაყვალა სისვაძე, 2013 წელი, 65 წლის]. „ჩვენი ძირითადი სამუშაო მიწაა, გარდა ამისა თავს მესაქონლეობით ვირჩენთ, აქ ყველა ოჯახში ყავს ძროხა, რძის პროდუქტებს ძირითადად სახლში მოვიხმართ, თუმცა გაჭირვების შემთხვევაში ვყიდით კიდევ“ [სოფელი არგვეთი, მთხრობელი ანზორ სისვაძე, 2013 წელი, 75 წლის].

ამრიგად, მეურნეობის ტრადიციული ფორმები სოფელ არგვეთში შენარჩუნებულია, მოსახლეობა (ძირითადად მოსუცები) აქტიურად მისდევს მევენახეობასა და მესაქონლეობას, თუმცა მაშტაბები

ადრინდელთან შედარებით რადიკალურად განსხვავებული და შემცირებულია.

თანამედროვე ქართული სოფელი დღეს ძალიან მძიმე მდგომარეობაშია. სოფელი თანდათან კარგავს იმ ფუნქციებს, რაც ოდითგან მისი მახასიათებელი იყო. სწორედ სოფლის საშუალებით ხდებოდა: ეკონომიკის გაძლიერება, ქვეყნის წინსვლა, ეროვნული ღირებულებების, მენტალიტეტის, სულისა და ხასიათის ჩამოყალიბება.

თანამედროვე ეთნოლოგიური მონაცემებით ქართული სოფელი იცლება მოსახლეობისაგან, სწორედ ამის შედეგია, რომ საქართველოში ბევრი სოფელი გაუკაცრიელდა, ბევრ მათგანში საერთოდ აღარ ცხოვრობს მოსახლეობა, ზოგან მხოლოდ მოხუცს თუ შევხვდებით, რაც სამომავლოდ აგრეთვე სოფლის გაუკაცრიელების მომასწავლებელია. ბუნებრივია ყველა ჩვენგანისათვის საინტერესოა ის მიზეზები, რის გამოც სოფლის მოსახლეობა (ახალგაზრდობა) ტოვებს მშობლიურ მხარეს და საცხოვრებლად სხვაგან გადადის. ეთნოგრაფიული მასალებით ირკვევა, რომ ერთადერთი და არა ერთ-ერთი მიზეზი არის მათი ეკონომიური მდგომარეობა. გაჭირვება, სიდუხჭირე, უმუშევრობა, სამუშაო ადგილების არ ქონა და, რაც მთავარია, სამუშაო ადგილების პერსპექტივის არ ქონა აიძლებთ მათ მიატოვონ სოფელი და საცხოვრებლად გადავიდნენ ძირითადად დედაქალაქში, სადაც მუშაობენ ძირითადად მუშებად, ხელოსნებად და ვაჭრებად.

თანამედროვე სოფელში სკოლები დაცლილია, მოსწავლეთა რიცხვი ადრინდელთან შედარებით განახევრებულია და ეს რიცხვი ყოველ წელს მცირდება, ყელაფერი ეს კი ხდება გამომდინარე იქიდან, რომ სოფლები იცლება მწარმოებლებისაგან, ახალგაზრდობისაგან, რომლებმაც უნდა იზრუნონ მომავალი თაობის გამრავლებაზე, ოჯახების შექმნაზე და ა.შ. სამომავლოდ კი ამის გამო შესაძლოა სკოლებიც კი დაიხუროს სოფლებში, ამის მაგალითია თუნდაც არგვეთი, სადაც თითო კლასში 1-2 მოსწავლე ზის და არსებობს



ტენდენცია, რომ მომავალ წლებში საერთოდ აღარც კი იქნება პირველი კლასი.

რაც შეეხება მეურნეობას, ამ თვალსაზრისით ოდნავ სანუგეშო სიტუაციაა. სოფლის მოსახლეობა (ძირითადად მოხუცები) ინარჩუნებს მეურნეობის ტრადიციულ ფორმებს, რაც მათთვის ოდითგან იყო დამახასიათებელი. მაგრამ სამწუხარო ისაა, რომ ადრინდელან შედარებით მასშტაბები რადიკალურად განსხვავებულია, სამწუხაროდ არა უკეთესობისაკენ, ვინაიდან ყველა ოჯახს მხოლოდ თავისთვის საკმარი პროდუქტები მოყავს, ძალიან მცირე რაოდენობით თუ გაყიდის. პარალელურად მეურნეობის ძველ/ტრადიციული დარგებისა ზოგიერთ სოფელში ჩნდება ახალი ფორმებიც, როგორცაა მეხილეობა-მეხოსტნეობა, რაც ძირითადად იმითაა განპირობებული, რომ ამ სახის პროდუქტის რეალიზება უფრო სწრაფად და კარგ ფასებშია შესაძლებელი.

ბუნებრივია, ყველა ჩვენგანისათვის საინტერესოა ის რისკფაქტორები, რაც შეიძლება გამოიწვიოს სოფლის მოსახლეობისაგან დაცლამ. პირველ რიგში, ეს არის საზღვრების მოშლა/რღვევა, ვინაიდან, მოგეხსენებათ, რომ მთა საქართველოსთვის ყოველთვის წარმოადგენდა ბუნებრივ ფარს, იგი მეტად იყო დაცული მტერთა შემოსევებისაგან, მთაში დარჩენილი მოსახლეობა ყველაფერთან ერთად ასრულებდა მესაზღვრის ფუნქციასაც. საზღვრების რღვევის შემთხვევაში საფრთხე ექმნება ქვეყანას, რადგან რეალურია შანსი იმისა, რომ საქართველოს ტერიტორიებს სხვა დაეპატრონება. გარდა ამისა, მთის სოფლებს კიდევ ერთი განსაკუთრებული ფუნქცია ჰქონდა, კერძოდ, გაპარტახებული ბარის მოსახლეობის მომარაგება სწორედ მთაში არსებული სოფლების ნამატი მოსახლეობის ხარჯზე ხდებოდა, რაც ჩვენს რეალობაში სრულიად წარმოუდგენელია. აქედან გამომდინარე, აუცილებელია განსაკუთრებული ყურადღების მიქცევა საქართველოს მთიანეთისთვის (და არამარტო მათთვის) მთავრობის მხრიდან და იქ ისეთი პროგრამის ამუშავება,

რაც ხელს შეუწყობს მთაში მოსახლეობის დაკავებასა და ზრდას დემოგრაფიული თვალსაზრისით.

ძველად სოფლის მეურნეობა მართლა ქვეყნის ეკონომიკის ხერხემალი იყო, მისი ერთ-ერთი ძირითადი ფუნქცია ეკონომიკის გაძიერება და ქვეყნის სურსათით მომარაგება იყო. მეურნეობა დღესაც აგრძელებს ფუნქციონირებას სოფლებში, მაგრამ ძალიან შეზღუდული და მცირე რაოდენობით, ვინაიდან მოსახლეობას დღეს არ აქვს საშუალება შეიძინოს შხამქიმიკატები, სასუქები, საწვავი, ადრე მათ ამაში მთავრობა ეხმარებოდა, დღეს კი, ეთნოლოგიური მასალების მიხედვით, სოფლის მოსახლეობას, ამ თვალსაზრისით არავინ ეხმარება და ყველაფრის გაკეთება თვითონ უწევთ, ყველაფერი ეს კი დიდ ხარჯებთანაა დაკავშირებული, გარდა ამისა არც უღირთ გარისკვა, ვინაიდან გაყიდული პროდუქტით მის ღირებულებასაც ვერ იღებენ. შედეგი კი ისაა რომ ქვეყნის ბაზრის 98% საზღვარგერეთიდან შემოტანილ პროდუქციას უკავია, რაც ცხადია, სურსათის ფასებს აორმაგებს.

რა არის საჭირო თანამედროვე ქართული სოფლის მდგომარეობის გამოსწორებისათვის? რამ შეიძლება დააბრუნოს, დაამაგროს და, რაც მთავარია, დემოგრაფიული თვალსაზრისით გაზარდოს სოფლის მოსახლეობა? პირველ რიგში, ეს არის სოფლის მოსახლეობის ეკონომიკური და სოციალური მდგომარეობის გაუმჯობესება, კონკრეტულად კი სამუშაო ადგილების შექმნა, ანუ მოსახლეობის დასაქმება. მოსახლეობის გამრავლებაში გადამაწყვეტი როლი, მართლაც რომ ეკონომიკურ ფაქტორს ენიჭება, ამის ნათელი მაგალითი საჩხერის რაიონია, სადაც ბოლო პერიოდში გაუმჯობესებული ეკონომიკური მდგომარეობის ფონზე მოსახლეობის შობადობის დონემ იმატა, ამის საპირისპიროდ კი საგანგაშო ვითარებაა ჭიათურის რაიონში, სადაც სოფლები ეკონომიკური ფაქტორის გამო თანდათან იცლება მოსახლეობისაგან.

აღბათ, ყველას გაუჩნდება კითხვა, არის თუ არა დღეს რეალურად შესაძლებელი სოფელში სამუშაო ადგილების შექმნა? თუ ეს მომავლის ოცნებას წარმოადგენს? ცალსახად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მთავრობას ამ პრობლემის მოგვარება დღეს შეუძლია, უფრო მეტიც ამის რეკომენდაციას ქვეყნის ხელმძღვანელობას თვითონ სოფლის მოსახლეობა აძლევს.

სოფელ არგვეთის მოსახლეობა, რასაკვირველია, უკმაყოფილოა სოფელში არსებული სიტუაციით, თითქმის, ყველანაირი დახმარების იმედი გადაწურული აქვთ. სოფლის მოსახლეობა საშინელ მდგომარეობაშია, არ აქვთ სამუშაო, მხოლოდ მამულებს ამუშავებენ, რაიონულ ცენტრში კი ერთეულები მუშაობენ და, ფაქტობრივად, არც არის სამუშაო ადგილები, ვინაიდან თუკი რამე პუნქტი არსებობს ყველგან დასაქმებულია მოსახლეობა, ამიტომ ისინი ერთადერთ გამოსავალს ახალი ობიექტების გახსნაში ხედავენ; ეს შეიძლება იყოს: ქარხანა, სავაჭრო პუნქტები და ა.შ., რათა გაჩნდეს დამატებითი სამუშაო ადგილები და დასქმდეს მოსახლეობა.

ამრიგად, როგორც ვხედავთ თანამედროვე ქართული სოფელი მძიმე მდგომარეობაშია, ის თანდათან კარგავს ძველ იერსახეს, ფუნქციებსა და მნიშვნელობას. ამიტომ მთავრობის მხრიდან სასწრაფო დემოგრაფიული, ეკონომიკური და სოციალური ღონისძიებებია გასატარებელი, რათა, უპირველეს ყოვლისა, შევინარჩუნოთ ეროვნული მენტალობა, სული და ხასიათი.

## დამოწმებული ლიტერატურა:

- ბატონიშვილი 1904 ბატონიშვილი ვახუშტი.*  
საქართველოს გეოგრაფია. თბ., გამოცემა  
ჟურნალ „მოგზაურისა“, 1904.
- გაბუნია 1975 გაბუნია ლ.* მევენახეობა იმერეთში. მსე,  
1975, ტ. XVIII.
- კაცაძე 1977 კაცაძე ა.* საქართველოს მთის  
მოსახლეობის თანამედროვე მიგრაცია. თბ.,  
გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1977.
- კაცაძე 1983 კაცაძე ა.* მოსახლეობის მიგრაცია და  
საქართველოს საშუალო ქლაქების  
სოციალური განივთარების პრობლემები. თბ.,  
1983.
- ლორთქიფანიძე 1997 ლორთქიფანიძე რ.* იმერეთის  
ნიადაგები და სოფლის მეურნეობა. თბ.,  
გამომცემლობა „საქართველო“, 1997.
- რუხაძე, ლეკიაშვილი, ჭყონია 1964 - რუხაძე ჯ.,  
ლეკიაშვილი ა., ჭყონია ი.* სოფელი აკურა.  
თბ., გამომცემლობა „მეცნიერება“, 1964.
- საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია,** როლანდ  
თოფჩიშვილის საერთო რედაქციით, თბ.,  
გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2010.
- ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია ტ. I,** 1975.
- ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია ტ. III,** 1977, 670.
- ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია ტ. IV,** 1979, 701.
- Свод статистических данных о населении Закавказского  
края,** извлеченных из посемейных списков 1886  
г., Тиф., 1896.

ქართული ლექსიკის შენარჩუნებისა  
და სიტყვაქმნადობის საკითხისათვის  
იმერხეველთა მეტყველებაში

„იმერხევი შავშეთის ჩრდილო-დასავლეთ ნაწილში მდებარეობს. იმერხევეში მიმავალი გზა მდინარე ფაფართის (მდ. იმერხევის) ღრმა ხეობას მიჰყვება ისე, რომ გზიდან მხოლოდ რამდენიმე სოფელი მოჩანს. დანარჩენი სოფლები ან ვიწრო ხეობების სიღრმეშია შემაღული, ანდა მთების მაღალ კალთებზეა გაშლილი, გზიდან არ ჩანს. იმერხევი იწყება მდ. ყვირალას სათავეებიდან (ერთვის მდ. ფაფართს), სოფელ ყვირალადან (თურქ. დემირქაფი//დემირყაფი) და გადაშლილია მთელი ხეობის სიგრძეზე სოფელ შერთულამდე. აქ ხეობა მთავრდება, მდ. ფაფართი უერთდება შავშეთიდან მომდინარე სათლელის წყალს, რომელიც აქედან მოყოლებული ჭოროხის ხეობამდე იწოდება შავშეთის წყლად“ (*ფუტკარაძე 1993: 32*).

იმერხეული დიალექტი დიდი ხნის განმავლობაში მხოლოდ ნ. მარის მიერ ჩაწერილი უნიკალური მასალების, ტექსტების მიხედვით იყო ცნობილი (*Mapp 1910*), ხოლო მოგვიანებით იგი მონოგრაფიულად შეისწავლა შ. ფუტკარაძემ (*ფუტკარაძე 1993*).

ა. შანიძე და ა. მარტიროსოვი იმერხეულს სამხრულ-დასავლურ დიალექტურ ჯგუფს მიაკუთვნებდნენ (*Шанидзе 1972: 16; მარტიროსოვი 1972: 16*). ი. გიგინეიშვილის, ვ. თოფურიას, ი. ქავთარაძის აზრით, „ტერმინი იმერხეული ვიწროა და პირობითი. ფართო გაგებით, იგი წარმოადგენს ქართული ენის კილოს, რომელიც იმერხევის გარდა გავრცელებული უნდა ყოფილიყო კლარჯეთის დარჩენ ნაწილში და ალბათ შავშეთშიც და რომელსაც შეიძლება კლარჯული ან შავშურ-კლარჯული დარქმეოდა“ (*ი. გიგინეიშვილი, ვ. თოფურია, ი. ქავთარაძე 1961: 371*). შ.

ძიბიგურის აზრით, „იმერხეული უნდა მიეკუთვნოს დასავლური კილოების ჯგუფს, უმთავრესად აჭარულ-გურულს“ (*ძიბიგური 1970*: 152).

„შავშეთის ნაწილი იყო იმერხევი. ქართული მეტყველება დღეს ძირითადად აქაა შემორჩენილი... შავშეთ-იმერხევი ეთნოგრაფიულად ძალიან ჰგავს მთიან აჭარას“ (*თოფჩიშვილი 2010*: 143).

ისტორიულ სამშობლოს მოწვევტილი ჯგუფი ლექსიკურ ერთეულთა სესხების პარალელურად საინტერესო ვითარებას გვიჩვენებს, ერთი მხრივ, ქართული ლექსიკური ფონდის შენარჩუნებისა და, მეორე მხრივ, სიტყვაქმნადობის თვალსაზრისით ენისთვის დამახასიათებელი მოდელებისა და მაწარმოებელი აფიქსების საშუალებით.

იმერხეველ ეთნიკურ ქართველთა მეტყველებაში დღემდეა შემორჩენილი ქრისტიანობასთან დაკავშირებული ლექსიკის კვალი, როგორც ეს ტოპონიმების შემთხვევაში ჩანს: ქათიჯვარი//ხატიჯვარი, საბეგიჯვარი, სამზიარები...

გურჯების გარდაცვლილზე *ცხოვნებულიო* იტყვიან: *ჩემი ცხოვნებული დედედ იტყოდა-ქი, მე ოცდაათი სახლი გავაკეთეო.*

იმერხევეში შემოგვრჩა ლექსიკური ერთეული *ბუჭულა* პატარა წისქვილი.

სოფელ ქოქლიეთში (დიობანი) ხბოს აღმნიშვნელ ლექსიკურ ერთეულებად დავადასტურეთ როგორც *თუმბულა*, ასევე *დარჩენა*.

პირველ ნათიბს *თივას* უწოდებენ, მეორე ნათიბს კი *მორჩეს*: *ჩატენავ ჯვალში მორჩე და ქორში მეიტან. ხელით მოთიბულ მოვკრეფავთ, იმას კორომი ქვია.*

*მე* პრეფიქსის საშუალებით შეუქმნიათ ისეთი საინტერესო სიტყვა, როგორიცაა *მეშეველა*, შეურქმევიათ მწერისათვის, რომელიც *ქვებზე* დაუბ.

*ნა* პრეფიქსითაა ნაწარმოები *ნამღული* ნამგალს რომ მოუსვამ, ხელში რაც მოჭრილი ბალახი მოგყვება, იმას უწოდებენ.

სა- პრეფიქსითაა ნაწარმოები **გასასუქებელი** საფუარი; **საქედური** - ჯარის შესაბამელი; **სასაქმურა** (რესპ.: საქმისთვის); **სასაქმურა იქ წვეილოდენ**.

იმერხეველი გურჯების **ნენეს** ულ სუფიქსით ნაწარმოებ **ნენულასაც** უწოდებენ: **ნენულად ვერ ჩავა** იქა; **მიღგმული** კი შენახული საჭმელია.

-ურ სუფიქსის საშუალებით შეუქმნიათ თხის ნაზი ბეწვის აღმნიშვნელი სიტყვა **თჯისური**.

უმცროსი თაობის, განსაკუთრებით კი პატარების აღსანიშნავად გამოიყენეს ლექსემა **წვრილი** და მასზე **ელ** სუფიქსის დართვით შექმნეს **წვრილელები**, ხოლო უფროსი თაობის აღსანიშნავად **იან** სუფიქსის საშუალებით შექმნეს **დიდრიანები**:

**დიდრიანებმა იცოდენ** (რესპ.: ძველებმა, უფროსი თაობის წარმომადგენლებმა იცოდნენ).

იმერხეველთა მეტყველებაში **ობა** სუფიქსის დართვით ლექსიკურ ერთეულზე **ახალ**, მიღებულია **ახალობა**, რაც **ახალგაზრდობას** ნიშნავს: **მემედის ახალობა** (მემედის ახალგაზრდობა).

-აკა სუფიქსითაა ნაწარმოები კნინობითი სახელი **ქილაკად** - **კროჭი დიღია, ქილაკადსულ დიღი იყო**. ქილაკადში საკვებს ინახავდნენ.

და- ზმნისწინითაა ნაწარმოები ერთმანეთზე დაწყობილი ნივთების აღსანიშნავად გამოყენებული ლექსემა **დაჭახული**: **ლოვინებ ერთმანეთზე დავაწყოფ, დაჭახულ ვეტყვით**; ამგვარადვეა ნაწარმოები **დაცოტავება**: **დავცოტავდით; ფარა დაუცოტავეს**.

მო- ზმნისწინითაა ნაწარმოები **მოცივდება, მოცივდა** (რესპ.: აცივდება, აცივდა); **მოცივა** (რესპ.: აცივდება), ავანთებ სობას.

ა- ზმნისწინითაა ნაწარმოები: **აბუზანკლება**, რაც მოუსვენრობას ნიშნავს.

ობა სუფიქსითაა ნაწარმოები **მწვანობა**: **მწვანობა არი** (რესპ.: სიმწვანეა).

ფუძის გაორმაგებით არის ნაწარმოები **ფეხდაფეხით** (რესპ.: ფეხით): **ფეხდაფეხით წახვიდე მაჰალედან, ორმოც წუთში ახვალ.**

**კოკუები** გურჯებისთვის ცომის პატარა გუნდებია; **ქუნჩალი** სიმინდის ფოჩვებია; **კოკორი** პატარა გუნდებია მჭადისა: *ჭადსა კოკორ ჩავდებდით.* სარჩოსაბადებლის მნიშვნელობით გურჯების სიტყვა **პურს** იყენებენ, რასაც დიდი დატვირთვა აქვს ქართული ენის ლექსიკურ ფონდში. პური ქართველებისთვის მთავარ საარსებო საშუალებას უკავშირდება. ის კეთილდღეობის გამომხატველიცაა. **პურ-მარილიანი, პურ-ღვინიანი** ქართველისთვის ერთ-ერთი საუკეთესო შეფასებაა ადამიანის დახასიათებისას. ამ მხრივაც, ისევე როგორც ბევრ შემთხვევაში გურჯები არ განსხვავდებიან საზღვრის აქეთა ქართველებისგან: *შეჰირში წკვიდე, ვინ უნდა მოგართვას პური?* (რესპ.: *ქალაქში რომ წავიდე, ვინ უნდა მარჩინოს?*). **პურ მოგართვამთ** (რესპ.: *საჭმელს მოგართმევთ*); *ჰაიდე, პური დივიდევა* (რესპ.: *საჭმელს მოგართმევთ*); **პური მემეშია** (რესპ.: *მომშივდა*), შევადართო ქართული ენის აღმოსავლური დიალექტებისთვის დამახასიათებელ **პური მომშივდა, ან პური ვჭამოთ.**

**თავისებურად** (რესპ.: *შესაფერისი*) ვერ ნახა.

**კარგის მნიშვნელობით იყენებენ კეთილს:** *გზა კეთილი აკეთეს* (რესპ.: *გზა კარგი აკეთეს*).

**გაბრაზების მნიშვნელობით გაბრაზდებას იყენებენ: გაბრაზებული იქნებიან.**

თურქეთის საქართველოში დღემდე შემორჩენილია **ფეხობის ტრადიცია.** ახალი წლის მეორე დღეს ოჯახში იმ ადამიანს, რომელიც პირველად შეაღებდა კარს და ოჯახში შეაბიჯებდა, ამ ოჯახის კეთილდღეობა და წინსვლა უკავშირდებოდა. საუკუნეების განმავლობაში ისტორიული სამშობლოს დიდ ნაწილს მოწყვეტილი გურჯების ამ ტრადიციას **ფერხობით** გამოხატავენ: *არვისთან არ უნდა შეხვიდე, უფერხებ.*

**გაყინვა ზმნა განიპვა** სიტყვითაა გადმოცემული: **გუუხიპავს** (რესპ.: *გაუყინავს*).



ცხოვრების მნიშვნელობით იყენებენ **სიცოცხლეს**: *ვინცხა მდიდარები არიან, ცოცხლობენ* (რესპ.: ცხოვრობენ), *ღარიბები ღარიბად ცოცხლობენ* (რესპ.: ცხოვრობენ).

**განათებას** მათ მეტყველებაში ლექსიკური ერთეული **განათლება** ენაცვლება: *ამდენ ხან ჩეგეცვა და ამდენ ხან გეგვენათლებინე* (რესპ.: გაგვენეთებინე).

**ტკივილის** აღსანიშნავად იყენებენ **წვა** ზმნას: *წელი მეწვის*.

**ამჯერად** ზმნიზედის ნაცვლად შექმნეს **ამპირა**; **ბარობაღად** (რესპ.: ამიტომ).

ბიჭს რომ გოგო მოეწონება, საქართველოში იტყვიან: ბიჭს თვალი უჭირავს გოგოზეო, თურქეთის ქართველებმა ეს ერთი ლექსიკური ერთეულით **თვალნაჭირით** გამოხატეს: *ღარჭი რომ მეეწონება, თვალნაჭირია*.

ფრაზეოლოგიზმებია **თავბრუ მესხმის**; **ყურ გდება** (რესპ.: მიხედვა//მოხედვა): *ბაღვი გეყოღვის, ყურ გიგდებ*; **ძიმე გული** (რესპ.: დამძიმებულია).

იმერხევში მზე კი არ ჩადის, არამედ **მზე ძვრება**: **მზე ჩაძვრა**.

მზე როცა შუბის ტარზეა, იმერხეველი ქართველები ამბობენ: **ბზემ** (რესპ.: მზემ) **პირი დამწვაო**.

აღამიანი, რომელიც ძალიან უყვართ, თურქეთის ქართველებისთვის **თვალი კაკალია**: *ჩემი თვალი კაკალია* (შდრ.: ჩემი თვალის ჩინია).

შედარებებიც, რომლებსაც გურჯების მიმართავენ, სამუდამოდ აღიბეჭდება მესხიერებაში: **ჯინჭვლიეთ ნუ სწერავ** (რესპ.: პატარ-პატარა ასოებით ნუ წერ).

დასტურდება პარონომაზიის შემთხვევები: **სხვილი წვიმა გაწვიმდა**; **თოვლი გათოვლდა**.

რაც შეეხება ინტერფერენციის ხარისხს, შეიძლება ითქვას, რომ ამდენი საუკუნის შემდეგაც ერთიანი საქართველოს ორგანიზმს მოწვევტილი ხალხის მეტყველებაში ის იმ ხარისხის არ არის, როგორც ეს მოსალოდნელი იყო, რადგან ყველა შემთხვევაში თურქულიდან შემოჭრილი სიტყვებისა თუ მოდელების

გაქართულების ცდაა მოცემული სხვადასხვა სუფიქსების, თანდებულების, ზმნისწინების, თემის ნიშნების დართვის გზით:

-მრავლობითი რიცხვის მაწარმოებელ ებ სუფიქსს ურთავენ თურქულ ლექსიკურ ერთეულს: *ჩიხეგებია დარგული, წყალ აძლეე* (რესპ.: ყვავილებია დარგული, წყალს უსხამს);

-თურქულ ლექსიკურ ერთეულს აფორმებენ ქართული ენის ში და ზე თანდებულებით: *ბჭლიკი მიიტეხა, ართიან იწვა პასთანეში* (რესპ.: საავადმყოფოში); *ჯენაზეზე არიან* (რესპ.: დაკრძალვაზე არიან);

-თურქულ ზმნას ქართული ავ თემის ნიშნით აფორმებენ: *ამბებ უდინგლაე* (რესპ.: ამბებს ვუსმენ).

თურქულის გავლენით ფორმები კალკირებულია: *ადებული სხალია?* (რესპ.: ნაყიდი მსხალია?); *არაბა დუჭირავან* (რესპ.: მანქანა აუყვანიათ); *ტელევიზორი გავსხენით* (რესპ.: ჩაერთეთ).

მოკლე ტექსტი ინტერფერენციის პროცესზე დაკვირვებისთვის, როდესაც ეთნიკურ ენაზე მეტყველი თურქეთის ქართველები, ქალები, რამეს გადმოგცემენ, გიყვებიან, დაახლოებით შემდეგი სახისაა: *იეშილი* (რესპ.: მწვანე) *ლობიო მოკერიფე, გავარჩიე ლამაზათ, ავადულე წყალი, იჩი* (რესპ.: შიგნით) *ჩავეარე, ტანი მოვხარშე, ამოვეარე სიმზე, ახლაც სამურსალი* (რესპ.: ნიორი) *მოკერიფე, ფასულიე* (რესპ.: ლობიო) *ჟავეზე უნდა დავეყარო, მარილიანი წყალი ფასულიე ჟავეზე უნდა დავასხა, მემრე უნდა მოუჭირო ყაფად* (რესპ.: თავსახური).

...დაკრა ყაფად, სისხლი ჩექქვა, პასთანეში წვეიყვანეთ, ირმი დოქუზ (რესპ.: ოცდაცხრა დღე) იწვა, მემრე მოცა; ქალი გენჯი დარჩა, დარჭი წვრილ-წვრილი; ახლა კონტროლზე დავდივარ, არაფერი აღარ გაქო; ორჯერ ამელიათი (რესპ.: საოპერაციო) გავხდი; სობა (რესპ.: ღუმელი) ანთია; აქ ქილისე (რესპ.: ეკლესია) არ არი ქი, ჩემ სოფელში მუღელიმი (რესპ.: მასწავლებელი) იყო.

თურქული ნასესხობები მათ მეტყველებაში ძირითადად საზოგადოებრივ ცხოვრებასთან

დაკავშირებულ მოვლენებსა თუ პროცესებს, პროფესიის აღმნიშვნელ ტერმინებს ეხება: *მეემურია* (რესპ.: მოსამსახურე, ჩინოვნიკი), *იშია* (რესპ.: ხელოსანია), *ემექლი* (რესპ.: პენსიონერი), *მუღელიმი* (რესპ.: მასწავლებელი) იყო.

თუ ეთნიკური ქართველები ქართველთა ყოფაცხოვრებასთან, ტრადიციებთან დაკავშირებულ თემებზე საუბრობენ, ბუნებრივად ნაკლებად იყენებენ თურქულ სიტყვებს:

*ანადთივიდან ხო რომ გააკეთევდა, მოვკრეფდით ერთად, გადავბლუხევდით, (რესპ.: გადავბრუნებდით), გადმოვბლუხევდით, ქორში შევდევდით, ჩომას (რესპ.: საქონელს) მივართმევდით.*

*საპონ დათვიქონით აკეთებდენ. ნაცარ თენექში (რესპ.: ქვებში) ჩააყენებდენ, ჩაყრიდენ, ზედელამა წყალ დაასხემდენ, ქვეშედან დაჭიჭნული (რესპ.: დახვრეტილი) იქნებოდა.*

*ჩემი ანად არაბაზე დამჯდარი არ იყო (რესპ.: მანქანაში ჩანაჯდომი არ იყო), არხად წასულიც არ იყო, მეც შორ არ გამგზავნა საკითხავად და ასე დავრჩი. ახლა ჩემი ფარა მექნებოდა, კაცის ხელში არ ვიყურებოდი (რესპ.: კაცის ხელის შემყურე არ ვიქნებოდი).*

ინტერფერენცია კარგად ჩანს ანდაზებში, რომლებსაც გურჯები იყენებენ: *მეზობელი მეზობლის ნაცარზე მუხთაჯილო (რესპ.: მეზობელს მეზობლის ნაცარიც სჭირდებათ).*

კალკირებულია ბევრი ფრაზეოლოგიზმი: *შენი თავი გელი* (რესპ.: გელოდები).

კარგი მოქართულეებისგან ჩაწერილი ტექსტის მოკლე მონაკვეთი შესაბამისი ქართული ლექსიკით შემდეგი სახისაა: *იმერხევში თეთრ ხორბალსა თესვედენ, იქური ხორბალი ჩვენზე კარგი იყო. ჩვენი კარგი არ იყო, გაწყდებოდა. აქ ცივი ადგილია, ზამთარი გრძელი. უგიაანდებოდა მოსლა. აქ ძველათ კალოს რომ გაველწავდით, გაათოვლებდა. ერთ თვეს უკან აქ ტკაველი თოვლი მოიდა.*

ძიმე მიწაში ჯიღლას იხმარებ, იმას ბევრი ხარები უნდა, ძალა ბევრი უნდა. ერთ კევრსა მოვაბემდით ცხენსა, ხანდახან პაწა ბიჭსა მოვაჯდუმლებთ ცხენზე. ზოგი შუა ლეწდა, ზოგი გარედან ლეწდა, კარგა დავალეწევდით შუა ბზეში (რესპ.: კარგად გავლევწავდით შუა მზეში). ხორბალს ჯვალში ჩავეყრიდით, ლამაზი მარცვალეები იყო. ჯვალ თხის ბალანისგან ექსოვდით. ათ-თხუთმეტ ჯვალსა დავაფქვევდით, ზამთარში ყინევდა, გაზაფხულამდინ გვეყოფოდა. საჭმელსა ფულით არ ევიღებდით, გვეოფნულობდა. ფქვილები დაღვენამდინ ხაროში იყო. ჭად გამუაცხოვდით. ჭადის ფქვილი მალე გამწარდება, სამოთხ დღეს ვერ გადაარონიებ იმას. კეცის პური თხელ-თხელი იყო, ლამაზად გამოცხვებოდა.

ტლაპოსა მოხელდენ, იმას უკან გატყლაპენ, გააშრობენ, ცეცხლში გამოიწვის. ერთ კეცს ზემოდან მეორეს დააბურებენ. კეცს კვამლის სიშაგე უდიოდა, მიეხვდებოდით, ჭადსა კოკორ ჩავებდით, სველი შიგანად ეიბეროსო.

**ოცი წელიწადი გახდა, კალო აღარ გვიღეწავს. ძველათ ერთობა იყო, გერმელობა იყო. აღარ მუა უკან ის წასული დღეები.**

ასეთი ქართული ისმის ასწლეულების შემდეგაც ისტორიული სამშობლოს დიდ ნაწილს მოწყვეტილი უფროსი თაობის გურჯების მეტყველებაში დღეს და ასეთია ვითარება ლექსიკის შენარჩუნებისა და სიტყვაქმნადობის თვალსაზრისით.

**დამოწმებული ლიტერატურა:**

- გივინეიშვილი, თოფურია, ქავთარაძე 1961**  
*გივინეიშვილი ი. თოფურია ვ. ქავთარაძე ი.*  
ქართული დიალექტოლოგია. I. თბ., 1961.
- თოფნიშვილი 2010** საქართველოს ეთნოგრაფია/ეთნოლოგია, როლანდ თოფნიშვილის საერთო რედაქციით. თბ., 2010.
- Март 1910** *Март Н.* Дневник поездки в Шавшетию и Кладжетию, см. Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии. Кн. 7. С.-Петербург. 1910.
- მარტიროსოვი 1972** *მარტიროსოვი ა.* ქართული დიალექტოლოგიის ისტორიისათვის. თბ., 1972.
- ფუტყარაძე 1993** *ფუტყარაძე შ.* ქართული ენის სამხრულ-დასავლური დიალექტების თავისებურებანი ისტორიული ტოკლარჯეთისა და მუჰაჯირი ქართველების მეტყველებების მიხედვით. სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად. თბ., 1993.
- Шанидзе 1957** *Шанидзе А.* Принципи классификации грузинских диалектов. Труды объединенной научной сессии Академии Наук Закавказских республик по общественным наукам. Баку, 1957, стр. 828-832.
- ძიძიგური 1970** *ძიძიგური შ.* ქართული დიალექტოლოგიური ძიებანი. თბ., 1970.

**ქართული რელიგიური წეს-ჩვეულებები  
და ხალხურ დღეობათა სარიტუალო ლექსიკა  
(„ღმერთ-მზირ“- ძირის ეთნოლინგვისტური ანალიზი)**

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში არსებული ტერმინი: „ღმერთ“ ლოცვის აღმნიშვნელია, ამავე ძირისაა ტერმინი „ღმერთ“, რომელიც გულისხმობს სალოცავად განკუთვნილ პურს, ერთგვარ ხალხურ სეფისკვერს. „ღმერთთა ღმერთ“ სალოცავად წასვლას აღნიშნავს.

ცნობილია, ღმერთი, როგორც სალოცავი პური, ცალკე გადანახული კარგი ხარისხის ფქვილისაგან მზადდებოდა და ყველა დღესასწაულის აუცილებელ ატრიბუტს წარმოადგენდა. ღმერთები სახვადსხვა სახისა და ფორმისა იყო. უმრავლეს შემთხვევაში „ღმერთ“-ი მრგვალი ფორმისაა, ჯვრის გამოსახულებით. ჯვარი, შესაძლოა ზედ პურზე იყოს ამოტვიფრული, ან პურის ოთხ მხარეზე იყოს მცირედი შეფერილები, რაც ჯვრის სიმბოლურ გამოსახულებას ქმნის.

სვანეთის ტრადიციულ ყოფაში შემონახულია ღმერთის სხვადსხვა სახეობები. ვერა ბარდაველიძე, ღმერთის პარალელურ ტერმინად „სეფისკვერსაც“ ასახელებს. იგი სეფისკვერ//სეფისკვერ-ს სვანეთის ბევრ თემში ადასტურებს, მაგალითად, უშგულში, ბეჩოში და სხვ. უშგულის მასალით, შობასა და ახალ წელს შუა, უშგულელები მართავდნენ მიცვალებულთა სულების მოსახსენიებელ ხარჯებს, ამ დროს აცხობდნენ დიდი ზომის აფუებულ კვერებს – „სეფისკვერ“-ებს, თითოს ყოველი უშგულელისათვის, რომლებსაც იგი შინ მიჰქონდათ და დილით უზმოზე შეექცეოდნენ (ბარდაველიძე 1939: 75). ბეჩოში კი „სეფისკვერ“-ს

აცხოვდნენ კაფობის<sup>1</sup> დღეობისათვის (*ბარდაველიძე 1939*: 89). ახალი წლის დღეობისათვის ცხვებოდა ე. წ. „ფუსნა ლემზირ“-ი, რომლის პარაღელური სახელი „სეფისკუქერ“-ია და ამით უზმოზე მამაკაცები ეზიარებოდნენ. „ფუსნა ლემზირ“//„სეფისკუქერ“-ი ფუძებრტყელი და ბურთულა კვერია, მრგვალია, მის ზედაპირზე ჯვარია ამოსახული. აღბეჭდილი ჯვარი ზოგ თემში კვერის მთელ ზედაპირზეა გადავლებული, ზოგან კი გამოყვანილია ოთხი თითით კვერის შუა ნაწილის ოდნავი შეხნეკის საშუალებით (*ბარდაველიძე 1953*: 77); „ფუსნა ლემზირ“-ის//„სეფისკუქერ“-ის გრაფიკული გამოსახულება მოცემულია ვერა ბარდაველიძის ნაშრომებში (*ბარდაველიძე 1953*: 77).

არსებობდა სარიტუალო პურის „დაჭვრეთის“- ტრადიციაც (*გუჯეჯიანი 2007*). სვანეთში მოგზაურობის დროს პურის საჭვრეთი//საბეჭდავი აღწერა ნიკო მარმა: „პურებს ბეჭდავენ ხის ოთხკუთხა მტკაველის სიგრძის მქონე დაფით. ამ ინსტრუმენტს ამჟამად ეცერში ეძახიან „ლაღვი“-ს, ძველად კი ზოგიერთი ეცერელის მონათხრობით, მას „დასტაკ“-ს უწოდებდნენ“ (*Mapp 1913*: 9).

პურის სვანურ ტვიფარს ვ. ბარდაველიძე „საჭვრეთ“-ს და „ბეჭდარ“-ს უწოდებს და ამ საკითხზე საუბრობს ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშების აღწერისა და გაანალიზების კონტექსტში: „ჩვენი ტაბულების (XVIII ტაბულის 5-6 ნახატი) ნახატებს რიტუალური კვერების საჭვრეთი (ბეჭდარ) ეწოდება. მაგრამ თვით გამოსახულებიანი წინწკლების რგოლები და მათ ცენტრში თითო წინწკალი, მთელ საჭვრეთს კი არ წარმოსახავს, არამედ საჭვრეთის იმ ნაწილს, რომლითაც რიტუალური კვერების დაჭრელება ხდებოდა“ (*ბარდაველიძე 1953*: 51), რადგანაც „საჭვრეთი“ რამდენიმე ნაწილისაგან შედგებოდა და ყოველ ნაწილს თავისი

---

<sup>1</sup> kaiSoba eZRvneboda beCos dasavleTiT, Cubexevis TemSi, maRal mTaze Armar-TulkaASis (toponimia) mTavarangelozis eklesiis dReobas, romelic Zv. stiliT 31 dekembers aRiniSneboda.

დანიშნულება ჰქონდა. 1957 წელს გამოცემულ რუსულენოვან წიგნში კი ვ. ბარდაველიძე უშუალოდ საბეჭდავს, ხის ტვიფარს ახსენებს: „სვანების ძველ ყოფაში შემონახულია ხის ტვიფარები (штампы), რომლებიც განკუთვნილია სარიტუალო პურებისათვის, მათ შორის არის სპირალის გამოსახულებიანი ტვიფარიც“ (*Бардавелидзе 1957*: 143).

სვანეთის ტრადიციული ყოფა გამორჩეული იყო რელიგიური დღეობების სიმრავლით. ყოველ დღეობას საეკლესიო კალენდრიდან გამომდინარე სარიტუალო დატვირთვა ჰქონდა და ლოცვის აუცილებელ ატრიბუტს საწესო-სარიტუალო პური „ლემზირი“ ახლდა. „ლემზირი“ იყო ცენტრალური შესაწირავი, თუმცა არსებობდა სხვა სახის შესაწირავებიც: მაგალითად, ბარბარობისადმი მიძღვნილი დღეობისთვის ცხვებოდა არამხოლოდ ლემზირები, არამედ იხარშებოდა „მუჯორ“- (კანაფის დანაყილი და მოხარშული მარცვლებისა და თაფლისაგან დამზადებული სარიტუალო კერძი) და იხარშებოდა „თესლ“-ი (კორკოტი). ბარბარობის რიტუალის აღწერისას ვ. ბარდაველიძე ახსენებს ცალკეულ სადღეობო შესაწირებს: მეღვინიაშ ლემზირ, მეშგალიაშ ლემზირს (*ბარდაველიძე 2006*: 13), რაც გულისხმობს ცაკეული ოჯახის წევრებისაგან (მათი საშინაო საქმეებიდან გამომდინარე) მიძღვნილ „ლემზირებს“ წმიდა ბარბარესადმი. ქრისტეშობის დღესასწაულზე, სადილობისას დაკლავდნენ ღორს, აცხობდნენ ლემზირებს, საღამოსაც ჯერ მიცვალებულთა სულებს დაუკურთხებდნენ მოხარშულ ხორცს, ლემზირებს და შემდეგ ივანშმებდნენ (*აბაკელია 1997*: 23).

ვ. ბარდაველიძე ასევე აღწერს საოჯახო//საქალაქო ლოცვის (*ქორაშ ლიმზერის*) რიტუალს, რომელსაც ქალები მართავდნენ: სახლის უფროსი ქალი გამოაცხობდა ყველიან კვერებს, რიცხვით იმდენს, რამდენიც ოჯახში მოწიფული ქალი იყო, შემდეგ მიწაზე ან ფიჩქზე დააწყობდა, სანთელს ხელში დაიჭერდა, წელში მოიხრებოდა, სანთელსა და კვერს კერას შემოატარებდა სამჯერ და ლოცვას ამბობდა. ქორაშ



ლიმზირების გამართვა იცოდნენ სამუშაო დღეებში მაშინ, როცა საქმე კარგად ვერ მიდიოდა და ოჯახს დოვლათი აკლდებოდა, ან ოჯახის წევრები ერთმანეთში ვერ რიგდებოდნენ – ამ რიტუალს მარხვაში იშვიათად ატარებდნენ, მაგრამ თუ უნდა ჩატარებულიყო, მაშინ ქალები სამარხვო კვერებს აცხობდნენ (*ბარდაველიძე 2006: 11*).

ივანე ჯავახიშვილი ახსენებს დღესასწაულს „ახალ-კვირად“ წოდებულს, რომელიც აღდგომის პირველ კვირას იმართებოდა. ამ დღესასწაულზე იკრიბებიან ჯვარდაწერილი დედაკაცები, დანიშნულ ადგილას ამოდიან, აცხობენ კვერებს, სამს დიდს სწირავენ ღვთისმშობელს, სამი პატარა კი მიაქვთ დანიშნულ ადგილას, რომელსაც „ლამზირს“ უწოდებენ და რომელიც „მიწის სალოცავს“ წარმოადგენს. ამ ადგილთან მისვლა ყველა ქალს არ შეუძლია – „ლამზირისაკენ“ მხოლოდ სამი ხნიერი და პატივცემული ქალბატონი მიემართება წმინდა სანთლებითა და პატარა ნაკვერჩხლებით. მისვლისთანავე სამჯერ მოწიწებით მოიყრიან მუხლს და სანთლის ნატეხებს ნაკვერჩხალზე ყრიან. „ისინი დახოქილნი ევედრებიან ღვთაებას „მამაკაცთა სქესის სიმრავლეს“. ივანე ჯავახიშვილი „ლამზირს“ „მიწის სალოცავს“ უწოდებს და განმარტავს, რომ იგი ნაყოფიერებისა და შვილიერების მფარველი ღვთაებაა, რომელიც წარმართული რწმენის თანახმად, დედამიწის სახით არის წარმოდგენილი და ქრისტიანობის შემოღებისთანავე ღვთისმშობლის ცნებით იცვლება – აქედან გამომდინარე, მისი განმარტებით, იმ სამ ხატაპურს სწორედ ღვთისმშობელს სწირავენ (*ჯავახიშვილი 1974: 131*).

ძირი „მზირ-“, როგორც ვხედავთ, უძველესი საწესო ჩვეულების ამსახველი რიტუალის სახელწოდებაა. მეცნიერთა ბოლოდროინდელი კვლევების მიხედვით, „არ არის შემთხვევითი“ როცა „ქართველური სიტყვის ფუძეები ფონეტიკურად ემთხვევა ერთმანეთს ან ახლოსაა ერთმანეთთან“ – „ხშირად ის ფუძეები, რომლებიც ენათმეცნიერებაში დამოუკიდებელ ფუძეებადაა მიჩნეული,

სინამდვილეში ერთიანდება განტოტილ ერთობლივ კანონებში“ (ვახანია 1993: 106-107). სწორედ ამ პრინციპით დაეუკავშირეთ „**მზირ-მზერ-**“ შემდეგ ქართულ ძირებს: „**მზე**“, „**ზერ-ზირ**“, „**ზუერ-**“.

ივანე ჯავახიშვილი „მზეს“ მიმღეობად, ზედსართავ სახელად მიიჩნევს და იშველიებს სულხან -საბა ორბელიანის ცნობას. ლექსიკოგრაფს თავის ნაშრომში შეტანილი აქვს კვირა დღის აღმნიშვნელი სახელი „**მზირა**“, რომელიც განიმარტება, როგორც „კვირიაკე, საუფლო“ – „უეჭველია „მზირა“ კვირა დღის სახელის პირველი ნაწილი უნდა იყოს და მას დღე აქვს ჩამოცილებული. ამრიგად, კვირა დღის სახელად ოდესღაც „მზირა დღე“-ც უნდა ყოფილიყო“ (*ჯავახიშვილი 1979*. 164).

ივანე ჯავახიშვილი სამწერლობო ენაში დადასტურებულ ფორმას – „მზე“ – უპირისპირებს დიალექტურ „ბჟას“, რომელიც, თავის მხრივ, „ჟას“, „ჟეს“ სახითაც არის წარმოდგენილი. მიუხედავად იმისა, რომ თავკიდურ „მ-“ს პირვანდელად მიიჩნევს „ბ-“სთან მიმართებაში, ივანე ჯავახიშვილი ამ სიტყვას მაინც მიმღეობას უწოდებს (*ჯავახიშვილი 1979*. 165-166). მეცნიერი მეგრულში დაცულ ფორმასთან ახსენებს ჭანური დიალექტის „მჟორა“ ვარიანტს, რომელსაც „მჟარა“ ფორმისაგან ნაწარმოებად წარმოადგენს და აქვე ახსენებს მეგრულის მრავლობით რიცხვში დაცულ ფორმას: „ბჟალა“. ამ ორი ვარიანტის შედარების საფუძველზე, ივანე ჯავახიშვილი ასკვნის, რომ „მზირა (მზერა)“ ფორმა „მზის“ თავდაპირველი ვარიანტია (*ჯავახიშვილი 1979*. 166).

„მზ/ესთან“ დაკავშირებით გ. კლიმოვიც გამოთქვამდა ვარაუდს, რომ შესაძლოა ეს ძირი მიმღეობა ყოფილიყო და მაწარმოებლებად „მე—ე“ აფიქსებს გამოყოფდა. მისი ვარაუდით, ძირის ფონემა უკავშირდება „ნათებას, ბრწყინვას“ (*Климов 1964*: 134), ანუ შუქის გამოკრთომას, გამოღებას, გამოშუქებასა და ლაპლაპს, რომელსაც ძველ ქართულში „მზინვა“, შემდეგ „ბზინვა“ ეწოდებოდა (*ჯავახიშვილი 1979*. 166). 1998

წელს გამოცემულ ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში გ. კლიმოვა უკვე ფორმა „მზ/უარე“ აღადინა („მზიანი მხარე“) – ქართულში: მზორე, ლაზური: (მ)ჟორა – ბჟორა, ჟურა- (მზე) სვანურში: მეჟარ-(მზიანი) (*ლიმოვ 1998*: 121). როგორც ვხედავთ, მეცნიერი „მზუარე“ ფორმას ლაზურის „მჟორა“ ვარიანტს ადარებს, რომელიც დღესაც „მზის“ გამომხატველია ამ დიალექტში. ამ პრინციპით, ანუ ამ სემანტიკის მიხედვით აღადგენენ ჰ. ფენრიხი-ზ. სარჯველაძე ძირს: „ზ/უს“, რომელიც სწორედ ქართული „მზუარეს“ შესატყვისად ლაზურის „მ-ჟორ-ა//მ-ჟურ-ა//ბ-ჟორ-ა//მ-ჟ-უ-ა//მ-ჯ-ორ-ა“ ფორმებს გულისხმობს. ჰ. ფენრიხი ზ. სარჯველაძე - აღადგენენ ძირს: „მზეს“ (ქართული: მზე, მეგრული: ბჟა//მჟა (ჟა-შხა<\*მჟა-შ-დლა-„კვირადღე“); ლაზური: მჟა//ბჟა (ბჟა-ჩხა//მჟა-ჩხა „კვირადღე“); სვანური: მიჟ//მეჟ“ (მიჟ-ლაღელ „კვირადღე“) (*ფენრიხი... 1990*: 216).

მეცნიერები ასევე აღადგენენ ქართულ ძირს: **ზერ-ზირ-ს**, რომლის შესატყვისებია ქართული: მ-ზერ-ა, უ-მ-ზირ-ა; მეგრულში: ძირ- (ძირაფა, „ხედვა, შეხედვა“); ლაზურში: ძირ-ზირ-(ოძირ-უ, „ხედვა“, ბზირი//„ვინახე, ვიპოვე“) (*ფენრიხი... 1990*: 131). ისინი აღადგენენ **ზუერ-** ძირს ორგვარი სემანტიკით: ერთ შემთხვევაში, იგი „ბაჟის“ (მეზუერჟ-მებაჟე) მნიშვნელობით აღდგება და სვანურში **ზუერ-/ზურ-** (ლი-ზუერ „შეკრება“) ძირს შეესატყვისება (მეგრულში ზირ-ს, რომელიც, თავის მხრივ, ხარკის აკრეფას, ზირილი – „შეკრებილს“ ნიშნავს), ხოლო **ზუერ-**(მოზვერი) ლაზურში ადასტურებს შესატყვისს ძირს: ზარ-/ზა-(ღედალი ხბო) (*ფენრიხი... 1990*: 132).

ამ ძირთა განტოტების, თუმცა საერთო წარმომავლობის დასტურად, შეიძლება, მივიჩნიოთ ნ. მარის კვლევა: სემანტიკურ ერთეულ „თვალ-ს“ („глаз“) მეცნიერი უკავშირებს სიტყვა „თოვარეს“ („луна“). მისი განმარტებით, ადრე ეს სიტყვა სავარაუდოდ გამოხატავდა ცნებას „смотреть, видеть“. ქართულ სიტყვა „მზეს“ იგი ადარებს ბზერ-/მზერ- დიალექტურ ფორმებს

და ასკვნის: „помимо формального его оправдания „законом“ сравнительной грамматики, решительно поддерживается тем же палеонтологическим положением, т. е. „солнце“ как „луна“ микрокосмически значило „глаз“ и от „глаза“ происходит „смотреть“ и действительно „смотреть“ по-грузински „მზერა“ (диалектически ბზერა) (*Март 1937*: 50).

როგორც ვხედავთ, ნ. მარი პირდაპირ აღნიშნავს, რომ სიტყვა მზე, რომელსაც საერთო ფუძე აქვს ზმნასთან „მზერა“, მნათობის გარდა, თვალსაც აღნიშნავდა. – მეტიც, „მზერა“ სიტყვა წარმოიშვა „თვალდან“, ე. ი. „მზის“ (ან „მთვარის“) მიკროკოსმოსური გამოყენებიდან. ამ მხრივ, საინტერესოა ს. მაკალათიას მიერ მთის რაჭაში დადასტურებული წესი: ახალ წელს მონადირეები „იმზნიან“, ე. ი. ნიშანში ვარჯიშობენ და ამის მიხედვით მომავალზე წინასწარმეტყველებენ (*მაკალათია 1930*: 74). ნიშანში სროლის ვარჯიშში, ბუნებრივია, გულისხმობს მზერას, თვალს – მეტიც, მზერის სიმარჯვესა და სისწრაფეს.

საერთოდ, ნ. მარს „მზე“ საერთოქართველურ სიტყვად მიაჩნია და აღნიშნავს, რომ მეგრული ეკვივალენტი „ბჟა“ მრავლობითი რიცხვის ფორმაში წარმოდგენილია, როგორც „ბჟალ-ეფი“, ე.ი. სიტყვა აღიდგენს დაკარგულ ნაწილს და მის შესატყვისად ქართულში აღდგება სწორედ ფუძე „მზერ-“: „слово восстанавливает утраченный плавный звук, и, следовательно, грузинский эквивалент безукоризненный должен бы звучат мзერ-/ბზერ-, т. е. Архетип слова мზე мზე, народно бზე бზე „солнце“ звучат как явно двухэлементное слова именно мзერ-/ბზერ-“ (*Март 1937*: 49).

მეცნიერები ასევე აღადგენენ ქართულ ძირს: **ზერ-ზირ-ს**, რომლის შესატყვისებია ქართული: მ-ზერ-ა, უ-მ-ზირ-ა; მეგრულში: ძირ- (ძირაფა, „ხედვა, შეხედვა“); ლაზურში: ძირ-ზირ- (ოძირ-უ, „ხედვა“, ბზირი//„ვნახე, ვიპოვე“). (*ფენრიხი... 1990*: 131). ისინი აღადგენენ **ზუერ-** ძირს ორგვარი სემანტიკით: ერთ შემთხვევაში, იგი

„ბაჟის“ (მეზუერე-მეზაჟე) მნიშვნელობით აღდგება და სვანურში ზუჲერ-/ზუჲრ- (ლი-ზუერ „შეკრება“) ძირს შესატყვისება (მეგრულში ზირ-ს, რომელიც, თავის მხრივ, ხარკის აკრეფას, ზირილი – „შეკრებილს“ ნიშნავს), ხოლო ზუჲერ- (მოზვერი) ლაზურში ადასტურებს შესატყვის ძირს: ზარ-/ზა-(დედალი ხბო) (*ფენრიხი... 1990*: 132).

ღ. ნადარეიშვილი „ზუერ-/ზორ-“ ფუძეთა შემცველ სიტყვებს შემდეგნაირად აჯგუფებს: ქართული: „ბაჟი, ხარკი, გამოსაღები“; მეზუერე „მეზაჟე, ხარკის ამკრეფი“; საზუერე „საბაჟო“. ამავე ძირს უკავშირებს მეცნიერი ძველ ქართულში დაცული ფორმას „ზორვას“, რომელიც „მსხვერპლის შეწირვას“ ნიშნავს. სვანურში ამ ძირის შემადგენელი ფორმებია: ლიზვერ-ლიზერი „შეგროვება, მოგროვება, აკრეფა“; მუზერი „შემკრები“ – გადასახადის, წყლის. ლინზორე „შეგროვება“, ლიზერი „(ხალხის) თავმოყრა, შეკრება“, ლუზვერ „შეგროვილი, ლინზორად „შგროვება, შეკრება, თავმოყრა“. მეგრულში ზორ- ძირის შესატყვისია ზირუა „შეგროვება“ (*ნადარეიშვილი 1975*: 113-114).

ზ. ვახანია სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში დაცულ სიტყვას „ოზირის“ („ნართავთა დიდი შულო“ – მატყლის ან აბრეშუმის ძაფის ნართავი, ლამაზად დახვეული დიდ შულო, რომელიც წარმართული ღვთაებისთვის შესაწირავი ნივთი იყო) და ზანური წარმომავლობის ძირს „ო-ზირის“/ზირ-ზირუა („შეგროვება, მოგროვება“), ოზირალი (ბეგარა) ერთმანეთს უკავშირებს და იზიარებს თვალსაზრისს, რომ ამ ძირთა მონათესავეა სწორედ ძველი ქართული ძირი „ზორვა“ („მსხვერპლად მიტანა, მსხვერპლშეწირვა, მსახურება“). მისი აზრით, ამ ქართველური ძირის თავდაპირველი მნიშვნელობა იქნებოდა „საწესო ძღვენი, ძღვენის შეგროვება ჯვარ-ხატისათვის, სადღესასწაულოდ მისთვის შესაწირავად“ (*ვახანია 1993*: 116).

ზ. ვახანია განიხილავს ძირ „ზვარსაც“, რომელიც „დიდი ვენახი“, „მზიანი, საუკეთესო ვენახია“, რომელშიც ყველა მეთემე ერთად მუშაობდა, უსასყიდლოდ, ჯვარ-

ხატის საზვერედ და რომლისგანაც მოიწოდა **საზედაშეღვინო** – ეთნოგრაფიული კვლევებითაც დასტურდება, რომ ზვარი სამეფო, სათავადო, საეკლესიო ან სამონასტრო ვენახია. ყველა ოჯახი ამზადებდა ოზირს, ოზირაღს, **ნაწილიან პირუტყვს** და სხვა საზვერეს, რომელსაც კრეფდა საგანგებო მოხელე – მეზვერე – მაზირალი. საზვერე ნივთ-საქონელი და ზოგჯერ, პირუტყვითა მაგივრად მათი საწესო გამოსახულებით (რომლებიც ან ცომისაგან ცხებოდა, ან ყველისაგან კეთდებოდა) იყო საახალწლო სუფრისა თუ მეკვლის მისართმევი ხონჩის აუცილებელი ნაწილი – **ოჯახის კეთილდღეობის, გამრავლებისა და საქონლის ნაყოფიერების საწინდარი** (*ვახანია 1993*: 117).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, **ზუჟერ-(ქართ. ზუერ-)** ძირის სხვა ვარიანტს **ზარ-ზა** (ლაზურში „ღედალი ხბო“) შეესაბამება. ზ. ვახანიას ამ ნაშრომის მიხედვით ზუჟერის ერთ-ერთ შემადგენელ ნაწილს „საგანგებოდ ნასუქი პირუტყვი“ წარმოადგენს. სწორედ ამ ფუძის შესატყვისად მიიჩნევს მეცნიერი მოხეურ-მთიულურში დაცულ ფორმა „ზორას“ (ხატისთვის შეთქმული მოზვერი): **ზუარა//ზვარა-ზვარაკი-ნასუქარი სამსხვერპლო ზვარაკი** (*ვახანია 1993*: 117). საერთო-ქართველურ საზოგადოებასა და სახელმწიფო მოხელეთა ინსტიტუტზე საუბრისას მ. ქურდიანი აღნიშნავს, რომ „საერთო-ქართველური ტერმინის („მებაჟე“) არსებობა ბაჟის, ხარკის ამკრეფის აღსანიშნავად მეტყველებს როგორც იმჟამინდელი სამეურნეო და სავაჭრო ურთიერთობის აქტიურ ხასიათზე, ასევე სახელმწიფოს მხრიდან ეკონომიკურ კონტროლს მასზე და მის მნიშვნელობაზე სახელმწიფო ხაზინისათვის“ (*ქურდიანი 2000*: 346-347). საერთო-ქართველური ძირი \*მეზუჟერე ქართულში წარმოდგენილია, როგორც მეზვერე, მებაჟე; სვანურში – მეზუჟერ, შემკრები; ზანურში – მაზირალი, მებაჟე (*ქურდიანი 2000*: 346-347).

ამრიგად, თუ ერთ სემანტიკურ ველში მოვაქცევთ ამ ძირთა მონაცემს, მივიღებთ შემდეგ სურათს: 1.

ბრწყინვა, ნათება, ლაპლაპი, ნათელი; 2. ხედვა, პოვნა, ნახვა; 3. შეკრება, დაგროვება, ბაჟი, ხარკის აკრეფა, ბეგარა, თავმოყრა; 4. ვენახი; 5. სამსხვერპლო პირუტყვი.

ეს სემანტიკური განტოტება (მზერ-/მზირ-/ზერ-/ზირ-/ზუჟერ) ერთი საერთო ძირისაგან მომდინარეობს: ამ ძირის პირვანდელი მნიშვნელობა სვანურ ყოფაში დაცული საწესო რიტუალს უნდა უკავშირდებოდეს. „მზერ-მზირ-მზურ-“ ფორმები სვანურ ყოფაში შენარჩუნებულია შემდეგი მნიშვნელობის მქონე სიტყვებში: **ლოცვა** (ლიმზირ-), ნალოცი, შენაწირი (ნამზურ-), **შესაწირავი** (ლემზირ), **სახლის ფუძის მფარველი ღვთაება** (მეზირ-). სვანურ ყოფასა და ლექსიკაში დაცული ძირი თავისივე განტოტებებით საფუძველს გვაძლევს, ვივარაუდოთ, რომ ამ სიტყვის წარმომავლობა სწორედ საწესო-სარიტუალო ყოფის – კერძოდ, ლოცვისა და სალოცავის, სალოცავისათვის შესაწირად გაღებული, დაგროვებული თუ საგანგებოდ მომზადებული არსის გამომხატველი სიტყვა უნდა ყოფილიყო. ეს ფუძე, თავისთავად უკავშირდება საუფლო დღეს, კვირიაკეს აღმნიშვნელ თავდაპირველ სიტყვას „მზირა“.

## დამოწმებული ლიტერატურა:

- აბაკელია 1997* – *აბაკელია ნ.* სიმბოლო და რიტუალი ქართულ კულტურაში. თბ., 1997.
- აბაკელია, ალავერდაშვილი, ღამბაშიძე 1991* — *აბაკელია ნ., ალავერდაშვილი ქ., ღამბაშიძე ნ.* ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბ., 1991.
- ბარდაველიძე 1939* – *ბარდაველიძე ვ.* სვანურ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბ., 1939.
- ბარდაველიძე 2006* – *ბარდაველიძე ვ.* ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან. თბ. 2006.
- ბარდაველიძე 1953* – *ბარდაველიძე ვ.* ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები. თბ., 1953.
- გუჯეჯიანი 2007* – *გუჯეჯიანი რ.* ერთი ეთნოგრაფიული ნივთის შესახებ (დასტავი-დაგი-ლაღვი). კრ.: ეთნოლოგიური ძიებანი, საქართველოს ეროვნული მუზეუმი. III. თბ., 2007.
- ვახანია 1993* – *ვახანია ზ.* საწესო ცნობიერება და სიტყვების წარმომავლობა. მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია. №2. თბ., 1993.
- მაკალათია 1930* – *მაკალათია ს.* მთის რაჭა. ტფ., 1930.
- ნადარეიშვილი 1975* – *ნადარეიშვილი ლ.* საერთო-ქართველური ლექსიკიდან. მაცნე, ქართული ენისა და ლიტერატურის სერია. №4. თბ., 1975.
- ორბელიანი 1991* – *ორბელიანი ს.ს.* ლექსიკონი ქართული. თბ., 1991.
- ფენრიხი... 1990* – *ფენრიხი კ., სარჯველაძე ზ.* ქართველურ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 1990.
- ჭურდიანი 2000* – *ჭურდიანი მ.* საერთო-ქართველური საზოგადოების სოციალური სტრუქტურა და სამეურნეო ყოფის ზოგიერთი საკითხი



- ენობრივი მონაცემის მიხედვით. ქართველური მემკვიდრეობა. IV. ქუთაისი, 2000.
- ჩიქობავა 1938 – ჩიქობავა არნ.* ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი. თბ., 1938.
- ჩიქობავა 1952 – ჩიქობავა არნ.* ენათმეცნიერების შესავალი. თბ., 1952.
- ღლონტი 1984 – ღლონტი აღ.* ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა. თბ., 1984.
- ჯავახიშვილი – ჯავახიშვილი ი.* ქართველი ერის ისტორია. თხზულებანი თორმეტ ტომად. ტ. I. თბ., 1979.
- ჯავახიშვილი 1950 – ჯავახიშვილი ი.* საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები. თბ., 1950.
- Бардавелидзе 1957 – Бардавелидзе В. В.* Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство Грузинских племен. Тб., 1957.
- Климов 1964 – Климов Г.А.* Этимологический Словарь Картвельских Языков. М., 1964.
- Март 1937 – Март Н. Я.* Избранные работы. IV. 1937.
- Март 1913 – Март Н. Я.* Из поездок в Сванию. Христианский Вопрос. Т. II, вып. I. СПб., 1913.
- ლიძოვ . 1998 - ლიძოვ .* ტიმოლოგიკალ იცტიონარყ ოფ ტჰე არტველიან ანგუაგეს, ერლინ/ ეწ ორკ., 1998.

## მირიან ხოსიტაშვილი

### დემოგრაფიული მდგომარეობის საკითხები თბილისში და მის შემოგარენში

საქართველოს დემოგრაფიული განვითარება დიდი თავისებურებებით ხასიათდება, შეიძლება ითქვას რომ ერთგვარად ერთმანეთის საწინააღმდეგო მოვლენასთან გვაქვს საქმე. ერთის მხრივ საქართველო ეკონომიკურად განვითარებადი ქვეყანაა, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი დემოგრაფიულად განვითარებულ ქვეყანათა რიგს მიეკუთვნება. საქართველოშიც ისევე მცირდება შობადობა, როგორც ეკონომიკურად განვითარებულ ქვეყნებში.

ბოლო წლების მანძილზე გამოიკვეთა საკმაოდ არასახარბიელო პროცესები, რაც მიგვანიშნებს ერის დემოგრაფიულ დაბერებაზე. ერთობ საგულისხმო ფაქტია ის, რომ სამხრეთ კავკასიაში სადაც სომხები, აზერბაიჯანელები და ქართველები ცხოვრობენ, ქართველთა დემოგრაფიული განვითარება მკვეთრად განსხვავდება დანარჩენი ორი ქვეყნის დემოგრაფიულ განვითარებისაგან. შობადობის ტემპი აზერბაიჯანში და სომხეთში ბევრად მაღალია, ვიდრე საქართველოში. საქართველოს დემოგრაფიული განვითარება გასული საუკუნის შუა პერიოდშიც განსხვავებული იყო მეზობელ ქვეყნებთან შედარებით. საქართველოს დემოგრაფიული მაჩვენებლები არა მხოლოდ სომხეთთან და აზერბაიჯანთან მიმართებაში აქვს უარესი, არმედ მის მეზობელ ჩრდილო კავკასიის რესპუბლიკებთან შედრებითაც. მოსახლეობის ბუნებრივი მატების დონე დაღესტანში, ყაბარდო-ბალყარეთში, ინგუშეთსა და ჩეჩნეთში თითქმის ორჯერ მაღალია, ვიდრე ჩვენ ქვეყანაში. შეიძლება ითქვას, რომ კავკასიაში მცხოვრებ ერთა შორის საქართველოს გამრავლების ყველაზე უარესი მაჩვენებელი გააჩნია (*თოთაძე 1999*: 65). ეს ის პროცესია, როდესაც შობადობა იკლებს, ხოლო

სიკვდილიანობის მანქანებელი მკვეთრად მატულობს. ზოგიერთ ქვეყანაში უკვე დაიწყო მოსახლეობის დეპოპულაცია, მოკვდაობამ გადაჭარმა შობადობას, რაც, რა თქმა უნდა, ერის არსებობას საფრთხეს უქმნის.

ამ ფონზე ძალზედ მნიშვნელოვანია საქართველოს დედაქალაქის და მისი შემოგარენის დემოგრაფიული მდგომარეობის შესწავლა და ანალიზი გასული საუკუნის მაგალითზე. ამ პროცესების გაანალიზების საფუძველზე საჭიროა სამომავლო პერსპექტივების დასახვა.

თბილისის მიდამოებში ხალხი უძველესი დროიდან ცხოვრობდა. არქეოლოგიური გათხრებით დასტურდება რომ აქ მოსახლეობას უწყვეტად უცხოვრიათ ძველი წეთაღრიცხვის IV ათასწლეულიდან. თბილისს არსებობის მანძილზე უამრავ შემოსევისთვის გაუძლია; ეს კი უარყოფითად მოქმედებდა მოსახლეობის გამრავლებაზე, მიუხედავად ამისა თბილისი მაინც იყო სამხრეთ კავკასიის ერთ-ერთი დიდი ქალაქი.

XIX საუკუნეში რამდენჯერმე ჩატარდა თბილისის მოსახლეობის აღწერა. მეფის რუსეთისთვის თბილისი ახლად შეერთებული მხარის სამხედრო ადმინისტრაციულ ცენტრს წარმოადგენდა. 1803 წლის იანვარში სამხრეთ კავკასიაში პირველად თბილისის მოსახლეობის არწერა შედგა, რომლის მონაცემებითაც თბილისში 20 ათასი კაცი ცხოვრობდა. ეს ცნობა დამყარებულია კავკასიის არქეოგრაფიული კომისიის აქტების მეორე ტომში გამოქვეყნებულ მასალაზე. ამავე მონაცემებზე დაყრდნობით ჩვენთვის შესაძლებელი ხდება გავეცნოთ თბილისში მცხოვრები მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობას. თბილისში ამ დროითვის უცხოვრია 2915 კომლს, აქედან ქართველია 634 ოჯახი, სომეხი – 2195, თათარი – 66, ბერძენი – 19, რუსი – 1. მნიშვნელოვანია რომ ამ აღწერაში არ შედის თბილისში მყოფი ჯარი და რუსი მოხელეები მათი ოჯახების ჩათვლით. თბილისის მოსახლეობის ეთნიკურ შემადგენლობაზე საუბრისას სასურველია აღინიშნოს, რომ მთელი XIX საუკუნის მანძილზე ქართველი თავად-აზნაურობა თბილისში მუდმივად არ ცხოვრობდა.

დიდგვაროვანთა უმრავლესობა, ვისაც საცხოვრებელი სახლები ჰქონდა თბილისში, ფაქტობრივად საკუთარ მამულებში ცხოვრობდა. ასე რომ, საქმე გვაქვს იმ მოვლენასთან როდესაც თავადი თავისი ოჯახობით და მოსამსახურებით თბილისშიც იყო და თავის მამულშიც. სავარაუდოდ ისინი აღწერაში ვერ მოხვდნენ. ამით იყო გამოწვეული 1803 წლის აღწერაში დისპროპორცია ეთნიკურ სომეხთა და ქართველთა რაოდენობის მაჩვენებლებს შორის (*კაკურია 1979: 17*).

თბილისში 1803 წლის მოსახლეობის აღწერის შემდეგ, 1864 წლამდე ქალაქის მცხოვრებთა შემადგენლობის რაოდენობის დადგენისთვის იმ დროინდელ მოხელეებს არავითარი სამუშაოები არ ჩაუტარებიათ. მიუხედავად ამისა, აღნიშნული დროის მონაკვეთის შესახებ გარკვეული მონაცემები მაინც არსებობს. პირველ რიგში ესაა პოლიციის მონაცემები და ცალკეული პირების დაკვირვებები. საყურადღებოა, რომ 1834 წელს მეფის მოხელეს ვინმე ვიშესლავცევს ჩაუტარებია მოსახლეობის კამერალური აღწერა, რომლის მიხედვითაც ქ. თბილისში ყოფილა 4936 კომლი, ხოლო მოსახლეობის რიცხოვნობა სამხედრო და სამოქალაქო მოსამსახურეთა ჩათვლით 25682 სული. 1864 წელს ჩატარდა თბილისის მოსახლეობის ერთდღიანი კამერალური აღწერა, აღწერის მონაცემები კი გადამოწმდა 1865 წლის ზაფხულში. გადამოწმების მიზანი იყო დაედგინათ ქალაქში არაოფიციალურად მაცხოვრებელთა რაოდენობაც. ამ მიზნით სახლების მფლობელებისათვის დაურიგებიათ სააღრიცხვო ბარათები, რომელშიც უნდა მიეთითებინათ მათ კუთვნილ სახლებში მცხოვრებთა რეალური რაოდენობა.

1864 წელს აღწერით თბილისის მოსახლეობა 60 ათასს უდრიდა, აქედან 33433 მამაკაცი ხოლო 26652 ქალი. 1865 წელს 71051 მცხოვრები აღირიცხა – 44071 მამაკაცი და 26980 ქალი. მოსახლეობის აღწერისას სიზუსტისთვის დიდი მნიშვნელობა აქვს აღწერის დროს, არჩევნ წელიწადის ისეთ დროს, როდესაც მოსახლეობა ნაკლებად გადაადგილდება. (*კაკურია 1997: 25*) ასეთ

დროდ კი ზამთარი მიიჩნევა, რადგან დროის ამ მონაკვეთში დროებით მოსულთა რიცხვი შედარებით ნაკლებია. ამიტომაც დიდი სხვაობა თბილისის 1865 წლის აღწერასა და 1864 წლის აღწერას შორის. ხუთი-ექვსი თვის შემდეგ ჩატარებულმა აღწერამ 11 ათასი ადამიანით მეტია დააფიქსირა. ბუნებრივია ასეთი მატება ბუნებრივი გამრავლებით წარმოუდგენელია, მატება გამოწვეულია სავაჭროდ, სამუშაოდ საშოვარზე ჩამოსულ ადამიანთა ხარჯზე, ვინაიდან, ცნობილია, რომ ზემოთ ნახსენებ 11 ათასი ადამიანიდან დიდი უმრავლესობა მამაკაცი იყო. აშკარაა, რომ 1864 წლის და 1865 წლის მოსახლეობის აღწერები არაზუსტია, ვინაიდან აღწერის მასალები ეყრდნობა მხოლოდ იმ სახლის მფლობელთა მიერ მიწოდებულ მონაცემებს. ამდენად ზემოთ აღნიშნული რაოდენობა მხოლოდ მიახლოებითია და რეალურ მაჩვენებლისაგან მთლად დაშორებულიც არ უნდა იყოს.

1876 წელს 25 მარტს თბილისის მოსახლეობის ერთდღიანი აღწერა ჩატარდა. რომელსაც ხელმძღვანელობდა სპეციალურად შექმნილი საადრიცხვო კომიტეტი. მოსახლეობის აღრიცხვა ჩატარებულა როგორც საცხოვრებელ. ისე არასაცხოვრებელ შენობებში: ყაზარმებში, სამხედრო ჰოსპიტალებში, საავადმყოფოებში, მოედნებზე, ბაზრებში, და ყველგან სადაც ადამიანები იყრიდნენ თავს და შესაძლო ღამეს ათევენენ. 1876 წლის აღწერა გაცილებით დეტალური იყო, ვიდრე წინა წლების აღწერები. საადრიცხვო ფურცელი საკმაოდ დეტალურ ინფორმაციას ატარებდა. ამ აღწერის მიხედვით თბილისის მოსახლეობა 104. 024 ათასს უდრიდა, აქედან მამაკაცი იყო 66147 ათასი, ხოლო 37877 ათასი – ქალი. 1876 წლის აღწერისას საადრიცხვო ფურცელის ერთი გრაფა ეთმობოდა ეროვნებას, თბილისის მოსახლეობის ეთნიკური შემადგენლობა ასეთია: ქართველი – 22. 233, სომეხი – 37. 610, რუსი – 30.823, პოლონელი – 2. 741, თათარი – 2. 502, გერმანელი – 2.135, სპარსელი – 1. 692, ებრაელი – 1. 305, ბერძენი – 417, სხვა ეროვნება – 2566. თბილისის ყოველთვის იყო

მრავალეთნიკური ქალაქი. თბილისში ქრისტიან ქართველებთან ერთად ცხოვრობდნენ თათრები, გრიგორიანელი სომხები, რუსები, ებრაელები და სხვა (*თოთაძე 1999*: 152).

სომხები თბილისში მასობრივად სახლდებიან XIX საუკუნის 20-იანი წლებიდან, განსაკუთრებით იმ პერიოდში როდესაც ირანში და თურქეთში ძალზედ შეაეწროვეს. სწორედ დევნა იყო მთავარი მიზეზი სომეხი მოსახლეობის თბილისში გადმოსახლებისა, რომელიც მთელს XIX საუკუნეში გრძელდებოდა. ამავე დროს, საყოველთაოდ ცნობილია, რომ თბილისელი სომხების მნიშვნელოვანი ნაწილი სინამდვილეში მონოფიზიტი ქართველები იყვნენ, რომლებსაც ხელისუფლება ეთნიკურ სომხებად მიიჩნევდა. თბილისში XIX საუკუნის დასაწყისიდან აქტიურად იწყება რუსების დასახლება. რუსების რაოდენობა თბილისში 1803 წლის 1,9 ათასიდან ნაცვლად 1897 წელს 45 ათასამდე გაიზარდა. ბუნებრივია ეთნიკური რუსების ასეთი მატება პოლიტიკური ფაქტორით იყო გამოწვეული; იმ დროს თბილისი იყო მთელი სამხრეთ კავკასიის პოლიტიკური ცენტრი და კავკასიის მეფის ნაცვლის რეზიდენციაც სწორედ თბილისი იყო.

XIX საუკუნის ბოლო აღწერა 1897 წელის 28 იანვარს ჩატარდა, რომლის მიხედვითაც თბილისის ადგილზე მყოფი მოსახლეობა 159. 590 სულს შეადგენდა, მათ შორის 95. 240 მამაკაცს და 64. 350 ქალს. ეს აღწერა ეთნიკურობას არ ითვალისწინებდა. თუმცა, ცხადია, რომ როგორც წინა პერიოდში, ამ დროსაც თბილისის მოსახლეობის ძირითად ბირთვს ქართველები, სომხები და რუსები წარმოადგენდნენ. როგორც ირკვევა, XIX საუკუნის ბოლო მეოთხედში თბილისის მოსახლეობა ინტენსიური მექანიკური ზრდით ხასიათდება. 1876 წლიდან 1897 წლამდე 21 წლის მანძილზე მოსახლეობის რაოდენობამ 55,6 ათასით მოიმატა. თბილისი XIX საუკუნის მიწურულს უკვე წარმოადგენდა რუსეთის იმპერიის ერთ-ერთ უმსხვილეს პოლიტიკურ-ადმინისტრაციულ და სავაჭრო-სამრეწველო ცენტრს, რამაც ბუნებრივ მიზიდულების არილად აქცია.

თბილისში გაიზარდა სამეურნეო, სამრეწველო დაწესებულებების ქსელი. ამიტომ საჭირო გახდა მომზადებულ მუშაკთა რაოდენობის გაზრდა, სწორედ ასეთი ტიპის მუშაკები იყვნენ მეტწილად რუსები, შემდეგ ქართველები და სომხები, სხვა ეთნოსების ხვედრითი წილი კი შედარებით დაბალი იყო. თბილისში მოსახლეობის მატება გამოიწვია აგრეთვე საქართველოს სხვადასხვა რეგიონიდან ჩამოსულმა მოსახლებამ, რომლებიც საარსებო გარემოს გაუმჯობესებისათვის ხელსაყრელ ადგილს არჩევდნენ. სწორედ ასეთი ადგილი იყო თბილისი და მის შემოგარენში მდებარე სოფლები.

თბილისის და მისი საგარეუბნო ზონის სოფლების მოსახლეობის შესახებ ძალზედ საინტერესო მონაცემებია „კავკასიის კალენდრის“ 1910 წლის გამოცემაში. ამ მონაცემებით XX საუკუნის დასაწყისში თბილისის მოსახლეობა შეადგენდა 272. 596 ათასს, ასევე უაღესად მნიშვნელოვანია თბილისის მიმდებარე სოფლების მცხოვრებთა მონაცემები, რომელიც აღნიშნულ პერიოდში ასე გამოიყურება: გლდანი – 590 სული, ზემო ავჭალა – 355, ქვემო ავჭალა – 283, დიდომი – 4400, კოდა – 143, კოჯორ – 104, ოქროყანა – 222, ტაბახმელა – 559, წავკისი – 709, წყნეთი – 1263, შინდისი – 622, კუმისი – 1635, დიდი ლილო – 874, პატარა ლილო – 409, თელეთი – 233. დასახელებული სოფლები. ცხადია, იმ პრინციპითაა შერჩეული, რომ მათი დიდი უმრავლესობა დღეისათვის თბილისის შემადგენლობაშია და ამ მხრივ მნიშვნელოვანია გავიგოთ. თუ რამდენი იყო მოსახლეობა ერთი საუკუნის წინ თვითვეულ მათგანში და შემდგომი დინამიკა – როგორ განვითარდა თბილისთან შეერთებამდე. „კავკასიის“ კალენდარის“ მონაცემებით, შინდისის, კუმისის და ოქროყანის მოსახლეობას სომეხი აქვს მიწერილი. თუმცა ცნობილია, რომ ამ სოფლების მცხოვრებლების მკვიდრი მხოლოდ სარწმუნოებით იყვნენ სომეხები, ე. ი. ისინი გრიგორიანელი ქართველები იყვნენ.

მთელი XIX საუკუნის მანძილზე, მართალია, სომხების რაოდენობა იზრდებოდა, მაგრამ მოსახლეობის

მთლიან ხვედრით წილთან შედარებით მცირდებოდა. თბილისის სომეხი მოსახლეობის განხილვისას გასათვალისწინებელია მათი რელიგიური თავისებურებები. საგლეხო რეფორმის გატარებამდე, ბატონების ჩავერისაგან თავის დაღწევის მიზნით, საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან თბილისში გამოქცეული მართმადიდებელი ქართველები, თავის დაფარვისა და ცხოვრების მოწყობის მიზნით, იღებდნენ სომხურ-გრიგორიანულ სარწმუნოებას. გლეხებს სომხური ენის უცოდინარობა სომხური მოსახლეობასთან ურთიერთობას ხელს არ უშლიდა, ვინაიდან სომხები თბილისში ქართულად საუბრობდნენ, მეტიც მათმა დიდმა ნაწილმა სომხური საერთოდ არ იცოდა.

თბილისი ყოველთვის წარმოადგენდა სავაჭრო ურთიერთობების საკვანძო ადგილს, მეფის რუსეთის დროს თბილისში ვაჭრობის მხრივ დაწესდა გარკვეული შეღავათები, რამაც ეს დარგი კიდევ უფრო მომგებიანი და აქტიური გახადა, თბილისში ნელ-ნელა მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში იწყებოდა ფეოდალური საზოგადოების რღვევა და ფეოდალური არისტოკრატის წვრილი ბურჟუაზიით ჩანაცვლება. სავაჭრო ურთიერთობებში წამყვანი ადგილი სწორედ სომხებს ეკავათ და, ვფიქრობ, ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი ქართველი მოსახლეობის და, მათ შორის, თბილისის საგარეუბნო ზონის სოფლების მცხოვრებთა ნაწილის „გასომხება“ სწორედ ამიტომ ხდებოდა. 1897 წელს ი. გოგებაშვილი ამბობდა რომ თბილისში მცხოვრებ მდიდარ სომეხ სოლოლაკელებს შორის შეიძლება დავასახელოთ არა ერთი და ორი გვარი რომელთა წინაპარნიც ქართველი მართმადიდებელნი იყვნენო.

თბილისში და მის შემოგარენში ეთნიკური სურათი XX საუკუნის დასაწყისში და განსაკუთრებით საქართველოს პირველი რესპუბლიკის (1918-1921) წლებში საგრძნობლად იცვლება. დაიწყო ქართველების მატება. დედაქალაქში ქართველების რაოდენობის გაზრდა შემთხვევითი მოვლენა არ იყო. ამ ფაქტს სხვადასხვა მიზეზი გააჩნია. ქუთაისის როგორც საგუბერნიო



ქალაქის გაუქმებამ 1917 წელს და ქართული უნივერსიტეტის დაარსებამ თბილისში 1918 წელს გამიწვია ქუთაისის და საერთოდ დასავლეთ საქართველოდან მცხოვრები ქართველი ინტელიგენციის მნიშვნელოვანი ნაწილის თბილისში გადმოსახლება. ქართველთა რაოდენობამ თბილისში 1922 წლის აღწერისას გადააჭარბა სხვა ეთნიკურ ერთობათა რაოდენობას.

თბილისის მოსახლეობის რაოდენობის შესახებ უდაოდ მნიშვნელოვან ინფორმაციას შეიცავს სტატისტიკის ცენტრალური სამართველოს სრულიად საქართველოს ქალაქთა მოსახლეობის 1922 წლის ნოემბრის აღწერის ჯამები, რის მიხედვითაც აღნიშნული პერიოდისთვის თბილისის მოსახლეობის რაოდენობა შეადგენდა 233. 958 ადამიანს, აქედან 111. 996 მამაკაცი, ხოლო 121. 962 ქალი იყო. აღნიშნულ მონაცემებზე დაყრდნობით, ქვემოთ წარმოგიდგენილ ცხრილში მოცემულია თბილისში დაიბადებულთა ეთნიკური შემადგენლობა.

ეროვნება	მამრობითი სქესი	მდედრობითი სქესი	აბსოლიტური რაოდენობა	%
ქართველი	38932	39272	78204	47,5
სომეხი	24303	27469	51772	31,4
რუსი	8021	11532	19553	11,9
ებრაელი	2344	2624	4968	3
გერმანელი	610	827	1437	0,9
სპარსელი	832	911	1743	1,1
აზერბაიჯანელი	1210	1180	2390	1,4
პოლონელი	433	461	894	0,5
ოსი	705	638	1343	0,8
ბერძენი	364	336	700	0,4
აფხაზი	54	16	70	0,1
კაკასიის დანარჩენი ეროვნება	26	23	49	

*(სტატისტიკის ცენტრალური სამართველო. სრულიად საქართველოს 1923 წლის სასოფლო-სამეურნეო აღწერის ჯამები, დემოგრაფია, თბ., 1926, გვ. 11)*

ამ მონაცემებზე ბუნებრივია გავლენა მოახდინა საქართველოს ოკუპაციამ საბჭოთა იმპერიის მიერ და საქართველოს მთავრობის ემიგრაციაში წასვლამ.

შემდგომი აღწერა 1926 წელს და 1930 წელს ჩატარდა რომელიც, რა თქმა უნდა, თბილისის მოსახლეობის რაოდენობის შესახებ მნიშვნელოვან ინფორმაციას გვაწვდის. თუმცა ჩვენ მხოლოდ 1939 წლის აღწერის მასალებზე შეგნერდებით. ამ პერიოდისთვის თბილისი იყო არა მხოლოდ საქართველოს, არამედ კავკასიის ინდუსტრიული და კულტურული ცენტრიც. ამ ფაქტის დამადასტურებელია მოსახლეობის მკვეთრი მატება და ეთნიკური სურათის სიჭრელე. მოსახლეობის რაოდენობა თბილისში სულ შეადგენდა 519. 220

ადამიანს, აქედან 250 916 მამრობითი, ხოლო 268 304 მდედრობითი იყო. ეთნიკურად კი რაოდენობა მოსახლეობისა ასე გამოიყურება.

ეროვნების დასახელება	სულ	მამაკაცი	ქალი
ქართველი	228. 394	111. 647	116. 747
სომეხი	137. 331	67 090	70 241
რუსი	93. 337	40 507	52 830
ებრაელი	13 915	6653	7262
უკრაინელი	7 415	4221	3194
ოსი	9328	5126	4202
აზერბაიჯანელი	5874	3405	2469
გერმანელი	5528	2343	3185
ქურთი	4511	2611	1900
ბერძენი	3207	1708	1499
ასირიელი	2986	1531	1455
თათარი	1488	855	633
პოლონელი	1483	575	908
თურქი	516	260	256
ირანელი	494	290	204
აფხაზი	238	183	55
ლეკი	210	166	44
ესტონელი	99	45	54
ჩეხენი	38	30	8
სხვა დანარჩენი	2828	1670	1158

(შ. კაკურია. თბ., 1979, გვ. 109)

მოყვანილი ცხრილიდან აშკარაა, რომ 1939 წელს თბილისი ეთნიკურად ჭრელი ქალაქი იყო და ქართველთა ხვედრიდითი წლიც დედაქალაქში მატულობდა. ნახევარ მილიონს თბილისის მოსახლეობამ პირველად სწორედ მეორე მსოფლიო ომის დაწყების წინ მიაღწია. 1922 წლიდან მუდმივმა მაცხოვრებლებმა 1939 წლამდე 285 262 ადამიანით მოუმატია, რაც მოსახლეობის მექანიკური ზრდის შედეგი გადღდათ. მიგრაცია თბილისში ხდებოდა როგორ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებიდან, ასევე კავკასიიდან და საბჭოთა კავშირის

სხვა რესპუბლიკებიდან. თბილისი იყო და კვლავ რჩებოდა მიზიდულობის არეალად. 1939 წელს დედაქალაქში ითვლებოდა 14 უმაღლესი სასწავლებელი და 49 ტექნიკუმი, ბევრი სტუდენტი, რომელიც აქ სწავლობდა ცდილობდა სამუშაო თბილისშივე ეპოვა და საცხოვრებლადაც აქ დარჩენილიყო. მომრავლებულს ფაბრიკებს და სხვადასხვა სახის საწარმოებს მუშახელი ესაჭიროებოდა. შედეგად თბილისის მოსახლეობა განუხრედად იზრდებოდა, არა მხოლოდ თავად საქალაქო დასახლებაში არამედ მის შემოგარენშიც. თბილისის საგარეუბნო ზონაში მოსახლეობის გამრავლება ნელნელა აქტიურ ფაზაში შედიოდა.

1939 წლის შემდეგ 20 წლის მანძილზე 1959 წლამდე მოსახლეობის მაშტაბური აღწერა არ ჩატარებულა. რისი მთავარი მიზეზი მეორე მსოფლიო ომი და მისგან გამოწვეული მძიმე შედეგები იყო, რაც მძიმე ტვირთად დაააწვა ჩვენს ქვეყანას და, რასაკვირველია, თბილისსაც. 1959 წელს აღწერა იანვრის თვეში ჩატარდა.

აღსანიშნავია რომ 1959 წელს მოსახლეობის აღწერის მომენტისათვის თბილისში 7 საქალაქო რაიონის გარდა, არსებობდა მერვე – საგარეუბნო სასოფლო რაიონიც.

	ორივე სქესი	მამაკაცი	ქალი
თბილისის საქალაქო საბჭო	761,391	341,888	419,503
ქალაქის მოსახლეობა	689,294	307,026	382,268
ქ. თბილისი	680,990	303,141	377,849
კალინინის რაიონი	60,176	24,839	35,337
კიროვის რაიონი	58,821	26,900	31,921
26 კომისრის რაიონი	146,184	66,690	79,494
ლენინის რაიონი	112, 854	51,562	61,292
ოქტომბრის რაიონი	88,833	38,209	50,624
ორჯონიკიძის რაიონი	130,746	59,046	71,700

სტალინის რაიონი	83,376	35,895	47,481
ღაბა ავჭალა	8,304	3,885	4,419
მიმდებარე სოფლების მოსახლეობა	72,097	34,862	37,235

*(საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური საქსტატი წერილი 11-06/210)*

როგორც ვხედავთ თბილისის მოსახლეობა 689,294 ათას მაცხოვრებელს შეადგენდა, ხოლო მისი მიმდებარე სოფლების მოსახლეობა კი 72,097 ადამიანი იყო. სამწუხაროდ, სტატისტიკის დეპარტამენტის მიერ წარმოდგენილ მონაცემებში არ არის ასახული თუ თბილისის საგარეუბნო ზონის რომელ სოფელში კონკრეტულად რამდენი მოსახლეა. აშკარაა, რომ 1950-იან წლებში თბილისის მოსახლეობა დღევანდელის თითქმის მესამედს წარმოადგენდა. ძალზედ საინტერესოა, რომ 1910 წლის „კავკასიის კალენდრის“ მონაცემებით, ჩამოთვლილ სოფლების მოსახლეობის საერთო თბილისის საგარეუბნო სოფლების მოსახლეობა XX საუკუნის დასაწყისისთვის თორმეტი ათასზე მეტი იყო, ხოლო 50 წლის შემდეგ, 1959 წლისთვის თბილისის შემოგარენის სოფლების მოსახლეობამ ორმოცდაათი ათასს გადააჭარბა. ბუნებრივია, მოსახლეობის რაოდენობის ზრდა მხოლოდ ბუნებრივი გამრავლების ხარჯზე არ მომხდარა, არამედ თბილისის გარდა მისი საგარეუბნო ზონაც გახდა საქართველოს მოსახლეობისთვის მიზიდულობის არიალი.

1970 წელს იანვრის თვეში მთელს საბჭოთა კავშირში და, ცხადია, საქართველოშიც ჩატარდა მოსახლეობის საყოველთაო აღწერა. ეს იყო მოსახლეობის მეხუთე აღწერა საბჭოთა რეჟიმის დამყარებიდან. ამ აღწერის შედეგად თბილისში მცხოვრები მოსახლეობის რაოდენობა შეადგენდა 889. 000 სულს, მათ შორის 404570 მამაკაცი, ხოლო ქალი 484.450 იყო. ამრიგად, 1959 წლის შემდეგ თბილისის

მოსახლეობა გაზრდილა 194 ათასით. 1970 წლისთვის თბილისის ფართობი შეადგენდა 26,5 ათასს ჰექტარს. გასული 11 წლის მანძილზე თბილისი გაფართოვებულა 0,4 ათასი ჰექტრით (კაკურია 1979: 175. ეს ზრდა მოხდა თბილისის საგარეუბნო ტერიტორიის ხარჯზე. აღნიშნული პერიოდისათვის დედაქალაქში მიმდინარეობდა საბინაო მშენებლობის მანმადე არნახული მაშტაბები. შეიქმნა დასახლებები სადაც ბინები პროფესიული ნიშნით ნაწილდებოდა.

ქალაქ თბილისის და მისი საგარეუბნო ზონის მცხოვრებთა რაოდენობის ზრდა შემდეგ წლებშიც გაგრძელდა ამ ფაქტის დასტურია 1989 წელს სტატისტიკის სამსახურის მიერ ჩატარებული აღწერა, რომელიც ასე გამოიყურება:

	1989 წლის საყოველთაო აღწერით	
	მოსახლეობის რიცხოვნობა	დასახლების ძირეული მოსახლეობა
თბილისი	1.243.150	
დიღომი	8483	ქართველი
დაბა წყნეთი	3664	
წავკისი	1068	ქართველი
შინდისი	1408	ქართველი
ტაბახმელა	1964	ქართველი
დაბა კოჯორი	1465	
კუმისი	1919	ქართველი
წალასყური	544	ქართველი
კოდა	2134	რუსი 21%, ქართველი 65%
დაბა დიდი ლილო	4234	
პატარა ლილო	1819	ქართველი
გლდანის	1820	ქართველი

(საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური საქსტატი წერილი 11-06/210)

აღსანიშნავია, რომ დედაქალაქის მოსახლეობამ მილიონ მოსახლეს გადააჭარბა იზრდებოდა საგარეუბნო სოფლების მცხოვრებთა რაოდენობაც; თბილისის მიმდებარე სოფლები კიდევ უფრო მიმზიდველი გახდა საქართველოს მოსახლეობისთვის. ერთის მხრივ ჩამოთვლილ სოფლები სააგარაკე დასახლებებს წარმოადგენს, ხოლო, მეორე მხრივ, მუდმივად საცხოვრებლად ხელსაყრელი იყო ქალაქთან სიახლოვის გამო. დამოუკიდებელი საქართველოს მოსახლეობის აღწერა 2002 წელს ჩატარდა მისი შედეგი ძალზედ მნიშვნელოვანია იმ მხრივ თუ რა შეიცვალა დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ.

2002 წლის საყოველთაო აღწერით	მოსახლეობის რაოდენობა	დასახლების ძირითადი მოსახლეობა
თბილისი	1171200	
დიდომი	8746	ქართველი
დაბა წყნეთი	8187	
წაგკისი	1199	ქართველი
შინდისი	1543	ქართველი
ტაბახმელა	2036	ქართველი
დაბა კოჯორი	1867	
კუმისი	2182	ქართველი
წალასყური	561	ქართველი
კოდა	1539	
დაბა დიდი ლილო	2420	
პატარა ლილო	663	ქართველი
გლდანი	3389	ქართველი
ლისის საკრებულო	1904	

*(საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული  
სამსახური საქსტატი წერილი 11-06/210)*

როგორც ვხედავთ 1989 წლიდან 2002 წლამდე სტატისტიკურ მონაცემებში დიდი ცვლილებები არ მომხდარა, თუმცა რეალობა სულ სხვა იყო. დამოუკიდებულობის აღდგენის შემდეგ საქართველოში უადრესად რთული პოლიტიკური და ეკონომიკური პროცესები მიმდინარეობს. ოკუპირებულ ტერიტორიებს მოჰყვა ათიათასობით დევნილი რომელთა დიდი უმრავლესობა თბილისში ჩამოვიდა თავის ოჯახის გადასაჩენათ ამას თან დაერთო ეკონომიკური კრიზისი და საქართველოს სხვადასხვა კუთხიდან მოსახლეობის მიგრაცია, რაც კვლავ დედაქალაქს დააწვა მძიმე ტვირთად ამ ფაქტების გათვალისწინებით დღეისათვის თბილისის და მისი საგარეუბნო ზონის მოსახლეობა ბევრად მეტია ვიდრე სატატისტიკურ მასალაში



ვეცნობით. ბოლო წლების მანძილზე საქართველოს მრავალი ოჯახისათვის თბილისი გახდა რჩენის მთავარი ადგილი. 2006 წელს ხელისუფლების გადაწყვეტილებით თბილისს შემოუერთდა მანამდე მცხეთისა და გარდაბნის რაიონში შემავალი ზოგიერთი სოფელი, რამაც, როგორც მოსახლეობის რაოდენობა გაზარდა, ისე მისი ტერიტორია. ბოლო პერიოდისთვის ქალაქის მთელს საგარეუბნო ზონის ტერიტორიაზე აქტიურად ჩნდება კერძო დასახლების ტიპები ე.წ. პრესტიჟული დასახლებები, სადაც როგორც დედაქალაქის ისე საქართველოში მცხოვრები შექმნილი ოჯახები იშენებენ თანამედროვე ვილებს, რაც, ერთის მხრივ, ხელსაყრელია თბილისთან სიახლოვის გამო, ხოლო, მეორე მხრივ, კოფორტული გარემოა შედარებით ეკოლოგიურად სუფთა სივრცეში. ასეთი დასახლებები აქტიურად იზრდება როგორც კოჯორში, ტაბახმელასა და წავკისში, ასევე სოფელ დიდომის, სოფელ გლდანისა და თბილისის ზღვის არეალებში. საგულისხმო ფაქტია, რომ ბოლო წლებში დედაქალაქის მოსახლეობაც და მისი ტერიტორიაც განუხრელად იზრდება და რეალურად არ არსებობს თბილისის განვითარებისა და განსახლების ერთიანი გეგმა, რაც მნიშვნელოვნად განსაზღვრავდა სამომავლო პერსპექტივებს.

### **დამოწმებული ლიტერატურა:**

- თოთაძე 1999* – *თოთაძე ა.* საქართველოს მოსახლეობა მეორე და მესამე ათასწლეულების მიჯნაზე. თბ., 1999.
- წულაძე 2013* – *წულაძე გ.* საქართველოს დემოგრაფიული პერპექტივები: 2015-2300 წლები. თბ., 2013.
- კაკურია 1979* – *კაკურია შ. ქ.* თბილისის მოსახლეობა 1803-1970 წელი. თბ., 1979.
- კაცაძე 1983* – *კაცაძე ა.* მოსახლეობის მიგრაცია და საქართველოს საშუალო ქალაქების სოციალური განვითარების პრობლემები. თბ., 1983.

სტატისტიკის... 1926 – სტატისტიკის ცენტრალური  
სამართველო. სრულიად საქართველოს 1923  
წლის სასოფლო-სამეურნეო აღწერის ჯამები,  
დემოგრაფია. თბ., 1926 წელი.

საქართველოს სტატისტიკის ეროვნული სამსახური  
საქსტატი წერილი 11-06/210.

**2008 წელს ცხინვალის რეგიონიდან დევნილი  
მოსახლეობის ყოფის ზოგიერთი ასპექტი  
(ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)**

2008 წლის რუსეთ საქართველოს ომის შედეგად ცხინვალის რეგიონი ფაქტობრივად დაიცალა ქართველებისაგან და ავტოქთონ მოსახლეობას საკუთარ ქვეყანაში დევნილის სტატუსით ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონში მიეცა თავშესაფარი. ღიახვის ხეობიდან ქაოსურად შემოდინებული მოსახლეობის დაბინავება და მათთვის საარსებო პირობების შექმნა საკმაოდ რთული პროცესი იყო. თავდაპირველად დევნილი მოსახლეობა განთავსებულ იქნა საზოგადოებრივ დაწესებულებათა შენობებში, ძირითადად ბაგა-ბაღებსა და სკოლებში, შემდგომ კი მათთვის აშენდა სპეციალური დასახლებები ან გარემონტდა სახელმწიფო უწყებათა უფუნქციო შენობები. ოფიციალური მონაცემებით, “2008 წლის აგვისტოს ომის შედეგად დევნილი მოსახლეობისათვის აშენდა 3963 კოტეჯი, შესყიდულ იქნა 453 სახლი და რეაბილიტაცია გაუკეთდა 1500 ბინას. ჯამში განხორციელდა 5753 ოჯახის (18 866 პირი) განსახლება” (იძულებით გადაადგილებულ..).

სამაჩაბლოს მოსახლეობა დევნილობაშიც, ისევე, როგორც ომამდე, 4 მუნიციპალიტეტის დაქვემდებარებაში იმყოფება. ესენია – თიღვა, ერედვი, თამარაშენი და ქურთა; მიუხედავად მათი ახლანდელი საცხოვრებელი ადგილისა, მოსახლეობა მიბმულია იმავე მუნიციპალიტეტებზე, რომლებიც ამჟამად გადავიდნენ გორში, საქართველოს ლტოლვილთა და განსახლების სამინისტროს ახალ შენობაში. რესპონდენტთა ინფორმაციით: *“როდესაც პირველად ჩამოვიდნენ ლტოლვილები ომის მერე, ისინი თავიდან დაასახლეს სკოლებში, საბავშვო ბაღებში და ა.შ. სადღაც ორ-სამ თვეში, როგორც კი გარემონტდა კოლა,*

ბაზალეთი, შაუმიანი და კიდევ სხვა, ვისაც უნდოდა, მიდიოდა ამ გარემონტებულში; ამავე დროს მიდიოდა დევნილთათვის ახალი დასახლებების მშენებლობა წეროვანში, გორში, ფრეხეთში... ვისაც უნდოდა ელოდებოდა ამ გორის და წეროვანის კოტეჯებს, ანუ მშენებარეს, და იანვრისთვის უკვე დაიწყო შესახლება. იყვნენ ისეთი ოჯახებიც, ვისაც არც ერთი არ უნდოდა და ერჩივნა ფული, ამიტომ ისხდნენ იქ, სადაც თავიდან შეუშვეს და ელოდებოდნენ დაპირებული 10 000-ის მიღებას, ოღონდ 2 წლის შემდეგ ამ თანხების გაცემა შეწყდა.” (საველე მასალა, გორი 2012).

დევნილთა დასახლებებში მოსახლეობის ახალ საცხოვრებელ ტერიტორიებზე განაწილება, უმეტეს შემთხვევაში, მათივე სურვილის მიხედვით მიმდინარეობდა, თუმცა, რესპონდენტთა გადმოცემით, ზოგჯერ, უფრო ხელსაყრელ ადგილებში ჩასახლებისთვის პირად ნაცნობობასაც იყენებდნენ. რიგ დასახლებებში ცალკე დაბინავდნენ სამანაბლოდან დევნილები (გორის ორივე დასახლება, შაუმიანი, კოდა. . .), ზოგან კი ახალგორის რაიონიდან დევნილ მოსახლეობასთან ერთად (წეროვანი, საგურამო, ფრეხეთი..). ერთ დასახლებაში მოხვედრილ ერთი გვარის ან ერთი სოფლის წარმომადგენელ დევნილებს ერჩივნათ ერთად ყოფილიყვნენ და, თუმცა, საცხოვრებლის დაკავება კენჭისყრით ხდებოდა, საცხოვრებელ ფართს ცვლიდნენ ხოლმე იქ, სადაც ამისი შესაძლებლობა იყო: “პირველ ეტაპზე, კენჭისყრა როცა იყო, ცვლიდნენ ფართებს, რადგან ჩვენებს ერთად ყოფნა ერჩივნათ, ბუნებრივია, და ახალგორელებსაც ეგრე; ამიტომ დღეს მაინც თავმოყრილები ერთად არიან. ეგრე რაღაცნაირად დანაწილდნენ – ჩვენები უფრო გზისპირას არიან, ახალგორელები უფრო ახალგორისკენ, ეს მათ კარგ ურთიერთობას ხელს კი არ უშლის, მაგათ ოჯახებიც კი შექმნეს, ჩვენმა ახალგორელი მოიყვანა და პირიქით, მაგრამ ერთი კუთხის ხალხს მაინც ერთად ყოფნა ურჩევნია, ხომ იცი!” (საველე მასალა, გორი 2012).

2008 წლის ომის შედეგად, ცხინვალის რეგიონიდან გამოვიდა არა მარტო ქართველი მოსახლეობა, არამედ

ოსებიც, რომლებიც ქართველთა ოჯახების რძლები ან სიძეები იყვნენ. ამას გარდა სამაჩაბლოს ტერიტორია დატოვა იმ 30-მა ოსურმა ოჯახმაც, ვინც 2007 წელს დროებითი ადმინისტრაციის ხელმძღვანელის, დ. სანაკოევის მოწოდებით ცხინვალიდან ქართული მხარის მიერ კონტროლირებად სოფელ ხეთში საცხოვრებლად გადავიდა. აქ მათ კეთილმოწყობილი ბინები, სამუშაო ადგილები და ფულადი კომპენსაცია მიიღეს (აგვისტოს ომამდე ხეთში უკვე მზად იყო კიდევ 120 ბინა, დასრულებული იყო დასასვენებელი პარკი, ატრაქციონები, სპორტული კომპლექსი). ამ კონტინგენტისთვის უფასოდ მუშაობდა დაცვის სამსახური, მზარეულებისა და დამლაგებლების ბრიგადები.

ლიახვის ხეობიდან გამოსულ დევნილებს მათთვის სპეციალურად აშენებულ ან გარემონტებულ საცხოვრებლებში სახელმწიფომ შეძლებისდაგვარად შეუქმნა აუცილებელი კომფორტი და ისინი ყოველმხრივ დააკმაყოფილა საყოფაცხოვრებო ინვენტარით: *“მათ ახალ ბინებში დახვდათ ყველაფერი, ჩაქუჩიდან დაწყებული, ავეჯით დამთავრებული. რამდენად ხარისხიანი იყო და რამდენად მოსწონდათ, ეს სხვა ამბავია, მაგრამ ჭურჭელი, ავეჯი, მაცივარი, გამათბობლები ყველაფერი დახვდათ. პირველი კონფლიქტის შედეგად სამაჩაბლოდან ადგილნაცვალი პირებისაგან განსხვავებით, 2008 წლის ომის შედეგად დევნილ მოსახლეობას საუკეთესო პირობები შეუქმნეს; თავიდან შემოდიოდა ჰუმანიტარული დახმარებაც, ნორმის მიხედვით ურიგდებოდათ სხვადასხვა სახის საკვები პროდუქტი.”* (დევნილი ქალბატონი სოფ. ქურთადან, 2011 წ.).

თუმცა შეინიშნება უკმაყოფილებაც, რომელიც მოგვიანებით გაჩნდა იმ ხარვეზების გამო, რაც ნაჩქარევად აშენებულ თუ გარემონტებულ საცხოვრებლებს დროთა ვითარებაში აღმოაჩნდა: *“მთავრობა ცრაბახობს რომ ღტოლვილები ყოველმხრივ მოაწყო, ეხმარებოდა ყველანაირად და უზრუნველყო თვითოეული ოჯახი, ქონება მოგვცითო, მაგრამა იმას რატომ არა თვლის, იქ რამდენი ქონება დაგკარგეთ? თანაც დრო რო გავიდა ხან*

წელი ჩამოვივიდა სახურავიდან, ხან დავკინესტიანდა იატაკი, სახლში სათავსოები არა გვაქ, რამე რო მოვიყვანოთ, სად წავიღოთ?” (საველე მასალა, შავშევები, 2012).

თავდაპირველად დევნილ მოსახლეობას, სახელმწიფოს გარდა, საკმაოდ სოლიდურ დახმარებას უწევდნენ საერთაშორისო ჰუმანიტარული ორგანიზაციები, მაგრამ ნორმალური არსებობისათვის ეს მაინც არ იყო საკმარისი. რესპონდენტთა თქმით, როდესაც ხეობის ხალხმა თავიანთი სამშობლო დატოვა და მათი უკან დაბრუნება გაურკვეველი ვადით გადაიდო, თითქმის ყველა შრომისუნარიანი ადამიანი (უმთავრესად ქალაქებში) ცდილობდა სამუშაო ეშოვნა, რაც ნამდვილად არ იყო ადვილი. ისინი იშვიათად ახერხებდნენ თავიანთი პროფესიის შესაბამისად დასაქმებულებს და, ძირითადად, დროებითი სამუშაოთი იყვნენ დაკავებულნი. სამხრეთ ოსეთის დროებითი ადმინისტრაცია, რომელიც ომამდე სოფ. ქურთაში იყო განთავსებული, ფაქტობრივად სამოქმედო ასპარეზის გარეშე დარჩა; ამდენად, ის შეეცადა თავისი კადრები გაენაწილებინა მათი სურვილის და პროფესიისდა მიხედვით მაგალითად, მოსამსახურეთა გარკვეულმა ნაწილმა დაცვის პოლიციაში ან თავდაცვის სამინისტროში დაიწყო მუშაობა, ნაწილი კი ძველ სამსახურში, ანუ დროებით ადინისტრაციაში დარჩა რომელიც ამჟამად თბილისშია.

სახელმწიფომ გარკვეული სოციალური დახმარება და შეღავათები დააწესა დევნილთათვის, მათ შორის, საყოველთაო დაზღვევა. გარდა ამისა, სამხრეთ ოსეთის ყოფილი ავტონომიური ოლქის დროებითი ადმინისტრაცია იხდის 2008 წლის მერე ხეობიდან გამოსული (ანუ ომის დროს დაზარალებული) სტუდენტების სწავლის საფასურს, გასცემს სოციალურ დახმარებას წელიწადში ერთხელ მრავალშვილიან ოჯახებზე, ინვალიდებზე (I ჯგუფის და ბავშვობიდან ინვალიდებზე) და მარჩენალდაკარგულებზე; ერთჯერადი დახმარება ეძლევათ ასევე ომის ვეტერანებს (9 მაისს) და სოციალურად დაუცველებს. აგრეთვე, 100 ლა-რიდან 500 ლარამდე

დახმარება გაიცემა, ძირითადად, ონკოლოგიურ ავადმყოფებზე. დაზღვევასთან ერთად აღნიშნულ კონტინგენტს აქვს ყოველთვიური დახმარება – 28 ლარის ოდენობით. აღსანიშნავია, რომ 2012 წლის მიწურულს, როდესაც ახალი მთავრობის მოსვლის შემდეგ გარკვეული ვითარების გამო, საქართველოს მოსახლეობას არსებული დაზღვევა მოეხსნა, ცხინვალის რეგიონიდან დევნილებს დაზღვევა ისევ ეძლევათ. მიუხედავად იმისა, რომ 2008 წლის ომის შედეგად დევნილთა ნაწილი შესაძლოა დახმარებას ჯანდაცვის სამინისტროდან იღებდეს, სამხრეთ ოსეთის ყოფილი ავტონომიური ოლქის დროებითი ადმინისტრაცია თავის მხრივ მაინც გასცემს დახმარებას დადგენილი წესისამებრ. პედაგოგები პატარა და დიდი ღიახვის ხეობიდან, რომელთა რაოდენობაც ორასს აღემატებოდა, 2009 წლის ჩათვლით იღებდნენ ხელფასს; საბავშვო ბაღის მასწავლებლებს ხელფასს 2012 წლის ჩათვლით უხდიდნენ. ეს დახმარება პედაგოგებს მოეხსნათ მაშინ, როდესაც თავიანთი სპეციალობით სკოლებში ან საბავშვო ბაღებში დაიწყეს მუშაობა. მაგალითად, როდესაც წეროვანში სკოლა ააშენეს, რიგი პედაგოგებისა იქ გადანაწილდა სამუშაოდ. ასევე დევნილი პედაგოგები შაუმიანის შერეულ – რუსულ-ქართულ სკოლაში მუშაობენ, და სხვ.

გარდა უდიდესი მორალურ-ფსიქოლოგიური სტრესისა, რაც თან ახლდა 2008 წლის ომს და მის შედეგებს, სამაჩაბლოელი დევნილებისათვის ძალზე მტკივნეული იყო ტრადიციული ცხოვრების წესის მოშლა. ხეობელი ქართველები, რომლებიც მთელ საქართველოში საუკეთესო მეურნეებად არიან ცნობილი, რომელთა წყალობითაც ეს მხარე განსაკუთრებული სამეურნეო (მეხილეობა, მევენახეობა, მიწათმოქმედება) ტრადიციებით არის გამორჩეული და ვისაც ფაქტობრივად ემყარებოდა ცხინვალის რეგიონის სამეურნეო ინფრასტრუქტურა, ტრადიციული სამოქმედო ასპარეზის გარეშე აღმოჩნდნენ. ამიტომაც იყო, რომ მათმა ნაწილმა, ვისაც ურბანულ ყოფასთან შეგუება ზემოხსენებული მიზეზის გამო გაუჭირდა, სოფელში არჩია ცხოვრება (უმეტესი ნაწილი

წავიდა გორის რაიონში, ასევე კახეთში, ატენის ხეობაში) და სამეურნეო საქმიანობას მიჰყო ხელი. ამ მოთხოვნების შედეგი იყო ისიც, რომ უმრავლესობამ ის მცირე ნაკვეთებიც კი, რაც მათ ახალი დასახლების პირობებში ერგოთ, ბაღნარად აქცია.

აღსანიშნავია, რომ სწორედ ხსენებული ასპექტების, ანუ დევნილთა ტრადიციული საქმიანობისა და ინტერესების გათვალისწინებით მოხდა ახალი დასახლებების ადგილმდებარეობის შერჩევა. მათი პროექტირებისას, სპეციალისტები დევნილთა ტრადიციული ყოფის თავისებურებებიდან ამოდიოდნენ. ნ. ზაზანაშვილის გამოუქვეყნებელ ნაშრომში – Процессы Архитектурно-Функциональной Адаптаций В Поселениях ВПЛ «Второй Волны», სადაც განხილულია დევნილთა დასახლებების სოციალური ადაპტაციის საკითხები, ხაზგასმულია ის პრინციპები, რის საფუძველზედაც მოხდა მათი ადგილმდებარეობის შერჩევა, მათ შორის კი პირველი, დევნილთა ყოფითი თავისებურებაა. სწორედ სოფლის მეურნეობის, როგორც დევნილთა უმთავრესი საქმიანობის გათვალისწინებით, გადაწყდა სოფლის ტიპის დასახლებების აშენება, რომლების სასოფლო-სამეურნეო სავარგულებთან ახლოს იქნებოდა. სადაც მათ შემდგომში დამოუკიდებელი სამეურნეო საქმიანობის წარმოების საშუალება ექნებოდათ. ეს დასახლებები კი ახლოს უნდა ყოფილიყო გზასთან, სარწყავი და დასალევი წყლის სისტემასთან (*Зазанашвили: 2011, 6-7*)

ამ ფორმულირების მიხედვით, დევნილთა შემოსავლის ძირითადი წყარო უნდა გამხდარიყო მიწა. თუმცა, დევნილთა დასახლებებში, ზემოხსენებული თვალსაზრისით, მდგომარეობა ყველგან ერთგვაროვანი არ არის. ზოგან, სადაც ამისი შესაძლებლობა და მოსახლეობის სურვილი იყო, ხალხს მიწები დაურიგეს. მიწები არ აქვს მცხეთა-მთიანეთის რაიონის სამ დასახლებას წეროვანს, წილკანსა და ფრეხეთს, ასევე გორის “ვერხეების” მოსახლეობაც მიწის გარეშეა დარჩენილი. გერმანელების მიერ აშენებული ეს დასახლება ვიზუალურად ძალიან ჰგავს გერმანულ სოფელს. მათ აქვთ



საბალ-ბოსტნე მცირე ნაკვეთები აქვთ, მაგრამ უწყლობის გამო მოსახლეობას ბოსტნის გაშენება უჭირს. მთხრობელთა ინფორმაციით: “თავიდან წეროვანი არც საცხოვრებლად და არც სამეურნეო თვალსაზრისით სახარბიელო არ იყო ჭაობიანი, სავსე იყო კოლოებით და ქვეწარმავლებით. მერე დააშრეს და ახლა უკვე ხეხილიც კარგი მოჰყავთ. ამასწინათ, ერთი იქაური ამბობდა, პატარა ატმის ხიდან ორი ვედრო ატამი მოგერიფეთო. კიტრიც და სხვა ბოსტნეულიც აქვთ. ვისაც შრომა უნდა და უნარი აქვს, ყველაფერი მოჰყავს, ვისაც შრომა არ უნდა, იმას რასაკვირველია არც არაფერი გააჩნია.” (საველე მასალა, გორი 2012).

გაცილებით უკეთესი მდგომარეობაა გორის დასახლება ე.წ. “წმინდა წყალზე”, სადაც ერთი შეხედვითაც ჩანს, რომ აქაური მოსახლეობა საკმაოდ ნაყოფიერ ნიადაგზე სახლობს. ადგილობრივი ინფორმანტის თქმით: “ეს ტერიტორია ადრე ეკუთვნოდა საცდელ მეურნეობას. კომუნისტების დროს იყო ასეთი გორში, თუ საქრველოში რაიმე ჯიშის მოყვანა ან შემოტანა უნდოდათ, აქ გამოჰყავდათ იმ დროს. ეს არის განსაკუთრებული მიწა, ამბობენ, აქ მიწისქვეშა წყლები გადისო და ამიტომაც მოსავალიც საუკეთესოა. ჩვენ გვიდგა თითქმის ყველაფერი. აი, ეს ხეივანი, 2009 წლიდან ამხელაა გაზრდილი. ყველაფერი მომყავს, ლობიო, სიმინდი, კარტოფილი, პამიდორი, კიტრი, წიწაკა. ატმები მოდის ისეთი რო, გასაგიჟებელი, მაგრამ ჩვენი ნაკვეთი შორსაა აქედანა და იძულებული ვარ მკვახე მოგერიფო, რადგან გადადიან ხოლმე და იპარამენ. აი, აქვე რო ნაკვეთია, ეგ ერთი ჩვენებური კაცისაა, იქ რო პამიდორი თესია, აბა ნახეთ, როგორია! ჩვენ არ ვუჩივით ცხოვრებას, ვინც შრომობს, იმას არა უჭირს რა. ერთი იმას ვდარდობთ, რომ სამშობლოში დაგვაბრუნა. მე ტრაქტორიც შევიძინე, კერძო საშუალებზედაც დაგვიფარ, არაფერზე არ ვიხვე უკან “ (საველე მასალა, გორი 2012).

გამოკითხვისას დევნილები ყოველთვის ავლებენ პარადელს მათ ომამდელ და დღევანდელ სამეურნეო ყოფას შორის, ისინი გამოთქვამენ წუხილს, იმის გამო,

რომ დღეს მათ სამეურნეო საქმიანობას ისეთი გასაქანი არ აქვს, როგორც ღიახვის ხეობაში ყოფნისას. მაშინ თავისუფლად შეეძლოთ რუსეთში გაეტანათ სოფლის მეურნეობის პროდუქცია, დღეს კი მისი ჭარბად წარმოების არც ოდინდელი პირობები აქვთ და არც მისი რეალიზაციის შესაძლებლობა.

ჩემ შეკითხვაზე, თუ როგორ უყურებენ ერგნეთის ბაზრობის რეაბილიტაციას, რადგანაც ამის შესახებ იყო მოარული ხმები საზოგადოებაში, დევნილები ერთხმად აღნიშნავენ ამ იდეის უაზრობას: *“ერგნეთზე ლაპარაკი ეხლა უაზრობაა. კი, ნამდვილად კარგი იყო, როცა ევ ბაზრობა მუშაობდა, ჩვენთვისაც და ოსებისთვისაც. მათი ფინანსური კეთილდღეობისათვის ეს ბაზრობა ძალიან მომგებანი იყო, ახლა ამის იმედი რასაკვირველია აღარავის აქვს. იქ მოსახლეობა აღარ არის, ვიღა ამოვა სავაჭროდ ბაზარზე? ქართულ სოფლებში რაც მოსავალი მოდიოდა, ახლა სადღაა! მოდიოდა იმიტომ რომ ქართველი მეურნეობას თავს აკლავდა, საერთოდ ჩვენები ხომ საუკეთესო მეურნეები იყვნენ! ოსებს რაც დარჩათ ეს ხილი, გადაუჯიშდათ ამ წლებში. რამდენადაც ვიცი, წუწუნებენ, ძალიან წერილი ვაშლი მოდისო, ან საერთოდ აღარ მოდისო. რას მოვა, თუ არ შეწამლე, არ გასხალი? ეს ცხრა სოფელი, ხეობის ქართულ სოფლებს ვგულისხმობ, საერთოდ მთელ ქართლში გამორჩეული სოფლები იყო. ოსური სოფლები ქართულისაგან მაგით განსხვავდებოდნენ, ეგენი ინახავდნენ მთელი ცხინვალის რაიონს”* (საველე მასალა, ერგნეთი, 2012).

არაერთგვაროვანია სხვადასხვა დასახლებაში მცხოვრებ ღიახვის ხეობიდან დევნილთა ყოფითი პირობები; მრავალკომლიან დასახლებებში არის სკოლა, საბავშვო ბაღი, სამედიცინო პუნქტი. ზოგიერთ დასახლებაში სკოლა არ აქვთ და ბავშვებს მეზობელ სოფელში უწევთ სიარული. ასეთია ფრეხეთის დასახლება, სადაც ახალგორიდან და სამაჩაბლოდან დევნილი 3 სხვადასხვა სოფლის მოსახლეობა ცხოვრობს. სკოლის მოწაფეებს წეროვანში უწევთ სიარული, რაც ზამთრის პირობებში საკმაოდ რთულია. თუმცა, ფრეხეთში აქვთ

საბავშვო ბაღი, რომელიც ერთ კოტეჯშია განთავსებული და მოსახლეობის ძალისხმევით არსებობს. დევნილთა დასახლებებში წეროვანი ერთ-ერთ ყველაზე კეთილმოწყობილად ითვლება. აქ ლტოლვილების დიდი ნაწილი დასაქმებულია, ძირითადად კერძო სტრუქტურებში და, ნაკლებად, საჯარო სამსახურებში. მუშაობენ იქვე – წეროვანის ქალაქის ქარხანაში, ქართულ-შვეიცარულ კომპანია „ბერტაში“, რომელიც საყოფაცხოვრებო მოხმარებისა და ჰიგიენური პროდუქტების მწარმოებელია, ბარამბოს ქარხანაში, მაგრამ ზოგადად, მიუხედავად სამუშაოს და საკუთარი მეურნეობის ქონისა, მაინც უჭირთ. წეროვანში სკოლის გარდა არის საავადმყოფო, საბავშვო ბაღი, პოლიცია, ეკლესია.

თუმცა სახელმწიფო ყველანაირად შეეცადა ნორმალური პირობები შეექმნა დევნილი მოსახლეობისათვის, პრობლემები მაინც ბევრია: მაგალითად, ხეითიდან, აჩაბეთიდან, ქსუისიდან და ქურთიდან ხურვალეთში და შავშვეებში ჩასახლებულ დევნილებს საკმაოდ არასახარბიელო ვითარებაში უხდებათ არსებობა, რაც ძირითადად ყოფითი პირობების მოუგვარებლობაში გამოიხატება: ესაა უხარისხო გზები, ტრანსპორტის, წყლის, გაზის, ელექტროენერჯის, სამედიცინო მომსახურების დეფიციტი, უმუშევრობა. იგივე პრობლემების წინაშე დგანან თითქმის ყველა შედარებით მცირე დასახლების მკვიდრნი. ფრეზეთელებისათვის, რომელთაც თავად დევნილთა აზრით, ყველაზე ცუდი ადგილი შეხვდათ საცხოვრებლად, სადაც არ არის ბუნებრივი მწვანე საფარი და დასახლებას მუდმივად მზე აჭერს, უწყლობა და კომუნიკაციების მოუწესრიგებლობა პირველად პრობლემად არის ქცეული.

ლიახვის ხეობის მოსახლეობა უკვე მეექვსე წელია დევნილობაში ცხოვრობს; ამ ხნის განმავლობაში მოსახლეობის წინაშე ბუნებრივად დადგა სასაფლაოს არსებობის საკითხი. ცხინვალელებს თბილისში სახელმწიფომ კუკის სასაფლაოს ზემოთ გამოუყო ადგილი. რაც შეეხება ახალ დასახლებებს, გორის დევნილები თავიანთ მიცვალებულებს ადგილობრივ

სასაფლაოზე გორში კრძალავენ, წეროვანს თავისი საკუთარი სასაფლაო აქვს, მაგრამ არის შემთხვევები, როდესაც მიცვალებულს სოფელში მიასვენებენ, თავიანთი რომელიმე წინაპრის მიწაზე.

ცხინვალის რაიონიდან დევნილთათვის ახალ გარემოსთან ადაპტაცია სხვადასხვა დასახლებაში არაერთგვაროვნად მიმდინარობდა. განსაკუთრებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ დევნილები ლიახვის ხეობიდან დაბა შაუმიანში, სადაც ძირითადად ეთნიკური სომხები ცხოვრობენ. დევნილები, რომლებიც აქ 2009 წლიდან არიან, შაუმიანის ცენტრიდან ცოტა მოშორებით კორპუსებში ცხოვრობენ და ერთგვარად მეზობლებისაგან იზოლირებულნი არიან. თავდაპირველად ეს ფაქტორი, ერთი მხრივ, მათი ინტეგრაციისთვის არც თუ სახარბიელო ვითარებას ქმნიდა. მაგრამ, ბოლო პერიოდში სათემო განათლების ცენტრში, რომელიც დაარსდა 2009 წელს სახალხო უნივერსიტეტთა გერმანული ასოციაციის მხარდაჭერით, ქართული ენის შემსწავლელი სპეციალური ჯგუფები გაიხსნა, რამაც შემდგომში ადგილობრივი და დევნილი მოსახლეობის კომუნიკაციას შეუწყო ხელი. დევნილთა ჩამოსახლებაზე აქ ქართულ ენაზე სწავლება არ მიმდინარეობდა, რადგან მოსახლეობის თითქმის აბსოლუტური უმრავლესობა არაქართველია და სკოლებიც სოფელში რუსულ და სომხურენოვანი იყო. დევნილთა ჩამოსახლების შემდეგ კი მეორე საჯარო სკოლაში ქართული სექტორი გაიხსნა, სადაც დევნილ ბავშვებს თავად დევნილი პედაგოგები ასწავლიან. *“ურთიერთობები ქართველ და სომეხ ბავშვებსა და პედაგოგებს შორის არ არის ცუდი, პირიქით, ქართულ ენაზე ურთიერთობის და მეგობრობის სურვილს გამოხატავენ. დევნილთა დამსახურებაა სწორედ ის, რომ სომხური ეთნიკური წარმომავლობის ადამიანებს დღეს უკვე სირცხვილად მიაჩნიათ საკუთარი ქვეყნის სახელმწიფო ენის არცოდნა. ისინი ამბობენ, ადრე ამას არავინ გვთხოვდა, არც გარემო გვკონდა ისეთი, ვინმეს ქართულად დაგლაპარაკებოდა – ჩვენი სოფელი ხომ მთლიანად სომხურია და მის გარეთ კი რუსულიც საკმარისი იყო. ახლა, როცა ჩვენს გვერდით*

*ქართველები ცხოვრობენ და ყველაფერი ქართულად წარმოებს, ვაღდებულები ვართ ვიცოდეთ, პატივი ვცეთ და შეიღებოსაც ვასწავლოთო” (ბაინდურა შვილი: 2010).*

სრულიდ აშკარაა, რომ შაუმიანის დევნილები ნებით თუ უნებლიედ, სახელმწიფოს სამოქალაქო ინტეგრაციის სტრატეგიის ერთ-ერთ სექტორად მოგვევლინენ. ქართველთა შაუმიანის დასახლებაში გამოიჩინას სტრატეგიული მნიშვნელობა იმიტომ ჰქონდა, რომ ამგვარად მოხდა ქართული ელემენტის შემოჭრა არაქართულ გარემოში, გაჩნდა აუცილებლობა და ინტერესი სახელმწიფო ენის შესწავლის მიმართ, ჩაისახა ინტეგრაციური დიალოგის წარმართვის პესპექტივა, რუსულ და სომხურ სკოლებში გაჩნდა ქართულად სწავლების პრეცედენტი, რაც საბოლოოდ ეთნიკური უმცირეობის სახელმწიფო ინტეგრაციის საწინდარია.

აღსანიშნავია დევნილი მოსახლეობის რელიგიური ყოფა. ჯერ კიდევ ლიახვის ხეობაში ყოფნის დროს ქართულ მოსახლეობაში აშკარად შეინიშნებოდა მართლმადიდებლური რწმენის გაძლიერება, რაც გამოიხატებოდა ეკლესიების რესტავრაციასა და ქრისტიანული მსახურების აღდგენაში, ეკლესიის მრევლის რაოდენობის ზრდაში, ქრისტიანულ დღესასწაულებში აქტიური მონაწილეობის მიღებაში, რელიგიური ნორმების დაცვაში და ა.შ.

2008 წლის ომამდე ჯერ კიდევ შემორჩენილი იყო ოსებისა და ქართველების მიერ ცხინვალის რეგიონის ქართველი და არამარტო ქართველი მოსახლეობის მთავარი სალოცავის სასწაულმოქმედი გერის წმინდა გიორგის ერთდროულად მოლოცვის ტრადიცია, თუმცა პირველმა კონფლიქტმა თავისი დაღი დაასვა კულტურული ინტეგრაციის ამ იშვიათ გამოვლინებას; თუ კონფლიქტამდე პერიოდში ქართველები და ოსები ერთად აღნიშნავდნენ გერისთობას და ერთობლივ ღვინის მართავდნენ, პირველი კონფლიქტის მერე ერთმანეთს ერიდებოდნენ და ცდილობდნენ ერთმანეთთან არ ეკონტაქტათ, იქაურების თქმით: *“ჩვენები ეკლესიასთან, ზემოთ იკრიბებოდნენ, ოსები კი სალოცავის დაბლა სხდებოდნენ. შეიყრებოდნენ,*

*სვამდნენ და ღრუობდნენ. მაგათ სხვა რა იციან, ერთი ოსაიდა-ვარაიდა. ჩვენები, სხვათა შორის, ბოლო ხანს, ომამდე, მაინც ფრთხილობდნენ და იქ შესვლას ყველა ვერ ბედავდა”* (სოფ. ქორდი. 2012)

2008 წლის ომმა კულტურული კომუნიკაციის ეს გადმონაშთიც მოსპო. გერის სალოცავში მისვლა დღეს შეუძლებელია: სოფელი არბო, რომელზედაც გადიოდა გერისკენ მიმავალი გზა, დღეს ლიახვის ხეობის გორის რაიონის სოფლებიდან უკანასკნელი პუნქტია, რომლის იქითაც ქართველი ვეღარ გადადის. ამიტომაც, ბოლო ხანს დამკვიდრდა გერისთობის დღეობაზე არბოს ეკლესიაში თავმჯდომარის ტრადიცია. მართლაც იმ დღეებში (გერისთობის დღეობას სამჯერ თითო კვირის ინტერვალით აღნიშნავენ თავი, შუა და ბოლო) არბოს ეკლესიაში სალოცავად მოდის ის მლოცველიც, ვინც გერში ვეღარ აღნიშნავს ტრადიციულ დღეობას.

ახალ დასახლებებში თანდათანობით ფეხს იკიდებს ეკლესიების მშენებლობის ტენდენცია. მაგალითად, ეკლესიაა გორში, “ვერხვების დასახლებაში, რომელიც გერმანელებმა ააშენეს; სოფელ ბერბუკში ამოქმედდა გერის წმინდა გიორგის ტაძარი. ეს სალოცავი, რომლის კედელშიც გერის ტაძრიდან ჩამოტანილი ქვა დაატანეს, დევნილების თხოვნით აიგო. აიგო ეკლესია წეროვანშიც და მას საკმაოდ დიდი მრევლი ჰყავს. სხვაგან, დევნილები ახლოს მყოფ ეკლესიებში დადიან. მაგალითად, გორში ძირითადად გორიჯვარში ღოცულობენ.

დევნილები ძალზე მტკივნეულად განიცდიან იმ ფაქტს, რომ კონფლიქტის შემდეგ ოსებმა ქართული ეკლესია-სალოცავები ოსური კულტურის ძეგლებად გამოაცხადეს, ზოგი გადაღებეს, ზოგიც განადგურდა. გაერცვლებული ინფორმაციით, ოსმა სეპარატისტებმა ეკლესიის კედლებიდან ის ქვები ამოიღეს, რომლებზეც ქართული წარწერები და მართლმადიდებლური ჯვრები იყო გამოსახული.

აღსანიშნავია, რომ რელიგია და, კონკრეტულად, კი ხეობაში არსებული ქართული ეკლესიები და ქრისტიანული წმინდანები დევნილთა წარმოდგენებში

იქცა ცხინვალში ქართველების თავს დატრიალებულ ტრაგიკულ მოვლენებზე შურისძიების ერთადერთ ვირტუალურ იარაღად. გორის რაიონში მცხოვრებ დევნილ მოსახლეობაში ხშირად მოისმენთ ისტორიებს ხეობაში არსებულ ეკლესიებში მომხდარი სასწაულების შესახებ: *“თურმე ქურთის ღვთისმშობლის ეკლესიიდან საღამოობით ისმის ხოლმე გაურკვეველი ხმები, კივილის თუ ვოდების. ამის შიშით ოსები თურმე ეკლესიასთან ახლოსაც კი ვერ მიდიან. ერთხელ თურმე მარშრუტკა მოდიოდა ჩრდილო ოსეთიდან და მძლოლს თურმე შუშასთან წინ გადაეღობა თეთრებში ჩაცმული ქალი, სად წაიყვანეთ ჩემი შვილებიო, მერე ავარია მოუვიდა იმ მძლოლს. ესეთი ამბები სხვა ეკლესიებზედაც გამოვიდა. ხალხი ამბობს, რომ ოსები ძალიან შეშინებულები არიანო!”* (საველე მასალა, სოფ. ტირძინისი, 2012).

მსგავსი ისტორიები მრავლადაა: *“ლეგენდად დადის, კეხელი არის ერთი და იმან მოყვა, ისე მაგარ მანდრაჟში არიან ოსებიო! ბიჭები რომ დაიღუპნენ ცხინვალში და რომ ვერ გამოიყვანეს, მაშინდელი ამბავიაო; ერთ-ერთი დაჭრილი ბიჭი, რომელიც გამოიყვანეს, ის ყვებოდა თურმე, ვიღაცა ქალი დადიოდაო, თეთრებში ჩაცმულიო, მე ვიწქითო და ვხედავიდო – იმ ქალს წინსაფარი სულ დახვრეტილი ჰქონდაო. ხოდა ის ჩვენ ბიჭებს, გარდაცვლილებს, გვირგვინს ადგამდა თავზეო. კიდევ, ძელიცხოველიდან დამდამობით ხმები ისმისო. ერთი ორი წელი ძალიან შეშინებული იყვნენ, თურმე ოსები, ვერ ეკარებოდნენ. მაგრამ ესლა რომელიღაცა ეკლესიაზე თქვეს, მეთლახი დაავესო. შუაგულ ცხინვალში, ქართული ეკლესია რომ იყო, დღესდღეობით ჩვეულებრივ ტარდება რუსულ ენაზე წირვა. იძახიან ოსები ჩვენი ეკლესია არის ესო. საკმაო მრევლი ჰყავსო”* (საველე მასალა, ერგნეთი, 2012).

ვინაიდან ცხინვალის რაიონიდან დევნილი მოსახლეობის ხეობაში შესვლა პრაქტიკულად გამორიცხულია, ტრადიციული რელიგიური ყოფის დეფიციტი დევნილმა მოსახლეობამ შეძლებისდაგვარად და თავისებურად შეივსო:

ის დღესასწაულები, რასაც ისინი ტრადიციულად აღნიშნავდნენ თავიანთ სამშობლოში, მათ მიერ აღნიშნება იქ, სადაც თვითონ სახლობენ. ასეთია მაგალითად ღვთისმშობლის ხეობელების ერთ-ერთი მთავარი დღეობა, ღვთისმშობლობა 21 სექტემბერს. დევნილი მოსახლეობა გახდა მრევლი ძირითადად მათ საცხოვრებელთან ახლოს მყოფი ეკლესიებისა, როგორც ქალაქად, ისე სოფელში.

უკვე მეხუთე წელია, რაც ღვთისმშობლის ხეობელები დევნილობაში ცხოვრობენ და სამშობლოში დაბრუნების სურვილი ახალგაზრდებსაც კი არ განელებიათ. დევნილობაში შექმნეს შერეული ოჯახებიც, ახლა უკვე თავიანთ მეზობელ ახალგორელებთან. გამოკითხულ დევნილთა დიდ უმრავლესობას ღვთისმშობლის ხეობაში დაბრუნების უდიდესი სურვილი აქვს, თუმცა იმასაც აღნიშნავენ, რომ იქ ცხოვრება ოსებისა და რუსების გარეშე სურთ. მიუხედავად ამისა, სამწუხარო რეალობაა ის, რომ საირისპირო მხრიდან იგივე იმპულსები არ მოდის. *“ხეობაში არ დარჩა არცერთი ქართველი, ქართველი კი არა, ოსებიც კი არ დარჩნენ, ვინც ქართველებს ნათესავეობდა; პირიქით, იმათ უფრო ერჩოდნენ – თქვენ ოსები ქართველების ცოლები და ქმრები რატომ ხართო! მერე, ცოტა რომ დაწყნარდა მდგომარეობა, მაშინ გაბედეს ოსებმა შესვლა ნათესავეებთან, მაგრამ ისინი თან არ გადაჰყვლიან და ესენიც ცუდად განეწყნენ. ჯერ კიდევ ომამდე როგორიც იყო კავშირები, ანუ პირველი კონფლიქტის მერე, ისიც კი სრულიად მოიხსოვ. თან იმათ, ანუ იქაურ ოსებს, ძალიან აკონტროლებს ფსბ, ამიტომაც აღარც ის ნათესავი უნდა და აღარც არავინ. ყოველი შემოსული ზარი კონტროლდება”* (საველე მასალა, გორი 2012).

ჩემმა რესპონდენტმა გაიხსენა ამბავი, როდესაც თავად ოსი ეთნიკური წარმოშობის ქალბატონი ვერ წავიდა ცხინვალში საკუთარი ქმრის დასამარხად: *“ჩვენი ახლობლის ძმა მოკლეს ოსებმა – ქართველი; იმას ოსი ცოლი ჰყავდა, მაგრამ ის ვერ ჩავიდა ცხინვალში და ვერ დამარხა ქმარი შიშით, მერე იმისი და ჩავიდა გლადიკავკაზიდან და იმან დამარხა, სულ გახრწნილი*



დახვდა თურმე გვამი. ცოტა რომ გადაიარა ომის ამბავმა, იყვნენ შესულები ცხინვალში ქართველი ბიჭები, თავიანთი სახლის ნახვა უნდოდათ. ერთი ბოთლი არაყი მისცეს რუსებს თურმე და იმათაც შეუშვიათ, მაგრამ ეგ რისკზე წასვლა იყო, იქ რომ რამე მოგივიდეს, პასუხისმგებელი არავინ არაფერზე არაა. სახარბიელო არაფერი არ დახვედრიათ. საერთოდ, იქედან, ოსების მხრიდან არანაირი მუხტი არ მოდის შერიგებისა” (საველე მასალა, სოფ. ქორდი, 2012).

რასაკვირველია, ეს ფაქტორი ქართულ-ოსური ურთიერთობის პერსპექტივას უიმედოს ხდის. ცხადია, ქართული ელემენტი ამ ეტაპზე გამოთიშულია და მთელი დატვირთვა, როგორც ინტერეთნიკური ურთიერთობის კატალიზატორზე, ქართულ-ოსური შერეული ოჯახების ოსურ ელემენტზე უნდა მოდიოდეს. მაგრამ, ეს ოსური ელემენტიც ფაქტობრივად უარყოფილია დღევანდელი ცხინვალელი ოსებისაგან; თუმცადა, ის არის ერთადერთი, რამაც მომავალში გადამწყვეტი როლი უნდა ითამაშოს ქართულ-ოსური ურთიერთობის რევიტალიზაციაში.

ღიახვის ხეობელ დევნილებს თავისი კუთხის სიყვარულით და მონატრებით არაერთხელ უცდიათ გადასვლა საზღვარზე. თავისი კუთხის სიყვარული დევნილი მოსახლეობის ცნობიერებაში თავიანთი კუთხის ტრადიციებთან ასოცირდება, რომლის დაცვა და შენარჩუნება მათი ყოველდღიურ ყოფაში ნათლად შეიმჩნევა. ამ თვალსაზრისით, მეტად საინტერესოა ნ. ზაზანაშვილის ზემოხსენებული ნაშრომი, სადაც ყურადღება გამახვილებულია დევნილთა დასახლებების პირველადი არქიტექტორული იერსახის შეცვლაზე და მის მიზეზებზე.

დასახელებულ მიზეზთაგან ერთ-ერთი კულტურული ტრადიციაა, რაც დევნილთა ღირებულებით ორიენტაციას განსაზღვრავს და შესაბამისად განაპირობებს ამა თუ იმ კონკრეტულ ცვლილებას არქიტექტორულ დიზაინში. ასეთად მაგალითად დასახელებულია სტუმართმოყვარეობის ტრადიცია, რაც სამაჩაბლოელ დევნილებს სტუმრის მიღებისა და გამასპინძლების უკეთეს

პრაქტიკულ გამოსავალს აძებნინებს ისინი უფრო განიერ და ფართო მინაშენს აწყობენ, რათა საშუალება ჰქონდეთ უკეთესად მიიღონ სტუმრები. აქვე ვლინდება კოლექტიური კულტურის ის ელემენტებიც, რომელიც ასე მყარს ხდის ზოგადად კულტურული ტრადიციის ჩარჩოებს.

ავტორის აზრით, დევნილთა მიერ დიზაინის შეცვლა ხდება იმიტომაც, რომ არიტექტორს არ გაუთვალისწინებია მიწათმოქმედი ადამიანის ყოფის სპეციფიკა, არ შეუქმნია თუნდაც ის სათავსოები, რაც საჭიროა ჭირნახულის შესანახად (2011: 32).

ამდენად, ღიახვის ხეობელი დევნილების ყოფის თავისებურება წარმოაჩენს იმ ტრადიციებს, რაც ამ ხალხმა წამოიღო თავისი კუთხიდან და რაც დღესაც მათი ეთნიკური ცნობიერების ერთ-ერთ ქვაკუთხედად მოიაზრება.

ზოგადად კი, ნებისმიერი ტრადიციის შენარჩუნება, შესაძლებელი არის იმ შემთხვევაში, როდესაც ესა თუ ის ეთნიკური ერთობა, ანუ ტრადიციის მატარებელი ერთობა კომპაქტურად ცხოვრობს, ანუ შექმნილია შესაფერისი გარემო კულტურული ტრადიციის შენარჩუნებისათვის. როდესაც განსხვავებული ეთნიკური იდენტობის მქონე ჯგუფები გვერდიგვერდ (ერთ სოციალურში) არსებობენ, ინტერკულტურული გავლენა საგრძნობია და ტრადიციის შენარჩუნების საფუძველი შედარებით მყიფეა. დევნილთა დღევანდელი კომპაქტური დასახლებები ამ კონტინგენტის იდენტობის შენარჩუნების გარანტიაა.

დაბოლოს, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას: 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდგომ ცხინვალის რაიონიდან დევნილი მოსახლეობა ძირითადად კომპაქტურად სახლობს. ეს განაპირობებს მათ შეკავშირებულობას და ჯგუფის შეკრულობას. მტკიცეა მათი ნათესაური კავშირები. ერთად ყოფნა მათ იდენტობას ამყარებს და მათი კუთხური ტრადიციების შენარჩუნების საწინდარია. ამდღროულად ეს კონტინგენტი არ შეიძლება ჩაითვალოს ჩაკეტილად, თუნდაც იმ კავშირების გამო, რომელიც მათ ქალაქთან გააჩნიათ, რეალურად ისინი უფრო ჩაკეტილი იყვნენ ცხინვალის რაიონში ცხოვრებისას, ვირე დღეს არიან. მიუხედავად

ზოგადი გაჭირვებისა, დევნილები მეტად შრომისმოყვარე ხალხია, რაც მათი მეურნეობის და ზოგადად საქმის მიმართ დამოკიდებულებაში გამოიხატა. ამან კი დადებითი შედეგი გამოიღო და დევნილობაში თავისი ინდივიდუალური სახე შეუნარჩუნა.

### **დამოწმებული ლიტერატურა:**

**ბაინდურაშვილი რიტა.** დევნილობა შაუმიანში, 24 საათი, 02.07,10.

იძულებით გადაადგილებულ პირთა პრობლემების მოკლე ანალიზი, ჟურნ. „სამი საუნჯე“, 22.09.2012.

**Зазанашвили Нано.** Процессы Архитектурно-Функциональной Адаптаций В Поселениях ВПЛ «Второй Волны», 2011, ხელნაწერი.

## ლაერენტი ჯანიაშვილი

### სამეურნეო ყოფის ტარნსფორმაცია ახალგორის მოსახლეობაში 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდეგ

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

გასული საუკუნის 90-იანი წლებიდან საქართველოში განვითარებულმა სოციოპოლიტიკურმა კატაკლიზმებმა მნიშვნელოვანი კორექტივები შეიტანა ყოფაში. ამ მხრივ გამონაკლისს არც ახალგორის მუნიციპალიტეტი წარმოადგენს. მდგომარეობა განსაკუთრებით დამძიმდა 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდეგ, როდესაც რუსებმა ამ რეგიონის ოკუპაცია განახორციელეს. მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა საცხოვრებელი ადგილები მიატოვა და მცხეთის მუნიციპალიტეტში საგანგებოდ შექმნილ დასახლებებში გადმოვიდა. თითქმის მთლიანად დაიცალა სოფლები, დაირღვა საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული სამეურნეო კავშირები, მოიშალა ტრადიციული მეურნეობის დარგები, შეიცვალა ბევრი ოჯახის შემოსავლის წყარო. შექმნილი სიტუაცია მეტად საყურადღებოა როგორც სამეცნიერო, ისე პოლიტიკური თვალსაზრისით. დაპირისპირებული ეთნოკულტურული ჯგუფების წარმომადგენლების თანაცხოვრების პერსპექტივის კვლევა ინდივიდების და ეთნოსოციალური ერთეულების მაგალითზე, საზოგადოების ურთიერთსოლიდარობისა და თანამშრომლობის ტრადიციული და ახლადშექმნილი სოციოკულტურული ინსტიტუტების ეკონომიკური ჭრილში შესწავლა, ქართულ-ოსური ერთობების ურთიერთობათა მატერიალური ასპექტების გამოვლენა – ხელს შეუწყობს ამ ეთნიკური სეგმენტების დაახლოებას და გარე საფრთხეების

არიდებს, რაც ქვეყნისათვის ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის პირობაა.

ოკუპაციის პირობებში სრულფასოვანი საველე-ეთნოგრაფიული კვლევა საკმაოდ რთულია. თუმცა, გარკვეული მასალის შეკრება მოხერხდა 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდეგ ახალგორის მუნიციპალიტეტიდან დევნილი მოსახლეობის ჩასახლების ადგილებში (წეროვანის დევნილთა დასახლება, წილკანი, ფრეხეთი). სტატიაში გამოყენებულია ასევე, ელექტრონულსა და ბეჭდვით მედიაში გამოქვეყნებული მონაცემები.

2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომის შემდეგ ქართულმა ხელისუფლებამ გაატარა ღონისძიებები ოკუპირებული ტერიტორიიდან საქართველოს მოქალაქეების გამოსაყვანად. ახალგორის მუნიციპალიტეტიდან დევნილი მოსახლეობისათვის წეროვანის, წილკანისა და ფრეხეთის ტერიტორიაზე ააგეს სტანდარტული ტიპის საცხოვრებლები ე.წ. “კოტეჯები”. “კოტეჯი” წარმოადგენს სამოთახიან შენობას (საერთო ფართობი 58 მ<sup>2</sup>) ფრეხეთსა და წილკანში ეზოებში დგას ხის ფიცრული ტუალეტები, წეროვანის დასახლებაში კი ტუალეტი და აბაზანა საცხოვრებლის შიგნითაა მოთავსებული. ახალგორის მუნიციპალიტეტის გამგეობის მონაცემების თანახმად, განსხვავებულია “კოტეჯებზე” მიმაგრებული მიწის ფართობები: წეროვანში – 400 მ<sup>2</sup>, წილკანში – 1000მ<sup>2</sup>, ფრეხეთში – 1000 ან 2000 მ<sup>2</sup>. წეროვანის დასახლებაში 2002 “კოტეჯია” (ახალგორის მუნიციპალიტეტიდან დევნილ მოსახლეობას უჭირავს 1352 შენობა – ცხოვრობს 4700 ადამიანი). წილკანის დევნილთა დასახლებაში – 400 “კოტეჯია” (ახალგორელებს უჭირავთ 354 შენობა – 1100 ადამიანი), ფრეხეთში 300 “კოტეჯია” (ახალგორელები ცხოვრობენ 265-ში – 912 ადამიანი). სულ ახალგორიდან დევნილებს ეკუთვნით 1971 “კოტეჯი” (6712 ადამიანი). დასაქმებულია შრომისუნარიანი მოსახლეობის 70% (500 ადამიანი სახელმწიფო სექტორში, 1500 – კერძო სექტორში).

ომის შემდეგ ახალგორის რაიონი, ე.წ. დამოუკიდებელი სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკის დაქვემდებარებაში გადავიდა. ადამიანური რესურსებისაგან დაცლილ რეგიონში ეკონომიკური სტაგნაცია დაიწყო. ცხინვალის ხელისუფლება შეეცადა არადიარებული სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკაში ახალგორის ინტეგრაციისათვის ღონისძიებების გატარებას. რაიონის ქართული სახელმწიფოებრივი და კულტურული სივრციდან მთლიანად ჩამოშორების მიზნით გაატარეს რამდენიმე ღონისძიება – სახელი შეუცვალეს ახალგორს და საბჭოთა პერიოდის სახელწოდება ლენინგორი დაუბრუნეს; იკავებდა ეთნიკური ქართველებისათვის 1990-იანი წლების შემდეგ მიღებული “უკანონო” საცხოვრებელი ფართების და მიწის ნაკვეთების ჩამორთმევა (სავარაუდოდ, 90-იან წლებში რეგიონიდან წასული ოსების შესასახლებლად); ცდილობენ, რაიონი საქართველოსგან ეკონომიკურად დამოუკიდებელი გახდონ, ზრდიან ე.წ. სამხრეთ ოსეთიდან პროდუქციის მიწოდებას, აწყობენ ცალკეულ “ჰუმანიტარულ” აქციებს, მოსახლეობას უწევენ მატერიალურ და ფინანსურ დახმარებას, მიმდინარეობს გზის მშენებლობა ცხინვალსა და ახალგორს შორის და ა.შ. ვარაუდობენ, რომ ახალგორისა და ცხინვალის შემაერთებელი ავტომაგისტრალის მშენებლობის დასრულება და სატრანსპორტო კავშირების განვითარება ხელს შეუწყობს ახალგორის რეგიონის სოფლის მეურნეობის აღორძინებას, რადგან ხელმისაწვდომი გახდება გასაღების ბაზარი როგორც ცხინვალის, ისე რუსეთის მიმართულებით (*დავოევა, 2013*). ახალგორის რაიონის სოფლის მეურნეობის პოტენციალს ოსური მხარე საკმაოდ გაზვიადებულად აღიქვამს – “განსაკუთრებით მდიდრად და ნაყოფიერად ითვლება წინაგარის ზონის მიწები, სადაც კომპაქტურად განლაგებულ 1200 ჰექტარ მიწაზე საქართველოში მოყვანილი ბოსტნეულის 35% მოდიოდა” (*დავოევა, 2013*).

დიდ იმედებს ამყარებენ რფსრ-სთან “საგანგებო სავაჭრო რეჟიმის” ამოქმედებაზე, რომელიც 2012 წელს ე.წ. სამთავრობათშორისო შეთანხმების სახით მიიღეს რუსეთმა

და ე.წ. სამხრეთ ოსეთმა. ფიქრობენ, რომ იგი ბიძგს მისცემს სამომხმარებლო ფასების შემცირებას. 2014 წლისათვის ვარაუდობენ საინვესტიციო პროგრამით განსაზღვრული ობიექტების მშენებლობების დასრულებას. მაღალმთიანი და საოკუპაციო ზოლთან ახლო მდებარე სოფლებში სამედიცინო მომსახურების გაუმჯობესების მიზნით შემოაქვთ ე.წ. საფელდშერო-საბებიაქლო პუნქტები (ФАП - Фельдшерско-акушерские пункты), სადაც შესაძლებელი იქნება პირველადი დახმარების გაწევა. რუსული სახელმწიფო პენსიით უზრუნველყოფენ საპენსიო ასაკის ძაღოვანი ორგანოების ყოფილ თანამშრომლებს და ა.შ.

“ოსური ხელისუფლების” გეგმები საკმაოდ ძნელად განსახორციელებელი აღმოჩნდა. სავაჭრო-ეკონომიკურ ურთიერთობათა ტრადიციას და ოდესღაც აყვავებულ სოფლების მდგომარეობას ჩვენი მთხრობელი ასე აღწერს: *ახალგორის მოსახლეობა პროდუქტის გასაყიდად ომაღდე თბილისში დადიოდა, რადგან ცხინვალამდე ორჯერ მეტი დრო უნდოდა. ომის შემდეგ წინაგრის მხარე კი ომის შემდეგ ფაქტიურად უსიცოცხლო ზონად იქცა. ადრე აქაურებს მთელი პროდუქტი გორში დაჰქონდათ გასაყიდად. ახლა ჯერ ახალგორში უნდა ჩაიტანონ, მერე იქედან თბილისში უნდა წაიღონ. ამას დიდი დრო უნდა. ცხინვალში წაღებას აზრი არა აქვს, ეს არის “მკვდარი ქალაქი,” თითქმის აღარაეინ ცხოვრობს. ახალგაზრდობა საერთოდ აღარ დარჩა სულ რუსეთში წავიდა (ხანდაზმული მამაკაცი – წეროვანის დასახლება).*

ექსპერტი ე.წ. სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკიდან აღნიშნავს, რომ ომის შემდეგ პერიოდში დაირღვა ქართველებსა და ოსებს შორის ისტორიულად ჩამოყალიბებული სავაჭრო-ეკონომიკური კავშირები. უმეტესად მთაში მცხოვრები ოსები და დაბლობში მცხოვრები ქართველები წინათ ურთიერთსარგებლიან ვაჭრობას ეწეოდნენ, ერთმანეთში საწარმო პროდუქციას ცვლიდნენ. ბაზარზე ოსებს ხორცი, ყველი, მატყლი, კარტოფილი, ხის ნაკეთობები ჩამოჰქონდათ, ქართველებს – კი ხილი, ბოსტნეული, მარცვლეული, სამრეწველო

საქონელი. ცხინვალს პროდუქტით ამარაგებდნენ ძირითადად ქალაქის ირგვლივ სოფლებში მცხოვრები ქართველები (*ხარებოვი, 2011: 10*).

ახალგორის რეგიონის მოსახლეობის ამჟამინდელი სამეურნეო ყოფა გარკვეულ კავშირშია ოსების ჩამოსახლებისა და სამეურნეო ყოფის განვითარების ისტორიასთან. ამ ისტორიის ხასიათზე არაერთგვაროვანი შეხედულებები არსებობს. ოსი ავტორების აზრით ოსების ძირითად საქმიანობას უძველესი დროიდან მიწათმოქმედება წარმოადგენდა. ამ მოსაზრების დასასაბუთებლად მოაქვთ არქეოლოგიური მონაცემები, კერძოდ, ოსეთის მთისა და დაბლობ რაიონებში აღმოჩენილი ბრინჯაოს სამიწათმოქმედო იარაღები, რომლებიც ჩვ. წ. აღ-მდე I ათასწლეულით თარიღდება. სკვითებთან გენეტიკური ნათესაობის თეორიიდან გამომდინარე, ოსებს მიაწერენ სკვითების სამეურნეო ყოფის დამადასტურებელ არტეფაქტებსაც. ადრეული მიწათმოქმედების დასაბუთებას ცდილობენ ფოლკლორული თქმულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების საშუალებით. მიაჩნიათ, რომ ამ დარგის სიძველეზე მიუთითებს ნართების თქმულებებში სამიწათმოქმედო კულტურების ხსენება, მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული რიტუალების არსებობა და ის, რომ მეხორბლეობის ღვთაებას – უაცილას – ოსები განსაკუთრებულ პატივს მიაგებდნენ (*კალოვეი, 1967: 65*). ეს საკამათო დებულებაა. ალანებში, რომლებსაც ოსები უშუალო წინაპრებად მიიჩნევენ მიწათმოქმედების მაღალი კულტურის შესახებ პირდაპირი წერილობითი საბუთები არ არსებობს, არქეოლოგიურ არგუმენტაციაზე დამყარებული მსჯელობა კი უსაფუძვლოა, ვიდრე საბოლოოდ არ გარკვეულა ოსთა ეთნოგენეზის საკითხი.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მრავლად გვხვდება ზემოხსენებული მოსაზრების საწინააღმდეგო მონაცემები. ამიანე მარცველინის თანახმად, ალანები ვრცელ ტერიტორიაზე მომთაბარეობდნენ. მინდვრები გაველურებული იყო, რადგან მიწას არ ამუშავებდნენ. მათი ნაწილი შემგროვებლობას მისდევდა, ნაწილი მინდვრის



ნაყოფით იკვებებოდა, არ იცოდნენ კავი (სახენელი), არ იცოდნენ თესვა (*აღმეზანი 2003*: 68). ამიანე მარცელინის ცნობებზე დაყრდნობით რ. თოფჩიშვილი დაასკვნის, რომ IV საუკუნის ბოლოსათვის ალანები (ოსთა წინაპრები) კავკასიის არც ერთ რეგიონში არ ცხოვრობდნენ; ამ დროისათვის ისინი მხოლოდ მომთაბარე მეურნეობას ეწეოდნენ და რჩენის ერთ-ერთი საშუალება ლაშქრობა, ბინადარი ხალხების ძარცვა იყო (*თოფჩიშვილი, 2008*: ). ზ. ჭიჭინაძის ცნობითაც, მას შემდეგ რაც მეფე გიორგი ბრწყინვალემ ოსები შიდა ქართლიდან განდევნა, მათ სთხოვეს მეფეს ხელოსნობის ცალკეული დარგების შესასწავლად ოსტატები მიეცა “თფილისი დამ გვიბოძეთ სამ-სამი კაცით თითო ხელობის, რომ მათ დაიწყონ აქ მუშაობა და ჩვენც გვექმნეს ყველა საჭირო სახმარებლიო. გონიერმა გიორგი ბრწყინვალემ ყველა ეს ხელოსნებიც თან წაიყვანა, მალე ჩავიდა ოსეთში, ყველა ესენი დაამკვიდრა იქ, ამათ გაუსხნა სახელოსნოები და ამ გვარად შემოსა ტიტილიკანა და ფესშიშველა ოსები“ (*ჭიჭინაძე 1916*: 6-7).

მოგვიანებით, ოსები თანდათანობით გადავიდნენ ინტენსიურ მეურნეობაზე რასაც ქართული საისტორიო წყაროებიც ადასტურებენ. ვახუშტი ბატონიშვილის ნაშრომში საუბარია, რომ ოსები მისდევდნენ მესაქონლეობას, მონადირეობას, მეფუტკრეობას, მეთევზეობას, ხელოსნობასა და შინამრეწველობას, მჭედლობასა და ზეინკლობას, ვაჭრობასა და გაცვლა-გამოცვლას (*თოგოშვილი, 1977*: 44-56). დასაბუთებულად შეიძლება ვისაუბროთ, რომ სხვადასხვა ფაქტორების ზემოქმედების შედეგად რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შესვლის შემდეგ ოსთა სამეურნეო ცხოვრებაში მიწათმოქმედებას უკვე წამყვანი ადგილი ეჭირა, მისი როლი იზრდებოდა დაბლობ რეგიონებში, ხოლო მთაში, პირიქით, მცირდებოდა მესაქონლეობის სასარგებლოდ.

ოსები სახლდებოდნენ ქართველ ფეოდალთა მიწებზე, მათი სოფლები ჩვეულებრივ მაღალმთიან და ტყიან ადგილებში მდებარეობდა. როგორც ბ. კალოევი აღნიშნავს

“ვერც უგზობა, ვერც შვიდთვიანი ზამთარი, ვერ აჩერებდა ოსების გადმოსახლებას, რომელიც ყოველწლიურად იზრდებოდა (*კალაოევი, 1967: 61*). ოსური მოსახლეობის მოძრაობას ქართული მთიანეთის გავლით ბარის სოფლებისაკენ გარკვეული პოლიტიკური და სამეურნეო-ეკოლოგიური მიზეზები განაპირობებდა, სადაც მთიანეთი ერთგვარ შუალედურ ეტაპს წარმოადგენდა. ბ. გამყრელიძე დააკვირდა ოსთა მიგრაციის თავისებურებებს და შეამჩნია, რომ 1886 წ. კუდაროს ხეობაში აღრიცხული იყო 281 ოჯახი. ოსური ოჯახების რიცხვი ძალიან ცვალებადი იყო, მათი ერთი ნაწილი მაღლევე ტოვებდა ამ ადგილებს და მიდიოდა საქართველოს სხვა ადგილებში, ხოლო სოფლები კვლავ ივსებოდა ჩრდილოეთიდან მიგრირებული ოსების ხარჯზე. ე. ვაშაკიძის აზრით, ამ ხშირი მიგრაციების მიზეზი ის იყო, რომ ოსები ტრადიციულად მიწაზე არ იყვნენ მიჯაჭვული, ამიტომ ცდილობდნენ მისთვის რაც შეიძლება სწრაფად და მეტი გამოეწოვათ, გამოეფიტულ მიწებს ტოვებდნენ და სხვაგან გადადიოდნენ (*გამყრელიძე, 2003: 155*). ამ დებულებას არ ეთანხმება ლ. ჩიბიროვი, რომელსაც მიაჩნდა, რომ ოსების გადასახლების მიზეზი მცირემიწიანობა და მძიმე სამეურნეო ეკოლოგიური პირობები იყო (*ჩიბიროვი, 1987: 415*).

„დღევანდელი საქართველოს ტერიტორიაზე ოსთა პირველი დასახლებები გაჩნდა თრუსოსა (მდ. თერგის სათავე) და მალრან-დვალეთში (მდ. დიდი ლიახვის სათავე). ოსების აქ დასახლება ჩრდილოეთ კავკასიის მთიანი ხეობებიდან XVII ს-ის შუა ხანებში განხორციელდა. მთელი რიგი საისტორიო მონაცემებით, XVII ს-ის პირველ ნახევარში შიდა ქართლის მთიანეთი (დიდი ლიახვისა და პატარა ლიახვის ხეობები) ნასოფლარებით იყო მოფენილი. აქედან აყრილი ადგილობრივი ქართული მოსახლეობა ბარში წავიდა საცხოვრებლად. შიდა ქართლის მთიანეთში, კერძოდ, მდინარეების: დიდი ლიახვისა და პატარა ლიახვის ზემო წელში, ოსთა მიგრაცია XVII ს-ის მეორე ნახევრიდან დაიწყო. ისინი თანდათან მოიწვედნენ სამხრეთისაკენ და XVIII ს-ის 30-იანი წლებისათვის დასახლებული ორი

ხეობის მთიანი ნაწილი მთლიანად აითვისეს. ამ პერიოდში, ზოგიერთ მთიან სოფელში ოსები თანაცხოვრობდნენ ადგილზე დარჩენილ მცირერიცხოვან ქართულ მოსახლეობასთან ერთად. XVIII ს-ის მთელ მანძილზე ოსები შიდა ქართლის მთისწინეთში ფაქტობრივად არსად ცხოვრობდნენ. ოსთა მიერ შიდა ქართლის მთისწინეთის სოფლებში (უფრო ხშირად ნასოფლარებში) ჩასახლება XVIII ს-ის ბოლოს დაიწყო. XIX ს-ის დასაწყისში მათ დაიკავეს პატარა ღიახვის ხეობის მთისწინეთის მნიშვნელოვან მონაკვეთი. ამ პერიოდიდან, განსაკუთრებით XIX ს-ის პირველ ათეულ წელს მიმდინარეობდა ოსთა გაუნგითი ანუ ინდივიდუალური განთესვა მთიანეთიდან შიდა ქართლის მთისწინეთისა და ბარის სოფლებში“ (*თოფჩიშვილი, 2005*: 113-114). ცნობილი ოსი მეცნიერი ვასილ აბაევი წერდა, რომ ოსები ქსნის ხეობაში ბოლო 200 წლის განმავლობაში არიან ჩამოსახლებული (*აბაევი, 1959*: 501).

სამეცნიერო ლიტერატურით ირკვევა, რომ კავკასიის სამხრეთ ფერდზე საქართველოში (ქსნის, დიდი და პატარა ღიახვის ხეობები) დამკვიდრებული ოსების ყოფაში XIX საუკუნეში მესაქონლეობას წამყვანი ადგილი ეჭირა, მემარცვლეობა უკვე ტრადიციულ დარგს წარმოადგენდა. სამიწათმოქმედო იარაღების უმეტესობა ქართულის ანალოგიური იყო და ტერმინებიც ქართულთან მსგავსებას ამჟღავნებდნენ (*ქანთარია, 1980*: 100-154), მაშინ როდესაც მესაქონლეობასთან დაკავშირებული ტერმინების ეტიმოლოგია ირანული იყო (*კალოევი, 1967*: 75).

მიწათმოქმედება, და განსაკუთრებულად მემინდვრეობა, ოსებში, კავკასიის მთიანეთში გადმოსახლების შემდეგ რომ უნდა განვითარებულიყო ამის თაობაზე მათში გადმოცემაც არსებობდა: “ძველ დროში ხალხი მხოლოდ ხორცს ჭამდა, პური სულ არ ჰქონდათ. ერთხელ მოხუცები ქეიფობდნენ, მათ დაინახეს, რომ იქვე არწივი დაფრინდა, “მოფუნა”, გაქეპა მიწა და ნისკარტით რაღაც ჩააგდო. მოხუცებმა ეს ადგილი შემოღობეს, რომ საქონელს არ გაეთელა. აქ ამოვიდა პურის შესანიშნავი თავთავი, რომელიც თესლად შეინახეს. მერე მიწა

დაამუშავეს და ეს თესლი დაეთესეს. ასე მოიშენეს ხორბალი. ამიერიდან ოსები არწივს დიდ პატივს სცემდნენ და მის სურათსაც კი შეხვდებოდით სასტუმრო ოთახებში” (ქანთარია, საველე ეთნოგრაფიული მასალა).

ეთნოლემოგრაფიული ტრანსფორმაცია საბჭოთა პერიოდშიც გაგრძელდა. წეროვანში ჩასახლებულ დევნილებს კარგად ახსოვთ ქსნის ხეობის ზემო სოფლების ოსებისაგან ათვისებისა და შემდეგ დაცლის პროცესი. ახალგორის რაიონი ყოველთვის იყო ტოლერანტული, სადაც ყველას დიდი სტუმართმოყვარეობით ღებულობდნენ. ოსები სულ რამდენიმე დასახლებულ პუნქტში ცხოვრობდნენ. ახალგორის ზევით მთელი ქსნის ხეობა, ლომისის სალოცავამდე მთლიანად ქართული იყო. სულ ორიოდე ოსური ოჯახი იქნებოდა, თუმცა ოსის რძლები კი ჰყავდათ ხოლმე. მე-18 საუკუნეში ყელის ტბიდან ლომისის სალოცავამდე გაჩნდა ოსური სოფლები: ზემო ბაგი, ქვემო ბაგი, გორგა, ჩივთიანი, ნავისხევი. ეს მცირე მოსახლეობიანი სოფლები იყო. უამურიც კი ქართული იყო, რაზეც მისი სახელიც მიგვითითებს. მე ვფიქრობ ეს სოფლები ქართველებისაგან ლეკიანობის დროს ცარიელდებოდა. ოსები ალბათ შეკრული იყვნენ ლეკებთან და ნახოფლარებს იკავებდნენ. ჩამოსახლებული ოსები გაუმეზობლდნენ ქართველებს. სოფლების უმეტესობაში მათი სახელწოდების მსგავსი გვარები ცხოვრობდნენ (რამდენიმე ასეთი პუნქტი, დღემდეა შემორჩენილი – ჩიტთანში ცხოვრობენ ჩიტისეილები, ბალაანში – ბალაისეილები, პავლიანში – პავლიაისეილები და ა.შ.). იმდენად კარგი დამოკიდებულება გვქონდა ჩამოსახლებულ ოსებთან, რომ ხშირი იყო გათხოვება-გამოთხოვება. 75-იან წლებამდე მეც იქ ვცხოვრობდი და ვხედავდი. არ არსებობდა დღეობა, რომ ჩვენი ხალხი არ დაეპატიებინათ. ავიდოდნენ, გამოხდიდნენ ლუდს, არაყს, დაკლავდნენ ხარს და ხომ არ გონია რაიმე ჩხუბი მოხდებოდა?! მერე ქართველები გადმოიპატიებდნენ ოსებს და ცხოვრობდნენ მეგობრულად. 70-იანი წლებიდან ოსურ ზონაში, უამურს რომ ვეძახით 2-3 მეტრიანი თოვლი მოვიდა, ადამიანები ჩაიკეტნენ, ერთმანეთში გვირაბებით დადიოდნენ.

პირველადი დახმარების ნივთები ვერტმფრენებით მიაწოდეს. ხალხი ისე დაშინდა, რომ იქედან გადასახლდა, და ეს ადგილი გაუკაცრიელდა (საშუალო ასაკის მამაკაცი – წეროვანის დასახლება).

20-იან წლებში სულ 20 ოსური ოჯახი ცხოვრობდა ახალგორში. პოლიტიკა იყო ასეთი, რაიკომის მდივანი თუ ქართველი იყო, აღმასკომის თავმჯდომარე ოსი უნდა ყოფილიყო. ისე ხდებოდა, რომ ჩვენი ბედოვლათი რაიკომის მდივნები ვერაფერს აწუბდნენ, ხოლო ცხინვალისგან დავალება ჰქონდათ, რომ ოსები, ახალგორში ჩამოესახლებინათ. ეს ოსები მწყემსები იყვნენ, აძლევენ ბინებს, მაგრამ მათ ნაკლებად აინტერესებდათ ქალაქი, თუმცა შვილებს ავზავნიდნენ საცხოვრებლად. მე 1980 წელს მივიღე ბინა ახალგორში. ჩვენს კორპუსში 12 ოსური ოჯახი ჩამოსახლეს. ადრე ახმაჯში (სოფელია ღ.ჯ.) არც ერთი ოსური ოჯახი არ იყო. 50-იან წლებში თანდათან დაიწყო ჩამოსვლა და ახლა ნახევარი სოფელი ოსებია. (ხანდაზმული მამაკაცი, წეროვანის დასახლება).

ხემოაღნიშნულის მიუხედავად, ფაქტია რომ, 2008 წლის კონფლიქტის წინა ხანებში ოსები მთლიანად იყვნენ ადაპტირებული ადგილობრივ ეთნოეკოლოგიურ გარემოში. ამასთან, რეგიონის მოსახლეობის (როგორც ქართველების, ისე ოსების) სავაჭრო-ეკონომიკური, საგანმანათლებლო, სოციალური თუ სამედიცინო ვექტორი მიმართული იყო არა ცხინვალ-ვლადიკავკაზის, არამედ თბილისისაკენ. ეს ბუნებრივიცაა, რადგან ჯგუფის ადაპტაცია განსხვავებულ ეთნიკურ, სოციალურ და გეოგრაფიულ გარემოსთან მეტად რთული და მრავალმხრივი პროცესია, რომელშიც მონაწილეობს მატერიალური და სულიერი კულტურის თითქმის ყველა ელემენტი (*შუბითიძე, 1998: 163-171*). ქსნის ხეობა კი კულტურულ-სამეურნეო და გეოეკოლოგიური თვალსაზრისით მჭიდროდ იყო ინტეგრირებული შიდა ქართლის დანარჩენ რაიონებთან. ოსურ-ქართული სამეურნეო და სოციალ-კულტურული კავშირები იმდენად მტკიცე აღმოჩნდა, რომ გაუძლო 1990-იანი წლების კრიზისს და ბოლო ხანებამდე შენარჩუნებული.

ოსური საინფორმაციო საშუალებები ვერ მაღავენ, რომ ახალგორელები სამეურნეო-კულტურული თვალსაზრისით ძირითადად თბილისთან არიან დაკავშირებული. ისინი ამ კავშირების გასაწყვეტად ოსურ ადმინისტრაციას შემდეგ რეკომენდაციებს აძლევენ: დაიწყოთ მოსახლეობისაგან ხელსაყრელ ფასებად პროდუქციის შექმნა, გაადვილონ მოქალაქეობის მინიჭების გზით რუსეთში გასვლა (ე. ი. ირიბად აღიარებენ, რომ აქ უმრავლესობა საქართველოს მოქალაქეა ლ.ჯ.), გაართულონ საოკუპაციო ხაზის გადაკვეთა (საოკუპაციო ხაზის გადაკვეთისას დევნილები სარგებლობენ “ფორმა №9-ით”, რომელიც წარმოადგენს ცნობას, რომ ისინი ცხოვრობენ ე.წ. სამხრეთ ოსეთის ტერიტორიაზე) (*დაკოევა, 2013*). დევნილები ასე აღწერენ მდგომარეობას ახალგორის რაიონში:

*იქ (ახალგორში ლ.ჯ.) ვინც ცხოვრობს ძირითადად ქართული პასპორტი აქვს. არის ასევე რუსული დოკუმენტი, “ფორმა 9”, რომელიც გადაადგილების უფლებას იძლევა. არის შემთხვევები, როდესაც ოსებთან პირადი კავშირის წყალობით შედიან ახალგორის რეგიონში. მთავარია შეაღწიო, მერე კი 10 დღის, ორი კვირის შემდეგ, აიღებ საბუთს. ახალგორში იძულების წესით ოსური პასპორტის აღების შემთხვევები არ გამოვია, ცხინვალში კი ასეთი შემთხვევები ბევრია, რადგან იქედან გასაქცევიც არსადაა. თანაც ვინღა დარჩა იქ ქართველი? ახალგორში კი თუ არჩევნის წინაშე დააყენებენ ხალხს, ბევრმა შეიძლება გაცლა არჩიოს, ისედაც დაცლილია რაიონი და დარჩებათ ცარიელი სახლები, რაც მაგათ ინტერესში არ შედის. ოსები ახალგორში საცხოვრებლად არ ჩამოდიან. მოდიან უფრო რუსი სამხედრო მოსამსახურეები, თავიანთი ოჯახებით. მათთვის ახალგორში ააშენეს სახლები. ქართველები მაღაზიებშიც კი ჩვეულებრივად აგრძელებენ მუშაობს და არავინ ზღუდავს. მიმოქცევაშია, ლარიც, რუბლიც და დოლარიც (ახალგაზრდა მამაკაცი – წეროვანის დასახლება).*

ახალგორიდან დევნილები ძალიან დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ მშობლიურ სოფლებთან კავშირის

შენარჩუნებას. დევნილთა დასახლებებში მცხოვრები ქართველებიც და ოსებიც დადიან თვიანთ სოფლებში ეხმარებიან იქ დარჩენილ ოჯახის წევრებს სასოფლო სამუშაოებში, ჩამოაქვთ იქიდან სასოფლო-სამეურნეო პროდუქცია, აგრძელებენ ნათესაურ და მეგობრულ ურთიერთობებს რეგიონში დარჩენილ ხალხთან.

*ოსი ნათესავეები მყავს ძალიან კარგი ურთიერთობა გვაქონდა და ახლაც გვაქვს. ახალგორში შესვლაზე ვინც იქაა ჩაწერილი, პრობლემა არ გვაქვს. დაახლოებით ერთ საათში უკვე ჩვენს სოფელში ვართ. იქ ძირითადად ხანდაზმული ხალხი დარჩა. ზოგი მოძრაობს, ჩამოდიან მიდიან, ჩამოდიან მიდიან. ჩვენც დავდივართ ხოლმე, როდესაც მისახმარებელია. მოგვყავს ბოსტნეული – პამიდორი, კიტრი, ბადრიჯანი. საქონელი ჩვენ არ გვყავს, სხვებს – კი. მოწეული პროდუქტი ძირითადად აქეთ გამოვავაქვს. გამოტანაზე პრობლემას არ გვიქმნიან, უბრალოდ ცნობაა საჭირო ახალგორიდან, რომ დიდი რაოდენობის პროდუქტი გამოიტანო. ისე, თბილისიდან მარშუტკებიც დადიან (ახალგაზრდა მამაკაცი სოფელ ზემო ბოლიდან).*

*ახალგორელები უკეთ ცხოვრობენ, საქონელიც კი ყავთ /ახალგორში/ 200-300 სული. მე კი რომ გამოვედი მარტო ტანზე რაც მეცვა ის გამოვიტანე. 7 აგვისტოს ომიანობა დაიწყო და 14-ში გამოვედი. მანამდე ხევში ვიმალეობდი ეგრე ვუყურებდი სახლი რომ იწვოდა (ახალგაზრდა მამაკაცი, ცხინვალის რაიონის სოფ. კეხვიდან)*

ბევრი სატიკვარი ახალგორში დარჩენილსა და დევნილობაში მყოფ მოსახლეობას იდენტური აქვს. პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს სასმელი და სარწყავი წყლის სისტემების გაუმართავი მუშაობა. ოსური ინტერნეტ საიტების მიხედვით წყლის მიღების გარკვეული ნაწილი მოექცა ქართული სახელმწიფოს კონტროლირებად ტერიტორიაზე, ქართველები კეტავენ სარწყავი და სასმელი წყლის მიღებს, რათა მდგომარეობა უფრო გამწვავდეს. 2010 წელს მოიწვიეს პიატიგორსკიდან გეოდუხისტები, რომელთაც დაასკვნეს, რომ რეგიონში დამატებითი წყლის

რესურსები თითქმის არაა. ამიტომ ყველა სოფელი ცდილობს სახვადსახვავაგვარად გადაწყვიტოს ეს პრობლემა. მაგ. სოფ. ორჭოსანში არის ჭები, ხოლო წინაგარის ზონის სოფლებში ისიც არაა და მოსახლეობას სასმელი წყალიც უჭირს (*მაგლევა, 2013*). ქართული საინფორმაციო წყაროები საპირისპირო ინფორმაციას ავრცელებენ. საოკუპაციო ხაზის მეზობლად მცხოვრები მოსახლეობა, რომელთა სარწყავი არხები ოსების კონტროლირებად ტერიტორიაზე გადის, გვაღვიან პერიოდში მოსვლის განადგურების საფრთხის წინაშეა. სარწყავი და სასმელი წყლის პრობლემა ძალზე მწვავედ დგას ახალგორელი დევნილების სამივე დასახლებაშიც.

*სასმელ წყალს, რომ ჩაასხამ ჭიქაში, ცხიმით მოიღებს ზემოდან ჭუჭყს. აუზს, საიდანაც წყალი მოდის, ფილტრები აქვს მაგრამ, არ მუშაობს. წყლის სათავეს მიწა პირდაპირ მიაყარეს და მოზღვაგდა. წვიმიან ამინდში მიწა ჩადის და ტალახიანი წყალი მოდის ონკანში. ჩაიდანში წყალს აადულებ და გვერდებზე თეთრად რჩება. ადრე ნავთობისათვის დაბურდეს, ზემოთ და წყალი ამოსულა, ამბობენ ახლა უნდა გამოუშვან მანდედან წყალი (მამაკაცების ჯგუფი – ფრეზეთი).*

წილკანის დასახლებაში ამ საკითხის ნაწილობრივ გადაჭრა თავად დევნილთა აქტიურობით მოხერხდა.

*ახლა სარწყავი წყალიც გააკეთეს. ჩემმა ქმარმა მუშები არ მოაყვანინა, ადგილობრივები დაასაქმებინა. კარგი ფული გააკეთა ხალხმა. ზოგს დაეზარა, ეს მორიგი აფიორა არისო, ფულს არ მოგვეცემონო მერე კი გული დაწყდათ. ახლა სარწყავი წყალი არის, მაგრამ მეორე პრობლემაა, ფულს არ იხდიან, 7 ლარია გადასახდელი წელიწადში, მაგრამ გორში უნდა ჩავიდნენ და იქ გადაიხადონ. ჩემმა ქმარმა უთხრა – გამოვეყოთ ერთი კაცი, რომელსაც გზის ფულს ავუნაზლაურებთ და ყველას გადასახადს ის ჩაიტანს გორშიო, გადასახადის მოკრება მაინც ვერ ხერხდება. სასმელი წყალი დიდი პრობლემაა, წეროვანიდან მოდის, მაგრამ ახლა ზაფხულის თვეებში საერთოდ არა გვაქვს. ჩვენ ჭა ამოვიღეთ. კარგი წყალია, თუმცა ვერ შევამოწმეთ. ახლა მთელი სამეზობლო მაგ*



წყალს ხმარობს. აპირებდნენ ჭაბურღილის გაკეთებას, მაგრამ წაიღეს შეამოწმეს და უვარვისი აღმოჩნდა. ზამთარში და გაზაფხულზე კიდევ არის, სასმელი წყალი, ზაფხულში კი უჭირს, რადგან ზოგი სარწყავად იყენებს (ასაკოვანი ქალი – წილკანის დევნილთა დასახლება).

ახალგორში დარჩენილ და დევნილ მოსახლეობაში მწვავედ დგას დასაქმების პრობლემა. დევნილთა უმრავლესობა სახელმწიფოს დახმარებებით ცხოვრობს. კერძო საუბარში მუნიციპალიტეტის თანამშრომლები აღნიშნავენ, რომ სამხარეო ადმინისტრაციის არაოფიციალური მითითებით, ახლომახლოს ყველა ახლადგახსნილმა საწარმომ მუშათა 40-50 პროცენტი დევნილებიდან უნდა აიყვანოს სამუშაოდ. თუმცა, ზოგჯერ თავად დევნილები არიდებენ თავს ამგვარ სამსახურს.

ნორმალური კერძო მეწარმე კვალიფიციურ მუშახელს ეძებს. ბუნებრივია, საინჟინრო-ტექნიკურ პერსონალად ყველას ვერ დაასაქმებს. ახალგორელები კი ხშირად ელემენტარული წესების იგნორირებას ახდენენ და გაუმართლებელ მოთხოვნებს აყენებენ – სივარეტის ფულს, პრივილეგიებს და ა.შ. დასაქმებულს თავისი ინტერესი აქვს, მაგრამ ხშირად დასაქმებულსაც ტყუის, ხუთი-ექვსი ობიექტი შეიცვალა და მოსაწონი ვერ ნახა. ჩამოყალიბდა კატეგორია, რომელსაც არაფრის გაკეთება არ სურს, პირი უნდა გააღოს და დადებელი ლუკმა უნდა ჩაუვარდეს პირში, იმიტომ რომ დევნილია. ეს ხალხი დახმარებებმა და პრივილეგიებმა გააფუჭა. 2010 წლამდე დახმარებები, შემოდიოდა, ისე რომ, ადამიანებს სურსათსა და საკვებზე ფული საერთოდ არ ეხარჯებოდათ. უდიდესი შეღავათი ჰქონდათ. დღეს კი ოჯახის შემოსავალი ძირითადად კვებაზე იხარჯება. 2010 წლის მაისამდე გადასახადს არ იხდიდნენ. მაგრამ ეს პროგრამა დამთავრდა, ვერცერთმა ორგანიზაციამ ვერ აიღო ასე მასშტაბური პროექტი საკუთარ თავზე. საუბარია 8 ათასი ადამიანის კვებაზე. კონკრეტულ მაგალითს გეტყვით, მოდის ადამიანი, 50 ლარი აქვს შუქისა და გაზის გადასახადი. ამბობს, მეტი საქმე რა მაქვს ვე გადავიხადო. შემოსავალი 400 ლარი აქვს, (ზამთარში ასევე დარიგდა დახმარება, ყველა

ოჯახზე 200 ლარი). 400 ლარს იღებს ადამიანი და 50 ლარის გადახდა არ უნდა. გამგეობამ გადაამხადოსო. ახალგორში, როცა ცხოვრობდა, იცოდა რასაც მოიხმარდა უნდა გადაეხადა. 2011 წლიდან კოტეჯების კერძო საკუთრებაში გადაცემა დაიწყო და რადგან ეს არის კერძო საკუთრება, მესაკუთრე იხდის ყველა გადასახადს. დევნილთა ძირითადი შემოსავალი დევნილის შემწეობებია, სულზე 28 ლარი. მოსახლეობა თვლის, რომ აუცილებლად უნდა გაორმაგდეს. ბოლო ხანში სერიოზულად გადამოწმდა სიღარიბის ზღვარს დაბლა მდგომ მოსახლეობის პროგრამა. ვფიქრობ, ბევრი ღარჩება ამ პროგრამის მიღმა. (ხნიერი მამაკაცი – ახალგორის მუნიციპალიტეტის გამგეობის თანამშრომელი).

ზემოსენებულ რესპოდენტი ახალგორის მუნიციპალიტეტში მაღალ თანამდებობაზე მუშაობს, ამიტომ ვერ გამოფრიცხავთ, რომ დევნილთა სიზარმაცეზე ყურადღების გამახვილებას ჩინოვნიკების უუნარობის გასამართლებლად ცდილობდა. თუმცა, რამდენიმე ინტერვიუმ დამარწმუნა, რომ ზოგი დევნილი მიიჩნევს, რადგან მათ გამოძევებაში ხელისუფლებას გარკვეული ბრალი მიუძღვოდა, მთავრობა ვაღდებულის კარგი სამსახურით უზრუნველყოს ისინი. ნაკლებადანაზღაურებად სამუშაოზე კი ხშირად უარს ამბობენ.

თბილისში ვმუშაობდი, 400 ლარი მქონდა. მაგრამ მჭირდებოდა გზის ფული დღეში 2 – ლარი, სივარეტისა და საჭმლის ფული და ბევრი არაფერი არ მრჩებოდა. ამიტომ სამსახურს თავი დავანებე (ახალგაზრდა მამაკაცი – წეროვანის დევნილთა დასახლება).

ჩვენ იმედი გვაქვს ახალი მთავრობის, ეგებ კარგი სამსახურები მოგვცეს. (ასაკოვანი მამაკაცი – წილკანი).

„მე მარტოხელა კაცი ვარ. დედა მყავდა, ისიც გარდაამეცვალა. ომამდე გარდაიცვალა და იქ (კეხეში ლ.ჯ.) არის დასაფლავებული. ახლა არავითარი შემოსავალი არ მაქვს, თუ ვინმეს გამოუჩნდება ან სათოხნი, ან საბარი, ან ნახირზე წასვლა უნდა, გადამიხდის ათ ლარს და მივეხმარები. “სოციალურსაც” აღარ მაძლევენ. აქამდე 15 წელი დედაჩემის სახელზე სოციალურ დახმარებას

ვილებდი და თავი იძით გამქონდა“ (ახალგაზრდა მამაკაცი – ფრეხეთის დევნილთა დასახლება).

უნდა ითქვას, რომ ამგვარი განწყობა დევნილთა დასახლებაში მცხოვრებ ყველა შრომისუნარიან ადამიანს არ ახასიათებს. ბევრი დასაქმებულია მახლობლად გასსნილ საწარმოებში (“ბარამბო”, “ნატახტარი”, ქაღალდის კომბინატი, სათბურები და ა.შ.), ზოგიერთმა თვითდასაქმებას მიმართა – მუშაობენ ტექსისტებად, ბაზრობებზე, მშენებლობებზე (ძირითადად თბილისში) და ა.შ., ზოგი საბიუჯეტო ორგანიზაციებში მუშაობს (მუნიციპალიტეტის ადმინისტრაცია, საგანმანათლებლო დაწესებულებები, სამედიცინო პუნქტები). ზოგი ახერხებს მუშაობა გააგრძელოს საოკუპაციო ხაზს მიღმა (ექიმი, ექთანი), გარკვეულ შემოსავალს დებულობენ მათთვის გადაცემულ ნაკვეთებზე მოწეული პროდუქტით. ახალგორიდან დევნილთა უმეტესობა ინარჩუნებს სამეურნეო კავშირს მშობლიურ სოფლებთან და იქ მოწეულ პროდუქციას მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ოჯახის შემოსავალში.

ამრიგად, 2008 წლის რუსეთ-საქართველოს ომმა ახალგორის მოსახლეობის მეურნეობის რადიკალური ტრანსფორმაცია მოახდინა. ადამიანური რესურსებისაგან დაცლილ რეგიონში ეკონომიკური სტაგნაცია დაიწყო. ცხინვალის ხელისუფლება ამაოდ ცდილობს ამ კუთხის არადიარებული სამხრეთ ოსეთის რესპუბლიკაში ინტეგრაციისათვის ღონისძიებების გატარებას. თავის მხრივ დევნილობაში მყოფი ადამიანები იძულებული არიან შეიცვალონ საქმიანობის სფერო, დაკმაყოფილდნენ მცირედანაზრაურებადი სამსახურებით, ან იცხოვრონ დევნილთა შემწეობის ხარჯზე. ამასთანავე, არ წყდება დევნილების სამეურნეო კონტაქტები მშობლიურ სოფლებთან. არსებული ვითარების ანალიზი ცხადყოფს, რომ დევნილთა მიმართ სახელმწიფოს მიერ გატარებული ეკონომიკური პოლიტიკა გარკვეულ კორექტირებას საჭიროებს.

**დამოწმებული ლიტერატურა:**

- გამყრელიძე ბ.** კუდაროს ხეობა. კეკ, VIII, 2003.
- თოგოშვილი გ.** ვახუშტი ბაგრატიონი ოსეთისა და ოსების შესახებ. თბ., მეცნიერება, 1977.
- თოფჩიშვილი რ.** ოსთა წინაპარი ალანების თავდაპირველი განსახლების არეალი. თბ., 2008.
- თოფჩიშვილი რ.** კვლავ დვალთა ეთნიკური ვინაობისათვის. ეთნოისტორიული ეტიუდები. ტ. 1. თბ., 2005.
- შუბითიძე გ.** ადაპტაციური პროცესები პოლიეთნიკურ რეგიონში, კონფლიქტური სიტუაციები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში. მშვიდობის, დემოკრატიისა და განვითარების კავკასიური ინსტიტუტი. თბ., 1998.
- ჭიჭინაძე ზ.** ოსების ჩამოსახლება ქართლში და ქართველების დვაწლი და ამაგი მათზე. ტფ., 1916; თბ., 1990.
- ხარებოვი ბ.** სამხრეთ ოსეთის ეკონომიკური რეაბილიტაცია: არსებული ამოცანები და განვითარების სტრატეგია, ქართულ-ოსური კონფლიქტი: სამშვიდობო გზების ძიება, 2011.
- ქანთარია მ.** ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივი, საველე მასალა, ქურთათის ხეობა, სოფ. ბარიზიყაუ.
- Алемань А.** Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.
- Дзагоева Р.** Ленингорский район: смутные перспективы и реалии стагнации. [ჰტტპ://რესპუბლიკარსო.ორგ/ანალექიცს/341-ლენინგორსკიყ-რაყონ-სმუტნყე-პერსპექტიყე-ირეალი-სტაგნაციიჰტმლ.](#)
- Калоев Б. А.** Осетины (историко-этнографическое исследование), М. 1967.

*Кантария М.* Некоторые вопросы земледельческого быта в горной Осетии, Кавказский Этнографический Сборник. V. Тб.,1980.

*Чибиров Л.А.* (составитель) Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Цхинвал, «Ирыстон», 1987.

Соглашение о режиме торговли, «военные» пенсии, новый генподрядчик, «синдром Чехоева» и новости партийной жизни Республики **Error! Hyperlink reference not valid..**

## Саломэ Бахиа-Окруашвили

### Этносоциальные проблемы грузинского населения в современном Азербайджане

Этносоциальным процессам, протекающим среди проживающих в Республике Азербайджан грузин (ингилойцев), предшествовала череда довольно сложных и драматических явлений. Без анализа этих исторических событий рассмотреть данный вопрос и сделать относительно его сколько-нибудь серьезное заключение не представляется возможным. Необходимо дать хотя бы краткую, но объективную оценку указанной древнейшей грузинской этнической зоны и проблем быта расселенных в ней грузин. Цель нашей работы описать современные этнокультурные процессы в исторической динамике, на фоне политических перипетий.

К исследованию проблем этнокультурного и этносоциального развития населения Саингило в отделении этнологии Кавказа я приступила в 2005 году вместе с этнологами Н. Джавахадзе и В. Шубитидзе. Был подготовлен и опубликован материал для конференции на тему: «Грузины за пределами Грузии (Саингило, Кахи глазами этнологов)». Общаясь с грузинами, проживавшими и ныне живущими в селах Кахского района (Ках-Ингило, Котуглу, Алибегло, Мешабаша, Алатамури), нетрудно было заметить, насколько плачевным было их бытовое, социальное и экономическое положение. Из сдержанных бесед с населением явствовало, что этнические, культурные, социальные и религиозные права местных грузин значительно ущемлены. Особенно угнетало то обстоятельство, что грузины избегали при нас говорить о своих проблемах, что, без всякого сомнения, указывало на их дискриминацию, ограничение прав и отсутствие толерантности с азербайджанцами.

Саингило, или историческая Эрети, историко-этнографическая провинция средневековой Грузии, расположенная в

Восточной Кахети, однако сегодня входящая в пределы Азербайджанской Республики. К сожалению, эта исконно грузинская территория в 1921 году по вине грузинских большевиков отошла к Азербайджану.

Название «*Саингило*», «*ингило*» («*ингилойцы*») возникло в XIX веке. Оно происходит от тюркского слова «*энгилав*», означающего «новообращенный», точнее «новоомусульманенный». Таким образом, это не этнический термин, хотя в Азербайджане применительно к указанному населению он употребляется именно в этом значении.

До XV века данная территория, издавна населенная грузинами и родственными им племенами, упоминалась под названием «*Эрети*» («*Хэрети*»). Термин «*эри*» («*хэри*») древне-восточнокартвельского происхождения. В грузинских письменных источниках он встречается в двух вариантах: «Хэрети» и «Эрети». В древнегрузинском литературном языке он использовался для обозначения «халхи», «джари» («войска»). В этом же значении («войско») термин «эри» засвидетельствован в грузинских переводах текстов Библии. Примечательно, что в XIV веке свободное население гор именовало себя «*хэровани*», т. е. потомками «эров» (*Папуашвили 1993*: 428-429). В VII-I вв. до рождения Христова Картли, Кахети, Эрети и Месхети И. Джавахишвили включал в Иберийское царство, считая «эров» картвельским племенем (*Джавахишвили 1979*: 247-248, 311).

Изучение процесса обращения исторической Эрети в христианство, происшедшего стараниями деятелей Картлийского (Иберийского) царства, создает впечатление и об этническом самосознании населения. Грузинские историки периодом окончательного слияния эров с картами предполагают отрезок времени не ранее начала IV века и не позднее начала VI века (*Бердзенишвили 1953*: 68; *Мухелишвили 1967*: 60; *Папуашвили 1970*: 129-130 и др.). С XV века термин «Эрети» исчезает, и территория от р. Арагви до р. Гишис Цкали именуется «Кахети». Таким образом, ареал

расселения христианского однородного грузинского населения простирался до г. Гиши (*Бердзенишвили 1944*: 7-15; *Думбадзе 1953*: 5-7; *Папуашвили 1970*: 115-237).

Нынешняя Саингило включает Белаканский, Закатальский и Кахский районы. Как известно, насильственное омульманивание (суннитского толка) населения всех этих трех районов с самого начала XVII века протекало на фоне жестоких и разрушительных процессов: нашествий иранцев, турок-османов, а также кочевых свободных горных общин (лезгин / леков), исповедовавших ислам. Большую часть оставшихся в живых грузин шах Аббас I согнал с родных земель и переселил в провинции Ирана Мазандаран и Ферейдан.

Вторгшиеся чужеземные захватчики насаждали среди грузинского населения свои религиозные и культурные ценности, что в конечном счете привело к этническому и культурному перерождению коренного населения. Ради спасения собственного народа, этнической культуры и вероисповедания грузинское христианское общество, грузинские цари создавали множество преград и барьеров. До последней капли крови население защищало родную землю, отстаивало свою религию и национальную идентичность, однако противостоять насильственным методам Ирана, Турции и подстрекаемым ими дагестанским общинам (лезгинам), приостановить их беспредел вплоть до XIX века, до введения войск царской России в Восточную Кахети, все же оказалось невозможно. И в период русско-иранской и русско-турецкой войн (1805-1829 гг.) продолжались набеги лезгин (лекианоба) и турок (осмалоба); тем не менее, одержанные русскими победы имели влияние и на дагестанских завоевателей. Избегая осложнений с царскими властями, лезгины беспрекословно подчинялись требованиям военного начальника Кахетинского округа. В упомянутых войнах русская армия, естественно, пользовалась активной поддержкой грузин, стремившихся вернуть прихваченные врагом территории (*Думбадзе 1953*: 122-193).



Вторгшиеся с периферий до 30-х годов XIX века и расселившиеся среди спасшегося от врага грузинского населения чужеродные этнические группы носители иной религии, культуры, цивилизации, стоящие на иной социальной ступени, пытались насильственными методами установить господство над грузинами. При содействии Ирана и Турции лезгинам, начиная с XVIII века, удалось омусульманить и ассимилировать большую часть населения Закаталы и Белакани. Поначалу христианское население оказывало максимальное противостояние чуждой религии, но постепенно, чтобы выжить, спасти свою жизнь оно вынуждено было формально, а потом уже, со сменой поколений, и фактически принять ислам. Изменение вероисповедания, безусловно, влекло за собой и изменение культурных, социальных и этнических ценностей. Представители первого поколения грузин-мусульман хорошо помнили прежнюю веру, втайне даже почитали и соблюдали её; бережно хранили они и семейные традиции, говорили на родном, грузинском языке. Но со временем, для следующего поколения всё то старое, что было близко их предкам, становилось отдаленным, менее трогало их сердца. Для определенной же части третьего поколения прежние приоритеты и вовсе утратили ценность. Это поколение приобщилось к полукочевому образу жизни, став скотоводами и истинными мусульманами. В жизни такого населения кардинально менялись порядки семейного быта, бракосочетания, ведения хозяйства, общественных отношений. На смену христианским религиозным праздникам и обрядам пришли мусульманские.

Вследствие политического насилия на территории Восточной Кахети сформировалось разнообразное (кызылбашское, персидское, турецкое, монголо-туркменское, дагестанское, азербайджанское и коренное картвельское) полиэтничное общество, часть которого ныне, за исключением некоторых дагестанских этнических групп, грузин Кахского района и с. Ититаля Белаканского района, обазербайджанена. В результате

столкновения и исторического взаимодействия различных этнических культур родилась новая, азербайджанская культура. Спустя определенное время мигрировавшее население включилось в политическую, социально-экономическую и общественную жизнь. Само собой разумеется, что в формировании «Саингило» и «ингилойцев» определенную роль играли именно вторгшиеся в этот процесс этнические отношения. Хотя коренное население, со своей стороны, также оказывало своеобразное влияние на пришлое общество.

Современная Саингило, расположенная в восточной части Алазанской долины (Кахетинский хребет Большого Кавказа), в низкогорье Дашюз, на территории равнины Аджиноур, по своему ландшафту представляет собой естественное продолжение Шида (Внутренней) Кахети.

С точки зрения природных, физико-географических условий Саингило аналогична Лагодехскому району. Все три входящих в нее района значительно отдалены от промышленных и административных центров Азербайджана. Из общей земельной площади, занимаемой Саингило, на Белаканский район приходится 85 300 га, на Закатальский район 135 700 га и на Кахский район 162 300 га. Территория этого края имеет форму вытянувшегося вдоль Кавказского хребта четырехугольника (*Гамхарашвили 1960*: 10). Плодородные угодья Саингило испещрены множеством полноводных рек, впадающих в р. Алазани. На протяжении всего года климат в этом краю теплый, влажно-субтропический, но местами, например в низине р. Алазани, лето бывает жарким, а зима снежной.

Как правило, географическая среда оказывает определенное влияние на проживающий в ней тот или иной этнос, который по-своему использует родные природные условия, что способствует формированию и регулированию специфических форм собственности, общественных отношений. Нет ничего удивительного в том, что эти условия откладывают свой отпечаток на развитии орудий труда, на материале, предназ-

наченном для строительства жилых и хозяйственных сооружений (зависящем от характера местного климата, рельефа, флоры и фауны), и т. д. Главное, все это влияет на социальную, этническую, духовную и психологическую культуру этноса. Поэтому, поскольку коренное население знало цену собственной земли, было хорошо приспособлено к условиям своей природно-географической среды, оно помогало мигрировавшему населению безболезненно преодолеть период адаптации, освоить орудия труда, соответствующие принятому у них порядку земледелия, и прочие жизненные навыки; с точки зрения развития производительных сил оно вносило свой вклад во все сферы жизнедеятельности: хозяйственный строй, жилищные комплексы, транспортные средства, одежду и т. д. Но, несмотря на это, ареал распространения грузинского феодального христианского населения постепенно сужался. То, что было характерно для горских племенных объединений патриархальный строй, своеобразное обычное право (адат), религия, все эти элементы оставались основными и главенствующими. Грузинский феодализм сменился искаженной, уродливой формой господства. Часть грузинских тавадов становились членами свободных горных общин. Подобно чужеземным завоевателям, они сами нападали на своих сородичей, грабили и разоряли их, закабалили народ, угоняли грузинских крестьян в Турцию и продавали в рабство. Приняв мусульманство, они заставляли обратиться в эту веру и простой народ.

Таким образом, с учетом целого ряда подобных факторов в Восточной Кахети грузинское население сокращалось. Оставшиеся в Закатальском и Белаканском районах христиане приняли ислам. Хотя среди них находились и те, кто втайне продолжали следовать христианским традициям. В селах Закатальского района рассеянно сохранились единичные семьи, по-прежнему говорящие на родном, грузинском языке. Что касается Белакани, на сегодняшний день здесь только в одном селе Ититала

сохранилось мусульманское население, разговаривающее на грузинском языке. Это село расположено на границе Грузии и Азербайджана и соседствует с Сигнахским районом. Село Ититала было основано в 1860-63 годах. Оно возникло вследствие разделения больших семей с. Алибад и распределения имущества. Это единственное село в Белаканском районе, в котором население, несмотря на смену вероисповедания, «всё вынесло» и сохранило грузинский язык (*Бурджаев, Исаев, Алибегов 2001: 19*). Оно построено на берегах р. Катех, именуемой местным населением «Ухах». По данным 2011 года, в с. Ититала проживало 2 280 человек, главным занятием которых являлись скотоводство и земледелие. Здесь развито также птицеводство. Дошкольное воспитание дети с. Ититала получают в местном детском саду. И школа, и сад двуязычные (*Зурабашвили 2013: 3*).

Несмотря на серьезные притеснения и давление, грузинам Кахского (Какского) района все же удалось сохранить православную веру, язык, культуру и традиции.

С установлением советской власти в Азербайджанской Республике возник соответствующий времени фон социально-экономического и культурного развития, хотя для проживающих там грузин мало что изменилось. Предводители Страны Советов активно пропагандировали «истинное равноправие» народов, однако в Азербайджане грузины никогда не пользовались законными правами. «Для сознательных, честных и энергичных грузин-ингилойцев XX век прошел в острой борьбе справедливости с несправедливостью и Добра со Злом. 82 года одиночества и искусственной изоляции от грузинского культурного мира привели ингилойцев к национальному и религиозному упадку, а в результате этого к отатариванию на своей же родной земле, или, говоря новой терминологией, к азербайджанизации» (*Бурджаев, Исаев, Алибегов 2001: 27*).

Присоединение грузинской этнической территории к Азербайджану сразу же отразилось на демографической ситуации. Еще в 1930 году, благодаря стараниям Левана

Арчиловича Сардалашвили (1898-1974 гг.), «достучавшегося» с большими трудностями до Москвы, было получено разрешение на переселение грузин из с. Корагани (Кахский район) в Грузию, с. Самтацкаро. Из воспоминаний Л. Сардалашвили (*Сардалашвили 1972*), написанных им за два года до смерти, явствует, что в с. Корагани проживало всего 40 дымов грузин, а туркмен и лезгин более 70 дымов (ныне все обазербайджанены), которые создавали грузинам невыносимые условия жизни. Грузины называли их «татарами». В ходе полевых этнографических работ в с. Самтацкаро (Кахети) мы поинтересовались у представителей старшего поколения: в чем была причина переселения их отцов из Кахи? На это они ответили: «Как только вечерело, татары во главе с мамасахлиси рыскали повсюду с целью грабежа и разбоя. Если кто попадался им под руку, тому было несдобровать. Они нападали на дома грузин, угоняли скот, призывали «неверных» христиан обратиться в мусульманство. Днем, когда грузинские мужчины отправлялись на работу в поле, татары нападали на оставшихся дома членов их семей женщин и детей, грабили их, женщин насиловали и т. д. Из-за подобных случаев женщины превратились в настоящих воительниц. Отправив мужей на работу, женщины с детьми поочередно собирались то в одной, то в другой семье, чтобы легче было защититься от «незваных гостей». Кто умел держать в руках оружие, тот непременно брал его с собой».

Хотя переселившееся в с. Самтацкаро население сегодня уже не испытывает ни религиозного преследования, ни недостатка в грузинских школах и общении на родном языке, оно не перестает беспокоиться о судьбах оставшихся в Кахском районе грузин. Они часто навещают своих родственников в Кахи, а в праздник Гиоргоба обязательно молятся в Курмухской церкви, несмотря на то, что ниша этого святилища ими была перенесена в Самтацкаро.

Как явствует из источников, грузинские школы на территории Восточной Кахети функционировали еще с эпохи средневековья. В 1292 году монах-священник Пимен Силос из Давид-Гареджи, а также Антон Махароблидзе из Месхети занимались обучением и просвещением ингилойцев в Белаканском монастыре. Кроме того, они обратили в Христову веру даже часть дагестанцев-язычников, живших на сопредельной с Грузией территории. Из приписки, выполненной на Магалаант Сахароба (Евангелии), мы узнаем, что в с. Каки существовала школа переписчиков. В 1310 году мцхетский католикос Эквтимэ лично посетил все периферийные епархии Грузии и велел архиепископу Гиш-Курмухи Кирилэ Донаури переписать и распространить Библию. Священнослужитель Какского монастыря св. Барбарэ Иасэ Китиашвили переписал Евангелие и отправил его в Дагестан. Из приписки явствует, что в монастырях преподавали жития святых отцов, философию, священное писание, историю Картли и «Алвани», но не только в Грузии, а и в периферийных епархиях, в том числе в Дагестане. В «Истории агван» (1861 г.) Мовсеса Каганкатваца в нескольких местах упоминаются школы, отличавшиеся показательным уровнем преподавания (*Эдили 1947*: 53-55).

С начала XVII века, с ослаблением в указанном краю грузинской юрисдикции, сведения об образовании становятся боле скудными. В 60-70-х годах XIX века в селах Саингило открываются мужские и женские училища, в которых бок о бок учатся дети ингилойцев, мугалов, лезгин и кипчаков (половцев), а церковно-приходские школы в селах Котуглу и Корагани. Первой наставницей Кораганской приходской школы являлась Нино Утиашвили, позднее сестры Эристави, а в 1896 году директором и наставницей этой школы была назначена Софья Кулошвили (*Чхенкели 1957*: 42).

Несмотря на это, насильственная языковая ассимиляция грузин не прекращалась ни в XIX веке, ни в 20-х годах XX века в Советском Азербайджане. На собственной исторической

земле для коренного населения открывали то турецкие, то азербайджанские, то русские школы. Противостояние грузин этим обстоятельствам было настолько велико, что, согласно разным источникам, в прошлом столетии минимум семь раз имело место массовое открытие и закрытие грузинских школ. Та часть населения, которая требовала открытия грузинских школ и сопротивлялась администрации, в 30-х годах XX века за непокорность была либо сослана в Сибирь, либо расстреляна (ჭტტბა//იბერია. წორდბრეს.ცომ /აბოუტ/ჰერეტი-საინგილო/2010/).

В 1940-х годах Первый секретарь ЦК КП Азербайджанской ССР М. Багиров в Баку заявил делегации Грузии, что «грузинским мусульманам не нужны грузинские школы, так как грузинский язык там уже умирает» (*Бурджаев, Исаев, Алибегов, 2001*: 5-6). В результате встречи ингилойца Георгия Гамхарашвили со Сталиным в 1945 году в мусульманских ингилойских селах были открыты грузинские разноуровневые (средние, семиклассные и начальные) школы. В 1956-57 годах в соответствии с постановлением против культа личности Сталина, принятым XX съездом ЦК КПСС, грузинские школы в ингилойских селах вновь были упразднены (*Бурджаев, Исаев, Алибегов 2001*: 23). Но грузины не опускали руки, продолжая бороться с исторической несправедливостью. В архиве сына одного из общественных деятелей Саингило Бартломэ Мегрелидзе, Иосеба, хранилось одно интересное письмо.

Бартломэ Мегрелидзе пользовался среди ингилойцев большим авторитетом и уважением. Он прививал своим сородичам любовь к родному краю и языку. В пору его деятельности в Саингило грузинские школы уже не функционировали, но под его влиянием интерес населения к грузинскому языку и культуре настолько возрос, что школы опять были открыты. Написанное им на имя Первого секретаря ЦК КПСС Никиты Сергеевича Хрущева письмо (которое посылалось приблизительно 300 раз) подписала значительная часть населения Саингило. В письме отмечалось,

что «в Кахском, Закатальском и Белаканском районах живут грузины. Их родной язык грузинский, без которого они не могут жить. Территория, на которой живут эти грузины, всегда входила в состав Грузии. Несмотря на это, ввиду неправильного решения она была присоединена к Азербайджану. Все народы, живущие в советском государстве, развились с экономической и культурной точек зрения. Это не коснулось только проживающих в пределах Азербайджана грузин, которые на протяжении 40 лет не смогли преодолеть существующую в отношении их незаконность и выбраться из нищеты. Власти Грузии тоже совершенно игнорируют нас. Руководители же нашего района думают лишь о том, как лишить нас родного грузинского языка, проводя политику омусульманивания и азербайджанизации. В райисполкоме не работает ни один грузин. Вообще, грузин не принимают на работу, а кто были заняты и тех увольняют. Многие сами вынуждены уйти с работы из-за невыносимых условий. Это нетрудно проверить. С тем, чтобы стереть следы грузинской культуры на нашей территории, по приказу руководства района уничтожаются древнейшие памятники грузинской культуры. С целью процентного сокращения грузинского населения к нам заселяют азербайджанцев, для чего уничтожают виноградники, ореховые и фруктовые сады. Целенаправленно закрывают грузинские школы, особенно в соседних, Закатальском и Белаканском районах. В киосках не продаются грузинские газеты и журналы. Вместе с тем, запрещено ввозить и грузинские книги. Нет радио на грузинском языке. Нас заставляют менять грузинские фамилии на азербайджанские. 7 декабря 1970 года в колхозе им. Шота Руставели Кахского района бульдозерами прошлись по приусадебным участкам грузин, выкорчевывая урожайные виноградные и фруктовые сады» (*Мегрелидзе 2013: 13-14*).

Ингилойцами предпринимались многократные попытки отправить подобные письма из Азербайджана в Москву, но, к сожалению, они постоянно «терялись» на местах, не доходя



до адресата, а авторам и подписчикам этих посланий со стороны местных властей чинились проблемы.

Открытый в советский период в Закатальском районе грузинский школа-интернат, несмотря на большие просьбы и написанные в Москву жалобы, в 1982 году был закрыт. Бесспорно и то, что после распада СССР грузины не имеют права иметь в упомянутом регионе независимые грузинские школы. Вместо них открываются смешанные грузинско-азербайджанские школы, в которых на грузинском языке функционирует только сектор. Да и то программу обучения для этого сектора составляет само Министерство образования Азербайджана по собственному усмотрению. «Родителей вынуждают отдавать 5-летних детей непременно в азербайджанский подготовительный класс, а спустя год категорически запрещают им переводить детей в 1-й класс грузинского сектора. Вскоре, наверное, грузинский сектор вообще упразднят за ненадобностью, что равносильно катастрофе» (*Метревели 2011*). Как видно, с распадом СССР грузины-ингилойцы уже открыто испытывают нажим. Поэтому для получения высшего образования ингилойская молодежь едет в Грузию и часто не возвращается назад. Часть граждан Азербайджана все-таки воспринимает молодых людей, получивших образование в Грузии, как предателей азербайджанского народа и смотрит на них как на засланных Грузией агентов (*Бурджаев, Исаев, Алибегов 2001*: 12).

Не менее примечателен тот факт, что «Курмухский храм святого Георгия, возвышающийся на отроге Кавказа, над селением Каки, весьма почитаем здешним народом, и даже мусульмане часто поднимаются туда молиться» (*Джанашвили 1913*: 23). Несколько раз азербайджанцы снимали крест с купола этой церкви. Более того, азербайджанские ученые объявили её памятником албанской культуры, преемниками которой якобы они и являются. А правда одна: Курмухская церковь это типично грузинский памятник, представлявший

собой в средние века епископский кафедрал и подчинявшийся епископу Картли.

С 90-х годов XX века, после развала советского строя и обретения Азербайджаном статуса независимого государства, социальные, этнические, бытовые и культурные условия жизни грузин в этой стране еще более усугубились. Грубое вмешательство государственных структур в проблемы национального развития осложняет сферы социальной жизни. Содержание малых этнических групп и содействие их развитию Азербайджану на государственном уровне ничего бы не прибавило и не убавило, но на международной арене повысило бы его авторитет. К сожалению, власти Азербайджана не руководствуются международными нормами, нарушая все модели конвенции.

В Кахском районе, где еще остались православные грузины, государственный (азербайджанский) язык знают все, но почему-то их интеграция в государственные структуры не происходит. На протяжении более чем одного столетия азербайджанцам не удалось переломить этническое самосознание кахских грузин, хотя эти грузины давно считают себя гражданами Азербайджана. Что касается большинства населения Закатальского и Белаканского районов, они уже ассимилированы и социально-политически, и этнически. Изменение их этнического менталитета, так же как и этнической культуры, проявляется на территориально-региональном уровне. Подавление грузинского самосознания, вероятно, было сопряжено с трудностями. Полагаю, что на индивидуальном уровне борьба здесь продолжается и сегодня. Тактика неуклонного индивидуального угнетения грузин облегчает задачу их азербайджанизации. Единственное, что может помочь индивидам, не желающим отречься от своей этнической культуры и самобытности, это покинуть землю своих предков и переселиться на жительство в Грузию, что совершенно не волнует азербайджанские правящие круги.

Бесспорно, среди уже ассимилированного населения Закатальского и Белаканского районов доминируют элементы азербайджанской культуры. В то же время отдельные старые и ценные грузинские этнокультурные компоненты сохранились в новой пространственной реальности, как бы адаптировавшись и растворившись в ней, так что население уже и «не замечает» их сохранность. Эти компоненты присутствуют во всех их основных проявлениях будь то материальная или хозяйственная сфера или нормы поведения и проч., хотя они (эти компоненты) уже не столь значимы для нынешнего поколения ингилойцев. Диффузия азербайджанской культуры привлекает больше внимания, поэтому постепенно её возможности и позиции здесь становятся прочнее.

Укоренению азербайджанской культуры в этих районах уже способствует и то население грузинского происхождения, которое омусульманено и обазербайджанено. Они публично высмеивают и унижают тех индивидов, которые все еще пытаются сохранить свои корни, легитимировать собственную идентичность; своими действиями грузины-мусульмане подталкивают сородичей к тому, чтобы те порвали всякую связь с собственным этническим происхождением, со своим прошлым, от которого они сами уже отреклись и с которым их уже ничего не связывает.

Этническая идентификация в большей мере, чем социально-политическая, имеет значение только для грузин, живущих в Кахском районе. Самосознание кахских грузин довольно высокое, и оно проявляется во всех элементах культуры, реально функционирующих в их обычаях, нравах и ритуалах, хотя в несколько упрощенной и видоизмененной форме. Здесь мы не можем обойти стороной социальную единицу семью, на которую возлагается большая нагрузка как на хранительницу этнокультурных элементов. Чем больше в этом краю обострились этнические проблемы, тем труднее становилось азербайджанцам противостоять традициям

кахского населения, для которого и ныне неприемлемо засилье чуждой культуры. Во время наших полевых работ респонденты отмечали: «Хотим, чтобы все узнали и запомнили, что у всех христиан Кахского района грузинские фамилии и что дома, в семье, мы чтим и исполняем грузинские православные христианские ритуалы и обряды». Но до каких пор в условиях такого давления им удастся сохранить все реалии от языка до этнического самосознания? Или они покинут родную землю и переселятся в Грузию? Государственные структуры и местная администрация Азербайджана настолько притеснили грузин, настолько сократили их этническое соотношение по сравнению с азербайджанцами, что становится очевидным упадок и других явлений социального уровня. Наряду с прочим здесь встает вопрос консолидации с современностью. Хотя грузин не принимают ни на высокие должности, ни на обычную работу. Они не могут вести собственный бизнес, к примеру, не имеют права поставить в собственном дворе торговую лавку. Грузины не могут работать водителями. Им запрещают ходить в церковь. Всех, кто нарушает эти запреты, ставят на «учет». Они не вправе заниматься хозяйственной деятельностью. Как известно, этот край издревле славился земледелием, скотоводством, плодоводством, шелководством, табаководством и другими отраслями сельского хозяйства. Эти формы хозяйства сохранились и в дальнейшем, но с той лишь разницей, что большую часть земельных участков, принадлежавших предкам грузин, прибрали к рукам сначала дагестанские мигранты, затем русские и, наконец, азербайджанцы. Страна Советов была основана на государственной собственности и социалистическом принципе хозяйствования, постольку земля находилась в собственности государства. Но и после распада СССР грузинам Саингило никто не вернул право собственности. В поисках работы ингилойцы вынуждены переходить в Грузию, а по возвращении домой даже за малейшее (15-минутное) опоздание

на границе их штрафуют, причем в непомерных размерах. Действия и санкции местной администрации, всячески ущемляющие права грузинского населения Саингило, вызывают крайнее раздражение и сопротивление со стороны грузин-ингилойцев и до боли обостряют у них чувство почитания предков и любви к родине. Тем самым азербайджанцы сами побуждают население Саингило бережнее относиться к своим христианским обычаям и этническому самосознанию, наперекор и вопреки всем запретам. Реальность способствовала закономерному формированию полиэтнического общества, хотя существование такого общества в стране не приветствуется. Административные органы на местах прилагают все усилия для того, чтобы вынудить грузин продать землю своих отцов и дедов и убраться восвояси. Желание окончательно заполучить грузинские территории у азербайджанцев гораздо сильнее желания ассимилировать население Кахи.

У грузин-мусульман Кахского района, в паспортах которых были указаны грузинские фамилии, отобрали документы и вернули только спустя полгода с переделанными, азербайджанскими фамилиями. Данное обстоятельство, несомненно, свидетельствует о том, что сохранению национальной идентичности грузин Саингило грозит серьезная опасность.

В Закатальском и Белаканском районах уже давно запрещено нарекать новорожденных детей грузинскими именами, в противном случае родителям не выдают свидетельства о рождении. Теперь эта проблема встала и перед грузинами-мусульманами Кахского района. Кроме всего прочего, «в Саингило по сей день не установлено историческое происхождение до 20 тысяч омусульманенных грузин» (*Метревели 2011*). Поскольку во всех трех районах Саингило запрещено давать детям грузинские имена, постольку говорить о восстановлении исторических фамилий вообще излишне. Фамилии живущих в Саингило грузин широко распространенные в Грузии фамилии: *Отарашвили, Ломашвили, Ростиашвили, Зурабашвили, Папиашвили, Джанашвили, Ху-*



интеграции вернувшихся из-за границы грузин». В этом письме подробно говорится о прецедентах нарушений прав человека, имеющих место в XXI веке в Азербайджане в отношении грузинского населения, а, как известно, нынешний, XXI век объявлен веком защиты демократии и прав человека. В этом же письме поставлен вопрос: «Знают ли о проблемах грузин Кахского района в Баку, столице Азербайджана, или это беспредел, чинимый исключительно местной администрацией, о котором не в курсе верховные власти?» Этот вопрос беспокоит не только ингилойцев и неправительственные организации, но и этнологов, занимающихся изучением национальных, культурных, социальных и религиозных проблем проживающих по сей день в Азербайджане грузин и грузин, переселившихся из Саингило в 1930 году.

Для проживающих в Грузии азербайджанцев, которых сами азербайджанцы считают представителями своей этнической группы, созданы наилучшие условия жизни. И все же: что представляет собой население, именуемое современными азербайджанцами, кто они? На самом деле это потомки племен туркменского (тюркского) происхождения, которые в XVII веке были переселены в Картлийское царство согласно коварным имперским замыслам шаха Аббаса I. Таким образом, именно эти азербайджанцы имеют в нашей стране прекрасные условия труда и быта и возможность получить хорошее образование. Не рушатся и не горят их культурные центры. Никто не заставляет их говорить непременно на грузинском языке (многие из них вообще не владеют государственным языком!), хотя незнание государственного языка опять же им во вред. Никто не заставляет их менять азербайджанские имена и фамилии. Никак не ущемляется свобода их вероисповедания. Более того, в последнее время построено много новых мечетей. Они полностью интегрированы в грузинское общество и заняты в самых разных государственных структурах. Они совершенно

свободны в ведении бизнеса. Одним словом, грузинское государство заботится о культурном развитии и толерантности этнических меньшинств.

Исходя из анализа всего вышесказанного можно заключить, что механизм регулирования взаимодействия культур разных этнических единиц, вторгшихся вследствие исторических лихолетий на территорию, где испокон веков проживало однородное грузинское коренное население, перешло в систему управления другого государства Азербайджана. Постольку, вместо того, чтобы обеспечить благоприятные условия для социально-экономического, религиозного, этнического и культурного развития коренного населения и максимально способствовать его интеграции, для правящих государственных органов Азербайджана полиэтничное общество оказалось неприемлемым. Форма местного правления по всем параметрам подчинила представителей грузинского этноса (за исключением грузин Кахского района), всячески ограничила их права, полностью игнорировала историзм и осуществила их ассимиляцию.

Думается, для искоренения указанных проблем необходимо спланировать современный альтернативный путь и перспективы, разработать цивилизованную модель действий по их скорейшему преодолению, что без серьезного ущерба дружественным отношениям наших двух стран Грузии и Азербайджана поможет спасти грузинскую этническую группу, волею судьбы оказавшуюся в составе чужого государства.

## **Использованная литература**

- Бердзенишвили 1953*** *Бердзенишвили Н.* Из прошлого Восточной Кахети // Мимомхилвели Института истории АН ГССР. Т. III. Тб., 1953 (на груз. языке).
- Бердзенишвили 1944*** *Бердзенишвили Н.* Из истории русско-грузинских отношений на рубеже XVI-



- XVII веков // Материалы по истории Грузии и Кавказа. Ч. I. Тб., 1944 (на груз. языке).
- Бурджаев Т., Исаев С., Алибегов Б 2001** **Бурджаев Т., Исаев С., Алибегов Б.** Трагедия грузин-ингилойцев. Тб., 2001.
- Гамхарашвили Г. 1960** **Гамхарашвили Г.** Саингило. Тб., 1960 (на груз. языке).
- Джавахишвили 1979** **Джавахишвили И.** Сочинения. Т. I. Тб., 1979 (на груз. языке).
- Джанашвили 1913** **Джанашвили М.** Саингило. Тиф., 1913 (на груз. языке).
- Думбадзе 1953** **Думбадзе М.** Из истории Восточной Кахети (Саингило). Тб., 1953 (на груз. языке).
- Зурабашвили 2013** **Зурабашвили М.** История одного села // «Курмухели». № 1. 2013 (март) (на груз. языке).
- Мегрелидзе 2013** **Мегрелидзе Г.** Плач ингилойцев // Версия (газ.). № 46 (802). 24-25 апреля 2013 г. (на груз. языке).
- Метревели 2011** **Метревели Н.** Брошенные на произвол судьбы ингилойцы и опасность ассимиляции. 16.08.2011 (на груз. языке). **Error! Hyperlink reference not valid.**
- Мухелишвили 1967** **Мухелишвили Д.** Вопросы политической географии Кахет-Эрети в XII-XIII вв. // Сборник исторической географии Грузии. Тб., 1967. (на груз. языке).
- Папуашвили 1993** **Папуашвили Т.** К вопросу о понятиях «кахи», «хэри» и названий соответствующих им стран «Кахети», «Кухети», «Хэрети» // Иностранная и грузинская терминология, обозначающая понятия «Грузия» и «грузины». Тб., 1993. (на груз. языке).
- Папуашвили 1970** **Папуашвили Т.** Вопросы истории Эрети. Тб., 1970. (на груз. языке).

- Сардалашвили 1972 Сардалашвили Л.* Воспоминания (рукопись), 1972 (на груз. языке). (В 2013 г. их передали нам внук автора Степанэ Сардалашвили и его супруга Натела Джандагашвили, за что выражаем им свою благодарность).
- Чхенкели 1957 Чхенкели А.* В солнечной Саингило. Тб., 1957. (на груз. языке).
- Эдили 1847 Эдили.* Саингило. Тб., 1947. (на груз. языке).

# Георгий Жужунашвили

## Илья Чавчавадзе и современность<sup>1</sup>

*«У каждого периода в жизни народа есть своя боль, и понять эту боль - судьба только великих мужей своего народа»*

**Илья Чавчавадзе**

Эти слова, сказанные более 120 лет назад, в истории Грузии можно отнести ко многим выдающимся личностям. Они оказались пророческими и для самого их автора:

«Бывают времена, когда является писатель (личность Г.Ж.), в котором народ будто соединил не только черты народного характера, но дал ему право выразить собственные мысли». Перифразируя эти слова Николая Семеновича Тихонова, скажем, что Илья Чавчавадзе не только писатель в прямом понимании этого слова, а творец, который не только обличал порочную сущность современного ему общества, но своей деятельностью пробудил из летаргического сна свой народ и дал толчок процессу созидания нового общества, положил начало новому мировоззрению, миропониманию, он стал основоположником новой грузинской литературы, экономического мышления, системы образования и т.д.

Илья Чавчавадзе стал средоточием всего позитивного в грузинском народе, в его личности аккумулировалась вся история и жизненная энергия грузинского народа и в его лице выразилась борьба за будущее народа. Одним словом, он **სტუმრ ატრიაჲ**. В основе всей его многообразной деятельности была прогрессивная задача освобождение

---

<sup>1</sup> Доклад прочитан на Научно-культурном форуме: «Дни Ильи Чавчавадзе в Санкт-Петербурге. К 175-летию со дня рождения». СПб. 25 ноября – 30 ноября 2012 года.

своего народа.<sup>2</sup> Во имя осуществления этой задачи он не жалел ни духовных, ни физических сил.

Говоря его словами:

*«Пусть я умру - в душе боязни нет,  
Лишь только б мой уединенный след  
Заметил тот, кто выйдет вслед за мною;  
Чтоб над моей могильною плитою -  
Далекий житель солнечных долин -  
Склонился мой возлюбленный грузин,  
И голосом, исполненным участия,  
Мне пожелал спокойствия и счастья,  
И так сказал: «Хоть рано ты умолк,  
Но ты исполнил свой великий долг...»*  
(Перевод Николая Заболоцкого)

Тема нашего доклада может вызвать некоторые вопросы у скептиков: мол, какая связь может существовать между эпохой, когда жил Илья Праведный, и нашим временем? На этот вопрос хорошо ответил премьер-министр Грузии Бидзина Иванишвили на празднествах в Сагурамо в честь 175 летия со дня рождения великого грузинского мыслителя :

«Илью Чавчавадзе называли Отцом нации, его вклад не должен быть утерян. С его убийства прошло 105 лет, и если посмотреть на прошлое нашей страны, все плохое, что происходило, было для нас наказанием за это. Он посвятил свою жизнь благополучию народа и страны. Он пекся о формировании нового общества, укреплении государственности и справедливости. Настало время исполнить мечты Чавчавадзе

И сегодня стремимся, чтобы мечты Ильи Чавчавадзе превратились в жизнь. Он мечтал, чтобы Грузия стала

---

<sup>2</sup> Илья Чавчавадзе отмечал: «Наше дело устройство жизни народа Грузии, его улучшение – наша первейшее и последнее желание».

полноценным и достойным членом всего прогрессивного человечества. Он отлично понимал, что только свободные люди могут создавать собственное государство, и печально, что и по прошествии стольких лет мы еще думаем об этом. Мы должны воплотить его мечту в жизнь и построить реально достойную страну, и, если хотите, именно это и является грузинской мечтой».

Мы полностью согласны с этим определением. Со своей стороны добавим, что нынешнее состояние нашего государства, хотя и во многом отличается от положения грузинских земель в конце 19-го и начале 20-го века, но задачи, стоящие перед грузинской нацией тогда и сейчас во многом похожи: 1) создать сплоченное, политически грамотное и экономически развитое общество и на его базе развитое государство. Говоря словами Ильи Чавчавадзе: *«Три святыни мы наследуем от предков: отечество, язык и веру. Если не защитим их, какой ответ дадим потомкам?»*; 2) иметь добрососедские, партнерские и дружественные отношения со всеми соседними государствами; 3) занять достойное место среди государств мирового содружества.

Мы обращаем внимание на два аспекта: это сравнение внутривнутриполитического положения нашего государства и вопросы грузино-русских взаимоотношений.

#### 1.

Сравнительный анализ двух этих периодов из истории Грузии дает такой результат: а) грузинское общество и на стыке XIX-XX веков и ныне переживает большие потрясения: *«Славная родина, что ты сегодня грустна?/Ныне безвременье, но подойдут времена./ И восстановят величье любимой земли»*.

Если в первом случае это была борьба против национального, экономического, социального и культурного гнета, то сейчас ожесточенная борьба за выживание происходит уже внутри грузинского общества. В наше время положение усугубляется тем, что в роли «обидчика»

выступает выдуманная самим обществом реальность. Вот что пишет об этом наш автор: *«Народ, как совокупность человеческих существ, сплоченных историею в одно тело и во едину душу данной страны, должен быть, во всяком случае, уважаем всяким порядочным и здравомыслящим человеком, и оскорбление, унижение его в том или другом смысле - поступок весьма непристойный. Каждый народ имеет свой собственный облик, свои стремления, свои пожелания, свои порывы, свои особенности. Поношение всего этого - грубость, не приличествующая человеку развитому. Борьба в защиту народа, по справедливости, достойна уважения, и совершенно основательно»*; б) разница, притом существенная, между названными периодами заключается в том, что тогда грузинские земли без такого названия входили в состав Российской Империи, а сейчас они объединяются в одном государстве. Правда, территориальные проблемы, лучше сказать, проблемы региональные или с негрузинским населением (в то время гражданами одной империи, а сейчас большинство инородцев - граждане другого государства - РФ) все же существуют; в) экономическое положение: во времена деятельности Ильи Чавчавадзе грузинская знать находилась в процессе разложения. Особенно ускорился этот процесс после отмены крепостного права: не имея других экономических рычагов, они начали продавать свои земли инородцам почти задаром. Несмотря на усилия передовых людей того времени, усилился процесс пролетаризации грузинского населения. Но если в других странах складывалась национальная буржуазия и национальный пролетариат, что приводило к сплочению нации, возникновению единого внутринационального рынка, росту производства и, в конечном счете, к прогрессу, то в Грузии мы имеем дело с процессом как раз в обратную сторону обнищание грузинского населения (при том почти всех

слоев общества) и в экономическом, и моральном, и политическом, и т.д. смысле.

Вот против этого и выступали Илья Чавчавадзе и его сподвижники.<sup>3</sup>

Что же мы имеем сейчас: практически до нуля сведено экономическое развитие страны. Мнимая переориентация от производства на обслуживание (в основном туризм) привела к тому, что многие профессии стали не нужны, а государство не взяло на себя ответственности хотя бы за переподготовку. Земли тоже распродавались за бесценок. «Государственные мужи» несколько лет назад взялись за создания латифундинных объединений, но из этого ничего не вышло.

Можно бесконечно говорить о проблемах в системе образования, в средствах информации как того времени, так и настоящего. Цензура, тогда официальная, сейчас

---

<sup>3</sup> Ими проводились следующие мероприятия:

✓ В 1874 г. открылся Тифлисский дворянский поземельный банк. В 1875 г. приступил к операциям Кутаисский дворянский поземельный банк.

✓ В 1879 году было основано «Общество по распространению грамотности среди грузин». В разносторонней деятельности этого «Общество» особое место занимал вопрос организации грузинских школ. Инициаторами основания «Общество» были: Димитрий Кипиани, Григол Орбелиани, Илья Чавчавадзе, Иакоб Гогешавили и другие. С 1885 года неизменным председателем «Общество» являлся Илья Чавчавадзе.

✓ В деле возрождения национального самосознания особая миссия возлагалась на грузинский театр. Основанный Георгием Эристави в 1850 году первый грузинский театр был закрыт в 1856 году. Постоянно действующий грузинский театр был восстановлен в 1879 году группой грузинских деятелей под руководством Ильи Чавчавадзе и Акакия Церетели. В 1880 году открылся театр и в Кутаиси.

✓ Начиная с 60-х годов XIX века, неотъемлемой частью национального движения за выживание грузинской нации стало издание грузинских периодических газет и журналов. В 1863 году Илья Чавчавадзе основал журнал «Сакартвелос моамбе» («Вестник Грузии»). Большой вклад в национальное движение внесла своей деятельностью газета «Дрозба» (1866-1885). Возглавляла грузинскую прессу основанная Илей Чавчавадзе газета «Иверия» (1877-1906). Для грузинского народа она представляла собой нечто большее, чем обыкновенная газета или журнал. На ее страницах освещались все жизненно важные общественно-политические явления.

неофициальная, свирепствовала и свирепствует. Из вышесказанного получается, что практически заново нужно начинать борьбу за каждого гражданина, свободного от раболепия, предрассудков и т.д.

## 2.

И в эпоху Ильи Чавчавадзе и в наше время основным вопросом, определяющим самосознание и общественную (но не политическую в силу разных обстоятельств) жизнь грузин, был и остается вопрос отношений с Россией. Отношения этих двух народов-государств на протяжении более двух веков были и остаются одной из главной тем для политики Грузии и грузин.

К началу 60-ых годов 19-го века Россия смогла добиться в Грузии того, чего безуспешно добивались многие империи на протяжении всей истории страны. Грузия была полностью ассимилирована институционально: страна потеряла независимость, перестала существовать как государство, стала одной (точнее - несколькими) из российских губерний. Изменения коснулись всех сфер человеческой деятельности, ими проникнуты все отрасли и сферы грузинской культуры на протяжении 19-20-ого веков. Во всех сферах проводилась поголовная русификация (в особенности, в системе образования), денационализация общества (особенно это чувствовалось по отношению к православной церкви в Грузии). Российская Империя всячески стремилась культурно ассимилировать грузин.

Именно в противостоянии культур выявилось одно существенное обстоятельство, которое, на наш взгляд, не позволило осуществить имперские планы: культурное наследие грузинской нации (имеются в виду исторические корни европеизации, христианизации и государственности). Поработитель в какой-то степени подпал под культурное влияние поработленного, что и стало причиной особой неприязни по сравнению с другими составляющими



империю нациями, и особых натянутых отношений с грузинами (подчеркнем, что никто не спорит о прогрессивности русской интеллигенции в 19-ом веке). Империя не смогла найти общий культурный язык с народом страны.

Хотя попытка найти подходы была предпринята наместником Михаилом Воронцовым. Он хорошо понимал всю сложность русско-грузинских отношений, разность культур и необходимость консенсуса между единоверцами. Михаил Воронцов постарался, наподобие “*ძობა მომდებდა*”, предоставить грузинам обширную культурную автономию и этим добиться гарантий лояльности и верноподданства от грузин. В перспективе это должно было привести Грузию к полному суверенитету, а между Россией и Грузией должны были восстановиться партнерские и союзнические отношения (на принципах Георгиевского трактата). «Стараниями» реакционных политиков, эта взаимовыгодная инициатива, к сожалению, потерпела крах, но и национальная политика Российской Империи по отношению к Грузии, к счастью, не была доведена до конца.

Политические стремления поработенного народа выражали отдельные «великие сыны» нации. Одним из таких деятелей являлся именно Илья Чавчавадзе, который «клея позором представителей самодержавного правительства», все же неизменно подчеркивал свое уважение к русскому народу, подчеркивал необходимость культурного содружества между двумя народами.

Что же мы имеем сегодня: после развала СССР, уже два отдельных политических субъекта Грузия и РФ, вместо того, чтобы договориться о проблемах, всеми силами стараются досадить друг другу.

И в прежние времена, и ныне урегулирование отношений с Россией остается одной из главных нерешенных задач грузинского общества. Думается, что и русское общество заинтересованно в этом деле. Нынешняя

конференция пример тому, как и какими усилиями нужно решать проблемы.

В заключение, напомним, что император Николай Второй назвал Илью Чавчавадзе умнейшим человеком, который, по оценке потомков, «и придумал, и создал, и собственным потом и кровью оросил» не только XIX, но и XX и даже начало XXI века. Дела, совершенные и мысли, высказанные им и по сей день остаются программными.

*«Когда своим лучом священная свобода  
Расплавит цепи зла и превозможет тьму,  
И снова будет горд достойный сын народа,  
Что он принадлежал народу своему».*

## **Димитрий Пирбари, Рустам Рзгоян**

### **К вопросу об идентичности езидов**

Одним из самых спорных вопросов как в научных кругах, так и среди курдов и самих езидов является вопрос этногенеза и идентичности езидов. Данный вопрос на просторах бывшего СССР начал зарождаться в конце 1920-х годов XX века, а в наши дни приобрел форму скрытой конфронтации между идентифицирующими себя езидами и считающими себя курдами-езидами, которая отчасти подогревается внешними силами.

В академических кругах для обозначения езидов используются разные термины: субэтнос, субэтноконфессиональная группа, этноконфессиональная группа, этнос, конфессия и т.д.

Чтобы детально рассмотреть данный вопрос, необходимо определиться с терминологией. Этногенез, прежде всего, - формирование этноса на основе различных субстратов. Как правило, этногенез процесс, который длится столетиями. Часто для понимания сущности этнических общностей исходят из разных факторов, так называемые признаки этноса, которые могут быть: общность территории, язык, экономические связи, условия формирования и существования этнических общностей людей, этническое самосознание и др.

На сегодняшний день теория этничности определяет два основных научных направления: примордиалистский и конструктивистский. Сторонники первого придерживаются теории древности этноса, вечности, устойчивости и неизменчивости нации, объективности ее существования. А сторонники конструктивистского подхода этничность представляют как артефакт, нацию как продукт более позднего постиндустриального периода, как результат

целеустремленного сознательного конструирования со стороны модернизированной элиты [*Варданян, 2012:14*].

Советская школа этнологии самое важное значение придавала культурным особенностям, психике и самосознанию, которое отражалось в этнониме. Выдающийся советский этнолог Ю. Бромлей писал: «Этнос исторически сложившаяся на территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих не только общими чертами, но и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык) и психики, а также сознанием своего единства и отличается от всех других подобных образований (самосознанием), фиксируемом в самоназвании (этнониме)» [*Бромлей, 2008:440*]. В другом источнике он также пишет: «О принадлежности самосознания к числу основных свойств этнических общностей свидетельствует, в частности, тот факт, что переселенцы обычно утрачивают его далеко не сразу. Вообще же практически этнос существует до тех пор, пока его члены сохраняют представление о своей принадлежности к нему» [*Бромлей, 1970:54*].

Видный британский теоретик нации и национализма Э. Смит считает, что существует шесть признаков, которые помогают отличить этнос от других коллективов людей. Он иллюстрирует признаки этнических (донациональных) сообществ и называет их французским словом «*гэ́тто́ж*», выделяя шесть его признаков: 1) общее имя (этноним), 2) миф об общем происхождении, 3) общая история, 4) общая отличительная культура, 5) ассоциация с определенной территорией, 6) чувство солидарности [*Эдвард Блэ́тбу, 1986:21-31*].

Более современная концепция этничности конструктивизм делает акцент не на объективные признаки: территория, раса, язык, религия и т.п., а на представлении об общей культуре, где этнические маркеры являются сознательно конструированными артефактами.

Ученые, придерживающиеся конструктивистского подхода, важнейшим условием существования этничности считают наличие дихотомического отношения «мы-они». Следовательно, если такого отношения не существует, то нет и этничности [*Скворцов, 1997:64*]. Стронниками этого подхода являются исследователи этничности А. Эпштейн, К. Митчел, Ф. Майер, А. Козн, Фредерик Барт, М. Глакман [*Этнограф, 1969*].

Разумеется, из всего приведённого нами материала можно заключить, что этнос это духовное родство, общая культура, чувство солидарности, представление о своих этнических границах, осознание своего единства и своего различия от других, самосознание и этноним, который является продуктом этнического самосознания [*Варданян, 2012:16*].

Доподлинно известно, что в мире существует множество народов, происходящих из одной территории и говорящих на одном языке, но имеющих различное этническое самосознание. Так, для сербов, хорватов и боснийцев родным языком является сербохорватский, и, казалось, они должны представлять единый народ, но из-за религиозных различий (православие, католицизм и ислам) таковым себя не считают и каждый из них имеет свою самобытную культуру.

Советский религиовед А.Н. Ипатов отмечал, что основные тенденции формирования связей между религией и этносом проявляются в сфере взаимодействия конфессиональной и этнической специфики [*Ипатов, 1980:16-17*]. И такие этнические явления, как культура и быт в течение длительного взаимодействия впитываются культом, становятся его составными элементами «конфессионализируются», а с другой стороны, отдельные компоненты культового комплекса, особенно его ритуалы, религиозные обычаи и традиции, проникая в национальные формы общественной жизни посредством слияния с на-

родными верованиями, приобретают характер этнических явлений, этнически окрашиваются, «этнизуются» [*Бромлей, 1987:73*].

В годы геноцида членам армянского рода Варто удалось спастись от погромов и найти убежище в горах. На протяжении многих лет они были изолированы от цивилизации, утратили армянский язык и традиции, общались на курманджи, но сохранили свое самосознание. Подобного рода примеров много и в России. Например, русский язык является родным языком для российских немцев и евреев, но самосознание у них отличное. Англичане, валлийцы и шотландцы говорят на английском языке. Это одна нация в современном понимании, но разные этносы. В той же Англии в одном из графств живет народ, чьим родным языком является норвежский, но все представители данного народа считают себя англичанами. На французском языке говорят франко-канадцы, франко-бельгийцы, франко-швейцарцы, которые не считают себя французами. Также и американцы не считают себя англичанами. Таким образом, в деле определения этноса языковой принцип не является главным индикатором. Определяющим фактором является самосознание народа. Одним из первых, кто сформулировал данное понятие в качестве главной составляющей при характеристике той или иной общности, был Гегель. Он считал, что роль самосознания «состоит существенно в том, чтобы созерцать себя в других народах» [*Гегель, 1990:480*].

Интересен также марксистский подход к данному вопросу, который можно найти в работах И.В.Сталина, по праву считающийся специалистом по национальному вопросу среди российских коммунистов. В своей работе «Марксизм и национальный вопрос» он дает определение нации [см. *Энгельс, 1986*], как исторически сложившейся устойчивой общности людей, возникшей на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического

склада, проявляющегося в общности культуры. По его мнению, «ни один из указанных признаков, взятый в отдельности, недостаточен для определения нации». Далее пишет он: «...национальные требования» не имеют особой цены, что эти «интересы» и «требования» достойны внимания лишь настолько, насколько они двигают вперед или могут двинуть вперед классовое самосознание пролетариата, его классовое развитие» [*Сталин, 1953:42*]. Однако, несмотря на все это, в период с 1920 по 1940 годы в советском государстве внедрялась совершенно иная политика, но об этом чуть позже.

Турки-османы первоначально представляли собой сборище различных восточных народов, ряды которых впоследствии пополнялись славянами, кавказцами, частично западноевропейцами, греками, армянами и т.д. Всю эту группу в единый турецкий этнос сплотила религия.

Согласно теории Льва Гумилева, каждый этнос имеет особый стереотип поведения и это является одним из признаков его самостоятельности. Например, он рассматривает несколько этносов и в качестве яркого примера приводит сикхов, которые представляют собой теократическую общину. «В XVI в. там появилось учение, провозгласившее сначала непротивление злу, а потом поставившее целью войну с мусульманами. Система каст была аннулирована, чем сикхи (название адептов новой веры) отделили себя от индусов. Они обособились от индийской целостности путем эндогамии, выработали свой стереотип поведения и установили структуру своей общины. По принятому нами принципу, сикхов надо рассматривать как возникший этнос, противопоставивший себя индусам. Так воспринимают себя они сами. Религиозная концепция стала для них символом, а для нас индикатором этнической дивергенции.

Считать учение сикхов только доктриной нельзя, ибо если бы в Москве некто полностью воспринял эту религию,

он не стал бы сикхом, и сикхи его не сочли бы «своим». Сикхи стали этносом на основе религии, монголы - на основе родства, швейцарцы - вследствие удачной войны с австрийскими феодалами, спаявшей население страны, где говорят на четырех языках. Этноты образуются разными способами, и наша задача в том, чтобы уловить общую закономерность» [Гумилев, 2002:48].

В случае с езидами можно провести параллель с сикхами. Несмотря на то, что этногенез езидов имеет глубокие корни, как этнос формируются приблизительно в XII - XIII вв. на основе древних месопотамских культов и учения Шейха Ади, который проповедовал возможность непосредственного слияния с Богом. Изначально езиды или как их тогда называли «дасни», а затем «адави» (люди Ади) представляли собой открытую общину, в которую вошли в основном племена, говорящие на курманджи, а также множество арамеоязычных и арабоязычных племен, которые впоследствии слились в один этнос по религиозному признаку. Их религиозное мировоззрение и доктрина не соответствовали религии большинства и господствующей религии и поэтому они периодически подвергались насилию, что привело к противопоставлению. Была выведена формула: млатеэзди, дин Шарфадин, что значит езидский народ, религия Шарфадин. Езиды персонифицируют свою религию в лице езидского предводителя и святого Шарфадина, а слово «эздити» используется по отношению ко всему езидскому в совокупности. По мнению выдающегося немецкого ученого доктора, проф. Гернота Виснера, езиды представляют собой этнос, а случилось это из-за того что курды сами исключили езидовиз своего этноса. Далее он продолжает: «Кто являлся главным угнетателем езидов? С одной стороны, турецкий паша Мосула, но, с другой стороны, больше всего езиды пострадали от курдских племен и князей Битлиса, Сулеймании и Джебзир» [Эоз бзб, 1994].



Чтобы отстоять свою философию и религию, езиды обособили себя от остальных народов путем эндогамии и создания самостоятельной общественной структуры в виде каст. После того как езиды окончательно сформировались как этноконфессиональная общность, впоследствии этнос, принято считать езидом только того, кто рожден от отца езида и матери езидки. Благодаря данному постулату, езиды, выдержав множество гонений, сохранились до наших дней. В этом контексте Лев Гумилев отмечает: «Эндогамная семья передает ребенку отработанный стереотип поведения, а экзогамная семья передает ему два стереотипа, взаимно погашающих друг друга» [Гумилев, 2002:112]. Кроме того, езиды создали свою политическую единицу в виде теократического княжества-эмирата во главе которого стоял эмир (мир), управляющий езидами посредством духовенства и главами аширетов. Таким образом, фундаментом появления езидского этноса была религия и их этническое самосознание неотделимо от религиозного как, например, у евреев. Если езиды отойдут от своей религии и потеряют свою культурную специфику, то это приведет к их исчезновению как этноса. Именно так произошло со многими народами, исчезнувшими с исторической арены, поскольку в культурном отношении они слились с другими этносами. Данная тенденция более или менее уже начала наблюдаться среди езидских общин.

Нельзя считать езидов субэтносом другого народа, поскольку для них их наименование является первостепенным. Даже те езиды, которые становятся адептами различных христианских течений, продолжают называть себя езидами, ибо в их понимании наименование «езид» является этнонимом. Например, осетины делятся на иронцев (православных) и дигорцев (преимущественно мусульман). Несмотря на это, на вопрос об этнической принадлежности все они, не колеблясь, отвечают, что осетины, то есть наименование «осетин» для них пер-

востепенно, а название субэтнуса второстепенно. Тем более, между двумя этими группами происходит активное смешение, чего нет в случае с езидами и курдами. Другим примером могут послужить казаки. Естественно, в определенный период истории они могли бы выделиться в отдельный этнос, но этого не произошло, поскольку роль регулярных российских войск возросла, а потребность в казаках и в предоставлении им льгот снизилась. Впоследствии советская власть больно ударила по казачеству. Все это и помешало им выделиться в отдельный этнос. Название их субэтнуса является для них второстепенным, а их этноним «русский». Также между казаками и иными русскими субэтнوسами происходит активное смешение.

В каждом народе имеется легенда о происхождении, которая поднимает национальное самосознание. Примечательно, что езиды и курды имеют совершенно разные легенды. Езиды считают, что семя езидов существовало задолго до сотворения мира и именно от него они произошли через их праотца Шаида бен Джара, а у курдов в XX веке появилась легенда, что они являются прямыми потомками мидийцев. Как верно подметил Лев Гумилев: «Часто в роли предка за отсутствием реальной фигуры выступал зверь, не всегда являющийся тотемом. Для тюрков и римлян это была волчица-кормилица, для уйгуров волк, оплодотворивший царевну, для тибетцев обезьяна и самка ракшаса (лесного демона). Но чаще это был человек, облик которого легенда искажала до неузнаваемости. Авраам праотец евреев, его сын Исмаил предок арабов, Кадам основатель Фив и зачинатель беотийцев и т.д. Как ни странно, эти архаические воззрения не умерли, только на место персоны в наше время пытаются поставить какое-либо древнее племя как предка ныне существующего этноса. Но это столь же неверно. Как нет человека, у которого были бы только отец или только

мать, так нет и этноса, который бы не произошел от разных предков» [Гумилев, 2002:77].

Отдельные ученые пытаются связать происхождение курдов с куртиями, кардухами, мидянами и т.д. Приводятся разнообразие цитаты из древних источников, в которых упоминается наименование «курд». Однако Вильчевский в своем фундаментальном исследовании подробно раскрыл суть проблемы, провел анализ всех этих источников и опроверг всё. То, что наименование «курд» упоминается в источниках, не значит, что это сказано как об этносе. Таких примеров много. Например, курманджи турок до сих пор называют «Рома раш», но никто не задумывался, как турки связаны с Ромом (Римом). Ромом называли Восточную Римскую империю, на развалинах которой тюркские племена образовали Румский султанат. Оттуда и закрепилось за ними название «Ром». В начале XX века исследователи только развивали теории на основе созвучности терминов и географического обитания древних народов, что позже было подвержено критике.

Вильчевский считал, что название «курд» в качестве определения народа появилось очень поздно, а в качестве этнонима еще позднее. Далее он отмечает: «Ко времени написания хроники Арбелы, написанной между 540 и 569 гг., т.е. уже в конце сасанидского владычества, термин курд в качестве названия ираноязычных племен, обладающих военно-племенной структурой, был уже известен: арабоязычные и персоязычные авторы первых веков ислама прилагают этот термин к обитавшим в Южном и Центральном Иране иранским кочевым племенам, обладавшим аналогичной структурой и объединенным в конфедерации» [Вильчевский, 1961:111-112]. Таким образом, первоначально под курдами понимались все ираноязычные племена, ведущие кочевой образ жизни, то есть это был соционим, который впоследствии превратился в этноним. Некоторые историки приходят к выводу, что курдами,

называли в эпоху Сасанидов этнических иранцев, ведших полукочевой и кочевой образ жизни в разных областях Ирана, которые были полунезависимы от центральной власти.

Согласно курдскому историку Мела Махмуду Баязиди, слово «курд» переводится как «собранный». Далее Баязиди продолжает: «А название «курд», «акрад» за ними осталось потому, что их язык сборный, смешанный, составленный из (языков) фарсидского и иранского. Таким образом, эти племена (собравшиеся с разных) сторон, стали называться «курд» и «акрад» и стали они известным народом . В то время даже слова «Курдистан» еще не существовало» [*Баязиди, 1963:9-19*]. Последние исследования, проведенные Фердинандом Хеннербичлером на основе генетических и антропологических данных («Происхождение курдов»), являются прорывными в этом направлении и во многом подтверждают слова Баязиди. Так, Хеннербичлер считает курдов народом, состоящим из различных этнических компонентов [*გბგბდბდბდბდბ, 2012:64-79*].

Что же касается езидских кавлов, то там нет ни слова о курдах, несмотря на то, что некоторые из них якобы принимали участие в этногенезе езидов или даже были их соседями. Вот упоминаются арабы, тюрки, персы, иные народы, но о курдах нет ни слова. Это еще раз подтверждает то, что на тот момент для разрозненных курманджиязычных племен наименование «курд» не было самоназванием или этнонимом. Но очевидно, что арабы и персы могли называть курманджей курдами. Впоследствии этногенез курдов и езидов проходил параллельно. В этногенезе курдов активное участие принимали курманджиязычные племена, принявшие ислам, а в этногенезе езидов курманджиязычные племена, не желающие принять ислам и борющиеся с завоевателями. Естественно, и к тем и к другим примыкали иные этнические компоненты. И если к курдам примыкали мусульманские племена, то к

езидам, племена, которые находились в опале и боролись с исламом, причем в VII-VIII веках они обладали политическим единством под знаменами первых омейядских правителей, которые были толерантны к немусульманскому населению. Впоследствии в формировании курдов принимали также участие и езиды, насильно обращенные в ислам, или те, кто добровольно принимал мусульманство в обмен на льготы и удобства. Так, курдский историк Шараф хан-Бидлиси рассказывает о некоем Шейхе Махмуде, который во времена правления туркменской династии Кара-Койунлу получил во владения округа Хошаб и Ашут. Про потомка Шейха Махмуда Бидлиси пишет: «Это человек, который устранил езидскую ересь в аширатемахмуди, настоял на соблюдении поста, молитвы, хаджа и подаяния, побуждал детей своих к чтению слова предвечного (Корана) и изучению религиозных обязанностей и догм и основал мечеть и медресе» [*Шараф-хан Бидлиси, 1976:354*].

Такие выдающиеся курдоведы как Ш.Х. Мгои, М.С. Лазарев, Е.И. Васильева, М.А. Гасратян, О.И. Жигалина были авторами книги «Истории Курдистана», изданной в Москве в 1999 г. и состоящей из 520 страниц. Первая часть называется «Выход на историческую арену», а первая глава называется «Курдистан в эпоху арабских и тюрко-монгольских завоеваний (VI-XI вв.)». А все, что было до этого у них, уложилось во «Введении», в котором они рассказывают, как разные народы сменяли друг друга на территории, где сейчас расселены курды. Но нигде конкретно не указывается, кто предок курдов и ученые объясняют: курды все вместе взятое, что было на этой территории в течение тысячелетий. Курдоведы в этой книге делают такой вывод, хотя кое-где и противоречивый: «Гораздо более существенное, можно сказать основное, значение в длительном процессе становления курдского этноса имел лингвистический фактор. Консолидирующий курдский этнос начал обретать свой язык, основанный на

древнеиранском субстрате и ставшей главным интегрирующим фактором в этническом обособлении курдов, материальной базой создания собственной оригинальной культуры» [Лазарев, 1999]. Однако они не говорят о том, что до сих пор есть разные языки, но нет единого курдского языка.

Племена, говорящие на родственных языках, не обязательно должны быть одним этносом, а о нации и речи не может идти. С таким же успехом курдов можно назвать ветвью иранцев (персов), что тоже не может быть аксиомой.

Далее в «Истории Курдистана» написано: «Этап курдского этногенеза занял достаточно продолжительное время не менее тысячи лет. Его завершающий период приходится на 2–6 вв. н.э., когда над курдским регионом владычествовали парфянские Аршакиды и Сасаниды». Но, к сожалению, здесь они не указывают источников. Далее пишут: «Подводя общий итог, можно констатировать, что курдский этнос, в основе которого находится автохтонный субстрат, в процессе своей консолидации и интеграции, занявших несколько тысяч лет, вобрал в себя преимущественно индо-арийские (главным образом иранские, особенно мидийский), а также семитские (ассирийские, арамейские, позже арабские) элементы. Короче говоря, курдский этнос, как и все другие современные этносы-нации нашей планеты, являются продуктом синтеза самых разнообразных этнических элементов, которые образовались в процессе исторического развития, начавшегося в незапамятные времена (7-8 тыс. лет тому назад)». Это значит, что этногенез еще не был завершен, когда на территорию современного Курдистана пришли арабы.

Примечателен также тот факт, что все курдские династии возводили свою генеалогию не до мидийских, шумерских и т.д. правителей, а до арабских и персидских, а сами эти династии дальше XI века не прослеживаются,

чему подтверждением являются арабские и персидские источники, а также «Шараф-наме» курдского летописца Шараф-хана Бидлиси. Как известно, российское курдоведение является одним из самых авторитетных в мире и если бы у наших курдоведов были бы материалы о том, что курды существовали до VII века, то они не начинали бы историю курдов со столь поздней эпохи. В этой же книге они пишут, что формирование курдского этноса продолжается. С этим можно согласиться. На самом деле, отсутствие единства среди курдов, просматриваемая на протяжении всей истории, объясняется незавершенностью этногенеза. Этому во многом помешали непрекращающиеся войны в ареале обитания курдов, которые явились сдерживающим фактором в деле консолидации курдского этноса.

В отечественной научной литературе XIX века езиды упоминаются в контексте с курдами и появляется термин курды-езиды (изначально мы тоже использовали термин «курд-езид», но углубившись в исследование, мы отказались от данного термина), который постепенно закрепляется в российском курдоведении и по инерции до сих пор используется многими исследователями, которые ссылаются на работы предыдущих авторов, многие из которых никогда в жизни не видели езидов. Например, Н.Я. Марр, который относил езидов к курдскому этносу, никогда не был в Курдистане, а его коллега И.Н. Березин, побывав в Лалыше и исследовав их на протяжении определенного времени, считал езидов отдельным народом. Необходимо отметить, что во всех переписках езидских глав племен и эмиров с властями Российской империи или грузинскими царями они никогда не упоминают себя курдами и даже, наоборот, подчеркивают, что курды их притесняют.

Еще в годы первой Грузинской республики в 1919 г. езиды подали прошение грузинскому руководству о разрешении на регистрацию езидской организации, которая в том же году была зарегистрирована под наименованием

«Национальный Совет Иезидов», что указывает на то, что езиды рассматривали себя как национальность [Пирбари, 20124] . Вплоть до конца 1920-х годов езидские интеллигенты позиционировали себя как представителей езидского этноса и в своих статьях они явно на это указывали. Так, автор первого романа на курманджи (курдском) Араб Шамилов, которого считают одним из выдающихся курдских деятелей XX века, еще в 1926 г. писал следующее: «Два езидских села Большой и Малый Мирак объединенными силами приступили к постройке школы на 80 учащихся. Преподавание в школе будет вестись на *езидском языке*» [Шамилов, 19262]. В другой статье, написанной в 1925 г., он указывает на то, что езиды являются национальным меньшинством [Шамилов, 19253]. Даже советские власти отчетливо разделяли курдов и езидов. Данный тезис подтверждают документы тех лет. Так, в одном из них сказано следующее: «Даже такая маленькая национальность в Грузии, как езиды, имеет свою школу четырехлетку в Тифлисе с 1922 года. В езидской школе преподавание ведется на родном языке. Дети получают питание, учебники и прочее совершенно бесплатно» [Архивный материал, №237]. В другом документе: «наладилась связь с Госиздатами Азербайджана и Армении, откуда были выписаны соответствующие учебники на тюркском, армянском и езидо-курдском языках» [Архивный материал, №229].

С приходом И.В.Сталина к власти постепенно усиливается этнолингвистическая политика в СССР, которая приводит, в конечном счете, к унификации родственных народов. Это была вынужденная мера, направленная на решение национального вопроса в стране, да и содержать множество народов было невыгодно.

После Февральской революции появляются многочисленные национальные движения, требовавшие как минимум автономии, а максимум независимости



(например, Польша). После прихода большевиков контролировать национальные окраины было крайне трудно, и именно поэтому одним из первых документов советской власти явилась «Декларация прав народов России». Так или иначе, но от решения национального вопроса зависело будущее советского государства. Задачи своей политики в этой сфере Сталин охарактеризовал следующим образом: «Расцвет национальных по форме и социалистических по содержанию культур в условиях диктатуры пролетариата в одной стране для слияния их в одну общую социалистическую (и по форме, и по содержанию) культуру с одним общим языком, когда пролетариат победит во всем мире» [*Сталин, т. 12, 1953:369*]. Однако истинной целью данной политики было сокращение народов СССР посредством слияния родственных этносов в один. Так, выступая в 1936 г. с докладом о проекте Конституции, Сталин отмечал: «В Советский Союз входят, как известно, 60 наций, национальных групп и народностей» [*Сталин, 1939: 513*]. Парадокс заключается в том, что данная цифра не согласовывалась с ранее опубликованным ВЦК НА списком в 102 народности. Несмотря на то, что эта цифра не получила дальнейшего развития, ею приходилось руководствоваться.

Согласно переписи 1897 г., в Туркестане (без учета Хивы и Бухары) численность тюркоязычного народа сарты составляла 967 тыс. человек, в то время как узбеков насчитывалось 726 тыс. Нужно отметить, что в дореволюционный период сартов выделяли в самостоятельный этнос. Они были земледельцами, не имевшими следов племенной организации. Свой родной язык (сарт-тили) сарты противопоставляли языкам узбеков и иных тюрков. Однако в ходе проводимой политики сарты были отнесены к узбекам и в настоящее время полностью ассимилированы. Кряшены, которые до 1926 г. имели в Татарстане более 70 национальных школ и собственные

храмы в ходе сталинской политики были причислены к татарам по «принципу схожести языков» и о самобытном этносе велено было также забыть. Памирцев, имеющих свой самобытный язык (хоть и родственный таджикскому) и исповедующих исмаилизм, в результате проводимой политики принято было считать особой группой горных таджиков. Однако самым масштабным результатом сталинской политики явилось создание азербайджанского этноса и с началом 1930-х годов происходит постепенное смещение наименования «бакинские татары» на «азербайджанцы». Кроме того, одним из итогов данной политики, интересующих нас, стало причисление езидов к курдскому народу, исходя из языкового фактора.

Таким образом, после данной политики езиды в отечественном курдоведении стали рассматриваться как субэтнос курдов, а во время переписи в период с 1930 по 1980-е годы езидов не рассматривали как самостоятельный этнос. Несмотря на все это в СССР официально все же учитывалось мнение самого народа. Во всех официальных документах в графе «национальность» у езидов было написано «езид». Следует отметить, что на книгах, изданных в указанную эпоху, выросли многие поколения. Однако имелись также отдельные ученые, которые не следовали «официальной» политике и имели отличное мнение от общепринятого. Например, в историко-этнографическом справочнике «Народы мира», изданном под редакцией всемирно известного этнографа Ю.В. Бромлея (Москва, «Советская Энциклопедия», 1988 г.) дается определение езидов, как этноконфессиональной общности. Там же говорится: «Для общин езидов, возникших в XI-XII вв., характерно кастовое и теократическое правление, деление на касты мирян (муридов) и духовенство (руани)... Замкнутость общин езидов разрушается, в СССР они объединяются в курдских колхозах с курдами и другими народами»

[*Бромлей, 1988*:162-163]. «Советская Энциклопедия» 1938 г. также определяет езидов как отдельный этнос.

Необходимо отметить, что в переписях населения проведенных в Российской Империи, СССР и стран пост-советского пространства ези́ды и курды часто были выделены отдельно, как самостоятельные народы. «Примечательно, что в материалах первой и единственной переписи населения Российской империи 1897 года, так и первой Советской Всесоюзной переписи 1926 года (которая, кстати, считается лучшей по своему объёму и содержанию), а также переписей 2002 и 2010 годов ези́ды и курды даются как разные этносы. В советский период, в переписях населения 1939,1959,1979 и 1989 годов в переписных листах „езиды“ не были выделены отдельно, а были даны вместе с „курдами“ в одной графе»[*Амоев, 2012*:4].

Изначально езидские писатели, такие как Араб Шамилов на курманджи использовали нейтральные термины, которые по-русски все же переводились как курдский: (კურმანჯ -курмандж), т.е. курд, (ზობან კურმანჯ - язык курманджи), т.е. курдский язык, (ფოლკლორ კურმანჯა - курманджский фольклор), т.е. курдский фольклор, (ოზაბ კურმანჯა -курманджский пастух), т.е. курдский пастух и т.д. Слова კურდ «курд» на родном языке они избегали, чтобы не раздражать езидское население, которое не считало себя курдами.

Что же касается езидов Ирака, то при Саддаме Хусейне у них не было особых проблем с самоидентификацией. Всеми нормально воспринималось, что ези́ды говорят на курманджи, но живут своей жизнью отдельно от курдов. Это даже поощрялось правительством Ирака.

С очередным пробуждением курдского движения среди местной езидской интеллигенции, в основном, среди тех, кто не разделял идеологии правящей партии, появились

сторонники курдского движения. Очень многие езиды, в том числе и представители духовного сословия (были даже и высшие духовные иерархи), являлись идейными коммунистами, впоследствии преследовавшиеся Саддамом Хусейном. Большинство езидских коммунистов вступало в ряды пешмарга. Почему среди езидов Ирака был популярен коммунизм, мы оставим для отдельной статьи.

Режим Саддама Хусейна начал заигрывать с езидами, которым он давал возможность продвигаться в руководящие органы. Имелось очень много езидов в среде военных и полицейских, а также членов партии БААС. Те езиды, которые были в рядах пешмарга, преследовались. Известно, что во время проведения карательной кампании «Анфаль» были уничтожены семьи тех езидов, которые были в рядах коммунистов или же имели связь с курдскими партизанами.

В 1973 году Саддам Хусейн начал кампанию по арабизации курдского региона, что привело к уничтожению множества населенных пунктов. Под это попали езиды и христиане. Жителей нескольких езидских селений собирали в резервациях так называемых «муджамаа». Так из более ста езидских селений Синджарской горы было создано более 10 муджаммаа, а в Шейхане и Сливанеезидские селения тоже были объединены в поселки. Многие езиды были переселены из своих сел в лагеря в 1985 году при строительстве плотины имени Саддама на реке Тигр. Во время выселения езидам было заявлено Али Хасаном аль-Маджидом: «Здесь должны быть только настоящие арабы, а не езиды, которые сегодня называют себя курдами, а завтра арабами. Поначалу мы закрывали глаза на то, что езиды поступают в милицию, чтобы не допустить роста числа повстанцев. Но, вообще говоря, какой толк от езидов? Никакого» [*Кочои, 2003:266*].

В заявлении есть доля справедливости, так как езиды на самом деле во время Саддама Хусейна вынуждены были примыкать к арабам. И это не только от страха перед

режимом, но и из-за негативного отношения со стороны курдов. Большинство курдов, в отличие от арабов, не ест продуктов, изготовленных езидами, и считает их «оскверненными». Арабы же на это не обращают внимания и находятся в дружественных отношениях с езидами. Тогда многие езидские общественные и религиозные деятели, которые сегодня заявляют, что езиды являются курдами, говорили обратное.

После обретения курдами Ирака автономии и выхода региона из-под контроля Багдада часть езидов вынуждена была переориентироваться на курдов и многие вступили в ряды ДПК и ПСК.

После падения саддамовского режима и активизации боевиков и террористов езиды оказались между двух огней. В Ираке наблюдается подъем религиозности и исламизма среди курдского населения. В этом контексте Нодар Мосаки отмечает: « На очень высоком уровне находится и трудовая дискриминация езидских работников, когда за один и тот же труд *езиды* получают меньшую заработную плату, поскольку «осквернительны». Бизнес езидов тоже по этой причине практически не имеет никаких шансов на успех в курдистанском мусульманском обществе, поскольку их компании, и продукция, производимая ими, «осквернительны».

Нередко в частных беседах хорошо знакомые с ситуацией в Южном Курдистане интеллектуалы даже заявляют, что, если бы не семейство Барзани и лично Масуд Барзани, относящийся к езидам с уважением, положение езидов в Курдистане, было бы намного хуже нынешнего (тоже весьма сложного) из-за антиезидских настроений значительной части курдского (курдско-мусульманского) населения» [*Мосаки, 2011:9*].

Из-за перечисленных выше причин в Ираке появилось езидское движение «аль-Ислах аль-такаддум», во главе кото-



В Турции езиды также считали себя отдельным этносом и всегда были под давлением курдов. Не раз езиды Турции рассказывали, что они не могли выходить из своих селений, так как курды преследовали их. Но с появлением Курдской Рабочей Партии (РПК) со своей левой идеологией и распространением своих идей, религиозный фанатизм курдов начал сходить на нет, что не могло не вызвать симпатий у езидов. Очень многие езиды вступили в ряды этой партии. Исследуя турецких езидов в Германии, мы обнаружили, что все-таки есть много езидов, которые себя считают отдельным этносом, но не хотят заявлять об этом ради партии, потому что благодаря РПК они освободились от притеснения со стороны курдов. Однако в последнее время происходит разочарование езидской молодежи в РПК из-за того, что они навязывают «зороастризм» в качестве исконной «курдской религии».

Многие курды зачастую обвиняют армян в содействии сепарации езидов и не хотят видеть корень этой проблемы, не хотят понять причину, почему езиды не считают себя курдами. Не исключается также, что армянские власти, исходя из своих национальных интересов, используют данную проблему.

Сами курды, со своей стороны, не считаются с проблемой этнического самосознания езидов и пытаются навязать им курдизм, причем очень часто это выходит за пределы гуманности и дозволенного. Всё это в последнее время приводит к раздражению и к отчуждению даже ранее прокурдски настроенных езидов и становится предпосылкой к пробуждению езидского самосознания среди интеллигенции. Достаточно отметить последние статьи писателя и общественного деятеля док. Тоснэ Рашида, в которых присутствует критика данной политики курдов [*Тоснэ Рашид, 2013*]. Проф. док. Ильхан Кызылхан же в недавно вышедшей статье подверг резкой критике позицию курдских политических сил по отношению к езидам. Он

считает, что езиды - не просто религиозная община, а этноконфессиональная общность. В своей статье он призывает езидов защищать свои интересы, а не интересы курдских партий [*Кызылхан, 2013:13*]. Нужно понять, что этнос подобен человеческому организму. Как клетки человека борются с инородным телом в организме, так и отдельные представители народа, сами того не замечая, борются с чуждыми элементами, которые навязываются извне. Суть происходящих событий понимают даже отдельные представители курдской интеллигенции и некоторые рядовые курды. Так, курдский общественный деятель Шахин Соракли в своей статье просил прощения у езидов за те бесчинства, которые совершали курды по отношению к ним [*Соракли, 2013: ٧٧.٦٥٦٣٥٤.٥٦*]. Рашид Мамедов же идёт дальше, отмечая: « Чем же мы их (*езидов прим. ред.*) так благодарим, что они от нас отдаляются? Тем, что силой хотим навязать им курдизм и свою идентичность? Благодарим постоянными нападками на их религию в СМИ, искажая ее до неузнаваемости, призывая ее реформировать ради того, чтобы легче было навязать им курдизм? Мы их благодарим бедственным положением в Ираке и Иракском Курдистане, где они притесняются мусульманским населением, как арабами, так и курдами, где в их отношении ведется дискриминационная политика, где они считаются второсортными людьми и периодически подвергаются гонениям? Мы их благодарим тем, что не признаем их выбор, не признаем их идентичность, не признаем их как езидов? Мы разве должны их считать своими братьями, только если они назовутся курдами, а тех, кто отказывается считать врагами? Почему никто не задумывается о причинах все большего обособления езидов от нас? Почему видя, что курдизм чужд большинству езидов, все еще продолжаем его навязывать силой и используем для этого тех же езидов,





- Вильчевский О.Л.** «Курды», М.-Л., 1961.
- Гегель Г. В. Ф.** «Философия права». полн. собр. соч., Т.3, М., 1990.
- Гумилев Л.Н.** «Этногенез и биосфера земли», СПб., 2002.
- Доклад «Меньшинства Ирака и другие уязвимые группы населения: правовые основы, документация и права человека» (перевод с английского: [ჰიტვი//სარჰად.გე/მაინ.პპპ?მთლე=12&ცაღ=მაინ&სუბ=16&იღ=1393&ლანგ=რუ](#))
- Ильхан Кызылхан.** Права езидов и интересы курдских организаций. Выходящая в Европе на курманджи курдская газета ლუდაღ (№ 229, 13-я полоса).
- Ипатов А. Н.** Этноконфессиональная общность как социальное явление// Автореферат док.диссертации. М., 1980.
- Кочои С.** Геноцид в Иракском Курдистане (под редакцией проф. Кочои С.М.). М., 2003.
- Лазарев М.С.** История Курдистана. Москва. 1999.
- Мамедов Р.** «Курдизм: демократия или диктат»[ჰიტვი//სარჰად.გე/მაინ.პპპ?მთლე=12&ცაღ=მაინ&სუბ=2&იღ=1362&ლანგ=რუ](#)
- Мосаки Н.** «Почему «курды-езиды» не думают репатрироваться в Южный Курдистан?», «Новый Взгляд» (печатный орган Дома езидов Грузии), Тб., 2011, № 3-4
- Мосаки Н.** «Идентичность «курдов-езидов» и «езидов» постсоветского пространства» (печатный орган Дома езидов Грузии), Тб., 2011, №2
- Национальный исторический архив Грузии,** фонд №284, опись №1, том №1, дело №318, Л. №237
- Национальный исторический архив Грузии,** фонд №284, опись №1, том №1, дело №318, Л. №229

- Пирбари Д. В.* О первой в мире езидской организации. Новый Взгляд (печатный орган Дома езидов Грузии), №6 (1). 2012. Тб.
- Пучков П.И.* Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания. Институт социологии РАН. «Культурная революция», М., 2009.
- Скворцов Н.* Проблема этничности и социальной антропологии. СПб., 1997.
- Сталин И. В.* Как понимает социал-демократия национальный вопрос? Сочинения, т.1 Москва. 1953.
- Сталин И.В.* Вопросы ленинизма, 11 изд. Москва, 1939.
- Сталин И.В.* сочинения, т.12. М., 1953.
- Тоснэ Р.* Наша печаль. Новый Взгляд (печатный орган Дома езидов Грузии). №11. Март, 2013.
- Шамилов А.* «Езидская школа», «Заря Востока», 1926 г., 7 июля №1222.
- Шамилов А.* Езидская деревня. [К пленуму ЦК КП (б) Армении]. - Заря Востока, 1925, 21 июня, №906.
- Шахин Сораклипросит прощения у езидов **Error! Hyperlink reference not valid.**
- Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Маркс К., Энгельс Ф.; Избранные произведения. В 3-х т. Т. 3. - М. «Политиздат», 1986.
- იე ეზიდენ მ სხენ ეინე ეიგენე თჰეოლოგიენტწიცკელნ. ოვარ “ ენგ ზ დიეან”, №4, ლდენბურგ, 1994.
- ენნერბიცჰლერ ერდინანდ “ რიგინ ოფ ურდს”, დვანცეს ინ ნტჰროპოლოგე 2012, Vol. 2, no.2.
- ლუცკმან ახ.* ჩუსტომ ანდ ჩონფლიცტ ინ ფრიცა. ხვორდ ნივერსიტე რესს, 1955; არტჰ რედერიკ (ედ). ტჰნიც გროუპს ანდ

ბოუნდარიეს. თჳე სოციალ ორგანიზაციონ ოფ  
ცულტურე დიფერენცე. სლო, 1969  
*შმიტჰ ნტჰონყ.* თჳე ტჰნიც რიგინს ოფ ატიონს  
ხფორდ ( ): « ლაცკწელლ უბლისჰინგ». 1986.

## **Из истории культуры питания грузин: сулугуни**

Общеизвестно, что в сфере этнической культуры самой многообразной является культура питания. В эпоху индустриализма и технического прогресса фактически исчезли многие проявления этнической материальной культуры. В качестве примера можно привести жилищные и оборонительные сооружения, одежду. Значительная часть человечества смирилась с потерей этих элементов этнической культуры. Если в XIX веке этничность человека распознавалась в основном по его одежде, сегодня это стало практически невозможным. Несмотря на то, что во всем мире от одних народов к другим передались и получили широкое распространение те или иные напитки и кушанья, и кулинары создали приемлемые в глобальном масштабе средства питания, обеспечивающие жизнеспособность людей, тем не менее, каждый народ почти в неизменном виде сохранил собственную культуру питания. Это и неудивительно, поскольку одним из двух основных инстинктов человека является именно питание.

Оригинальной и разнообразной была культура питания грузин, что обуславливалось ландшафтным, природно-географическим и климатическим многообразием Грузии и, исходя из этого, многосторонностью её хозяйственного быта. Так что, в указанной сфере грузинский народ на протяжении веков в полной гармонии с природой творчески создавал этническую культуру.

Так же, как и в других областях культуры, в сфере культуры питания грузинское этническое единство не представляло собой некую замкнутую в себе, изолированную структуру. Грузины творчески приобщались к культурным достижениям других этносов, что, в свою очередь, обуславливало прогресс грузинской культуры. Не вдаваясь в

глубокие рассуждения, мы можем констатировать, что названия блюд и кушаний, оканчивающиеся на **-ма**, являются прямым свидетельством того, что они заимствованы нами, так же как и другими нашими соседями, преимущественно от турок, в частности: *каурма*, *чихиртма*, *толма*, *бастурма*. Но в данной сфере культуры существуют такие явления и элементы, которые возникли исключительно в среде грузинского народа.

Нижеследующая статья касается сыра и его разновидности **сулгуни / сулгуни**. Мы не будем дискутировать по поводу того, что большая часть мясных и молочных продуктов создана кочевыми народами, занимающимися скотоводством. Но в этом отношении не были исключением ни оседлые народы, занимавшиеся земледелием: они ведь творчески подходили к обработке и освоению перенятых у кочевников культурных элементов. Для каждого историко-этнографического края Грузии была характерна определенная разновидность культуры сыра. Высоким качеством отличаются *тушинский сыр гуда*, *имеретинский сыр*, *самцхийский сыр* и здешние же *чечили* (букв. «трепанный»; деликатесный сыр наподобие косичек, сплетенных из сырной массы по длине волокон) и *тенили* (букв. «заполненный, набитый»; изысканный сыр, изготавливаемый из жирного молока, который «набивают» в глиняный горшок при определенном температурном режиме до его созревания), *сулгуни*. Особой оригинальностью выделялись регионы Юго-Западной Грузии. Например, в Шавшет-Имерхеви в основном готовили два вида сыра, один из которых, называемый *пшвилаи*, заготавливали впрок и в течение года хранили в специальных деревянных кадках «*крочеби*». Здесь же заметим, что приготовление сыра, предназначенного для длительного хранения, было прерогативой оседлых, земледельческих народов. Традиция длительного хранения сыра была присуща почти для всех историко-этнографических уголков Грузии. Касаясь быта Аджарии, Вахушти Багратиони писал: «Здесь делают сыр который

*никогда не портится, не плесневеет, пригоден к еде всегда, когда заблагорассудится» (Багратиони 1973: 677).*

Вернемся к разновидности сыра сулугуни. Из-за высокой питательной ценности сулугуни с 1890-х годов его начали вывозить на экспорт из Потийского порта (*Топуриа 1964: 46, 51; Глонти 1974: 15*). Согласно этнографическим сведениям, сулугуни готовили в историко-этнографических краях Западной Грузии Самегрело (Мегрелия), Сванети, Имерети, Рача и Лечхуми. В Самегрело этот сыр назывался «селегини», «селегуни», «сиогини», в Земо (Верхней) Имерети, Рача и Лечхуми «гваджила», «гваджили» (*Топуриа 1964: 46, 51; Глонти 1974: 15*). «Сулугуни» упоминается и у Сулхан-Саба Орбелиани. Согласно его толкованию, «сулугуни полученный путем замешивания плоский сыр» (*Орбелиани 1966*). Примечательно, что в Гурии сулугуни называли «гадазелили» (букв. «замешанный, перемятый»).

Мы не ставим в статье целью подробное рассмотрение технологии изготовления *сулугуни / селегини / селегуни / сиогини / гваджила*. Отметим лишь то, что сулугуни это обычный «имеретинский сыр», подвергшийся варке (кипячению) и замешиванию (подобно тесту). Применялась и технология второй варки. «Согласно народному опыту, вторая варка была необходима; если сулугуни не варить дважды, тогда в нем сохранялось топленое масло («эрбо»), и он не впитывал соль. После выработки из молока сырной массы сулугуни её вручную замешивали на подносе «чурухи», месили обеими руками» (*Топуриа 1964: 49-50*). «Когда сулугуни хотели хранить длительное время, тогда его головки продырявливали с одного края и нанизывали на веревку таким образом, чтобы они не касались друг друга. Такие связки головок сулугуни для просушки подвешивали к потолку вблизи от огня (очага) или на солнце. Копчёный и высушенный сулугуни мог долго храниться» (*Топуриа 1964: 50*).

В Грузии сулугуни готовили и абхазы. Изготовление указанного вида сыра другим народам Кавказа было неизвестно. Непременно следует отметить, что варка сыра была известна и в Италии производимый в окрестностях Рима и Неаполя сыр назывался «*качокавалло*». Ему придавали форму разных фруктов, животных или человека, и в таком виде продавали на рынках (*Флейшман 1927: 359*). Итальянский качокавалло в значительной мере отличался от грузинского сулугуни: итальянский сыр не месили, а грузинский получали в результате тщательного замешивания, что обуславливало его слоистость. *«Трудно утверждать, является ли сулугуни продуктом местного происхождения или он получен путем заимствования, но бесспорно одно: согласно литературным и этнографическим материалам, мегрельский сулугуни продукт отменного и улучшенного качества среди многочисленного ассортимента сыра, известного в виде чеддеризированного зрелого сыра (к такой группе относится итальянский качокавалло). Изготовление сулугуни характеризуется высокой техникой. Свойства мегрельского сулугуни эластичность, слоистость выработаны грузинским крестьянином на основе длительного практического наблюдения и опыта» (Топурия 1864: 59)*. Согласно этнографическим материалам, добытым в Мартвильском районе, «варёный сыр называется *селегини / сиогини*, а неварёный *казиа*. Сыр, изготовленный из козьего молока, не годен для хранения, в нем заводятся черви, а сыр из коровьего молока *селегини* можно хранить довольно длительное время. Для этого мы пользовались деревянной посудой *букуни*» (Рассказчик Варден (Хуту) Евфимович Начкебия, 88 лет (2012 год, Мартвильский район, с. Баха). В горной Самегрело умели готовить разные сорта сыра. Можно назвать, например, сыр гуда («*гудис квели*»), изготавливаемый без закваски. В конце августа, осенью в выделанный из козьей шкуры бурдюк гуда заливали молоко, смешанное с солью и большим количеством черного перца, и подвешивали этот



гуда над самым очагом. Помешенное в бурдюк-гуда молоко постепенно загустевало, а спустя месяц образовавшуюся таким образом сгущенную сырную массу снимали из-под потолка, затем сыр гуда начинали месить, переворачивая в разные стороны. Умели мегрелы готовить и «*дацнили*» («плетёный») сыр «плели подобно девичьим косам или кнуту».

На эти достижения грузинской этнической культуры уже давно притязают представители других этносов. Осетинские и абхазские авторы бессовестно обкрадывают историю Грузии, и теперь «очередь» дошла уже и до нашей этнической культуры:

- I. В 1987 году на Батумской республиканской конференции этнологов абхазский исследователь *Копешавидзе* (ныне *Тарджиман-оглы*) прочитал доклад, в котором говорилось о том, что культура сулугуни это сугубо абхазское творение и что население Западной Грузии (мегрелы) переняло технологию его изготовления от абхазов. (Насколько нам известно, упомянутый автор не представил печатную версию доклада. Этот вопрос не был освещен ни в его кандидатской диссертации);
- II. В последний период стало известно, что в Турции сулугуни продается под названием абхазского сыра (сведение проф. *Автандила Николаишвили*);
- III. Осетинские авторы (*Б. Калоев* и др.) заявляют, что сулугуни грузины заимствовал у осетин.

Общеизвестно, что осетины вообще не умели готовить сулугуни. Несмотря на это, Б. Калоев вводит читателя в заблуждение, утверждая, что этот сыр готовили в Западной Осетии (Дигори): «Общеизвестна высокая культура приготовления на Кавказе таких сыров, как *осетинский*, *сулгуни* и *адыгейский*, обладающих высокими вкусовыми качествами. **Осетинский, или кобинский, сыр (от названия селения Коби)** (Речь идет о селении Коби в краю Хеви, где в XIX веке жили выселенные из Трусос осетины. по Военно-Грузинской дороге) **приготавливали исключительно из**

овечьего молока, а сулгуни из коровьего, причем первый производили в основном в Восточной Осетии, второй в Западной» (Калоев 1999: 15). В другом труде этот же автор также слагает мифы, рассказывая несведущему читателю небылицы о том, что западные осетины забыли секрет изготовления сулгуни во время монгольского нашествия, когда хозяйственный быт алан-осетин пришел в упадок, и якобы культуру сулгуни среди мегрелов привнесли древние иранцы, поселившиеся в Колхиде и в конечном счете ассимилировавшиеся с местным населением: *«Наряду с осетинским, или кобинским, сыром осетинам в старину был известен, по-видимому, не менее популярный сорт сыра сулгун (дигор), приготовлявшийся особым способом из коровьего молока. Осетинами теперь он забыт, но широко бытует еще в Западной Грузии у мегрелов под таким же осетинским названием сулгуни [12] и считается у них «высшим сортом». Он делается здесь также из коровьего молока. Трудно определить время исчезновения этого сыра из быта осетин, но можно полагать, что это произошло в период после монгольского нашествия, характеризующийся, как известно, общим упадком хозяйства алан-осетин. Возможно, что и к мегрелам этот вид сыра был занесен древнеиранскими племенами, осевшими на их территории и вошедшими в состав этой части грузинского народа»* (Калоев 1971: 101). Для того, чтобы выдать желаемое за реальное, автор приведенной цитаты предлагает читателю явную фальшь. Категорически следует заявить, что ни один специалист древней истории ни в коем случае не засвидетельствует и не подтвердит факт поселения иранцев в указанном регионе и тем более их смешение с местным грузинским населением. Действительно, грузинский народ многим обязан богатой иранской культуре, он многому научился у своих цивилизованных соседей, но изготовлению сулгуни грузины, однозначно, ни у кого не учились. Разве иранцы, подобно алан-осетинам, тоже

запомнили рецепт приготовления сулугуни? Если причиной тому для алан-осетин явилось монгольское нашествие, то что же обусловило забвение технологии изготовления этого сыра иранцами, этого автор не поясняет. Нельзя не обратить внимание еще на одно обстоятельство: хотя осетинский язык и фарси относятся к иранской группе индоевропейской семьи языков, но оба эти этноса прошли совершенно различный путь развития и стояли на разных уровнях развития культуры. До самого конца IV века алан-осетины вели кочевой образ жизни, а иранцы к тому времени уже давно являлись оседлым народом и создателями высокой культуры и цивилизации, оказывавшими большое влияние на многих соседей.

IV. Осетинские авторы цитируют труд своего соотечественника *В. Абаева*, хотя об этом он нигде не писал. В. Абаев только пытается пояснить этимологию слова «сулугуни», связывая его с дигорским диалектом осетинского языка. Он отмечает, что первая составная часть лексической единицы «сулу» на дигорском диалекте осетинского языка означает сыворотку: «*შეღყშუღუ* свежая молочная сыворотка, остающаяся после створаживания молока ... Несомненным заимствованием из дигорского *სულგუბ* является мегр., груз. *სულგუბი, სულგუბი*» (*Абаев 1979*: 197). «Груз. (западные говоры) *სულგუბი*, мегр. *სულგუბი* «разновидность сыра» < ос. (дигорская форма) *სულგუბ* (*სობბ*) «(сыр) с сывороткой» или «из сыворотки» (*სულუ* плюс формант *-გუბ*)» (*Абаев 1956*: 440). Автор этих слов забывает, что термин «сулгуни» / «сулугуни» относится к литературной лексике грузинского языка, а на мегрельском наречии он звучит как «селегини» / «силогини» / «сиогини». Таким образом, если в указанной лексической единице «гини» является вторым компонентом, тогда первым компонентом является не «сулу», а «сио» / «сило» / «селе». Что общего у этого слова со словом дигорского диалекта

осетинского языка «сулу», означающим сыворотку? Ничего. Еще раз повторим: «сулугуни» слово имеретинского диалекта грузинского языка; мегрельское «сиогини» / «селегини» / «силогини» проникло в имеретинский диалект, а оттуда в грузинский литературный язык в форме «сулугуни». Ученый обязан был установить, действительно ли указанное слово содержит формант *-гун*. Может быть, он представляет собой корень, а не формант? Не учтено также то обстоятельство, что сулугуни это не сыр, выработанный на основе сыворотки, а сыр, полученный в результате термической обработки (варки) и вымешивания. В действительности термин «сиогини» / «силогини» / «селегини» возник на почве мегрельского диалекта: «сирсоуа» означает «мять», «месить», «гини» / «гино» означает «туда-сюда», «взад-вперед», а «сирга» / «сиргали» «уродливо длинное». Таким образом, слово, обозначающее мегрельский продукт питания, «сиогини» / «силогини» / «селегини» непосредственно означает уродливо вытянутый в длину, перемешанный и переложенный туда-сюда, малосольный вареный сыр. В. Абаев предлагает немало и других примитивных этимологий. Например, этимологию двалетского села «Тоборза». Согласно его пояснению, данная лексическая единица по-венгерски означает «танец». Кроме лингвистических знаний, в таких случаях от исследователя требуется и хорошее знание истории: где и когда венгры и осетины имели точки соприкосновения? Во всяком случае, подобные контакты не имели места на территории Кавказа. Одна группа алан-осетин в период монгольского нашествия расселилась на территории Венгрии и со временем ассимилировалась с местным населением. Только и всего. Двалети же вплоть до позднего средневековья была этнически грузинской областью. Это во-первых. Во-вторых, согласно

исследованиям того же В. Абаева, в осетинском языке много мегрелизмов (*Абаев 1949*: 323-331), а в мегрельской речи осетинская лексика вообще не фиксируется. Так что, если и существует какая-либо связь между первым компонентом слова «сулугуни» (сул-) и осетинским языком, то не обратная ли это связь?

Повторимся и скажем, что В. Абаев нигде не писал, что грузины научились готовить сулугуни у осетин; он говорил лишь об этимологии слова. Если даже так и было, переход термина из одного языка в другой происходил и иным путем. Возьмем, к примеру, название грузинского блюда «хинкали». В том виде, в каком мы его знаем и едим, хинкали действительно грузинское блюдо, творение грузинской кухни, но сам термин «хинкали» хундзский. На хундзском языке «хинкали» означает «мясо», и это кушанье совсем не похоже на наше хинкали. Дагестанское блюдо хинкали представляет собой вареное мясо и большие куски раскатанного вареного теста, которые подаются на стол вместе. «Хашлама» термин, вошедший в грузинский из турецкого языка, но это отнюдь не значит, что до того грузины не знали и не ели вареного мяса. Таким образом, мы хотим подчеркнуть, что проникновение той или иной лексической единицы из одного языка в другой не может служить доказательством присвоения элемента культуры.

Выше мы отмечали, что в других этнографических уголках Западной Грузии (Рача, Лечхуми, Земо Имерети) сулугуни был известен под иным названием «гваджила». Может, и это слово грузинами заимствовано у осетин? «Гваджила» исконно грузинская лексическая единица.

Главное, о чем следует сказать: осетины вообще не знали технологию приготовления такого вида сыра, как сулугуни, варёного и перемешанного. Возникает закономерный вопрос: грузины научились изготовлению такого сыра у осетин, а осетины его потеряли? Как могла произойти

потеря такого важнейшего элемента культуры народа? В истории культуры подобные факты вообще не фиксируются. Потеря этнической культуры может иметь место только в случае исчезновения этноса носителя этой культуры. Традиционный осетинский сыр славится на всем Кавказе, и если говорить об освоении, перенятии элемента культуры другого этноса, грузины должны были научиться его приготовлению.

Создание осетинскими авторами мифологем и присвоение осетинами чужих культур переходит все границы. Они даже не могут договориться по поводу того, когда грузины научились у них приготовлению сулугуни. В довольно объемной книге, изданной совсем недавно в Москве под грифом Института этнологии и антропологии имени Н. Миклухо-Маклая, нам была предложена новая дата проникновения элемента культуры одного народа в другой народ начало XX века. Нам бесстыдно доказывают, что якобы культура изготовления сулугуни была характерна для осетин вплоть до последних времен. По сей день ни один этнолог не написал ничего подобного. (Выше речь шла о том, что осетины потеряли рецепт приготовления сулугуни вследствие монгольского нашествия. Это утверждал *Б. Калоев*). Правомернее было бы полностью привести здесь соответствующий текст из указанной книги: *«Одной из разновидностей сыров были так называемые тощие сыры сылыконд цыхт или сулугуни (в дигорском диалекте), сделанные из сыворотки сылы, оставшейся после приготовления сыра. Для его производства используют сыворотку, собранную за несколько дней, которую уваривают на медленном огне. Всплывшую от сыворотки массу солят. Этот способ приготовления сыра получил широкую известность под осетинским названием сулугуни, означающим в переводе с дигорского диалекта осетинского языка «сделанный из сыворотки» (Абаев, 1956. 440). Технология приготовления осетинского сыра сулугуни, приготовляемого*

только из цельного молока, как и его название, уже в начале XX в. была перенята грузинами, и сыр широко вошел в их рацион (Осетины 2012: 138, 140). Подобные бредни даже не заслуживают комментариев. Если оставить всё в стороне, автор приведенной цитаты не имеет ни малейшего представления о технологии изготовления сулугуни. Оказывается, сулугуни готовится из сыворотки. Мы просто еще раз упомянем толковый словарь грузинского языка *Сулхан-Саба Орбелиани*, в который внесена лексическая единица «сулугуни», а этот выдающийся грузинский лексикограф жил и творил задолго до XX века он родился в 1658 году и скончался в 1725 году.

Теперь перейдем к абхазам. Естественно, как коренные жители грузинского государства, абхазы были активно вовлечены в создание общей грузинской культуры. Установлено, что для абхазов и их соседей грузин (мегрелов и сванов) были характерны некоторые общие элементы культуры. Это обстоятельство же было обусловлено не только их соседством, но и «взаимопроникновением» населения. Современные абхазы с языковой и этнической точки зрения родственны северокавказскому племени адыгов. Этносам адыгского происхождения культура сулугуни была неизвестна такой нужды у них и не было (об этом несколько ниже). В языковом и этническом отношении ближе всех к абхазам стоят абазины (турецкий мир ни в позднее средневековье, ни в XIX веке, ни сегодня не разделял и не разделяет абхазов и абазин, воспринимая их как один этнос).

В научной литературе подчеркивается, что абазины переселились на Северный Кавказ с побережья Черного моря, в частности с отрезка, прилегающего к территории современной Абхазии с северо-запада. У абазин выделяют две этнографические группы / территориальные единицы. Это: *тапанты* и *аишары* / *икарауа*. Тапанты, обитавшие в Причерноморье, на отрезке между Бзыбью и Туапсе территории, сопредельной с современной Абхазией с северо-

западной стороны, переселились на Северный Кавказ в XIII-XIV веках, а ашхары в середине XVII века (*Абазины 1989: 15; Топчишвили 2012: 26*).

Если сулугуни результат творения абазино-абхазского этнолингвистического единства, тогда этот сыр должен быть характерен для всех этих групп. Заранее заметим, что из абазин для тапантов сулугуни, т. е. сыр, полученный путем варки и замешивания, был неизвестен, а для ашхаров такой вид сыра был известен посредством абхазов (*Абазины 1989: 117*). Таким образом, сыр сулугуни не является «достоянием» абхазско-абазинского этноса. Самой большой группе абазин он не был известен. Что касается ашхаров, в научной литературе отмечено, что они изготавливали два сорта сыра: абазинский и абхазский. Продукт, аналогичный сулугуни, ашхары называли словом «*ашвалагван*», заимствованным ими от современных абхазов (абхаз. «*ашэлагуан*»). В абхазский же язык термин «ашэлагуан» проник из мегрельского наречия: «селегини», «селегуни» > «а-шэлагуан». ***«Абазины различали достоинства сыра собственного приготовления и сыра, изготовленного непосредственно в Абхазии. Они называют абхазский качественный сыр ашэлагуан (Бжания 1973: 102).***

Таким образом, сами ашхарские абазины не считают сыр типа сулугуни собственным и называют его абхазским. Абхазским же называют потому, что способ приготовления этого сыра они переняли непосредственно от абхазов. Заключение, исходя из всего сказанного, однозначно: сулугуни не возник в лоне абхазско-абазинского этнического единства. Данный факт подтверждается и тем, что локальная группа *киачей* существовала и среди тапантских абазин, и среди абхазов. В отличие от абхазских *киачей*, тапантские *киачи* не умели готовить сулугуни. В их отдельных группах (современные абхазы и ашхарские абазины) сулугуни распространился вследствие соседского сосуществования с грузинами. Умение готовить сулугуни ашхарскими абазинами не вызывает удив-



ления потому, что среди них встречается группа переселенцев родом из Псху, оказавшихся здесь довольно поздно, с распространением юрисдикции Российской империи. Одна часть псхусских абхазов, не переселившихся в Османскую империю, в 1864 году мигрировала на Северный Кавказ, присоединившись в *Кувинском* ущелье к ашхарским абазинам (105 семей, 736 душ человек). Со временем к этим 736-ти душам добавилось еще 109 душ псхусских абхазов (*Абазины 1989*: 91). Следствием таких миграций являлось привнесение, переход целого ряда элементов, присущих культуре одного этноса, в культуру другого этноса. В случае с сулгуни мы имеем дело именно с таким явлением.

Качественный сулгуни готовится только из коровьего или буйволиного молока. У абхазов же скотоводство было второстепенной отраслью хозяйства. Они в основном занимались разведением коз, и у них даже не существовало традиции заготовки сена. Как мы уже отмечали выше, сыр из козьего молока скоропортящийся в нем заводятся черви. Главное состоит в том, что **именно природно-географическая среда, климат диктовали людям или группам людей (этносам) создание той или иной формы культуры.** Без гармонических отношений с природой жизнь этносов невозможна. В этом плане **сулгуни, или варёный и перемешанный сыр, представляет собой достояние исключительно колхской культуры.** На протяжении всей истории **Колхида характеризовалась избыточной влажностью.** К технологии изготовления сулгуни местных жителей подтолкнула именно **чрезмерная влажность климата.** Дважды сваренный и перемешанный обыкновенный сыр или долго замешиваемый сыр, а также копчёный или просушенный на солнце сыр, как правило, мог храниться целый год, не утрачивая при этом питательной ценности. Что касается обыкновенного свежеработанного малосольного имеретинского сыра, именуемого в Самегрело «*казиа*», он не предназначался для длительного хранения. **Особенно**

**проблематичным было сравнительно длительное хранение сыра на Колхидской низменности, в условиях повышенной влажности. Поэтому грузинский крестьянин, находившийся в гармонии с природой, эмпирическим путем пришел к специфической технологии изготовления сыра. Хотя технология варки сыра известна и итальянцам (однако они не получают продукт, аналогичный сулугуни, поскольку у них процесс варки не сопровождается процессом замешивания).**

Последователем какого уклада хозяйственной деятельности должен был являться народ, создавший культуру сулугуни?

Разумеется, земледельческий, а не скотоводческий народ. Грузины же являются древнейшим земледельческим народом. В Грузии земледелие и скотоводство были представлены в симбиозной форме. Высокого уровня развития земледелия нельзя было достичь в отрыве от скотоводства, поскольку без использования тягловой силы земледелие носило бы примитивный характер. Так что, в хозяйстве грузинского народа скотоводство было подчинено интересам земледелия. Точнее говоря, **в отличие от кочевых и полукочевых народов, у равнинных грузин скот имелся в ограниченном количестве. Кочевым и полукочевым скотоводческим народам не требовалась заготовка продуктов скотоводства впрок, для длительного хранения. Перед земледельческими народами, разводящими скот в ограниченном количестве, такая проблема стояла, тем более в таких природно-географических условиях, какие существовали на Колхидской низменности, влага не позволяла долго хранить продукты скотоводства. В условиях же ограниченного скотоводства (конечно, по сравнению с кочевыми и полукочевыми этносами), в период с поздней осени до ранней весны, ввиду прекращения или сокращения лактации, человек испытывал дефицит молока и молочных продуктов. Источником восполнения этого дефицита являлись поиски новых технологий приготовления молочных продуктов, в данном случае**

**сыра. И такие технологии грузинскому труженику удалось изобрести благодаря длительным наблюдениям и творческим экспериментам, создав такую разновидность сыра, как сулугуни.**

Как отмечалось выше, в Самегрело селегини / сиогини / силогини хранился в деревянной посуде «букуни». Хотя грузинский крестьянин, живший на Колхидской низменности, создал и специальный горшок для хранения этого сыра, так наз. «*сасулгуне котани*». Эта посуда «*по своей форме напоминает узкий тонэ с несколько открытым устьем*» (Чиковани 1989: 16). Этот керамический горшок стоял особняком во всей массе хозяйственной грузинской посуды и смотрелся довольно оригинально. Деревянные кадки «букуни» преимущественно использовали пастухи, а керамический «сасулгуне котани» использовали в домашних условиях.

Каков был уклад жизни и хозяйства народов абхазско-адыгского происхождения, осетин и их предков алан? Народы абхазско-адыгского происхождения и предки осетин аланы в исторически обозримом периоде не были оседлыми и постольку не вели земледельческий образ жизни. **В Северо-Западном Кавказе адыгские племена вели полукочевой образ жизни, а это означало, что приоритетной отраслью их хозяйства являлось скотоводство, а не земледелие. После истощения земли населенный пункт менял местоположение. Продукты скотоводства у них имелись в достаточном количестве, поэтому проблема длительного хранения молочных продуктов, в частности сыра, перед ними не стояла.** В вышеупомянутой книге, посвященной абазинам, прямо написано: «*В силу ряда экономических и политических причин абазины часто меняли местоположение своих аулов, что не способствовало стабильности поселений*» (Абазины 1989: 90). Что касается предков осетин алан, общеизвестно, что до 70-х годов IV века они являлись типичными номадами, главнейшим богатством которых были

лошади и овцы (а не коровы). Таким образом, ни у абхазов, ни у осетин проблемы хранения молочных продуктов, в том числе сыра, не существовало. И жили они в таких природно-географических и климатических условиях, что у них не было необходимости задуматься об изобретении технологии длительного хранения этой продукции.

Таким образом, сулугуни исключительно западногрузинская культура, продукт, созданный на Колхидской низменности, а не абхазский или осетинский. К сожалению, как мы уже отмечали выше, образованные представители указанных народов пытаются присвоить не только грузинскую историю, но и культурные достижения грузин.

. 3. В конце 2013 года стало известно, что официальные претензии относительно сулугуни выдвинули армяне. Они подвергают сомнению принадлежность сулугуни грузинской культуре, признанную соответствующими структурами Евросоюза, и в предъявленном иске отмечают, что «сулугуни не является сыром грузинского происхождения, поскольку он производился во всем Советском Союзе». С целью подтверждения факта производства сулугуни во всем Советском Союзе армяне указывают, что «в период СССР для производства продукции использовались государственные стандарты, так наз. ГОСТ-ы, единые для всего государства. Соответственно, для Грузии дополнительной аргументацией в пользу «сулугуни» не может служить обозначение географического происхождения продукции». Исходя из сказанного, поскольку во времена Советского Союза у Грузии не было собственного ГОСТ-а, сулугуни не может быть признан частью грузинской этнической культуры. Прежде чем сделать комментарий по поводу этого нонсенса, скажем, что соответствующие европейские структуры, кроме сыра «сулугуни», требуют дополнительных историко-этнологических аргументаций относительно «аджарского члечили», «месхетинского чечили», «тушинского сыра гуда» и «чурчхель».

Так как настоящая статья касается «сулгуни», на сей раз остановимся только на этом продукте. Все те, кто хорошо знают этнологию Кавказа, подтвердят, что армянский народ не знал и не знает сыра ни под аналогичным названием, ни изготовленного по аналогичной технологии. Если во времена СССР сыроваренные заводы Армении и России без ведома Грузии производили сулгуни, разве это доказывает, что указанный продукт не является элементом грузинской этнической культуры? Кто-нибудь брал разрешение на его производство у грузинского народа? Конечно, нет.

Теперь обратимся к соответствующей научной литературе: I. ***Алла Тер-Саркисянц. История и культура армянского народа. С древнейших времен до начала XIX в., 2-е издание.*** - М., 2008. Автор весьма известный, авторитетный армянский этнолог. Она фиксирует всего три вида армянского сыра, но ни один из них ни по названию («сулгуни»), ни по технологии изготовления даже близко не стоит к сыру, получаемому в результате варки и мешания, который крестьяне Западной Грузии производили в течение многих веков. Армянам были известны: а) «глух панир», или «сыр-головка»; б) «мотал», или рассыпчатый сыр и в) «тел панир» / «чечили», или нитевидный сыр. Кроме того, армяне добавляли в сыр зелень, особенно бегкондара (тимьян, чабрец; англ. *oʒuɟɟ*). Такой сыр, как правило, выдерживали в бурдюках. II. ***Армяне / Ответственные редакторы: Л. М. Варданян, Г. Г. Саркисян, А. Е. Тер-Саркисянц.*** - М., 2012. В указанной солидной книге, касающейся армян и армянской культуры, в числе разновидностей армянского сыра названы те же разновидности, что и в предыдущей книге (с. 239). Но добавлена еще одна разновидность сыра «шор», стоящая где-то посередине между сыром и творогом. Внимание любого знатока грузинского языка привлечет название одного из распространенных среди армянского народа сыров «тел панир» / «чечили», или ниточный сыр. Такой же сыр готовили в историко-этнографических краях Юго-Западной Грузии и

точно под этим названием. На то, что сыр «чечили» заимствован армянами у грузин, непосредственно указывает его название «чечили», бесспорно являющееся грузинским словом, произведенным от прилагательного «чечили», «гачечили» («трёпанный», «растрепанный»). **III. Народы Кавказа. II / Под редакцией Б. А. Гарданова, А. И. Гулиева, С. Т. Еремяна, Л. И. Лаврова, Г. А. Нерсесова, Г. С. Читая. - М., 1962.** Из шести редакторов этого издания, посвященного народам Южного Кавказа, двое являются этническими армянами. Мы заостряем внимание на данном факте потому, что они общепризнанные ученые, и сомневаться в их компетенции у нас нет никаких оснований. Среди видов армянского сыра названы: «глух панир», «тел панир» и «шор» (с. 470). Теперь же прочитаем, что написано в указанной книге о разновидностях грузинского сыра, и в частности о «сулгуни»: *«В Грузии известны различные сорта сыра: тушинский (овечий), имеретинский, сулгуни. Для приготовления сулгуни молодой пресный сыр из коровьего или буйволиного молока оставляют два-три дня для «дозревания». Затем сыр режут тонкими кусками и опускают их в кипящую воду. Размякшую массу месят, как хлебное тесто, и придают ей форму круглой лепешки. Приготовленный таким способом сулгуни едят или в свежем виде с соусом из молока с мятой и другими пряностями, или же жареным на вертеле, или в сушеном виде, причем его сушат либо на солнце, либо над очагом, и, наконец, из-под рассола. Сулгуни отличается острым кисломолочным вкусом и ароматом. Центр приготовления сулгуни Мегрелия (Западная Грузия), откуда (по данным Аристотеля) происходит известная древнему миру колхидская корова»* (с. 306).

К сожалению, надо констатировать, что нам приходится отстаивать свою правду на международной арене. Мы бы хотели посоветовать представителям Международного арбитража присутствовать на процессе приготовления сыра сулгуни в семьях грузинских крестьян в различных историко-

этнографических краях Западной Грузии (Самегрело, Сванети, Имерети). С той же целью посетить и села Армении. Кроме того, побывать на рынках Тбилиси и Еревана, Зугдиди и Кировакана, Кутаиси и Лениакана, где крестьяне, естественно, продают свой домашний сыр, и затем сделать справедливые выводы. Как мы уже писали выше, толкование грузинской лексической единицы «сулугуни» дано еще известным грузинским писателем и лексикографом *Сулхан-Саба Орбелиани* (1658-1725) в его «Грузинском словаре». Интересно, отыщется ли это слово в словаре армянского лексикографа *Рачия Ачаряна*? Мы уже говорили и о том, что с 1890-х годов из грузинского портового города Поти сыр «сулугуни», изготовленный в Западной Грузии по технологии варки и замешивания, в большом количестве вывозился в страны Западной Европы. Может, армянские ученые извлекут и опубликуют какие-либо архивные документы, подтверждающие экспорт «сулугуни» из Армении за границу.

### **Использованная литература:**

- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. М., 1979.
- Абаев В. И.* О некоторых осетинских элементах в грузинском языке // Труды Института языкознания АН СССР. Т. VI. 1956.
- Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. I. М.-Л., 1949.
- Абазини:* историко-этнографический очерк. Черкесск, 1989.
- Багратиони Вахушти.* Описание царства Грузинского / Текст по всем основным рукописям установлен С. Каухчишвили. Тб., 1973 (на груз. языке).
- Бжания Ц. Н.* Из истории хозяйства и культуры абхазов. Сухуми, 1973.
- Словарь грузинских народных говоров. I / Составил *Ал. Глонти.* Тб., 1974 (на груз. языке).

- Гугушвили П.** Кустарная промышленность в Грузии и Закавказье в 1801-1820 годах // Труды Института экономики. Тб., 1950 (на груз. языке).
- Калоев Б. А.** Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.
- Калоев Б. А.** Осетины (Историко-этнографическое исследование). М., 1971.
- Орбелиани С.-С.** Сочинения. Т. IV-2. Тб., 1966 (на груз. языке).
- Осетины** / Ответственные редакторы: **Цаллагова З. Б., Чибиров Л. А.** М., 2012.
- Топуриа Н.** Народные методы обработки молока в Самегрело (сыр) // Хозяйственный быт и материальная культура грузинского народа. Тб., 1964 (на груз. языке).
- Флейшман В.** Молоко и молочное дело. Вологда-Москва, 1927.
- Чиковани Т.** Этноархеологические этюды. Тб., 1989 (на груз. языке).



## თვალსაზრისი

როლანდ თოფჩიშვილი

### ტრადიციების შესახებ<sup>1</sup>

ბოლო დროს სოციალურ ქსელში გამოჩნდა ჩამონათვალი 10 ქართული ტრადიციისა, რომლებიც ავტორის აზრით „შესაცვლელია და დასავიწყებელია“. გვანტერესებს თქვენი როგორც ეთნოლოგის პოზიცია ამ ფაქტთან დაკავშირებით, რადგან ეთნოლოგიის კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი სფერო ტრადიციებია.

– გავეცანი ამ ჩამონათვალს. პირველ ყოვლისა, ხაზი უნდა გაუუსვა იმას, რომ ჩამონათვალის შემდგენს საერთოდ არა აქვს ცოდნა ტრადიციებისა და ზოგადად ეთნოლოგიის შესახებ. რა არის ტრადიცია? ძალიან მოკლედ რომ ვთქვათ, ტრადიცია არის ისტორიულად ჩამოყალიბებული ქცევის მტკიცე წესები, შეხედულებები, გემოვნება, წეს-ჩვეულებები, რომელიმე ეთნოსის ზნე, ჩვეულება, რომელიც თაობიდან თაობას გადაეცემა და რომელიც მისი კულტურის მემკვიდრეობითობასა და ერთობას უზრუნველყოფს, ხალხები ერთმანეთისაგან არა მხოლოდ ენით, არამედ ტრადიციებითაც, ეთნიკური კულტურითაც განსხვავდებოდნენ და განსხვავდებიან. ტრადიციაა ის ზნე, ჩვეულება, რომელზედაც საზოგადოებას მოთხოვნილება გააჩნია, რაც ფუნქციონირებს. ტრადიციას ევოლუციონისტებმა და მარქსისტებმა ტერმინი *გადმონაშთი* დაუპირისპირეს, რაშიც გულისხმობდნენ საზოგადოებისათვის შეუფერებელ წეს-ჩვეულებებს. საბჭოთა ეპოქაში ასეთ ტრადიციებს ანუ გადმონაშთებს ბოლშევიკებმა ბრძოლა გამოუცხადეს. განსაკუთრებით დაუნდობელნი იყვნენ

---

<sup>1</sup> interviu 2014 wlis ianvris TveSi CamogvarTva gazeT `kviris palitris~ korespondentma, romlis dastambva gazeTma mizanSewomilad ar CaTvala. krebulSi ibeWdeba aRniSnuli interviუს gafarToebuli varianti.

რწმენის მიმართ. 1970-იან წლებში საქართველოს კომუნისტურმა ხელისუფლებამ ხელახლა გამოუცხადა ბრძოლა ე. წ. მავნე ტრადიციებსა და წეს-ჩვეულებებს. მაგრამ შედეგად რა მიიღეს? მოსპეს რომელიმე ტრადიცია? პირიქით, ასეთმა მცდელობამ უკუშედეგი გამოიღო და საზოგადოებისათვის მიუღებელი ბევრი ნოვაცია გაჩნდა. ტრადიციაზე, თუ ის საზოგადოებისათვის მიუღებელია, თვით საზოგადოებამ უნდა თქვას უარი. XIX საუკუნის უკანასკნელ მეოთხედში ქართულ ტრადიციებს ბრძოლა გამოუცხადა ცარიზმმაც, რათა ქართველთა ეთნიკურობის ერთ-ერთი ნიშანი გაექროთ, მაგალითად, თბილისელებს *ყენობას* უკრძალავდნენ. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც ხელისუფლებამ უკუშედეგი მიიღო, ხალხში მღელვარება დაიწყო და ხალხმა მეფის გენერლებისა და პოლკოვნიკების გამასხარავება დაიწყო. ეს მაგალითები იმიტომ მოვიხმეთ, რომ ტრადიციებში ჩარევა, გარედან ზემოქმედება ვერავითარ შედეგს ვერ მოიტანს. საზოგადოება თავად უნდა მივიდეს ასეთ გადაწყვეტილებამდე, რომ ძველი ტრადიცია თანამედროვეობისთვის მიუღებლად მიიჩნიოს.

„ათ ქართულ ტრადიციასთან“ მებრძოლი რაღაცნაირად ბოლშევიკის ასოციაციას იწვევს. ნეობოლშევიზმი კი დიდი ხიფათის შემცველია, მან შეიძლება საზოგადოების შიგნით დაპირისპირება გამოიწვიოს. ქართველ ხალხს სრულად არ მოუტანია დღემდე ის წეს-ჩვეულებები, რასაც საუკუნეების განმავლობაში ქმნიდა. იქმნებოდა ინოვაციებიც. ინოვაცია ესაა ეთნიკური კულტურის ახალი მოვლენა, რომელიც ეთნოსის განვითარების წინა სტადიაზე არ არსებობდა, მაგრამ გამოჩნდა შემდეგ და მისი ორგანული ნაწილი გახდა. კულტურული ინოვაცია ორი გზით ჩნდებოდა: შინაგანი განვითარებით და გარეგანი ზემოქმედებით. ინოვაცია გარკვეული ხნის შემდეგ ტრადიციებად გარდაიქმნებოდა. მიმაჩნია, რომ, მართლაც, ზოგიერთი რამ ქართველ ხალხს შესაცვლელი აქვს, გლობალიზაციისა და მოდერნიზაციის ეპოქა გარკვეულ მსხვერპლსაც მოითხოვს, ზოგიერთი რამ თანამედროვე

საზოგადოებისათვის მიუღებელია, მაგრამ მათი აკრძალვა მხოლოდ და მხოლოდ ნეობოლშევიზმი იქნება და მეტი არაფერი. ბოლშევიზმიდან ნეობოლშევიზმში უნდა ამოვეყოთ თავი? საბჭოთა პერიოდში ბევრი ტრადიცია შეირყვნა, ერთი სიტყვით რომ ვთქვათ, მიუღებელი ნოვაცია გაჩნდა, რაც ერთგვარი პროტესტის გამოხატულებაც იყო იმ სისტემისათვის.

არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ყოველი ადამიანი, რომელიც, ამავე დროს, ჰომო ეტნიცუს-იცაა თავის თავის რეალიზებას ტრადიციულ ანუ ეთნიკურ სისტემებში ახდენდა და ახდენს. ცნობილი ფრანგი ანთროპოლოგი *ლევი-სტროსი* ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ „ადამიანი თავისი რაობის რეალიზაციას ახდენს არა აბსტრაქტულ კაცობრიობაში, არამედ ტრადიციულ კულტურებში, სადაც ყველაზე რევოლუციური ცვლილებებიც კი არ შეეხებიან წარსულის არსებით საფუძვლებს და თვით ისინი შეიძლება ავსხნათ დროსა და სივრცეში მკაცრად განსაზღვრული სიტუაციიდან გამომდინარე“. არც იმის დავიწყება არ შეიძლება, რომ ყოველი ეთნოსის და მისი ტრადიციების თავისებურებებზე არსებით გავლენას ახდენდა და დღესაც ახდენს ბუნებრივი პირობები. ტრადიციების შემსწავლელი ყველა ცნობილი მეცნიერი ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ ბუნებრივ-გეოგრაფიული გარემო, კლიმატი თავის დაღს ასვამს ამა თუ იმ საზოგადოების არა მხოლოდ სამეურნეო საქმიანობაზე, არამედ ქცევის სტერეოტიპებსა და ეთნოფსიქოლოგიაზე. ასე რომ, ტრადიციების შეცვლა თითოეული ადამიანის და თუგინდ ადამიანთა ჯგუფის ნებასურვილზე არაა დამოკიდებული.

**დასავიწყებელ ტრადიციათაგან ერთ-ერთი პირველი დასახელებულია მსხვერპლშეწირვა; რამდენად იზიარებთ ამას და ზოგადად საიდან იღებს სათავეს მსხვერპლთშეწირვა? ის მხოლოდ ქართველებისთვისაა დამახასიათებელი?**

– რელიგიური დღესასწაულის დროს მსხვერპლთშეწირვა ნამდვილად ძველისძველი ტრადიციაა. თქვენ კორექტულად დასვით შეკითხვა. „10

ტრადიციასთან“ მებრძოლს კი საკმაოდ მუქ ფერებში აქვს დახატული. თურმე „სისხლიანი მსხვერპლშეწირვის რიტუალი შოკში აგდებს ნებისმიერ მნახველს“. ის ხაზს უსვამს იმაზე, რომ მან შეიძლება ბავშვის მომავალი განვითარება დაამახინჯოს. მსხვერპლთშეწირვა ისტორიულად მსოფლიოს ყველა ხალხისათვის იყო დამახასიათებელი. მსხვერპლთშეწირვა გარკვეულ რწმენა-წარმოდგენებთან იყო დაკავშირებული. პირველყოფილ-მა/პრიმიტიულმა ხალხებმა ადამიანის მსხვერპლთშეწირვაც კი იცოდნენ. ტომის წინამძღოლს იმ ქვეყანაშიც ჭირდებოდა ქვეშევრდომები. შინაური ცხოველების მსხვერპლთშეწირვა ქრისტიანობამდელ საქართველოში საყოველთაო მოვლენა იყო. ჩვენში იცოდნენ მამალი საქონლის, ცხვრის, ფრინველის შეწირვა. ჩვეულებრივ ესენი ის ცხოველები იყო, რომლებითაც ადამიანები იკვებებოდნენ. მაშინ ადამიანები ცხოველის ხორცს, როგორც ახლა, ყოველდღიურად არ მიირთმევდნენ. წელიწადში მხოლოდ რამდენიმეჯერ შეექცეოდნენ და ხორცის ჭამის ერთ-ერთი პერიოდი ძირითადი რელიგიური დღესასწაული იყო. ბევრგან დროთა განმავლობაში მსხვერპლთშეწირვას სალოცავის/ეკლესიის ეზოში შესაწირი ცხოველის ან ფრინველის გაშვება ჩაენაცვლა. ქრისტიანობა, ბუნებრივია, ყველანაირ ქრისტიანობამდელ წეს-ჩვეულებას ებრძოდა. ეს ბრძოლა დიდი ხნის განმავლობაში გრძელდებოდა. მსხვერპლთშეწირვასთან კი ქრისტიანობა არა მარტო საქართველოში, არამედ სხვაგანაც ერთგვარ კომპრომისზე წავიდა. მსხვერპლთშეწირვა იციან ისეთ კლასიკურ ქრისტიანულ ქვეყანაშიც, როგორცაა სომხეთი (განსხვავება იმაშია, რომ საქართველოში მსხვერპლად შეწირული ცხოველი ან ფრინველი უნდა აუცილებლად მოეხარშათ, სომხეთში კი მხოლოდ მას მთლიანს წვავენ). ისლამურ სამყაროშიც მსხვერპლთშეწირვა ჩვეულებრივი ამბავია. კათოლიკე მისიონერები შუა საუკუნეებში საქართველოში ქართველთა ქრისტიანობას აღნიშნული ტრადიციის გამო, ეჭვს ქვეშ აყენებდნენ. თუმცა კათოლიკურ ეკლესიასაც მოუხდა ბევრ

ქრისტიანობამდელ წეს-ჩვეულებასთან კომპრომისზე წასვლა. მაგალითად, XIII საუკუნეში სამხრეთ საფრანგეთში ლიონის მახლობლად ერთ-ერთი ბერი ცრურწმენის მოწმე გახდა - გლეხები თაყვანს სცემდნენ „წინდა გინეფორს“. სინამდვილეში გინეფორი კათოლიკე წმინდანი არ ყოფილა; ის იყო მწვეარი, რომელსაც, ლეგენდის თანახმად, ბავშვი ჰყავდა გადარჩენილი. ბერმა მკაცრად აუკრძალა გლეხებს ეს ბიწიერი კულტი. XIX საუკუნეშიც იმავე სოფლის მკვიდრნი უწინდებურად ეთაყვანებიდნენ „წმინდა გინეფორს“. ასე რომ, ოფიციალურ ქრისტიანობასა და „ხალხურ ქრისტიანობას“ შორის ყველგან იყო განსხვავება. განსაკუთრებით ძლიერი იყო „ხალხური ქრისტიანობა“ და, შესაბამისად, მსხვერპლთშეწირვა საქართველოს მთიანეთში. რელიგიური დღესასწაულებისას მსხვერპლთშეწირვას ისტორიულ საქართველოში არავინ შოკში არ ჩაუგდია. ჩვეულებრივ სოფლებში საქონელს, ცხვარს, თხას, ღორს პატარების თანდასწრებითაც კლავდნენ. ადამიანები ბავშვობიდანვე ეჩვეოდნენ ჩვეულებრივ ცხოვრებისეულ მოვლენებს. ხოლო დღეს თუ თანამედროვე ბავშვებს ის შოკში აგდებს და მათ განვითარებას ხელს უშლის, ამის შესახებ იქნებ ფსიქოლოგისათვის გეკითხათ. ისე, საინტერესოა, თანამედროვე ბავშვებზე როგორ მოქმედებს ფილმები, რომლებშიც ადამიანებს კლავენ ანდა ტელესიუჟეტები, რომლებშიაც მოკლულ ადამიანებს აჩვენებენ და კიდევ სხვა უმსგავსოებებს. ეს ფილმები ხომ თანამედროვე ცივილიზებულ დასავლეთშია შექმნილი.

**ქეიფი საფლავზე (მაგალითად, აღდგომას), რამდენად მისაღებია? ამ ტრადიციამ ხომ არ განიცადა ერთგავრი სახეცვლილება და დღეს ხომ არაა დამახინჯებული ფორმით? როგორი იყო წარსულში ის?**

– ზემოთ როდესაც აღვნიშნე, რომ „10 ქართული ტრადიციის“ მემობეღმა არ იცის რა არის ტრადიცია, ამასაც ვგულისხმობდით. შარშან აღდგომის დღეებში ერთ-ერთმა უცხოურმა არხმა სათაურით „ქეიფი მიცვალებულებთან“ სიუჟეტი გადასცა. ბუნებრივია, ინფორმაცია უცხოელებს აღდგომის დროს ე. წ. ქეიფის

შესახებ ქართველებმა მიაწოდეს. ტრადიციას დაშორებული ერთ-ორი მოვლენა, სიმახინჯე ტრადიცია ნამდვილად არაა. ქართველ ხალხს ჰქონდა და აქვს ქრისტიანული ტრადიცია საფლავეების მონახულების, წინაპრების, ოჯახის გარდაცვლილი წევრების გახსენების. ქრისტიანული რიტუალები ღვინის გარეშე წარმოუდგენელია. ბუნებრივია, ქართველებიც გარდაცვლილებს ღვინით, შესანდობარით იგონებდნენ, იგონებდნენ მის გაკეთებულ კეთილ საქმეებს, პატივს მიაგებდნენ მათ ხსოვნას. საქართველოში საფლავეზე ქეიფი და თრობა ტრადიცია არასდროს ყოფილა. შესანდობარის თქმის შემდეგ ღვინის დიდ ნაწილს საფლავეზე ასხამდნენ. ეს იყო ტრადიცია და არა ქეიფი და ღვინის განუზომელი სმა. საფლავეზე გახვლა არა მხოლოდ ადდგომის დღეს იცოდნენ ქართველებმა; საქართველოში სასაფლაოები ჩვეულებრივ ეკლესიების ირგვლივ იყო. ეკლესია თუ წმიდა გიორგის, ღვთისმშობლის, კვირაცხოვლის, წმინდა ნიკოლოზის და ა. შ. იყო, შესაბამისად ქართველები მიცვალებულთა საფლავეებზე თავს იყრიდნენ გიორგობას, ღვთისმშობლობას, კვირაცხოვლობას, ნიკოლოზობას... მაგრამ ყველაფერი ზომიერების ფარგლებში იყო. აქ შეუძლებელია არ გავიხსენო ერთი ჩვენი გერმანელი კოლეგა, რომელიც ქართული ღვინისა და ჭირის სუფრის ტრადიციებს სწავლობდა და პირადად მე რამდენჯერმე მყოლია ასეთ სუფრაზე, სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ მან რეგულარულად დაიწყო თავისი წინაპრებისა და ნათესავების საფლავეებზე სიარული ღვინით და ის ისეთსავე წესს ასრულებს იქ, როგორსაც ქართველები, ღვინით იგონებს და მიწას მით აჯერებს. ვიმეორებთ, დღეს თუ მართლაც ვინმე გართობასა და სმას ეძლევა საფლავეზე, ეს მახინჯი ნოვაციაა და მისი სათავე თანამედროვე რთულ სოციალურ ვითარებაში უნდა ვეძებოთ და არა ტრადიციაში. მიცვალებულთან დაკავშირებით საბჭოთა პერიოდში ბევრი სიმახინჯე რომ გაჩნდა, ამის დასადასტურებლად ერთი მაგალითი შეიძლება მოვიყვანოთ: არსებობს XIX საუკუნის ეკლესიის

მიერ შედგენილი მიცვალებულის რეგისტრაციის სიები (ასაკი, გარდაცვალების მიზეზი, გარდაცვალებისა და დაკრძალვის დღეები). ამ სიებში ვერ ნახავთ ვერც ერთ შემთხვევას მიცვალებული გარდაცვალებიდან მესამე დღეს რომ არ იყოს დაკრძალული. ეს იყო მართლმადიდებლური ტრადიცია მიცვალებულის მესამე დღეს დაკრძალვისა. მიცვალებულის ერთი კვირით შენახვა საბჭოთა ეპოქის ათეისტურ საზოგადოებაში წარმოქმნილი ტრადიციის დამახინჯება გახლავთ. ქრისტიანულ ეკლესიას და ქართულ ტრადიციას არც დაკრძალვის დღეები ჰქონდა დაკანონებული, როგორც ეს ახალაა. მიცვალებული მესამე დღეს უნდა დაკრძალულიყო და ეს დაკრძალვა ორშაბათს მოხდებოდა, ოთხშაბათს თუ პარასკევს, ამას არანაირი მნიშვნელობა არ ჰქონდა.

**სასმელის დიდი რაოდენობით დაღვევა ეს ქართული ტრადიციას და თუ აქაც ტრადიციის დამახინჯებასთან გვაქვს საქმე?**

– ალკოჰოლიზმსაც, სასმელის განუზომელი რაოდენობით სმასაც ტრადიციებთან არავითარი საერთო არა აქვს. ქართულ ტრადიციულ საზოგადოებაში სასმელს ზომიერად მიირთმევდნენ. ვის ეცალა მუდმივად სმისათვის? ღოთი და განუზომლად სმის მოყვარული ხალხი ასეთ სუფრულ სიმღერებს შექმნიდა? რა თქმა უნდა, არა. ტრადიციულად ქართველებმა ჭამაც ზომიერი იცოდნენ. აკადემიკოსი გ. ჩიტაია ერთგან აღნიშნავს: „ჭამის დროს ქართველები თავშეკავებულები არიან. ქართული ანდაზის მიხედვით „ვაჟკაცს უნდა შეეძლოს ცხრა სუფრის გამოცვლა და ისევ იყოს ჭამისაგან მოუყირჭებელი“ ან კიდევ „ჭამის შემდეგ ხილობაო, არის გვარიშვილობაო“ და სხვა“.

**როდესაც სასმელზე ვსაუბრობთ გვერდს ვერ აგუვლით თამაღის ტრადიციას, თამაღობის ინსტიტუტს. უნდა იყოს თუ არა ეს და როგორი ფორმით იყო ის ადრე? აგრეთვე რამდენად სწორია ამავე თამაღის მხრიდან სასმელის დაძალება? ქართულ ეთნოგრაფიულ ყოფაში თუ გვხვდებდა მსგავის მაგალითები?**

– თამადის ინსტიტუტი ნამდვილად ქართული ტრადიციაა. თამადად ირჩევდნენ მჭერმეტყველს, საპატივცემულო და ასაკოვან ადამიანს. კარგი თამადის მოსმენას არაფერი სჯობდა. სუფრაზე უფროსები უმცროსებს ზრდიდნენ, კაცობის, პატიოსნების მაგალითებს აძლევდნენ. თამადა ხშირად იხსენებდა წარსულს, საგმირო ამბებს – ამით მტერთა ხშირი თავდასხმების ეპოქაში თამადის მსმენელი ახალგაზრდები პატრიოტებად იზრდებოდნენ. აგრეთვე უმცროსები უფროსებისადმი მოწიწებას სწავლობდნენ. ქართული სუფრა ერთგვარი სპექტაკლიც იყო. კარგი თამადა მჭერმეტყველი, ენამახვილი და იმპროვიზატორიც იყო. საქართველოში ვის როგორც შეეძლო ისე და იმდენ ღვინოს მიირთმევდა. თამადა არასდროს არავის აძალებდა სასმელს. ვინც კარგი მსმელი იყო, ისინი უფრო დიდხანს რჩებოდნენ სუფრაზე და შეიძლება ერთმანეთს ეჯიბრებოდნენ კიდევაც სმაში. მაგრამ, ვიმეორებ, სუფრიდან ისე უნდა ამდგარიყო ქართველი ფეხი არ არეოდა და სახლში სხვისი მისაყვანი არ გამხდარიყო. სადღეგრძელოს აუცილებლად მოსდევდა სიმღერა, სიმღერას – ლექსი, ლექსს – ცეკვა. XIX საუკუნის ბოლოს ფრანგი ბარონი დე ბაი წერდა: „ყოველ სადღეგრძელოს მოსდევს დამსწრეთა გუნდური სიმღერა ხანგრძლივი სიცოცხლისა და ზღვა ბედნიერების სურვილით“. „ყველამ თავაზიანად შემომთავაზა მასპინძლობა ქართული წესისამებრ, რაც გულისხმობს სუფრისა და კონცერტების მონაცვლეობას, მართლაც, როგორც მოგახსენეთ, თითოეულ სადღეგრძელოს მოსდევს სიმღერა“. სადღეგრძელო, სიმღერა, ლექსი, ცეკვა, ხუმრობა ჩვეულებრივი ამბავი იყო და ქორწილში ისე დაათენდებოდათ, რომ გაღეშილი ამ ქორწილიდან არავინ გამოვიდოდა. XVII საუკუნის ფრანგი მოგზაური ჟან შარდენი, რომელიც თბილისში ბატონიშვილის ქორწილს დაესწრო გაოცებული იყო ქართულ სუფრაზე არსებული წესრიგითა და სისტემატიურობით. ის ხაზგასმით აღნიშნავდა, რომ „სუფრაზე სამი ევროპელი ვიყავით და ჩვენ უფრო მეტს ვხმაურობდით, ვიდრე ყველა



ის ასორმოცდაათი კაცი, რომელიც სეფაში იყო“. აგრეთვე, მამაკაცების უმეტესობამ იცოდა თავის ნორმა. მე ვიცი, რომ პაპანემი ორ ლიტრზე მეტს არ სვამდა. ორი ლიტრის შემდეგ ფეხი აერეოდა და სირცხვილ იყო სუფრიდან ასე ამღვარიყო. ოქროს სტუმარი რომ მოსვლოდა, ბოდიშს მოიხდიდა, ეტყოდა: ჩემი ნორმა მე უკვე მივიღე და თუ სტუმარი გააგრძელებდა სმას, ის სუფრაზე რჩებოდა, მაგრამ მეტს აღარ სვამდა. ასეთი იყო ქართველი მამაკაცების უმრავლესობა. ისევე ზემოხსენებულ ბარონ დე ბაის უნდა მოვუხსინოთ: „ერთ-ერთი ქართველი მარწმუნებდა, – „ათას კაცზე, ერთი ლოთი თუ შეგხვდება, ისიც ნაცემი და სასაცილოდ აგდებულნი არისო“. კახეთში ბევრ ღვინოს აყენებენ, ბევრსაც სვამენ, მაგრამ არ თვრებიან“. ქართულ სუფრაზე როდესაც ადამიანს ადღეგრძელებენ, ხშირად მას აღმატებით თვისებებს მიაწერენ, მაგრამ განა ყოველთვის ეს ასეა? – რა თქმა უნდა, არა. ვისაც ამას ეუბნებიან, მას უბრალოდ ახსენებენ, რომ სასურველია ასეთი და ასეთი იყოს. ესეც აღზრდის, ადამიანზე ზემოქმედების ერთ-ერთი საშუალებაა. ასეთი სუფრები ქორწილების, დღეობების, ხატობების, საგვარო თავყრილობების, ქელეხების – ინახავს ძველ ადამიანურ ურთიერთობებს, ნათესაობას არ ავიწყებს. ადამიანები ერთმანეთის მიმართ გაუცხოვებულნი არ ხდებიან. ასეთ თვისებებს კი, რამდენადაც ცნობილია, ბევრი ევროპელი შემოგუნატრის. სხვათა შორის, ქართული ტემპერამენტის ჩამოყალიბებაში ღვინოს (ნივთიერებებს, რომლებიც მასში შედიოდა) განუსაზღვრელი როლი აქვს ნათამაშევი, იგივე შეიძლება ითქვას ქართულ მრავალხმიან სიმღერებსა და ცეცხლოვან ცეკვებზე, რომლებითაც ჩვენ ასე ვამაყობთ.

ორიოდე სიტყვა მიცვალებულის ტრაპეზის შესახებაც უნდა ითქვას. ქელეხის მასშტაბები ძალიან შეზღუდული იყო. ტრაპეზს უშლიდნენ მხოლოდ შორი სოფლებიდან მოსულ ნათესავებს. ქელეხში ახლაც ტრადიციულ ქართულ სოფელში ჭიქა ღვინოს არავინ დაცლის ბოლომდე. ისტორიულ საქართველოში თავდაპირველად ქელეხში მხოლოდ სამ შესამდობარს

მიერთმევენ, მიცვალებულსა და მის ახლო ნათესავებს მოიგონებდნენ. შემდეგ სამი შესანდობარი შეიქმნა შესანდობარმა შეცვალა. ამას არასდროს გაცდებოდნენ. მიცვალებულის ტრაპეზზე ცოცხლების სადღეგრძელო წარმოუდგენელი იყო. ტრაპეზიდან მალევე უნდა წამოშლილიყვნენ. მაშინდელი საკომუნიკაციო საშუალებები დიდხანს დარჩენის საშუალებას არც იძლეოდა. მიცვალებულთან დაკავშირებული ტრადიციები საბჭოთა პერიოდში ნამდვილად შეიცვალა, იმრავლა ხალხმრავალმა ქელეხებმა, რაც თავის მხრივ, ნაცნობთა წრის გაფართოვებამაც გამოიწვია. ხალხმრავალი ქელეხები (და, საერთოდ, სუფრები) თანამედროვე ქართული საზოგადოებისათვის ნამდვილად მიუღებელია. ალბათ, ხალხი თავად უნდა მივიდეს სათანადო გადაწყვეტილებამდე. გარედან ჩარევა, რაიმე კანონის მსგავსის მიღებამ შეიძლება უკუ რეაქცია მოგვცეს. საჭიროა საქართველოს ეთნოლოგიის ხალხში ფართოდ დანერგვა და უფრო ადრე დაუბრუნდება ხალხი წინაპართა ტრადიციებს. ალბათ, ამ პრობლემას კაპიტალისტურ ურთიერთობათა განვითარება და საშუალო ფენის შექმნაც ადვილად მოაგვარებს. ტრადიციებთან მებრძოლი როდესაც ღვინის სმის კულტურას ებრძვის, ძალაუნებურად გორბაჩოვი მახსენდება, რომელმაც საბჭოთა იმპერიაში მშრალი კანონი შემოიღო და, ფაქტობრივად, სმა აკრძალა. არასდროს დამავიწყდება გასოცოდავებული ქართველი გლეხები, რომლებსაც სიმწრით ნაყიდ არყის ქვაბებს ართმევდნენ. ზემოთ ბოლშევიზმი და ნეობოლშევიზმი ვახსენეთ. ბოლშევიზმსა და ნეობოლშევიზმს, სხვათა შორის, ათეიზმიც აერთიანებთ.

**ქეიფის დროს მამაკაცებს შორის პატივისცემის ნიშნად ურთიერთ ხევენა-კოცნა რამდენად იყო ჩვენითვის ტრადიციული?**

– არც მამაკაცების ერთმანეთის კოცნა იყო საქართველოში მიღებული. მხოლოდ საპატრივტეულო პიროვნებებს, ასაკით უფროსებს მხარზე ეამბორებოდნენ. მამაკაცების მიერ ერთმანეთის კოცნა შეხვედრისა თუ

ქეფის დროს საბჭოთა პერიოდში დამკვიდრდა. ასაკით უფროს ადამიანებს, ალბათ, ახსოვთ როგორ კოცნიდნენ ერთმანეთს კომუნისტური პარტიის „ბელადები“ პარტიულ შეკრებებზე და ურთიერთშეხვედრის დროს. ეს სენი მამაკაცების ერთმანეთის კოცნისა მაშინ შეეყარა ქართულ საზოგადოებას. სხვათა შორის, საქართველოში სულ რაღაც სამი თაობის წინ მშობლების მიერ ბავშვების/შვილების კოცნაც კი არ იყო მიღებული. ამ მხრივ ფრიად მნიშვნელოვანი ინფორმაცია აქვს დაცული XVIII საუკუნის ფრანგ დე გრაი დე ფუას, რომელიც რუსეთის იმპერიის მიერ საქართველოში მოვლენილი ავანტურისტი გენერლის ტოტლებენის ადიუტანტი გახლდათ. ტოტლებენის ერეკლე II-თან მიღებაზე მიყვანისას დე ფუა შემდეგს გადმოგვცემს: „როდესაც ტოტლებენმა ჩარდახის წინკარს მიადწია, მას წარუდგა ერეკლეს ვაჟი. ტოტლებენი გადაეხვია მას, რამაც განაცვიფრა ეს ყმაწვილი კაცი, ვინაიდან ჩვეულება იმისა, რომ მამაკაცები ერთმანეთს გადაეხვიონ, საქართველოში ჯერ მიღებული არ არის. შემდეგ კარებში მას დახვდა ერეკლეს ბიძა, საქართველოს პატრიარქი (კათოლიკოს-პატრიარქი ანტონ I, იესე მეფის ძე – რ. თ.). გრაფმა მოინდომა გადახვეოდა მას, მაგრამ პატრიარქმა უკან დაიხია, პირჯვარი გადასახა მას და პირველი შევიდა ჩარდახში“. ისიც საყურადღებოა, რომ სიტყვა „ქეფი“ ქართული არაა; ის აღმოსავლური კაიფის ვარიანტია. ეს ლექსიკური ერთეული სულხან-საბა ორბელიანმა არ იცოდა. საქართველოში მხოლოდ ნადიმობა ანუ მეჯლისები იცოდნენ. ნადი თუ სამუშაოდ შეყრა იყო, ნადიმი – ტრაპეზზე შეყრა.

**მზითვების ტრადიცია მხოლოდ ქართველებისთვისაა დამახასიათებელი? ხომ არაა ეს ტრადიცია ერთგვარად ძველმოდური?**

– ისტორიულ საქართველოში მამის კერაზე ცხოვრებას ვაჟები აგრძელებდნენ. ქალი სხვა გვარში, სხვა ოჯახში შედიოდა. მიწას და სახლს მემკვიდრეობით ვაჟი იღებდა და არა ქალი. მზითვეი ქორწინების წინაპირობა არასოდეს ყოფილა. ის მხოლოდ მე-19

საუკუნეში, კაპიტალისტური ურთიერთობების ჩასახვისას გაჩნდა აქა-იქ. მაგრამ მშობლების ოჯახიდან ქალსაც ხომ ეკუთვნოდა თავისი წილი და მისი სამემკვიდრეო ქონება მზითვეი იყო. ეს იყო იმდროინდელი ცივილური ურთიერთობის გამოხატულება. საქართველოში ხომ ქალს არ ყიდიდნენ. აღმოსავლეთისა და ჩვენს მეზობელ მუსლიმებში ქალის გამოსასყიდს ურვადი ერქვა. მზითვეის გატანების ტრადიცია სხვა ხალხებისათვისაც იყო დამახასიათებელი. მე არ მესმის რაა დასაძრახისი ან ძველმოდური იმაში თუ მშობლებმა გათხოვილ ქალიშვილს ოჯახიდან გარკვეული ქონება ან სხვა რაიმე ფულადი სახსოვარი უბოძეს? თუ მზითვეის ტრადიცია დღესაც ცოცხალია, ე. ი. ის ამ საზოგადოებისათვის მისაღებია. ეს წეს-ჩვეულება თუ სხვის უფლებებს არ არღვევს, მაშინ რატომ უნდა იყოს ვიღაც მისი წინააღმდეგი. მე ვიცი არაერთი შემთხვევა, როდესაც პატარძლისთვის მშობლებს ხელმოკლეობისა თუ სხვა რამ მიზეზით მზითვეი არ გაუტანებიათ, მაგრამ ახალი ოჯახების შემქმნელთათვის მას პრობლემები არ შეუქმნია. მზითვეი ოჯახის ქალიშვილის, ახალი ოჯახის საკუთრება იყო და არის; ის პატარძალს ქმრისა და მისი ოჯახის წევრებისათვის კი არ მიჰქონდა, ის მისი საკუთრება იყო მშობლებისაგან მიღებული. მზითვეთან ერთად ქალს „სათაფნოსაც“ აძლევდნენ (სათაფნო ძირითადად ძროხა იყო, რომელსაც მხოლოდ და მხოლოდ ქალი ფლობდა და თავისი შეხედულებისამებრ იყენებდა მას). მე ვერ ვხედავ დღესაც რაიმეს მიუღებელს იმაში, რომ ქართული ტრადიციის თანახმად (ვისაც ამის სურვილი და შესაძლებლობა გააჩნია) მშობლები თავის გათხოვილ ქალიშვილს, რომელიც ახალ ოჯახს ქმნის, გვერდში ამოუდგნენ და თუგინდ ეს გვერდში ამოდგომა მზითვეის ფორმით გამოხატონ. თუ დროთა განმავლობაში ქართული საზოგადოება მასზე უარს იტყვის, ვერც ამაში დავინახავ ტრაგედიას. დღეს, მართალია, თანამედროვე კანონმდებლობით, ქალიც და ვაჟიც მშობლების ქონების თანაბარი მემკვიდრეები არიან, მაგრამ რა ვუყოთ იმას, რომ ტრადიცია ამ შემთხვევაში ისევ ძველებურია?

ტრადიციას ასე უცბად, მექანიკურად, ბრძანებით ვერავინ შეცვლის.

ისე, როგორც ჩანს, ზოგიერთს ჩვენში ყველაფრის დასაგლეჯის მიზანძევა გაუხდია მიზნად. დასაგლეჯთში ისტორიულად რელიგიური შეუწყნარებლობა არსებობდა. ქართველები კი მთელი შუა საუკუნეების განმავლობაში ტოლერანტობით, შემწყნარებლობით გამოვიჩნოდით. ამ მხრივ ქართულ-ებრაული, ქართულ-სომხური, ქართულ-მუსლიმური ურთიერთობის გახსენებაც საკმარისია. ისე ქართველმა გლეხმა ასეთი ურთიერთობა ხალხურ ლექსშიც ჩამოაყალიბა: „ყველა ადამის შვილი ვართ//თათარიც ჩვენი ძმა არის//ჩვენსა და სომეხს შუა//განყოფილება რა არის?“ სხვა არც ერთი ხალხის ფოლკლორმა ანალოგიური რამ არ იცის. დასასრულს უნდა აღვნიშნო, რომ თვით თანამედროვე ევროპელთა ტრადიციები ერთგვაროვანი არ არის, ყველას აქვს შენარჩუნებული მისთვის დამახასიათებელი ორიგინალური წეს-ჩვეულებები. ჩვენც უნდა გავუფთხილდეთ ჩვენი წინაპრების მიერ შექმნილ ეთნიკურ კულტურას. საამისოდ კი აუცილებელია ეთნოლოგიური ცოდნის ფართოდ დანერგვა. ეს იმ მხრივაცაა საჭირო, რომ აქა-იქ არსებული არასაკაცობრიო იდეები, მახინჯი ნოვაციები სწრაფად გაქრეს (არა დეკრეტით, არა ძალადობით) სხვადასხვა სოციალური ჯგუფებისა და ცალკეული ადამიანების ცნობიერებიდან.

დასასრულს არ შემიძლია არ აღვნიშნო, რომ 10 მაგნე ტრადიციას შორის დასახელებულია თამბაქოს ნაწარმის მოხმარება, არატოლერანტობა და დისკრიმინაცია შეზღუდული შესაძლებლობის პირების მიმართ, არატოლერანტობა რელიგიური თუ სექსუალური უმცირესობების წარმომადგენლებისადმი. მთელი კატეგორიულობით უნდა განვაცხადო, რომ ამ ჩამოთვლილ მოვლენებს არაფერი აქვს საერთო ტრადიციებთან. ისე, როგორც ჩანს, შეზღუდული შესაძლებლობის პირების მიმართ ქართველების არატოლერანტებად გამოცხადება უცხოელებთან ქართველი ხალხის ერთგვარად დაბეზლებას ჰგავს. ასეთი

პირები ძველადაც და ახლაც საქართველოში ყოველთვის ყურადღების ქვეშ იყვნენ. იქნებ არატოლერანტური ქცევის რაიმე ფაქტი დაგვისახელონ თანამედროვე ყოფიდან თუ საისტორიო წყაროებიდან ან ასეთი ეთნოგრაფიული მასალა სადმე გვაჩვენონ? სხვა სარწმუნოების ადამიანების მიმართ ქართველთა არატოლერანტობის არც ერთი ფაქტი არაა საქართველოს ისტორიაში დადასტურებული. ახალანდელი ასეთი ზოგიერთი გამოვლინება კი ყველასათვის ცნობილია, რომ გარედანაა თავს მოხვეული და ასეთი გამოვლინებებს, რა თქმა უნდა, ძირშივე მთელი საზოგადოება უნდა აღუდგეს წინ. სამწუხაროა, რომ ასეთი რეციდივების სათავესთან ხანდახან სამღვდლო პირიც დგას. სასულიერო პირი როდესაც ხმამაღლა აცხადებს, რომ არამართლმადიდებელი ქართველი რა ქართველია? ეს ნამდვილად გაუნათლებლობისა და სიბნელის ნიშანია, ან, უფრო მეტი, სხვათა შეკვეთების განმახორციელებელი. რას ვეუბნებით თურქეთში, ირანსა და აზერბაიჯანში მცხოვრებ ეთნიკურ ქართველებს, რომლებიც მუსლიმები არიან და ამასთანავე თავგადაკლული ქართველები და თავი თავისი ეთნიკურობით მოსწონთ კიდევაც, ქართველები არა ხართო? საერთოდ კი ასეთ მნიშვნელოვან და დამაფიქრებელ საკითხებზე ნამდვილად ღირს მსჯელობა და რაღაც გამოგონილ მიუღებელ ტრადიციებთან ბრძოლას აზრი არა აქვს. ხაზგასმით უნდა ითქვას, რომ ტრადიციებში ხელოვნური ჩარევა, ადამიანთა მენტალობაში უცაბედი გარდატეხის მოხდენა ვერავითარ შედეგს ვერ მოიტანს. ცვლილება და გარდატეხა მხოლოდ საზოგადოების სოციალურ-ეკონომიკური სათანადო განვითარების შედეგად ხდება. ევროპისაკენ ქართველები მთელი არსებობის მანძილზე მიისწრაფოდნენ, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ქრისტიანობა ოფიციალურ რელიგიად გამოაცხადეთ, მაგრამ ამის საშუალებას არ გვაძლევდნენ, წინ გვეღობებოდნენ. ახლაც ასე ვართ, რაც მოდერნიზაციის ნიშნით ტარდება. მაგრამ იქამდე გრძელი გზა გვაქვს გასავლელი, უნდა გავხდეთ აბსოლიტურად კანონმორჩილი, უნდა დაიხვეწოს

ყოფითი კულტურა, შემოპარულ სიზარმაცეზე უარი უნდა ვთქვათ, უნდა გაემიჯნოთ ერთმანეთისაგან ტრადიცია და შემოპარული სოციალური სიმახინჯე, მახინჯი ნოვაცია, რომ ის ტრადიციად არ იქცევს. მოდერნიზაციას დეკრეტებით, მითითებებით არ ახორციელებენ, აღზრის პროცესში ის ბუნებრივად უნდა მოვიდეს, რა თქმა უნდა, რაც კარგი გვაქვს იმის შენარჩუნებით.

ქართულ ტრადიციებთან მებრძოლებს, როგორც ჩანს, მიზნად აქვთ საუკუნეების განმავლობაში გამომუშავებული წეს-ჩვეულებების სრული მოსპობა. ალბათ, ჰგონიათ ამ გზით ქართველები ევროპელებად იქცევიან. მათ (ჩემი აზრით, ათეისტებს) ავიწყდებათ, რომ ქართული ტრადიციები მართლმადიდებლურ ქრისტიანობას ეფუძნება და თუ ქართველთა მართლმადიდებლობისადმი დამოკიდებულებას გავითვალისწინებთ ტრადიციებისადმი ბრძოლაში წარმატებებს ვერ მიაღწევენ. რაიმე წარმატებას მიაღწიეს ბოლშევიკებმა რელიგიასთან ბრძოლით? – ვერ მიაღწიეს. ასე რომ, ვერც რელიგიასა და ქართულ ღირებულებებთან თანამდროვე მებრძოლებს ექნებათ რაიმე ხელშესახები წარმატება. ტრადიციებისადმი და ამა თუ იმ ისტორიული მოვლენისადმი საბჭოთა მეცნიერებაში ხშირად გამოიყენებდნენ ისეთ ცნებებს, როგორცაა „პროგრესული“ „არაპროგრესული“, „დადებითი მნიშვნელობის“ და „უარყოფითი მნიშვნელობის“. ასეთი ცნებების გამოყენება არაკოტექტული იყო. ეთნიკური სტერეოტიპები, რომლებიც საუკუნეების განმავლობაში იქმნებოდა და ეთნიკური ისტორიის ხანგრძლივი პროცესის განმავლობაში იყო ჩამოყალიბებული, ასეთ შეფასებებსა და დამოკიდებულებას არ ექვემდებარება. ესა თუ ის ეთნიკური ტრადიცია თუ ერთი ეთნოსისათვის მისაღებია, მეორე ეთნოსისათვის მიუღებელია. ხალხები ცხოვრობენ თავიანთი საკუთარი ქცევის სტერეოტიპებით და არა სხათა მიერ გამომუშავებული ტრადიციებითა და ქცევის სტერეოტიპებით. ტრადიციებში გარედან ჩარევასა და ზემოქმედებას არასდროს ჩამრევთათვის დადებითი შედეგი არ მოუტანია. ევროპელები რამდენადაც

ცნობილია არავის მოუწოდებენ მაინცდამაინც ჩემნაირი გახდით. ჩვენს გარემოში მოხვედრილნი ისინი სშირად ზოგიერთ ქართულ ტრადიციას შენატრიან, განსაკუთრებით მხედველობაში გვაქვს საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებული ადამიანური ურთიერთობები. არ ქართველმა ხალხმა კი გვერდში უნდა ამოიყენოს ტრადიციების შემსწავლელი მეცნიერება – ეთნოლოგია, რომ ტრადიციების სახელით ზოგიერთი მახინჯი და მიუღებელი ნოვაციას ადვილად დააღწიონ თავი. ისე ყველამ უნდა იცოდეს, რომ მოდერნიზებას და ევროპულ ოჯახში შესვლას ტრადიციები ხელს არ უშლის. საამისოდ იაპონელები, კორეელები და ჩინელები შეიძლება გავისხენოთ, რომლებმაც საზოგადოების მოდერნიზაცია ტრადიციების შენარჩუნებით მოახდინეს.



## რეცენზია

როლანდ თოფჩიშვილი

### საქართველოს მემორიალური კულტურა – ქართული ეთიკური კულტურის მნიშვნელოვანი მახასიათებელი

*(რეცენზია ელდარ ნადირაძის სადოქტორო  
დისერტაციაზე „საქართველოს მემორიალური  
კულტურა“)*

პირველმა ორმა ოპონენტმა საფუძვლიანად მიმოიხილა სადისერტაციო ნაშრომის სტრუქტურა. ამდენად თავს აღარ შეგაწყენთ სადოქტორო დისერტაციის ამ მხარეზე საუბრით. წინასწარ აღვნიშნავთ, რომ საქმე გვაქვს მნიშვნელოვან სამეცნიერო გამოკვლევასთან, რომლის ავტორიც უდავოდ იმსახურებს მეცნიერებათა დოქტორის მაღალ სამეცნიერო ხარისხს. ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების ფუძემდებელი აკადემიკოსი გიორგი ჩიტაია ოცნებობდა იმ დროზე, როდესაც ქართული ხალხური კულტურის ყველა მონაპოვარი სათანადო და მაღალ მეცნიერულ დონეზე იქნებოდა შესწავლილი. არაერთი სფერო ქართველი ხალხის ეთნოგრაფიული ყოფისა შესწავლილია, ბევრიც – შესასწავლი. ასეთ მონოგრაფიულად გამოსაკვლევ სფეროს წარმოადგენდა საფლავის ქვები ანუ საქართველოს მემორიალური კულტურა. ქართული ეთნოლოგიის ეს სფეროც დღეს ელდარ ნადირაძის მიერ სათანადოდ მაღალ მეცნიერულ დონეზეა შესწავლილი. აქვე უნდა აღვინიშნოს, რომ მეცნიერი მხოლოდ ისტორიულ-ეთნოლოგიური კვლევიტ როდი შემოიფარგლა. მან ეს პრობლემა კომპლექსში გამოიკვლია, ისტორიულ და ეთნოგრაფიულ მონაცემებს პლიუს არქეოლოგიური და ეპიგრაფიკული მონაცემები.

ელდარ ნადირაძეს პრობლემის შესწავლა მთლად ცარიელ ადგილზე როდი მოუხდა. ქართული საისტორიო, ეთნოლოგიური და არქეოლოგიური მეცნიერების წარმომადგენლებმა აღნიშნულ პრობლემას არაერთი ნაშრომი უძღვნეს, დასახეს კვლევის მიმართულება. დისერტანტი ყვალა მათგანს სათანადოდ მიუზღავს, რომელთა შორის არიან ე. თაყაიშვილი, ნ. ბერძენიშვილი, გ. ბოჭორიძე, გ. ჩიტაია, ვ. ბარდაველიძე, ლ. მუსხელიშვილი, ლ. ბოჭორიშვილი, გ. ლომთათიძე, ს. ბედუკაძე, ვ. ჯაფარიძე, რ. შმერლინგი, ი. მეგრელაძე, ს. მაკალატი, გ. ჯალაბძე და სხვ. მიუხედავად ამისა, საფლავის ძეგლთა მონოგრაფიულ შესწავლას გარკვეული სირთულეები ახლდა თან, ის დიდ დროსა და ენერგიას მოითხოვდა. საჭირო იყო საქართველოს ყველა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ პროვინციაში საველე მუშაობის ჩატარება. ასეთ კვლევა-ძიებას ნეცნიერმა თხუთმეტი წელზე მეტი მოანდომა, რის შედეგადაც წარმოდგენილია უტყუარი და იმ რაოდენობის ეთნოგრაფიული მასალა, რომელიც მნიშვნელოვანი დასკვნის გამოტანის შესაძლებლობას იძლევა. საველე მუშაობის სირტულე იმაშიც მდგომარეობდა, რომ სადისერტაციო ნაშრომის ავტორს ველზე უშუალოდ უნდა მიმოეხილა საფლავის ძეგლები, მოეხდინა მათი გაწმენდა, ფიქსაცია, აღქერა, ფოტოგრაფირება, ეპიტაფიების გადმოწერა, შემდეგ მოხრობელებთან ეთნოგრაფიული მასალების ჩაწერა.

სადისერტაციო ნაშრომში მიღებულია არაერთი მნიშვნელოვანი დასკვნა, რომლებიც სათანადო ყურადღებას იმსახურებენ, არ შეიძლება არ დაეთანხმო ავტორს, რომ საფლავის მნიშვნელობა ბევრად სცილდება პრაქტიკულ მიზნებს და იგი დიდ სიმბოლურ დანიშნულებას იძენს, რომ სამარხი ადგილი სამშობლოს ცნებას აძლიერებს. გასაზიარებელია დებულება, რომ სამარხებისადმი თაყვანისცემა დამახასიათებელი იყო რა მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხისათვის, ამისაგან განზე არც ქართველები იდგნენ.

ავტორი სრულად სამართლიანად საფლავის ძეგლების ძირითადი ნაწილის ჩვენამდე მოუღწევლობას საგარეო ფაქტორით ხსნის. მტერი მხოლოდ სახლებს როდი უნგრევდა ქართველებს, მხოლოდ ბაღ-ვენახებს როდი უკაფავდა, ის ხშირად სასაფლაოსაც იავარქმნიდა, როგორც დამადასტურებელს ძველი, ადგილობრივი მოსახლეობის ნაკვალევით. ამასტანავე, ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ მემორიალური კულტურის ძეგლები საშუალებას გვაძლევენ ჩვენს ტერიტორიაზე დავადგინოთ მოსახლეობის შიდა თუ გარე მიგრაციული მარშრუტები, რასაც ავტორი სათანადოდ ახდენს.

სადისერტაციო ნაშრომში ხაზი აქვს გასმული იმ გრემოებას, რომ მემორიალური ძეგლები ზოგჯერ მნიშვნელოვან ცნობებს გვაძლევენ ქვეყნის პოლიტიკური და სოციალური მდგომარეობის შესახებ. საფუძვლიანი და მისაღებია საფლავის ძეგლების დისერტანტისეული ქრონოლოგიური გამიჯვნა. ქრისტიანობის გავრცელებას საქართველოში თან მოყვა ჯვრიანი სტელების გავრცელება, რომლებიც V-VI საუკუნეებიდან ინტენსიურად ჩნდებიან. ამავე დროს, მიაღებია დასკვნა იმის შესახებ, რომ ეს ჯვრიანი სტელებილოგიკური გავრცელება იმავე ტიპის ქვებისა, რომლებიც უფრო ადრე დასტურდებოდა. სადისერტაციო ნაშრომში ერთმანეთს შედარებულია მთიულეთში, კაიშაურის ველზე მიკვლეული X საუკუნის სტელა და საფლავის ქვა შიდა ქართლის სოფელ ჭარებიდან, რომელიც ასევე X საუკუნით თარიღდება და რომელიც ხარაიძეების საგვარეულო სამარხის კუთვნილება იყო. პირველი მეორესთან შედარებით უფერულობით ხასიათდება. სრულიად სამართლიანად ელდარ ნადირაძე ამ ორ სტელას შორის განსხვავებას ქრისტიანობის გავრცელების დონით ხსნის. ცნობილია, თუ რაოდენ ძნელად და ნელა შედიოდა საქართველოს მთაში ქრისტიანული რწმენა-წარმოდგენები.

სადისერტაციო ნაშრომში ხაზგასმულია, რომ ადრეფეოდალურ პერიოდში მემორიალური ძეგლებიდან უპირატესად სტელები და სტელების ტიპისანი იყო

გავრცელებული, შედარებით ნაკლებად ლოდები, რომელთა გავრცელება უფრო ხშირი ხდება გვიანფეო-დალურ პერიოდში. გვინდება კითხვა: ეს ხომ არ იყო გამოწვეული იმით, რომ ლოდს დროის ხანგრძლივ პერიოდში შემონახულობის ნაკლები შანსი გააჩნდა, ვიდრე სტელას?

შეუძლებელია არ აღვნიშნოთ იმ მნიშვნელოვანი დასკვნის შესახებ, რომელიც დისერტანტს ზოომორფული ძეგლების (ცხენებისა და ცხვრის ქანდაკებები) შესახებ აქვს გამოთქმული. მან სამარტლიანად უარყო ის მოსაზრება, რომლითაც ამ ნიმუშებს უკავშირებდნენ საქართველოში თურქული ტომების განენას. დასაბუთებულია, რომ ზემო და ქვემო ქართლში გავრცელებული ზოომორფული ქანდაკებანი ხასიათდებიან ქართული ტრადიციული ხელოვნებისა და ხელოსნობის ნიშნებით. ყველაფერს რომ თავი დავანებოთ, ასეთ ძეგლებზე ამოტვიფრული ქართული ეპიტაფიები და ქრისტიანული სიმბოლოებიც იკმარებს.

მისაღებია სადისერტაციო ნაშრომის ავტორის მიერ მოცემული მემორიალურ ძეგლთა კლასიფიკაცია. ელდარ ნადირაზე სრულიად სამარტლიანად ერთგვარ თავშეკავებას იჩენს, როდესაც არ განსაზღვრავს თუ როდის რა ტიპის საფლავის ძეგლი აღიმართა პირველად. სრულიად სამართლიანად სტელები და სტელისებური ძეგლები, რომლებიც თითქმის მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული ქრისტიანობამდელი კულტურისადრია მიკუთვნებული. თუმცა ქრისტიანობამ ისინი როდი უარყო, მან მიიღო, შეითვისა და საკუთარი ელფერი და იერი მისცა. ამ თვალსაზრისით ე. წ. „ბოლნური მედალიონით“ შემკული სტელების დასახელებაც იკმარებს.

მთელ საქართველოში იყო გავრცელებული ლოდები. ავტორს გამოვლენილი აქვს ამ უძველესი მემორიალური ძეგლების უამრავი ნაირსახეობა დაწყებული დაუმუშავებელი კვიდან, დამთავრებული ბრწყინვალე ორნამენტებით და რთული სიუჟეტებით შესრულებული. მისაღებია ელდარ ნადირაძის დასკვნა,

რომ ლოდების კვეთაში სრულყოფილად გამოჩნდა ხალხური ხელოვნების მთელი შესაძლებლობანი, რელიგიური შეხედულებანი, საყოფაცხოვრებო და სამეურნეო ურთიერთობის მნიშვნელოვანი მომენტები და ქართველი ხალხის ესთეტიკური განვითარების დონე. ავტორმა გამოავლონა საფლავის ქვებთან დაკავშირებული მდიდარი ტერმინოლოგიაც. ის განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს ფართო ლოდებს, რომლებიც ორი მიცვალებულისათვის, ხშირად ცოლ-ქმრისათვის იყო გაბნეუტყვნილი, ვფიქრობთ, რომ ასეთი ლოდების გაკეთების საჭიროება მხოლოდ იმ შემთხვევაში ჩნდებოდა, როდესაც წყვილი ერთდროულად გარდაიცვლებოდა. საფლავის ლოდებში განსაკუთრებით გამოყოფს ე. წ. „კუბო-ქვებს“, რომლებიც, როგორც აღნიშნულია, ატარებენ იმ კუბოს ფორმას, რომელშიც მიცვალებულია ცასვენებული. აქ შეიძლება დასმულიყო კითხვა: როდიდან ჩნდება საქართველოში კუბო. გვაძლევს თუ არა „კუბო-ქვები“ ამ ტვალსაზრისით რაიმე დასკვნის გამოტანის საშუალებას?

მთელ საქართველოში ადასტურებს სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი საფლავის ძეგლთა მესამე ტიპს – „ქვაჯვარებს“. ქვაჯვარებისადმი მიძღვნილი მონაკვეთიდან მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ელდარ ნადირაძის დასკვნა, რომ ქვაჯვარები საქართველოდან ჩრდილოეთ კავკასიაშიც ვრცელდებოდა, რაც საფლავის ამ ძეგლთა საქართველოში ძლიერი ტრადიციის გამოყენებით იყო გაპირობებული. რაც მთავარია, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია ის, რომ დადესტანში მოძიებულ ასეთ ძეგლებზე ქართული ასოებით ამოკვეთილი შეწყვალების შემცველი ეპიტაფიებია ამოკვეთილი. ელდარ ნადირაძე სათანადო ყურადღებას მიაქცევს მატურებს („ფეხზემდგომ“ ძეგლებს), შენობის ტიპის ძეგლებს, ქანდაკებებს, რომლებიც ასევე საყოველთაო ქართული მოვლენა იყო.

სადისერტაციო ნაშრომში განსაკუთრებული ყურადღება აქვს მიქცეული საფლავის ძეგლთა ეპიტაფიებს, რომლებიც მრავალი ძვირფასი ცნობის

შემცველია, არამარტო საისტორიო და ეთნოგრაფიული მეცნიერების, არამედ ლინგვისტური თვალსაზრისითაც. ეპიტაფიებით ხშირად საშუალება გვეძლევა გავარკვიოთ ამა თუ იმ რეგიონის ადრინდელი მოსახლეობა. საყურადღებოა მათზე ამოკვეთილი გვარსახელები და სახელები და მრავალი სხვა მნიშვნელოვანი საკითხი. ჩვენ მაინც ვფიქრობთ, რომ სადისერტაციო ნაშრომში ეპიტაფიების საკითხი უფრო ვრცლად უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი. მოყვანილი უნდა ყოფილიყო სხვადასხვა სოციალური ფენის საფლავის ქვების ეპიტაფიათა მეტი ნიმუში. ავტორს, რამდენადაც ჩემთვის ცნობილია, ასეთი ეპიტაფიები დიდი რაოდენობით აქვს თავმოყრილი და ამ საკითხზე სპეციალური ნაშრომის დაწერაც არ იქნება ურიგო.

მნიშვნელოვანია სადისერტაციო ნაშრომის მეოთხე თავი – „მემორიალურ ძეგლთა სიმბოლიკა“. ავტორი გამოყოფს 11 ტიპის სიმბოლოს, რომლებიც ასახულნი არიან საფლავის ძეგლებზე. ესენია: *სახლი/ეკლესია, ჯვარი, ფრინველი, სოლარული სიმბოლოები, ხე, მცენარეული სამყარო, გვირგვინი, ვაზი და მტევანი, ცხვარი და კრავი, თმები, სამეურნეო და საბრძოლო იარაღები, თევზი, ფერების სიმბოლიკა*. მისაღებია ავტორის დასკვნა, რომ „საქართველოს მემორიალურ ძეგლთა სიმბოლიკის შესწავლამ გამოარკვია მჭიდრო კონტაქტი ქრისტიანულ კულტურასთან. განსაზღვრა თუ რამდენად ორგანული და ახლობელი იყო მისთვის წმინდა წიგნები და საეკლესიო ლიტერატურა. დააფიქსირა წარმართული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენების ის ნაკადი, რომელიც შეერწყა ქრისტიანულ აზროვნებას“. ამასთანავე, ვფიქრობთ, მეტი არგუმენტირება სჭირდებოდა თმის სიმბოლოს ავტორისეულ ახსნას. ალბათ, ამიტომაცაა, რომ თმების სიმბოლურობის შესახებ ავტორი მხოლოდ ვარაუდით კმაყოფილდება.

ჩვეულებრივ, როდესაც ამა თუ იმ ნაშრომს კითხულობ, თითქმის ყოველთვის ჩნდება სურვილები და შენიშვნები. სადისერტაციო ნაშრომის ავტორი ამ მხრივ

ოპონენტს ნაკლებ შანსს უტოვებს. მაგრამ ჩვენ მაინც გვაქვს ერთი სენიშენა, რომელიც უმნიშვნელოდ არ მიგვაჩნია. როდესაც ნაშრომის კითხვა დავიწყეთ, ვფიქრობდით, რომ ერთი მონაკვეთი მიძღვნილი იქნებოდა იმ ცენტრებისადმი, სადაც საქართველოში მემორიალური კულტურის ზეგლები კეთდებოდა. ყველგან ყველგან ხომ არ იყო ასეთი ძეგლების გაკეთების შესაძლებლობა. ყველა ცენტრი გარკვეული რაოდენობის მოსახლეობას ემსახურებოდა. ამ ტვალსაზრისით საყურადღებო იქნებოდა ნაშრომში ნაჩვენები ყოფილიყო ამა თუ იმ ასეთი სახელოსნო ცენტრის გავრცელების არეალები. ამასთანავე, ისიც ცნობილია, საქართველოში ცნობილი იყვნენ გვარები, რომელთათვისაც მემორიალური ძეგლების კეთება პროფესიას წარმოადგენდა. ისინი, გარდა საფლავის ძეგლთა კეთებისა, სხვა არავითარ სამეურნეო საქმიანობას არ ეწეოდნენ. მაგალითად, შიდა ქართლში, დღევანდელი კასპის რაიონში მკვიდრობდა მალაციძეების გვარი, რომლებიც მთლიანად საფლავის ქვების/ლოდების კეთებით იყვნენ დაკავებული. აღნიშნული გვარის წარმომადგენლები არ მისდევდნენ არც ხვნა-თესვას, არც მესაქონლეობას. ვფიქრობთ, სადისერტაციო ნაშრომში, რომელიც ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევაა, ასეთ საკითხებზე ვრცლად უნდა ყოფილიყო საუბარი.

სადისერტაციო ნაშრომის პლიუსია ის, რომ მას ცალკე ახლავს დანართი ილუსტრაციებისა, რომელიც სრულ წარმოდგენას გვიქმნის საქართველოს მემორიალური კულტურის შესახებ. სასურველი ქნებოდა დისერტაცია ასევე დანართის სახით თანხლებოდა სქემა-რუკები, რომელზედაც იქნებოდა ამა თუ იმ მემორიალური ძეგლის გავრცელების სიხშირე. იგივე შეიძლება ითქვას საფლავის ქვებზე გამოსახული სიმბოლოების შესახებ და სხვ.

ელდარ ნადირაძის საკვალიფიკაციო ნაშრომი დაწერილია შესანიშნავი ქართული ენით. ავტორისეული წერის სტილი და მანერა უკან მიბრუნების საშუალებას არ გიტოვებს, რადგან მასში გასაგებად და ნათლად

არის ჩამოყალიბებული ყოველი მოსაზრება, მსჯელობა თუ დასკვნა.

სადისერტაციო ნაშრომთან სრულ შესატყვისობაშია ავტორეფერატი, რომელშიც ნათლადაა გადმოცემული ავტორის მიერ მღებული დასკვნები, სიახლე.

რეცენზია უნდა დავამთავრო იმ სიტყვებით, რომლებითაც დავიწყე. ელდარ ნადირაძე უდავოდ იმსახურებს ძიებულ ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორის მაღალ სამეცნიერო ხარისხს, რადგან ჩვენს წინაშეა ქართველი ხალხის ისტორიულ-ეთნოლოგიური ყოფის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტის – მემორიალური ძეგლების სრულყოფილი მეცნიერული მონოგრაფიული შესწავლის შესანიშნავი ცდა.

29 ოქტომბერი, 1998 წელი.



# საარქივო ეთნოგრაფიული მასალები

რუსუდან ხარაბე

## სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1945 წელი (ეთნოგრაფიული მასალები)

ზემო სვანეთის რაიონის დასახლებულ ადგილების სია.  
1937 წელი.

### კომლთა რაოდენობა

#### I. უშგულის სასოფლო საბჭო

1. ზესხვა 10კ., 2. ცანა 18, 3. უბიანი 25, 4. ჩუბიანი 10, 5. ჩაჯაში 22, 6. მურემელი 33.

#### II. კალის სასოფლო საბჭო

7. ხაღდე 22, 8. იფრალი 12, 9. ვინაში 19, 10. ხე-აგრაი 9, 11. დაგბერი 13, 12. ლალხორი 8.

#### III. იფარის სასოფლო საბჭო

13. ჰადიში 39, 14. ბოგრეში 16, 15. წვირში 65, 16. ელი 35, 17. ნაკიფარი 38, 18. ზეგანი 34.

#### IV. მულახის სასოფლო საბჭო

19. უბეში 24, 20. ცაღდაში { მუქალი 14, 21. ჩვაბიანი 36, 22. ჭოლაში 45, 23. უამუში 18, 24. ლახირი 36, 25. არცხელი 29, 26. მურშკელი 19, 27. ზარდლაში 23, 28. ღვებრა 20.

#### V. მესტიის სასოფლო საბჭო

29. ლანჩვალი 72, 30. სეტი 141, 31. ლეხთაგი 24, 32. ლაღამი 17.

#### VI. ლენჯერის სასოფლო საბჭო

33. ნესგუნი 42, 34. ლაშთხვერი 28, 35. ქაშვეთი 24, 36. ლემსია (კაიერი შედის ლემსიაში) 32, 37. სოლი 14.

#### VII. ლატალის სასოფლო საბჭო

38. ენაში 51, 39. იფხი (იფხი, ლეშუკ, სიდიახორი) 40, 40.  
მაცხოვარიში 40, 41. კვანჭიანარი 20,  
42. ლახუშტი 23, 43. ლაპილი 13.

### **VIII. ბენოს სასოფლო საბჭო**

44. ჭკიდანარი 10, 45. დოლი იგივე დოლასუფ 24, 46.  
უშხუანარი 37, 47. ნაშთქოლდი 6, 48.  
ჭოხუელი 12, 49. ბაგეღანარი 5, 50. გული 8, 51. მაზერი  
42, 52. ტეპებიში 8, 53. ქართვეანი 18.

### **IX. ცხუმარის სასოფლო საბჭო**

54. სვიფი 36, 55. დეგებელი 11, 56. ტვიბერი 9, 57.  
ლეზგარა 11, 58. მაგარდელი 8, 59.  
ლაბსყალდი 8.

### **X. ეცერის სასოფლო საბჭო**

60. ბარში 30, 61. ჭელირი (შედის მასშივე ქურაში) 29,  
62. ისკარი (ფხუტრერი და უღვალი) 34, 63. ლანტელი  
(ლადრერი, ლაშხრაშ და ცაღანარ) 28, 64. ჰებუთი 16, 65.  
კალაში-გვადღერი 16, 66. უსგვირი  
4.

### **XI. ფარის სასოფლო საბჭო**

67. ფარი 24, 68. ზ. ღჰა 10, 69. ქვედა ღჰა 7, 70. კაცხი 10,  
71. სვიფი 5, 72. ლამხერი 4, 73.  
დეშტერი (შედის ს. თოღელი) 11, 74. ლაყერი  
4, 75. ხოსრარი 4, 76. ყვანა 4.

### **XII. ლახამულის სასოფლო საბჭო**

77. ქვედა ლახამულა 21, 78. ზედა ლახამულა 6, 79.  
შდიხირი 3, 80. დიზი 8, 81.  
ქვედა იფარი 12, 82. ხელრა 8.

### **XIII. ჩუბე ხევის სასოფლო საბჭო**

83. თავრალი 15, 84. ხერხვაში 5, 85. ნაკრა 22, 86. ცაღერი  
12, 87. ლაშხრაში 10, 88.  
ჩუბარკინხულაში 8.

### **XIV. ჭვიბერის სასოფლო საბჭო**

89. სგურიში 22, 90. ყარი 21, 91. ზემო მარდი 22, 92. ქვედა  
მარდი 16, 93. ლენფერი 13, 94.  
დევრა 5, 95. ლარილარი 11, 96. ლეკალმახი 11, 97. ლახამი  
23.

### **XV. (ძველი ლენხერის) საიშის სასოფლო საბჭო**

98. ხაიში 32, 99. ველი 26, 100. ჯორკვალი 8, 101. ქედალი 7, 102. ლახანი 5, 103. იდლიანი 45, 104. სკორმეთი 15, 105. ციცხვარი 4, 106. ნანოქორვალი 4, 107. წვირმინდი 11, 108. ტობარი 9, 109. ბარჯა-თოთანი 6.

**სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1944 წ.**

**ეცერი.**

**ეცერ**

**I. ნესგა სოფელ**

1. **ისკარ** (მდ. კედრულას დახმარს შუა), **ფსუტრერ** (კედრულას და ხუნის შუა), **ულუალ** (დახმარსა და მაღალ ტიბრას შუა).

**II. ჩუაბე ეცერ**

2. **ლანტელ** (დახმარსა და კედრულას შუა), **ლაშხრერ** (კედრულას მარცხნივ),

3. **ცალანარ** (კედრულას მარჯვნივ), **ლადრერ** (კედრ ლას მარჯვნივ და მარცხნივ)

**III. ჟაბე ეცერ**

4. ბარში (კედრ ლას და დახშ შუა), სუით (კედრ ლას მარცხ.), ჭელირ (კედრ. მარცხ.), ქურაშ (და მ. მარცხ.)

**III. კალაშ**

5. **ჟაბე კალაშ** } (ენგურსა და დახმარს შუა), **ჩუაბე კალაშ** }, **გ ალდერ** (ენგურის გადაღმა).

6. **V ჰებუდ**

(დასავლეთით და შარი აღმ. კედრულა).

7. **VI. უსგური**

(უსგურის ლიც, რომელიც შემდეგ უერთდება სუმფრერიშ ლიცს).

7.2

**ეცერი სოფელ**

1. **ჭელირ**: ჟიბე ჭელირ, სუიფ, ქურაშ.

პაკელან = 8 ქ. ქორი – სვანურედ: სახლი, გუჯვეჯიან = 9 ქ. აფრასიძე = 1 ქ.

(გადმოსახლებულია სუიფიდან)

2. **სუიფ** 3. **ქურაშ** 4. **ბარში**

აფრასიძე = 8ქ. ხორგუანი = 9ქ. გურჩიანი = 26 ქ.

1. **ისკარ**

გერლიან = 28 ქ. საბანიძე = 4 ქ.

**2. ფხოტრერ**

უმფრიან = 2 ქ. ქანცლიან = 2 ქ. გურჩიან = 3 ქ.

**3. უღვალ**

უმფრიან = 2 ქ.

**4. ცალანარ**

გაზდელიან = 3 ქ. ცალან = 2 ქ.

**5. ლანტელ**

პაკელიან = 5 ქ. გურჩიან = 3 ქ. კატშან = 2 ქ.

**6. ლაშხრერ**

ჩარკვიან = 1 ქ. კორძაია = 1 ქ. არღელიან = 2 ქ.

**7. ლადრერ**

აფრასიძე = 2 ქ. ცალან = 1 ქ. სტეფლიან = 2 ქ. ჩარკვიან = 2 ქ. პაკელიან = 5 ქ.

**8. კალაშ**

მურღელიან = 7 ქ. ჩხეტიან = 7 ქ. ნარსავიძე = 1 ქ.

**9. გუაღდერ**

ჩხეტიან = 2 ქ. მურღულიან = 1 ქ. ჩხუმიან = 1 ქ. ხაბუღლიან = 1 ქ.

**14. ჰებუღ**

სუბელიან = 20 ქ. ფარჯველიან = 1 ქ. უსგვირ გურჩიან = 3 ქ. გუჯეჯიან = 1 ქ.

**6. ეცერის, სოფ. ჭელირისა და სუიფის სათიბეები**

1. მუბარ-აფრასიძე, პაკელიან, 2. ლაყუმბერ-გუჯეჯიან, აფრასიძე 3. ჰუყარ-გუჯეჯიან

4. დელირ-გუჯეჯიან (ეხლა აფრასიძეებს ეკუთვნის) 5. უნხ იშ-გუჯეჯიან 6. უამილაშ-პაკელიან 7.

ტემთერ-გუჯეჯიან 8. ხურჩილარ-გუჯეჯიან

**9. ეცერის, სოფ. ლადრერის სათიბეები**

1. ჟიბე ლარა

2. ჩუბე ლარა აფრასიძე – აფრაიშერ, 3. ჭიბარ,

4. დექართა = აფრაიშერ, ცალან, ჩარკვიან, 5. გ. ირმელიდ = ცალან, პაკელიან, 6. მაგაბელაშ = პაკელიან, 7. ნაკარ = პაკელიან, ჩარკვიან, 8. ჭოღარ = აფრასიძე, 9. ზაგრად = აფრასიძე, პაკელიან, 10. კანა = აფრასიძე, პაკელიან.

**24. ფხოტრერი**

გიორგი ბესარიონის ძე უნფრიანი

## [21 წ. საშუალო განათლებით]

### **ფხოტრა თარგლეზერ**

ამ ეკლესიას ირგვლივ ჰქონია შემორტყმული გაღავანი, ხოლო როცა მოხდა თათართა შემოსევა სვანეთში, მაშინ მათ დაუნგრევიათ, რაც ეკლესიები ყოფილა და ეკლესიების გაღავნებს, როცა მისულან ფხოტრა თარგლეზერში, მაშინ მის გარშემო შემორტყმული გაღავანიც დაუნგრევიათ, ამ დროს მათ ყველას თვალი დაბნელებიათ და ეკლესია ვეღარ დაუნგრევიათ. თითონ კი სიბრძავის გამო გზას ასცდენიან და სვიმ ზაგარის მიმართულებით წასულან. იქ გაჩერებულან. ამ დროს მათ წინააღმდეგ გამოსულა ჯარი სვანეთისა. თათრებს კაჟიანი თოფი ჰქონიათ – **კირანკო** და ამიტომ სვანები მათ ვერ ერეოდნენ იერიშით ვეღარ მიდიოდნენ. ტყვიისაგან თავის დასაცავად სვანებს გაუკეთებიათ წკნელისაგან შეკრული კონები ლენხრი, ის წინ დაუჭერიათ და ტყვია იმაში ვერ ატანდა. ამრიგად სვანები ზემოთ ზაგ რ-ზე ასულან. ერთ-ერთი ასეთი შეტაკების დროს თურქი ხმლით გამოჰკიდებია უმფრიანების უფროსს **ბაბდის**, ამ დროს გერლიანების მ თხუმს **ბუღდას** აუღია თეთრი ბროლის ქვა და შიგ გულში უსვრია თურქისათვის და ამით გადაარჩენილა.

**ჯვინელ ჰარაკ**-ს ეძახიან ასეთ გადმოცემებს. ჰარაკს ახალგაზრდებს უფრო იმ შემთხვევაში გადასცემენ, როდესაც ჰკუას არიგებენ და იმის დასასაბუთებლადაც მოყავთ, რომ მართლაც ასე უნდა მოიქცეს, მაგალითად, ჰარაკს მოუყვანენ.

### **25. ფხოტრერის სათიბები**

დარჩილაშ – უმფრიანების და ქანცლიანების, ლეშგმარ – უმფრიანების, ქანცლიანების და გურჩიანების, ლაფუშანი – უმფრიანების, ლაშშულდ – ქანცლიანების, გურჩიანების რობ – გურჩიანების, კათხ – უმფრიანების, კურტი – ქანცლიანების, გურჩიანების, როკბაჩარ – უმფრიანების

### **ფარის სათიბები**

თხუმიშ – ვიბლიანების

ლემანდარ – ვიბლიანების, ცალანების, აფრასიძეების, მიტრასნამოლი (ეს ტოპონიმი შეცდომითაა? – რედ.) – ვიბლიანების, კურტი – ვიბლიანების.

**ფარი\ფარიშ სოფელ**

I. ლუჰაშ უბან უბე ლუჰა ჩვაბე ლუჰა

II. კაცხ აბან კაცხ სუიფ

III. ღეშდერ აბან ეშდერ ხოსრარ ლაყერი ფალედ ქუთრიშ

IV. ფარიშ აბან ფარი ზაგარ ლამხერ

**ფარის სოფელი 36.**

უბე ლუჰა = წულკიანარ, ცალანარ ჩუაბე ლუჰა = დადეშკელიან, აფრასიძე, წულკიანარ, ჩხეტიან ლამხერ = დევედერიან, ნარსავიძე კაცხ = გადრან, ჩხეტიან ღეშდერ = ჩხეტიან, ჯაჭვლიან, აფრასიძე, რეხესიძე, ცალან სუიფ = ჩხეტიან ზაგარ = მიქიან არ = ნარსავიძე, რეხესიძე, აფრასიძე, იბლიან, წულკიან, ცალან

**წყლები და მდინარეები**

რიენ (ენგური) / უბე და ჩუაბე ლ ჰა-ში, ტვიბრა = ფარიშ ცალა, ღეშდრულა = ღეშდერში, ტვიბრა = ს იფში

**ცხუმარი**

**ცუუმარი სოფელ ცხუმარ**

I. სუიფ არღელიან = 27 ქ. ჯაჭვლიან = 8 ქ. შამფრიან = 1 ქ. გურჩიან = 1 ქ.

II. ღუებალდ გერლიან = 12 ქ.

III. მაგარდელი მილდიან = 1 ქ. სუბელიან = 1 ქ.

IV. ტვიბერი ქალდან = 10 ქ. გოშუან = 1 ქ.

V. ღეზგარა საღლიან = 11 ქ.

VI. ლაფსყაღდ გუგუსიან = 7 ქ. თამლიან = 1 ქ.

**VII. უცვრაშ**

**ლატლი:** ენაშ 2. მაცხ არიშ 3. კვანჭიანარ 4. იფხ 5. ღეშუკ 6. სიდიანარ 7. ლახუშტი 8. ლაჰილ

**ლატლი, სოფ. ენაშ**

შაგხან პირის ძე ფარჯიან 107 წ.

**ლატლის სახელწოდების შესახებ.** ლულტინე = გაღეწვა; ყველას ჯობინდა ლატლი, ყველას მომრევი და გამღეწი იყო. პირველად ენაში და მაცხვარიში დასახლებულა. ლაჰილი და ლახუშტი შემდეგაა დასახლებული. თავდაპირველად ამ ადგილს მთლიანად ლატლი რქმევი

და მხოლოდ შემდეგ ეკლესიების აშენების შემდეგ, დაერქვა ცალკეულ სოფლებს სახელები, როგორც მაგალითად ენაში, რომელიც ენაშის ეკლესიის სახელიდან მომდინარეობს.

**მესტია I. ლეხთაგ** ჟაბე ლეხთაგ ჩუბე ლეხთაგ;

**II. სეტი** ეჩხან ტაფ ამხან ტაფ სენაკ ნესგა ბან

**III. ლანჩვალ** მარგიანარ ჟობე ლანჩვალ ჩუბე ლანჩვალ

**IV. ლაღამ**

**წყლები:** მესტია ჭალა, ლეხთაგა ტვიბ, ლაღამა ტვიბ, მარგიანლე სარაგ, ლანჩვარე სარაგ.

**მესტიის სათიბების სახელები:**

**ზარგაშ** – ლანჩვალ (რატიანი, ფალიანი), 2. **მურგვალ** –

ლანჩ ალ (რატიანი), 3. **მირგვლიან** – ლანჩვალ (ფალიანი),

4. **ლიჭადი** – სეტი (ნიგურიანი), 5.–**საუზუგ** – ლანჩვალ

(ფალიან), 6. **იფდერ** – სეტი (ფალიანი, ჩართოლანი,

ჯაფარიძე, რატიანი), 7. **დევირჭალ** – ლანჩუალ (რატიანი,

ფალიანი, ხერგიანი), 8. **რუკალ** – ლანჩუალ (ფალიან)

9. **დაბიერ** = სეტი (ნაკან, ხერგიან, მარგიან), 10. **ლენჭარ** =

სეტი (ნაკან, ხერგიან, ჩართოლან), 11. **ჰაწალ** = სეტი

(ფალიანი, ჩართოლანი, რატიანი, ჯაფარიძე), ლენჯერი

(გულებან, უდესიან), 12. **ლაღაღამ** = სეტი (ნიგ რიანები,

13. **შუმღელი** = სეტი (ნიგ რიანები, ფალიანები), 14.

**ისვილდ** = ლანჩუალ (ფალიან, ნიგურიან, ნაკან), 15.

**ნაჯად** = ლანჩუალ (მარგიან), ლეხთაგ (ჩართოლან).

გულისხმობდა **ჩენილთა**, ცალკეული ხეების

წარმომადგენელთა სახით შეკრებას „ხეჩენილნი კაცნი

შეიყარა“. გვხვდება ჩვენ ტექსტებში ამ საკითხთან

დაკავშირებით ასეთი გამოთქმაც: „შევიყარენით სრულიად

სუანთ ჩენილები“ და სხვა.

აღნიშნული ტექსტების მიხედვით, ერთობლივი ხევი

ლაღვერსა და უშქულს შუა მდებარე, გაიყოფება ზემო

და ქვემო ხევად. ასე მაგალითად ერთერთ დოკუმენტში

ნათქვამია.

**მულახი**

2.8 მულახ, სოფ. ჭოლაშ, არსენ ჯაჭვლიან 24 წ.

**მულახის სოფლები:**

ჟაბეშ, ცალდაშ, ჩუაბიან–მუჟალ

ჭოლაშ, ჟამიშ, ლახირ, არცხელ, მურშვალ, ღუებრა, ზარდლ შ.

**სუიმრა, ბალინუი**

**მულახში გამოცხადებულთა სია:** ანტონ ნავერიანი – ღუებრა, დავით მალას ძე მარგიანი – ზარდაშ, აკოფა მარგიანი – არცხელიდან, დავით ზურაბიანი – ცალდაშიდან, დავით მარგიანი – ჩუაბიანიდან, იემზა გუჯაჯიანი – ჭოლაშიდან, ანტონ ნავერიანი – ღუეშრიდან, გიორგი მარგიანი – არცხელიდან.

**ლატალში გამოცხადებულთა სია:** აბი ფარჯიანი – იენაშიდან, ნესტორ კვანჭიანი – კუანჭიანარიდან, დავით წერედიანი – ენაშიდან, ლემუკში – ესა ივეჩიანი, იფხში – იანე გვიჯიანი, მაცხვარიშ – გიორგი გირგვლიანი.

ჩარკვიანი –, სიდიანი + კ.ს., აბდელანი – [აბდულა კ.ს.], ხვინთელანი + კ.ს., ფირცხელანი + კ.ს., ასუმბანი + კ.ს., ჩამგელიანი ++კ.ს., წერედიანი – პაკელანი + პაკანი კ.ს., შარგიანი + კ.ს., თამლიანი + კ.ს., კვანჭიანი + კ.ს., ფარჯიანი + კ.ს., ივეჩიანი – გვიჯიანი + კ.ს., ნანსყანი + კ.ს.

1. ფიფიშა, 2. ქაუზა შა, 3. უზანშა, 4. ბედანშა, 5. ბაკაშა, 6. აბრამშა.

1. ტვიბჩაშერ, 2. დათუარ, ეზაშა

**გირგვლიანების გვარის შესახებ გადმოცემა.** გურიიდან მოსულა ერთი კაცი სახელად გირგვლანი და დასახლებულა მაცხვარიშში და მათი, მისი შთამომავლობაა მთლიანად მთელი გირგვლიანარი.

**ხევ ბედნიერი,** სუიმრას სასარგებლოდ ბეგრედა, რადგანაც **სუიმრა**-ს ჭამა და რჩენა ჭირდებოდა.

**სანყური მუშმე** – მესანყვირე

სვიმანი//სვიმრა გაირკვეს

**ჩეგუმი** – მიწის

**გარდაუხაძე** (სიც!) – ლაშქრის

**წვირმი, პირობა ერთად ბრძოლისა:**

იფარი, კალა, ლ თნე ღოკუმენტები – **ჰადიში** – ბეგარა მიწაზე დასახლების, ლ თნე ღოკუმენტები – მუჟალი – ბეგარა ხარით რატომ?, ჩოლერი – ბეგარა ლაშქრობაში დახმარების გაწევის გამო; ჩეგუმი – მიწაზე დასახლების გამო დადებული ბეგარა.



**ლუთნე:** წვირმი, ივარი, კალა, ჰადიში, მუჟალი;

**ბეჰრ:** ბეჰრ, მუჟალი, ჩეგემი, ჩოლური, ჭიორა, ცაგერი, ლუხ ანუ; **დამოკიდებულება:** დასახლების გამო: – ?, მიწის მიცემის გამო, ლაშქრობაში დახმარების გამო;

მეორე მნიშვნელობა ხევ -ისა, მთელი ზემო სვანეთის გაერთიანების შესატყვისია, რომელიც გარკვეულ ისტორიულ მონაკვეთზე უკვე **ბალს ზემო** ნაწილით უნდა განსაზღვრულიყო.

ხევის საზოგადოებრივ ცხოვრებას ხელმძღვანელობდნენ ხალხის მიერ არჩეული და სვანეთის საერთო კრების **ხევობ-ის** მიერ დამტკიცებული **ლუთიშ მაროლ**.

ხევის სამხედრო ძალას ე.წ. **სუიმრა** წარმოადგენდა, რომელიც ერთ დროს სვანეთის ხალხური სამართლის განმსაზღვრელი და გამტარებელიც იყო.

ს იმრას მოქმედებას უკავშირდება აგრეთვე სვანეთში არსებული საინტერესო წესი ბეგრობისა **ლუთნე**. ლ თნეს სხვადასხვა სახელებიდან ყურადღების ღირსია მაგალითად, სვანების მიერ თავის მეზობლებზე დადებული **ბერჟიშ ჯიმი ბეგარ** – მარილისა.

1937 წ. სოფლის საბჭოთა სიები უცვლელია, გარდა ახლად მიმატებული სასოფლო საბჭოსი – **იალბუზის სოფლის საბჭო**.

**იალბუზის სასოფლო საბჭო შესდგება შემდეგი სოფლებისაგან:** თერსკოლი, ითკოლი, ბაიდავეი (ბაიდაშერ) აქ დაასახლეს ბარშელები, გურჩიანები, პირველი სოფელია თანდის ქვემოთ. თეგუნეკლი (თეგენიკი) ბაიდაშერის ქვემოთაა, ნალჩიკისკენ. აქ შერეულად ცხოვრობდნენ ბეჩოელები და ჟაბარ. გავიში (გავიშ შერეულად აქაც). ელბრუსი, ზედა-ჯაბურთალა, ქვედა ჯაბურთალა, გუბასანი, კიზგენი, ქურგუსი.

**ქალეთიშ მარე** = ჩენილნი, არჩეულნი

ჩუბე შვან = ქვემო სვანეთი. უიბე შვან = ზემო სვანეთი

**მურგვალ შვან** = მთელი სვანეთი (*ზემო სვანეთის მნიშვნელობით*)

უშგულ კაცხი, ლეჟვა ლალვერდ//ლანვერ

**ხერისტავ, რომელია ეს ლაილის ევი?**

**სახელწოდება ლასკარისა**

**კახბერიძე**

რატიანი, ნიგვარიანი, ფალიანი, ჯაჭვლიანი

**სეტელშერა.სამხუბ.** შვილობილად გახდომა. შეყრილობა ხევისადმი, ქისიმბურ

1. უშეუღლი 2. კალა 3. იფარი 4. მულახი (მუჟალი) 5. მესტია 6. ლენჯერი 7. ლატალი

8. ბეჩო 9. ცხუმარი 10. ეცერი 11. ფარი 12. ლახამული 13. ჩუბეხევი 14. ჭვიბერი 15. ლენხურა ანუ ხაიში

**დივანბეგობა.** პირველი ნიკაის დროშა, პირველი რომ გატეხეს სვანეთი მაშინ ყოფილა დივანბეგი მურზაყან ჯაფარიძე, ის ატარებდა მესტიას რაც ჭირდებოდა. იმას ჰყავდა თავისი დაყენებული კაცები, რომლებსაც „ხელისტავ“ ერქვა. ხელისტავეებს სოფელი ირჩევდა. სოფლობას გამართავდნენ. სოფლობაზე ყველა სრულწლოვანი მამაკაცი წავიდოდა. დივანბეგი სოფელს სოფლობის ამბავს ხელისტავეების საშუალებით აგებინებდა. „მუხარ სოფლობა“ = ხვალ სოფლობაა. სამყვირით გაგებინება მხოლოდ მულახში იცოდნენ. „იარ გეაუ მარე ხელისთავარ ალთიშე“ დაიძახებდნენ = სახლს ეს გირჩიოთ ის აგირჩიოთ. ხანდახან ისე იყო რომ თემიდან ათ კაცს აირჩევდნენ სოფლობაზე და ისინი გაარჩევდნენ ვინ იქნებოდა **ხერსტავ** თუ **ხელისთავ.** ხმის უმეტესობით წავებუღია ზოგჯერ.

**„ხერისტავკ მუთი“** – ერისთავების ამრჩევი.

**სოფლობ** – მართავდნენ, როდესაც სოფლის რაიმე სადავო საცილო საქმე იქნებოდა: ყანის საქმე ან საძოვარის საქმე, ტყის საქმე. ტყე სამხუბ-ისა. სათიბიც აქვს **სამხუბ**-ს ერთად, მაგრამ იმისთანაა, რომ სოფლისაა. ყანა კომლობაზე იყო. ყანას თუ საქონელი გააფუჭებდა, ქურდობაზე.

რაჭიდან მიეყვანა ჩართოლანმა ორი კაცი ჯაფარიძე, დოქა ჩართოლანმა. ჯაფარიძეებს ერთს ერქვა გიორგი, მეორეს ერქვა ვისთანგი.

აბრევი ყოფილა ეს ორი კაცი, იქ ვერ გამოიჩენდნენ თავს და წამოიყვანა და დაასახლა ლეხთავის თავში. იქ

ააშენეს ეკლესია. ეკლესია **მუჩგა** თითონ მოიფიქრა. ააშენა პატარა საყდარი, ეხლაც ქვია ის სალოცავი. კაცისა და საქონლის დასარჩენი. ამის შემდეგ ძმები გამოყვნენ. ერთი იქ დარჩა და მეორე სეტში ჩამოვიდა.

სვიმრა მხოლოდ არის **ლახირი სვიმრა**, მხოლოდ და მხოლოდ მულახის ერთერთ სოფელში ლახირში, სხვაგან არსად არ არის, სალაშქროთ შეკრებილ ახალგაზრდობას ეწოდება.

**ლამპრალე ლადასე** ანუ იყო დიდი მინდიას **ლამპრობუი**.

ეკლესიის წინ, სადაც იკრიბებოდა მთელი მესტია, მარტო **მესტია**, რომ შეიკრიბებოდა, **ამას სოფლობ** ეწოდებოდა. „**ლადი სოფლობლი ლამპრალ ლადასე**“ – დღეს სოფლობაა ლამპრალის ადგილში. „**ლინზორალ**“ – ასეც იტყოდნენ. **სოფელ ინზორალ ხევ ინზორალ ხევ ლუზორალ** = შეკრებილთა ხევ სოფელი ლოთიშ მარა (სოფლის არჩეული კაცი) მესტიას ასეთი ერთი **ქანდარ ხაირა** ბაჩე ტუიბიშ ლიც ფეტვ რარიშ ლიც

**ეცერი**. ისკარი

მიხეილ გერლიანი სოფ. საბჭოს თავმჯდომარე 41 წ.

სიმონ აფრასიძე პარტორგი 29 წ.

1. **ჭელირა**<<< შიბე **ჭელირ**, **სუიფ**, **ქურაშ** პაკელიანი = 8 ქ. **გუჯეჯიანი** = 9 ქ. **აფრასიძე** = 1 ქ. (გადმოსახლებულია სვიფიდან)

2. **სუიფი** აფრასიძე = 8 ქ.

**ჭელირ**: **სუიფ**, **ქურაშ** კედრილა გამოჰყოფს ჭელირში სუიფს, სუიფს ჭელირის ნაწილად თვლიან, **ქურაშს** გამოჰყოფს **დახშარი**.

3. **ქურაში**: ხორგუანი = 9

4. **ბარში** გურჩიანი = 26 ქ.

**ბარში** კედრილას და **დახშარს** შუა ჩვაბე **ეცერ ლანტელი ლაშხერი ცალანარ**

5. **ისკარი** გერლიანი = 28 ქ. **საბანიძე** = 4 ქ.

**ისკარი**: კედრილას და **დახშარს** შუა **ფხატჩერ**, **ტავარ**, **უზნარ**, **გუდიარ**, **ულვალ**, – **ისკარ**

6. **ფხუტრერი** უმფრიან = 2 ქ. **ქანცლიანი** = 2 ქ. **გურჩიანი** = 3 ქ.

[კედრლას მარჯვნივ, დასავლეთით კედლირასი]

7. უღვალ უმფრიან = 2 ქ. [დახშარის აღმოსავლეთით უღვალ] [ფხოტრერ, უღვალ და ისკარ = ნენსე შს – ფალ] პაკილიანი = 5 ქ.

8. ცალანარ (?) გაზდელიანი = 3 ქ. ცალანი = 2 ქ. (კედლურას მარჯვნივ)

9. ლანტელი პაკილიანი = 5 ქ. გურჩიანი = 3 ქ. კატშანი = 2 ქ.

(დახშარსა და კედლურს (კალაშ) შუა)

10. ლაშხრერი ჩარკვიან = 1 ქ. კორძაია = 1 ქ. არდელიანი = 2 ქ.

[დახშარი აღმ. კედრულა დასავლ.]

11. ლადრერ კედრულა/აფრასიძე = 2 ქ. ცალანი = 1 ქ. სტეფლიანი 2 ქ., ჩარკვიანი = 2 ქ.

12. კალაშ მურდელიანი = 7 ქ. ჩხეტიანი = 7 ქ. ნარსავიძე = 1 ქ. (ინგურსა და დახშარს შუა)

13. გეაღდერი ჩხეტიანი = 2 მურდულიანი = 1 ჩხუმიანი = 1 ხაბულიანი = 1

(ენგურის ვადაღმა)

[ენგურს ეძახიან ჭალას]

14. ჰებუდა სუბელიანი = 20 ქ. ფარჯველიანი = 1 ქ. (დახშარის დასავლ., აღმოსავლეთით სოლაღარ).

15. უსგვირა გურჩიანი = 3 ქ. გუჯეჯიანი = 1 ქ.

ხუმფრერი და უსგვირის ღიც ეს უერთდება ხუმფრერის ღიც. (ხუმფრერიშ ღიც.)

1. ლეხთაგ ჟიბე ლეხთაგ ჩუბე ლეხთაგ

2. სეტ ეჩხან ტაფ ამხეან ტაფ სინა, ნესგა ბან

3. ლანჩ ალ რვიან რ. ჟიბე ლანჩ ალ, ჩუბე ლანჩ ალ

4. ლაღამ

მესტია ჭალა ლეხთაგა ტვიბ ლაღამა ტვიბ მარგიანლე სარაგ ლანჩ არე სარაგ

რონთელი ხერგიანი, ანტონ ხერგიანი, – ჟიბე ლანჩლალ

1. ნესკა სოფელ ისკარ (კედლირას და დახშარს შუა) ფხოტრერ (კედლირას და ხინის შუა) უღვალ (დახშარსა და მალაშ ტ იბრას შუა)

2. ჩუაბე ეცერ ლანტელი (დახშარსა და კედრულას შუა), ლაშხრერი (კედრულას მარცხენა სანაპი), ცალანარ (მდ. კედრულას მარჯვნივ), ლადრერ (მდ. კედრულას მარჯვნივ და მარცხნივ)

3. ჟაბე ეცერ ბარში (მდ. კედრულას და დახშარს შუა), სუიფი (მდ. კედრულას მარჯვენა მხ.), ჭელირი (მდ. კედრულას მარცხენა მხ.), ქურაშ (მდ. დახშარი მარცხენა მხარე)

4. კალაშ ჟაბე კალაშ, ჩვაბე კალაშ (ენგურსა და დახშარს შუა), გვალდერ (ენგურის გადაღმა)

5. ჰებუდ

6. უსგუირი

(დასავ. დახშარ, აღმ. სოლაღირა)

უსგუირი – უსგვირის ლიც, შემდეგ უერთდება ხუმფრერიშ ლიც-ს (?). ხუმფრერიშ ლიც

ეცერი კედრ ლა და შ რ

სგახიშ მესფელ, ქახიშ მესფელ

ფარიშ სოფელ

ლუჰაშ უბან. ჟაბე ლუჰა სოფელ, ჩვაბე ლუჰა სოფელ

კაცხ უბან კაცხ სოფელ სუიფ სოფელ

ღეშდერ უბან ღეშდერ სოფელ, ხოსრარ სოფელ, ლაყერი სოფელ, ფალედ სოფელ,

(?)ქთრიშ სოფელ.

ფარიშ უბან ფარი სოფელ, ბაგარ სოფელ, ლამხერ სოფელ.

ფარი

1. ნენსგაშ სოფელ ისკარ, უღვალ, ფხტურერ (ელობას არ ურევია)

2. ჩუაბე ეცერ ლანტელ, ლაშხრერ, ცალანარ, ლადრერ (არ შედის ელობაში)

3. ჟაბე ეცერ ბარში – (ელობას ცალკე), სუიფი } { ჭელირი } { (ელობას ერთად)

ქურაშ ( ელობას ცალკე)

4. კალაშ ჟაბე კალაშ } ჩუაბე კალაშ } { (ელობას), გვალდერ – ცალკე

ებუდ. უსგვირ.

## ეცერ ცხუმარი

1. სუიფ 27 ქ. არღვლიან 8 ქ. ჯაჭკელიან 1 ქ. შამფურიან 1 ქ. გურიანი
2. ღუებალდ გერლიან (12 ქ.)
3. მაგარდილი მილდიან = 7 სუბელიან = 1
4. ტვიბერი ქალდან = (10) გოშუან = (1)
5. ლეზგარა საღლიან (11)
6. ლაფსყაღდ გუგუსიან (7) თამლიან (1)
7. უცხრაშ ჯაჭკელიან (სვიფიდან) არღვლიანი (სვიფიდან) გერლიან (ღუებალდიდან). არღვლიანი ყამღუღ = სვიფიდან. ჯაჭკელიანი დიმიტრი = სვიფიდან. არღვლიანი გაღუ = სვიფიდან.

მდინარეები: 1. ხაღრა 2. ქანღირ (ღესგარა ტვიბ)

ბახე ტვიბიშ ლიც 4. ფეტრარიშ ლიც

1. ნესგა სოფელ. ისკარ, ფუსუტრერ, უღვაღ.
2. ჩუაბე ეცერ. ლანტელ, ლაშხრერ, ცალანარ, ლადრერ
3. შაბე ეცერ

მათე საბანიძე სოფ. ისკარ ეცერი

### ელობ (ელიობა)

20 ივღისს (ძვ. სტ.) მოღის ეღობ. დღღით მოიყრიან თავს ოჯახის უფროსები (ძორ მახ შები) თითო ოჯახიდან თითო ისკარი ლამარაშში, იქ იკრიბებიან საერთოდ სასოფლო საქმეებისთვის. აქ ჯერ მოიღაპარაკებენ დაადგენენ, რომ არავის ბავშმა ზარალი არ მიაყენოს არავის, ყანებში არ შევიდეს, ცერცვში არ გადავიდეს, საქონელი, ღორი, ცხენი, ხარი ნამუშევერში, არც სათიბებში, არც ყანებში არ გაუშვას პატრონმა, ვინც გაუშვებს, ის დაჯარიმებული იქნება ძვეღი ფუღით 50 კაბ. ამის ზედამხედველად (ღეთიშ მაროღ) ოთხი კაცი გამოეყოთ. ოთხი კაცი იმიტომ, რომ სამი ლასკარ-ია ისკარში, თითო იქიდან და ერთიც უღვაღ-იდან, სუღ ოთხი კაცი. შემღევ ხატს გამოასვენებენ ლამარაშიდან და ფიცს მიიღებენ. ერთ კაცს აქვს ხელში ხატი და ის ამბობს: „აშხვ ძარა შიღისგა“ ერთ კაცს უკავია ხელში „ხუღვა ხატ, ხოღირცამი ხატი“. ფიცს აძღევს სოფელს, „სოფელს ქახოშეღღე“.

(აქ და შემდგომ მე-2-3 გვერდებზე ტექსტები შუა გაყოფილია ხაზებით, ცალ მხარეს სვანურ ენაზე ტექსტი, მეორე მხარეს იქვე პარალელურად ქართული თარგმანია, ხვენ მიერ წარმოდგენილ აწყობაში კი გვერდების ნომრები ორმაგად იქნება ქვემოთ მითითებული, რაც გამოაჩენს სვანურ-ქართული ნაწერის ნომრებს).

„გარცამს. ეშხუ, ბოფშარდ ნასხაყრის ზარილ. ნოი სიმინდართე აჩეს, ნოი როგართე, ნოი ღედრართე, ერთხმალღი, ხამარ, ღეროლთე ნორთ აფუშდეს, ერა ღე როლთე ეთხმალს ი ხამარს აფშდ ე, ეჯის მოქცევეხარ ალ ხატი ჯვარ. ბოფშარ იეს აიშდ ანყუჩეს სიმინდარ ი როგ იარ ანხერის ეჯი ქამამალ აი კუშქეს მიხა ქორშართ ი ერვაი მესუფილ ხეწელს ქა ხექქხ ღუთიშ მაროღს. ღუთიშ მაროღს არ მახექქხ ჯვინელ მანთიშხ ნსგუმ ხარ, ეჯის მუხცა ხარ ალ ხატი ჯვარ! ალიერდ ამჩამ გეჭქეს ეჯის მაჟრალხარ ალ ხატი ი ჯვარ“.

ჩამოუთველის სადაცა ფიცი უნდა მიიღონ, პირველი ბავშვებმა ზარალი არ უნდა მიაყენონ არავის. არც სიმინდი აჩეხონ, არც ცერცვი მოკრიფონ, არც მუხუდო, საქონელი, ღორები ნათესებსა და სათიბებში არ გაუშვან. ვინც ნათესებში და სათიბებში საქონელს და ღორებს გაუშვებს, იმას გაუწყრეს ეს ხატი და ჯვარი. ბავშვებმაც ვისიც აჩეხონ სიმინდი და მოკრიფონ ცერცვი, იმათ თუ არ გაამხიღონ მისმა ოჯახის წევრებმა და მათმა მეზობელმა ვინც ნახონ უთხრან არჩეულ კაცებს არჩეულ კაცებს უარი არ უთხრან, ძველი მანეთის ნახევარზე, იმას გაუწყრეს ეს ხატი და ჯვარი! ეს ვინც შეასრულოს, იმას წყალობდეს ეს ხატი და ჯვარი“.

ახლა ყველა ერთად დაიწყებენ სოფლის ერთი კიდიდან მეორემდე ყველის და ფქვილის შეგროვებას, შეკრებენ ამას ყველაფერს ერთი მოსახლისას, ჩააბარებენ სამ ქალს პურებისა და ხაჭაპურების და ჭიმტკრების გამოცხობას, იყიდიან არაყს, შეგროვილი ფქვილის გაყიდვით, იყიდიან საკლავს, დალოცავენ ილიას სახელზე და დაკლავენ. მოხარშავენ ხორცს, ღვიძლს შეწვამენ, ამ ღვიძლს და ღემზირს დალოცავენ ილიას სახელზე, რომ

კარგი მოსავალი მოიყვანოს ამ წელში. შემდეგ პურებს, რომ დაამზადებენ, პურებზე იქნება სამ-სამი რქიანი გამოსატყულება, ამას კიდევ მოხუცებულები შეავედრებენ ამ პურებით ილიას, რომ კარგი ხვავიანი მოსავლიანობა იყოს ამ წელიწადში.

ამის შემდეგ დასხდებიან და დაიწყება ქეიფი. ერთ უფროსს დასვამენ თავში, ის ილოცებს მოსავლისთვის, დღეგრძელობისათვის. ამითი დასრულდება.

### **მიცვალებულის დასაფლავებისა და მოვლის წესები**

**უღვალელი**, რომ მივედები; ჯერ მთელი ეცერიდან ყველა წავა სამიძმრის სათქმელად. იმ დღესვე შეუდგებიან, ერთიმეორეში ლაპარაკი, როგორ გადაუხადოთ ტირილ – ლაგვანა, შეუდგებიან ბიჭები უღვალელები, გაივლიან მთელ ეცერში, მოიკითხავენ არაყს გასასყიდს, ვის რამდენი აქვს. გაურიდებიან ფასებში, ძროხაში, ან ხარში, ან ნამუშევარში. დაიწყებენ ახლა პურის წისქვილებში დარიგებას დასაფქვავ, ამ პურს დაფქვამენ, მიიტანენ ჭირისუფლის ოჯახში, ქალებს დაავალებენ გამოცხობას. არაყს თითონ ბიჭები მოუყრიან თავს. დამარხვის წინა დამით, უღვალელები მიუტანებენ **ტოტაშ დიარს**: 40-მდე პურს, 1 ზეკა არაყს. იმ დამეს უღვალელები მიცვალებულის შესანდობარს დაღვევენ. თითონ დაღვევენ და ჭამენ. ამ დღეს ნათესავებიც იქნებიან იქ შეყრილი და ყველანი ერთად გაუმასპინძლებიან. მეორე დილას წავლენ საფლავის ამოსათხრელად, ბიჭები 4-5 უღ ალლები, ამოთხრიან საფლავს თითონ. შემდეგ დაჯდება მთელი უღვალი **ჩუინენცლახ** (ისაუბრებენ) მიცვალებულის ოჯახში. მერე უკვე შეიკრიბება ხალხი სხვა კუთხებიდანაც ეცერის სხვა სოფლებიდან.

**ნაწ ანუნ-ი** უღ ალლებს ლაგვანასათვის მიაქვთ: პური – ორ-ორი კვიდოლი. თუ პური არ ექნება, ამის საღირაფს არაყს მოიტანს.

ეს ნაწ ანუნ-ი ძირით მესხებარარ-ისაა და თუ შემოიძლია მხოლოდ მაშინ მარტო **ტოტაშ დიარ** მიაქვს. უღვალი არ მუშაობს მანადე სანამ მიცვალებულს დამარხავდნენ, დანარჩენი სოფლები კი მუშაობენ. წყალგამყოფია სოფლის საზღვარი, ამიტომ მუშაობა



მიცვალებულის წყალს აქეთ არ შეიძლებოდა, წყალს იქით შეიძლებოდა, არ შეიძლებოდა ლიმზირის დაკუროთხება და დღეობის გადახდა. წყალს გაღმა შეიძლებოდა. მაგრამ ამ შემთხვევაში, როდესაც მდინარე განმსაზღვრელი კი არაა, არამედ სოფელს შუაში ჩაუდის, როგორც, მაგალითად, **ლაღრერში**, სადაც მდინარე კედრ ლა ჩაუდის შუაში, იქ არც წყალს გაღმა და გამოღმა შეიძლებოდა დაკუროთხება და მუშაობა, რადგანაც ერთი სოფელია. ლაგვანაზე ვაუკაცებს მთელი ეცერიდან დააყენებენ წინ გამწვკრივებულად რამდენიმეს 20 კაცამდე შეასრულებენ ტირილს ხელების მოძრაობით თავიდან სახეზე ჩამოსმით, მკვიდრები კი, შვილები და ძმები, მოთქმით ტირიან და ახასიათებენ მიცვალებულს. ამ კაცებს **ლაგვანაში ხად** ეწოდება, რომელსაც ყავთ დამწვები უფრო მ ცემელ. ამ ლაგვანაში ხად-ს არაყს მისცემენ იმის შემდეგ, როდესაც გაათავებენ ტირილს, მერე გავლენ კარში. გარეთ ზარს იტყვიან ისინი, ვინც იცის ზარი. მერე დააყენებენ კიდევ ქალების **ლაგვანაში ხად-ს**. ამ ქალებს ყვოლებათ თავისი ერთი მატირალი უფროსი **მუჟელ**. ქალები გარშემო ერტყმიან დახოქილნი მიცვალებულს.

თუ სასაფლაო ახლოსაა, ჯერ დამარხავენ და ხალხს მერე გაუმასპინძლებიან. თუ შორსაა, ჯერ აჭმევენ და მერე დაასაფლავებენ. საფლავზედაც სამარეს შემოერთყმის ლაგვანაში ხად და შეასრულებენ ტირილს იმავე წესით როგორც სახლში. 9.11 5. ხალხს ეზოში დასვაძენ, თითოს თითო პურს დაუდებენ და ცერცვისაგან და ლობოსაგან გაკეთებულ საჭმად, ღერდილს მოუტანენ, არაყს მიუტანენ ჯამებით. ვინც ფეხზე იდგა და ემსახურებოდა, = **მასიპ** და ნათესავები დარჩებიან ყველანი და ეხლა იმათ დააჯენენ და გაუმასპინძლებიან. შორიდან მოსული ნათესავები იმ დამესაც იქ რჩებიან. მეორე დილას დაუძახებენ მთელ ნენსგა სოფელს და გაუმასპინძლებიან, უფრო სუბუქად ვიდრე პირველ დღეს.

**ნესგაში სოფელ** მთლიანად როდესაც იკრიბება ის გროვდება **ისკარ-ში ლამარში**, როდესაც მარტო ისკარ-ი გროვდება, ისიც ლამარში იკრიბება.

**უღვაღ-**ი ცალკე იკრიბება **ჯგრაგ-**ის ეზოში. **ფხუტრერი** – ფხ ტრერ ზაგარ-ში. **ჩვაბე ეცერი** იკრიბება მთლიანად ლანტალ-ში, ს იფ-ში. როცა მარტო ლანტალი, ისიც სვიფში; ლაშხრერ-საც აქვს თავისი სვიფი – **ლაშხრერიშ სუიფ**. ცალანარი – **ცალანარიშ სუიფში**. 11.11 **ღ**. **ჟაბე ეცერი** მთლიანად იკრიბებოდა **ბარში** – სუიფში. **ბარში** – **ბარშიშ სუიფში**. ს იფის სოფელს არა აქვს შესაკრები. **ჭელირი** – **ჭელირიშ სუიფში**. **ქურაშ** – **ქურაშიშ სუიფში**. **კალაში** მთლიანად იკრიბებოდა **ჟაბე კალაშიშ**, სადმე კალოზე, ერთი ადგილი არ ქონდათ. **ჩვაბე კალაშ** და **გვალდერს** არა აქვს შესაკრები ადგილი. **ჰებუდ-**ი იკრიბება **ლაცალდში** (სუიფიშ). **უსგუირ-**ს არა აქვს შესაკრები.

12.11 მთელი ეცერი ძველად იკრიბებოდა **ფხოტრერ ზაგარ-**ში.

**ნენსგაშ სოფლიშ სოფლობ.**

**ისკარ სოფლიშ სოფლობ.**

**ჰედურთ ეცერიშ ლუზრობ.**

**ფხუტურერ ზაგარში** ჰქონდათ „სანყერ“. იმას, რომ დაუკრავდა ეკლესიის კაცი, თითო ვაჟკაცი ყველა წავიდოდა:

ან **მტერი** დაეცა.

ან მთებზე **საქონელი შემოიყვანა** და **საზღვრები გადალახა**.

ან ცეცხლი გაუჩნდებოდა ეცერის რომელიმე მოსახლეს. განმცხადებელი იქნებოდა ის, ვინც პირველი გაიგებდა ან დაინახავდა მომხდარს.

ამორჩევით არა და ისე იყო კარგი კაცები და იმას უჯერებდა ყველა. **ხოჩ-ხოჩა მაროლ**. **ეცერში**: ბიმურზა აფრასიძე, გალობენ გურჩიანი, მურზაბეგ გერლიანი, იეზალტ საბანიძე.

**ლამარგ მაროლ** = ყოჩალი ვაჟკაცები, რომლებიც ეცემოდნენ სხვა თემებს, იტაცებდნენ ქალებს, მოყავდათ ტყვეები, იღებდნენ სახსარს და სხვა.

**ხერისტავებ-**ს ირჩევდნენ ეცერის საერთო შეყრილობაზე **ნენსგაშ** სოფლისა, **ჩვაბე ეცერისა** **ჟაბე**

ეცერისათვის და სხვა დანაწილებით მთელ ეცერში 15-მდე ირჩევდნენ ხერისტავებს მთელს ეცერში.

ისინი თუ გამონახავდნენ ქურდებს, ხერისტავი, როდესაც დაადგენდა ქურდობის ჩამდენს, ამის შემდეგ ისინი **ხოჩ-ხოჩა მარეს** გადასცემდნენ და ეს არჩეული კაცები უკვე გადაწყვეტდნენ რა ღირდა დანაკარგი, მის საფასურს და ზედმეტ გადასახდელს.

ხარი და მეორე ხარიც ამას ქვია **თხუიმი ტაც**.

შტრაფს მამასახლისი აიღებდა.

ხერისტავეები არაფერს არ აიღებდნენ.

**შვანემ სუიმრა** – მთელი სვანეთის ჯარი, ხევ ბედნიერისა.

**ხეობ**-ში მონაწილეობას **ლუთიშ მარე** იღებდა.

ხევ ბედნიერი, *ამბობს მთხრობელი*, ბეგრავდა სუიმრა-ს სასარგებლოდ, რადგანაც სუიმრა-ს ჭამა და რჩენა სჭირდებოდა.

1. **ბალს შიბა ხევ**. 2. **ბალს ჩუბავიშ ხევ**

ხინის წყალი ჰყოფს **ბალს ჩუბავიშ ხევს** ორად:

**ჩუბე ხევ** და **შიბე ხევ**

**ჩუბე ხევ** ფარიშ ხევ, ლახმულაშ ხე, თაუსალიშ ხევ.

**შიბე ხევ** ბეჩოს ხევ, ცხუმრიშ ხევ, ეცრიშ ხევ.

ბალს შიბა ხევსა და ბალს ჩუბავიშ ხევს შორის ზოგჯერ იმართებოდა დავა საძოვრებზე, მთის საზღვრებზე. ასე, მაგალითად, ქვემოურები ამტკიცებდნენ, ბალის გორაც ჩვენიაო, ზედაურებს კი ბუჩის ბოლომდე მიჰქონდათ საზღვარი. ასეთ შემთხვევაში საკითხი წყდება ისე, როგორც ამის არჩეული კაცები გადაწყვეტენ.

საზღვრებს სწყვეტდა **ხოჩ-ხოჩა მაროლ**, როგორც ერთი, ისე მეორე ხევიდან. 16.11 ეცერ ცხუმარის ხევი ეხლა გაიყო. წინათ ერთად ყოფილა.

**ფხოტრერი** სუიფი **ფხოტრერი სუიფ**

კაცის სიკვდილის დროს შეიკრიბებოდნენ ეცერი და ცხუმარი ძველად ერთად იყო:

**ეცრიშ ხევ** და **ცხუმრიშ ხევ**

**ფხოტრერის** სუიფში ან **ლაშხრელში ლუთიშ მარე**.

თოთანხენ უშგულთე. ლალვერი უშგულნესგა. უშგულსა და ლალვერს ვეტყოდით. საზღვრის, ადგილის სახელია ლალვერი.

**სვიმრა** ერქვა თითო მოსახლიდან თითო კაცს უშგულსა და ლალვერს შუა რაც მოსახლე იქნებოდა. სვიმრა შეადგენდა თითო ოჯახიდან თითო კაცს. სვიმრას გამოჰქონდა ყოველგვარი გადაწყვეტილება. სვიმრას შეკრებილობას ერქვა ევობ. ვინც მცოდნე და გამოცდილი პირები იყვნენ, **ქორა მახეშები**, თითო სოფლიდან თითო.

უშგულსა და ლალვერს შუა შეკრებილობა თითო ოჯახიდან თითო კაცს, არის სვიმრა.

სვიმრას შესაკრები ადგილი იცვლებოდა იმის მიხედვით, თუ სად რა საქმე ჰქონდათ გასარჩეველი.

(როგორ უძახოდნენ? ფიცს ხომ არ სდებდნენ?)

ქანცხლი არის სახლის შვილი. მუცეთ აქ მოსულა ფხოტრერს. სუიფში სვიმრას. სვიმრას დადგენილებით უნდა ჩამოეხრჩოთ. მერე აქ მოსულა მისი დედის ძმა და უთხოვია სვიმრასათვის, ამას ნუ დასჯით და მე სახსარს მოგცემთ. რა შეგიძლიათ გაიღოთ ამ ადამიანის სისხლშიო და მაშინ უთქვამს, რომ მე სპილენძით, დახვერხავო. და მე კიდევ მახსოვს, როდესაც სპილენძი იყო დახვერხილი და მარიობას ლიკანაცზე გარს აუხდა.

**ტასლეთან ქანცლარ.** **სვიმრა** როცა სატირალს ტაბლა, ღამის გასათევად კი არ ნაწილდებოდა, არამედ მიდიოდა ერთ ოჯახში, რომელსაც არ შეეძლო უარის თქმა მათ მიღებაზე. ეცერში ყოფილა ორი მოსახლე ერთია **ტასლეთანნი**, მეორე **ქანცლიანი**. ტასლეთანნი განთქმული ყოფილა თავისი ქონებით, რომელსაც ყოლია 12 ვაჟიშვილი. ქანცლიანი არამდიდარი, ჭკუით ოსტატი, რომელსაც ყოლია 1 ვაჟიშვილი. სვიმრა როცა შეგროვდა ეცერში, პირველ ღამეს ღამის გასათევად მისულა ტასლეთანთან, ტასლეთანს შვილებით გაუსტუმრებია კარგად და პატიოსნად, ხოლო მეორე დღეს სვიმრას უკითხავს მისთვის თუ სად გაეთიათ მეორე ღამე. რადგანაც ტასლეთანნი და ქანცლიანი ერთმანეთის მტრები იყვნენ, ამიტომ ტასლეთანს უჩვენებია

სვიმრასთვის ქანცლიანის ოჯახი ღამის გასათევად. სვიმრა, რომელიც გაჩერებულა სოფ. ფხოტრერის სასოფლო წყალთან და გაუგზავნიათ ქანცლიანთან სამი კაცი, რომ ეკითხათ ღამის გასათევი ბინა. ქანცლიანს ჰქონია შუა ყანებში პატარა სათიბი, რომელსაც ეძახდნენ „ლაცხატს“, რომლის მოხვნა და გათიბვა არ შეიძლებოდა, სანამდისაც მას გაყვანილი ჰქონია ღობის გზა, იქ ყოლია მას ჯორი იმ სათიბში. რადგანაც ქანცლიანს არ შეეძლო სვიმრასთვის იმ ღამეს ეცა პატივი, ამიტომ მან მოიმიზეზა ავადმყოფობა, დაუსტვენია თავის ჯორისთვის და ამოუყვანია სახლში, შუბლზე გაიკეთა „ხესმანდი“ (თავსაფარი) მარჯვენა მხრიდან ხელი მოაკიდებინა ვაჟიშვილს და მარცხნივ ცოლს, ხელში კიდევ ჯოხი დაუჭერია, უთხოვია სვიმრისათვის, – მე ქონებით მდიდარი ვარ, შემიძლია თქვენი დახვედრა, მაგრამ უბედურება იმაში მდგომარეობს, რომ მე თითონ ავადმყოფი ვარ და თქვენი პატივისმცემელი არავინ მოიპოვება ჩემს ოჯახში. რადგანაც ღამის გათევაზე სვიმრას უარი უთხრა, ამიტომ სვიმრამ სთხოვა ქანცლიანს ღამის გასათევი ბინა სხვაგან ეჩვენებინა განმეორებით. რადგან მტრები იყვნენ, ქანცლიანმა გზა უჩვენა ტასლეეთიანთან. ტასლეეთიანი, რომელიც მიხვდა, რომ სვიმრა ღამით გასათევად კიდევ მასთან მოდიოდა, უთხრა თავის ვაჟიშვილებს: რადგანაც აწი ჩვენი ოჯახი განადგურდება, ამიტომაც ჩვენი გვარიშვილობა დავტოვოთ საარაკოდ. რაც მათ ქონება ჰქონდათ, ტასლეეთიანებს, საქონელი ყველაფერი დაუკლავთ, გამოსაცხობი ყველაფერი გამოუცხვიათ, რომ სვიმრას რაც სუფრაზე ექნებოდა ღამე, დილისთვის კიდევ მეტი დარჩენოდა, რომ სვიმრას დანაკლისი არ შეეტყო და ეს ასეც მოხდა, ხოლო თავისი 12 ვაჟიშვილი მან გაანაწილა: 3 ვაჟიშვილს უნდა მოესპოთ მუავე წყალი, რომელიც მოდიოდა უღვალის ახლოს, **ლაღცარ-ში**, წისკვილის ქვა უნდა ჩაერთყა იმ სვიმისთვის და აღარ იქნებოდა მუავე. მეორე სამ ვაჟიშვილს უნდა წაეღო ხატი შანრარ, რომელიც იყო ფხოტრერის ეკლესიაში სვანეთის საზღვრის გარეთ. მესამე 3 ძმას დაავალა სოფ.

ფსოტრერში ყოველ თანფიერ-ს მოდიოდა ირემი, რომელიც სტოვებდა ნუკრს იმისათვის, რომ ეს ხალხს ღმერთისთვის შეეწირა, ეს ირემი მოეკლათ. ხოლო მეოთხე სამი ვაჟიშვილი დაეტოვა სახლში სვიმრას პატივის საცემად. ყველა ძმებმა თავ-თავისი მოვალეობა შეასრულეს, ხოლო რომელსაც ხატი მოჰქონდა, მოხვდა ზემო სვანეთის თემებში კალასა და იფარს შუა ციხე იდგა ქვაზე წყლის ნაპირზე, იქ ცხოვრობდა ერთი კაცი ჭკუით ოსტატი, გუდმეცარ=გულთმისან, როგორც ქანცლიანი. ეს კაცი ხელად მიმხვდარა, რაში იყო საქმე, კაცს შვილები არ ჰყოლია, და უთხოვია თავისი ცოლისთვის, დღეს რომ აქ კაცი გამოივლის, რამენაირად დაიტოვე შენთან, თითონ კი დაიმაღლა სახლის ზედა სართულში, – დარბაზში. მართლაც შუა დღეზე გამოიარა ხიდზე გუდით ერთმა კაცმა, ცოლი თვით დახვდა ხიდზე და უთხრა, რომ საჭმელი მოშივდებოდა და დაისვენე გაჭამოთ. კაცი, რომელიც მართლა დადლილი ყოფილა, გაჰყოლია სახლში. ქალს ბევრი დაუგვიანებია პურის გამოცხოებაში, ჯერ წასულა წყალზე, მერე გვიანობამდე არ გამოუცხვია, მანამდე კი დაღამებულა. კაცს არ უნდოდა დარჩენა არაფრის დიდებით, მაგრამ ქალმა უთხრა, თვალტანადობით არა გიშავს რა, ქმარი არ არის სახლში და დარჩი ამაღამ ჩემთანო. კაცს, რომელსაც მოსწონებია ქალი, მართლაც დარჩენილა. სწორედ როცა ისინი ესე სარეცელში ჩაწვეს, ყოველივე ამას უყურებდა კაცის ქმარი და იმ წუთშივე გაჩნდა სარეცელთან. გაუფანტავს ნაკვერჩხალი. ამრიგად, გაჩენილა სინათლე. უთქვამს ცოლისთვის, – ვინ წევს შენთან? ქალს უთქომ არაფერო, მაგრამ ბოლოს კი გამომტყდარა, სწორედ ამ დროს ქმარს უთქვამს ამ სტუმრისთვის, რა შეგცდა შენ ჩემ მეუღლესთან? სტუმარს უთქვამს: ბატონო, ამ წუთში დაგწეკით, აღარ მომეშვა ქალი, ღმერთის წინაშე პირწმინდათ ვართო. ქალის ქმარს უთქვამს, რომელი გირჩევენია, თავის მოკვეთა თუ გუდაში თალიკაში ბარგი რომ დავათვალიერო? სტუმარმა იფიქრა, რადგანაც, მე თუ მომკლავს ეს კაცი, მაინც მას დარჩებო, ამიტომ ნება მისცა გუდის გახსნაზე. ქმარმა როცა გასინჯა გუდა,

იქიდან აიღო ხატი **შანრანი** და ცოლს უთხრა, მოგზაური ხვალ დილას კარგად გაისტუმრეო, ხოლო ხატი თითონ დაიტოვა.

ხატს ჰქონია ერთი თვისება, რომელ ეკლესიაშიც უნდა ამყოფო, ის თუ ჯაჭვით არ დააბამ, გაფრინდებოდაო როგორც ფრინველი, დაანგრევდა ყველა ხატებს, რომელ ეკლესიაშიც შევარდებოდა. სწორეთ სუ ფხოტრერიდან ხატის დადების დღიდან, ეცერში დაწვებულა წვიმა, განუწყვეტლივ ერთ თვეს. ეცერის მთის თავზე „ბახი“ ყოფილა უშველებელი ტბა, ერთი თვის წვიმის მერე ეს ტბა ჩამორეცხილა სულ, ეცერზე და ნელა ნელა მოდიოდა, როგორც ზვაგი შუა ეცერში, ხალხი იქით აქეთ გაფანტულა, ზოგი ფხოტრერში ზოგი უღვალში, ხოლო სოფ. ლანცალში ხალხს „დაუდგამს ე. წ. თეთრი ვაცი სამკალ-ს ეძახდნენ, რომელიც ღმერთისათვის შეუწირავთ, იმისთვის, რომ ამ ზვავს მათ სოფელში არ გაეგლო, რის შედეგადაც ზვაგი გაყოფილა ორ ნაწილად, ნაწილს ჩაუვლია სოფელ ლანცალის მარცხენა გვერდით, ხოლო მეორე ნაწილს მარჯვენა მხარეზე. მარცხენა მხარეზე ზვაგია ჩანავალი, ესლაც ჩანს. ზვაგი, რომელიც ჩასულა მდინარე ენგურში, მოსახლეობის დანალექი მიჰქონდა სამეგრელოში, ხოლო სამეგრელოდან მოდიოდნენ სვანი მოგზაურები, რომლებიც იქ წასული იყვნენ სამეგრელოდან და ბრუნდებოდნენ. მუშა, რომელსაც ერქვა ჯორკელიან, უცვნია თავისი სახლის დირე, რომელზედაც ჩამოკიდებული ყოფილა **კავარ** და უთქვამს თავისი თანამგზავრებისთვის, რომ ეცერში რაცხა დიდი ამბავი მომხდარაო, რადგან ჩემი სახლი მდინარე ენგურს მოაქვსო. მოგზაურები გაკვირვებულან, კაცო, რომელი შენი სახლის დირე იქნებაო, მაგრამ მას დაურწმუნებია, რომ ეს მართლაც მისი სახლის დირე არისო. სწორეთ, როცა ეცერში მოვიდნენ, ეცერი ნახეს განადგურებული ზვაგით. სწორეთ დიდი ხნის მერე შემდეგ დაიწყო მარტო ეცერში დასახლებულა ხელმეორედ. და ამბავი ტასლეთიანისა მართლაც საარაკოდ დარჩა.

ნიკოლოზ თემუს ძე უნფრიანი, 63 წ.; გოგი უნფრიანი.

**სოფ. ფხოტრერი.** გიორგი ბესარიონის ძე უნფრიანი 21 წ. საშუალო განათლებით (მუშაობს სატყეოში).

**ფხოტრა თარგლეზური.** ამ ეკლესიას ირგველივ ჰქონია გაღავანი შემორტყმული სიმაღლით 4 მეტრი, ხოლო როცა მოხდა თათართა შემოსევა სვანეთში, მაშინ ისინი ანგრევდნენ სულ ეკლესიებს და მათ ირგველივ შემორტყმულ გაღავნებს. როცა მოსულან **ფხოტრა თარგლეზურში**, მაშინ მის გარშემო შემორტყმული გაღავანიც დაუნგრევიათ, ამ დროს ყველას თვალი დაბნელებია (ჯარს) და ეკლესია დარჩენილა, თითონ კი ასცდენიან გზას, **სგიმ ზაკარის** მიმართულებით წასულან. იქ გაჩერებულან. ამ დროს მათ წინააღმდეგ გამოსულა ჯარი სვანეთისა. როცა ვერ ერეოდნენ, იერიშით ვეღარ აღიოდნენ გორაზე, რადგანაც თათრის ჯარს ჰქონია კაჟის თოფები – **კირანკო**, ამიტომაც წინ მათ გაუკეთებიათ წინელისაგან შეკრული კონები **ლენხრი**. ის წინ დაუჭერიათ და ტყვია ვერ ატანდა იმაში, ამრიგად სვანები ზემოთ ასულან ზაგარზე და ამბის მიმტანად. ხანგრძლივი ბრძოლის შემდეგ არცერთი არ დარჩენილა თურქთაგანი. ერთერთი ბრძოლის ეპიზოდის დროს თურქი ხმლით გამოჰკიდებია უმფრიანების უფროსს **ბაბდის**, ამ დროს გურჩიანების მუთხეში **ბუღდას** აუღია თეთრი ბროლის ქვა და შიგ გულში უსვრია თურქისათვის და ამით გადარჩენილა.

**ჯგონილ ჰარაკ-**ს ეძახიან ასეთ გადმოცემებს. ჰარაკს ახალგაზრდებს უფრო იმ შემთხვევაში გადასცემენ, როდესაც ჭკუას არიგებენ და იმის დასასაბუთებლად, რომ მართლაც ასე უნდა მოიქცეს, **ჰარაკს ეტყვიან**.

**ფხოტრერის სათიბები:** დარჩილაშ = უმფრიანების და ქანცლიანების, ღეშგმარ = უმფრიანების, ქანცლიანების, გურჩიანების, ლაფუშანი = უფრიანების, ლაშმაღლ = ქანცლიანების, გურჩიანების, რობ = გურჩიანების, კათხ = უმფრიანების, კურტი = ქანცლიანების, გურჩიანების, როკბაჩარ = უმფრიანების.



**ფარის:** თხუმიშ = ვიბლიანების, ლემონდარ = ვიბლიანების, ცალანების, აფრასიძეების, მიტრას ნამოლი = ვიბლიანების, კურტი = ვიბლიანების.

### **პერპ ლდაშზე**

სუიკში (ამაღლებული კონცხი) იკრიბება მთელი **ნესგა სოფელ** და იქ გადაწყვეტენ, როდის დაიწყონ თიბვა. როდესაც ყანების მკა ადრე მოსალოდნელია, მაშინ თიბვა თითონ პერპოლდაშიდან იწყება; როდესაც მკა გვიან უნდა დაიწყოს, მაშინ ერთ კვირას გადააცდენენ და მანამდე კი უფლება აქვთ იმათ ვისაც ნადი ეს აქვისი, ნადი შეკრიბოს და ისე მოთიბოს სათიბი.

**სუიკში** შეკრებას **სუიკობა** ჰქვიათ. სამ-სამი მოსახლე ამ დღეს რიგრიგობით კლავენ ხბოს და არაყს. მხოლოდ ესენი წინასწარ შემოივლიან მთელ სოფელს და შეკრებენ ფქვილს ან მარცვალს და ერთად გააკეთებენ არაყს და ხბოს, საფასურიც იქიდან არის. **სუიკ იშ ქუფს** (დიდ ხაჭაპურს) თითო ოჯახი გამოაცხობს. ერთს დიდს, ერთს პატარას, არა აფუებით, არამედ აუფუებელი ცომისაგან. დანარჩენს ისე პურებს და ამას ყველაფერს ქორამახ შები წაიღებენ სკობაში (პერპოლდაშზე), სადაც ღმერთს შესწირავენ. და შემდეგი სიტყვებით მიმართავენ:

ა) „ხოშა ღერმეთ სი ლანეშდ  
ხოლა მაზიგ ნომაგემ ან დე სოფელთე  
ეელი დეცემ ნიშგე ნა ანს,

ნალაშ, აღის ხოლა ჭუილ, ნუ მაგ ეშ ლოხიხერნა.  
ამიშ ლიკდალ ხონა გუჟი ნაყრი ლადი ქამალურაქვეთ,  
ეჯი მაგასგებდ უ ოგჩედა, მაგ გვიშგვე მაშედლოვ ლი. ზაიშ  
ამ დრო ხონა გვიჟოვ გვარ.“ ა) **თარგმანი.** „დიდო ღმერთო  
შენ გვიშველე, ცუდი ჭირი არაფერი არ მოიყვანო ჩვენ  
სოფელში, ელიობა დღეს შენ უშველე ჩვენს ნახნავსა და  
ნათესს; ამას ცუდი ზიანი არ მიაყენო. ამისი აღებით კარგ  
გუნებაზე დაგვაყენე. დღეს რაც ვთქვით, ის ყველაფერი  
წინ გაგვიძღვეს. ყველაფერი ჩვენი სასარგებლო იყოს.  
გაის ამ დრომდე კარგად ვიყოთ“. სადამომდე იქ სვამენ და  
მერე დაიშლებიან. იქ საკლავს, რომ დაკლავენ, იქ  
მეხორცე კაცები **მელღვა** ცალკე არიან. ისინი ამ  
ხორციდან დაამზადებენ მწვადებს, შამფურზე

ჩამოგებულს სამწვად-ს დაურიგებენ თითოს თითო მოსახ-  
ლეს.

სათიბის ნაკვეთი ყველას თავისი აქვს. სამ-სამ  
ოჯახს იმიტომ აერთებენ ამ დროს, **სუკეიმ მუზერა**  
(შემგროვებელი), რადგანაც გაერთიანებულია ნესგა  
სოფელში სამი სოფელი და თითოეულიდან თითო **მუზერა**  
იქნება. სიკობაზე აირჩევენ 3 მუზერას, გაისად ვინ უნდა  
იყოს და შემდეგ შემდეგი წლისათვის და ასე სხვა.

**უშგულაში ლალგერიშ ნენსგა.** „ამ ფორმიშ მარე  
დემეგ მიწვა უშგულაში ლალგერიშ უშუვა ნენსგა. **ნათიშ  
მარე** = რამოდენიმე კარიდან აარჩევს ერთს ან  
რამოდენიმეს. **ლუთიშ მარე** = ეს ისეთი კაცია, რომელიც  
ყველაფერში უკეთ საქმეს რომ გააკეთებს, ყოველთვის  
სხვებზე უკეთესი ხალხია და ასეთი ხალხი აკეთებს  
სოფლის ყოველგვარ საქმეს.

**სვიმრა ლაშქარი**

–მეს იმი =

**უშგურერიშ ლიერთგულნეო ლიმბანილ.** ჯარი  
დადგებოდა წინ მინდორში მიგირცამი გამოიტანდა  
ყველაზე მეტი ძლიერების მქონე ხატს და დააფიცებდა  
ჯარს:

„ხეკვესერე მაგ უშხ რერიშ ერთგვილ ლესედ,  
უშხვარნარდ ოლდასტად. ხოლა ამბე“ ესხეიმენქა  
გვას ნდეს უშხ არიშ ბედუი ეჯი ხეკვეს შიშით  
ქალოლკუშედ ი ჩე ხეკვეს ელწონად. უშხარ ნომ  
ოლდალდატ; ქოლდრინედ ლაშიალთე, ეჩქას დეშთ 39.11  
ხეკვეს ნარ ადგენესა =

„უნდა ყველა ერთმანეთის ერთგული ვიყოთ,  
ერთმანეთს არავინ უღალატოთ. ცუდი ამბავი ვისგანაც  
გვესმოდეს ერთმანეთის შესახებ, ის უნდა ხელად  
განვაცხადოთ და უნდა დავინახოთ. ერთმანეთს არ  
უღალატოთ, წავალთ საომრად, მაშინ უკან რავინ არ  
უნდა დარჩეს“.

თუ ვინმე უღალატებდა ან ჩამორჩებოდა, იმას  
ხელად კლავდნენ.

**გვარიშ ლიმბანალ**

ერთი გვარის შიგნით მომხდარი ფიცი, რომელსაც ესაჭიროება გამაგრება, რადგანაც გვარი შორს მიდის და რომ ერთი გვარის საქმე დაეცვათ, ამიტომ ამაგრებდნენ ამას ფიცით.

ა) „ამ ხატი ჯვარიშ ყერჯონ  
ამიჟილა უშხვარ ნარდ ოლღალტად  
გეიშგევე თემლისგა ხოშა, ხოს რა  
მიგიღმბანე ალიერდ ამ  
ჩაკუშეს ეჯი აღ გარცამ  
ენა მა ინდ ათციჲ“.

*თარგმანი:*

ამ ხატისა და ჯვარის მადლობა  
ამაზე არავინ ერთმანეთს არ უღალატოთ  
ჩვენ თემში დიდმა და პატარამ  
მთლიანად ყველა დაფიცებული ვართ  
ვინც გატეხოს, იმას ეს ფიცი  
იმისი ხელისშემშლელად გადაექცეს“.

**ამგარცამიშ ამბა ჟი:**

„უშხ რერიშ უჭ დაღთ  
ზურაღ ქანარდ ოღწ ილაღ  
სგან ჩუ გარიშ ლისგა  
ზურაღს ნომ ლიუდანით  
შომა ლეწ რი გვერი მარე  
ენქას ხეკვეს მაგ  
უშხ არ ლეჭ დაღღეთ  
იმჟი ხეკ ეს ერე ლუნჩინეთ  
უშხ რერიშგვირ ჩიმიშათ  
შგვირღი თემლისგა“.

*თარგმანი:*

„ერთმანეთის დაუკითხავად  
ქალი არავინ არ გაუათხოვოთ,  
შიგნით ერთ გვარში  
ქალი არ ვითხოვოთ.  
როცა სისხლის აღება იქნება,  
მაშინ ყველა  
ერთმანეთს შევეკითხოთ  
როგორ უნდა მოვიქცეთ.“

ერთმანეთის სირცხვილი ყველასთვის  
სირცხვილია თემისათვის“.  
ისკარში მომხდარი გვარების დაფიცება იმიტომ მოხდა,  
რომ გერლიანები იყვნენ სულ **ისკარში** და საბანიძეები  
მარტო ორი მოსახლე იყო და ამიტომ ვერაინ  
წინააღმდეგობას ვერ გასწევდნენ და მარტო იქ მომხდარა.

შინაარსი

ბმ.

რედაქტორისაგან

3

სამეცნიერო სტატიები

როზეტა გუჯეჯიანი

სარიტუალო პურების ისტორიიდან სვანეთში

7

პაპუნა კაციტაძე

საქართველოს ასურელების სამოქალაქო ინტეგრაციის პრობლემები

23

ირმა კვაშილავა

სასჯელის ცალკეული სახეები საინგილოში (ფიცი და წყველა)

33

ციცინო პაპიაშვილი

ზემო იმერეთის სოფელ არგვეთის თანამედროვე დემოგრაფიული მდგომარეობა და მეურნეობის ფორმები .....

45

ინგა ღუტიძე

ქართული ლექსიკის შენარჩუნებისა და სიტყვაქმნადობის საკითხისათვის იმერხეველთა მეტყველებაში .....

60

ეკა ჭკუასელი

ქართული რელიგიური წეს-ჩვეულებები და ხალხურ დღეობათა სარიტუალო ლექსიკა („მზერ-მზირ“- ძირის ეთნოლინგვისტური ანალიზი) .....

68

მირიან ხოსიტაშვილი

79

დემოგრაფიული მდგომარეობის საკითხები  
თბილისში და მის შემოგარენში

**ნათია ჯაღაბაძე**

2008 წელს ცხინვალის რეგიონიდან დევნილი  
მოსახლეობის ყოფის ზოგიერთი ასპექტი  
(ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვით)

93

**ლავერენტი ჯანიაშვილი**

სამეურნეო ყოფის ტარნსფორმაცია ახალგორის  
მოსახლეობაში 2008 წლის რუსეთ-  
საქართველოს ომის შემდეგ

108

**Саломэ Бахиа-Окруашвили**

*Этносоциальные проблемы грузинского населения в  
современном Азербайджане*

124

**Георгий Жужунашвили**

*Илья Чавчаваძე и современность*

142

**Димитрий Пирбари, Рустам Рзгоян**

*К вопросу об идентичности езидов*

151

**Роланд Топчишвили**

*Из истории культуры питания грузин: сулугуни*

171

**თვალსაზრისი**

**როლანდ თოფჩიშვილი**

*ტრადიციების შესახებ*

188

**რეცენზია**

202

**როლანდ თოფჩიშვილი**

*საქართველოს მემორიალური კულტურა –  
ქართული ეთიკური კულტურის მნიშვნელოვანი  
მახასიათებელი (რეცენზია ელდარ ნადირაძის  
სადოქტორო დისერტაციაზე „საქართველოს  
მემორიალური კულტურა“) .....*

**საარქივო ეთნოგრაფიული მასალები**

**რუსუდან ხარაძე**

*სვანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიცია 1945  
წელი .....*

209