

ანალები

ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის
შესწავლისა და პროპაგანდის
სამეცნიერო ცენტრი

A N A L E B I

SCIENTIFIC CENTRE FOR THE STUDY
AND PROPAGATION OF HISTORY,
ETHNOLOGY AND RELIGION

თბილისი
2010

947.922+39(479.22)

ა 615

ჟურნალის „ანალები“ რედკოლეგია:

აკად. დ. მუსხელიშვილი (მთავარი რედაქტორი)

აკად. მ. ლორთქიფანიძე

დოქტ. რ. სუნი (ჩიკაგო, აშშ)

დოქტ. გ. კოსაკი (მარბურგი, გფრ)

პროფ. მ. ნათმელაძე

ი.მ.დ. მ. სამსონაძე

ი.მ.დ. ნ. ხაზარაძე

ი.მ.დ. ნ. ვაჩნაძე

ი.მ.დ. ნ. ბრეგაძე

ფ.მ.დ. ნ. სულავა

ი.მ.დ. ა. დაუშვილი (პასუხისმგებელი რედაქტორი)

ჟურნალი გამოსაცემად მომზადდა ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრის საგამომცემლო ჯგუფში „მემატიანე“.

კომპიუტერული უზრუნველყოფა მ. ბუტიკაშვილისა

© ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი

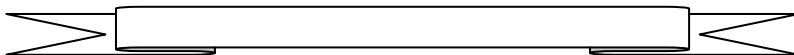
სააგტორო უფლებები დაცულია

ISSN 1512-343X

„ერის ღაერება ღა გათახსირება მახინ
ინება, რორა ერი, თავის საებეფუროდ,
თავის ისტორიას ივინება“.

ილია





ალექსანდრე დაუშვილი

„ამს. ეპიფანცევის“ აპოკალიფსური „ხუთწიბნი“ და
ერთიანი საქართველოს ისტორია

უკვე მეორე წელია ვინმე „ამხანაგი ეპიფანცევი“ ზის კომპიუტერთან და საქართველოს ისტორიით „ერთობა“. მინდა ისიც აღვნიშნო, რომ შარშანდელი მისი „ოპუსები“ უფრო გამაღიზიანებელი, გესლიანი და უფრო „არგუმენტირებულნი“ ჩანდნენ. მათ ქართველმა ისტორიკოსებმა საკადრისი პასუხი გასცეს, ამხილეს ტყუილში, ფაქტების გაყალბებაში, ლაგამამოუდებელ შოვინიზმში (იხ. ე. „ანალები“, 2009 წ. №4. ასევე ინტერნეტ-საიტზე: www.analebi.ge). წელს მან ინტერნეტ-საზოგადოებას შესთავაზა თავისი ახალი თხზულება – „ხუთწიბნი“ – «Национальные окраины Грузии. Условия распада».

მიუხედავად იმისა, რომ ეს თხზულება აპოკალიფსურია და ავტორი გვიმტკიცებს – უკვე შექმნილა პირობები საქართველოს ერთიანი სახელმწიფოს დასაშლელად, ეს პროცესი ისტორიულად უკვე მომწიფებულა, ხოლო მის რეალიზაციას სათავე დაუდო 2008 წლის ხუთდღიანმა ომმა, ამ ოპუსებმა მაინც არ გამაღიზიანა. თუ რატომ, ამაზე სპეციალურად ქვემოთ შევჩერდები. უბრალოდ გამიხნდა მოსაზრებათა რიგი, რაც მსურს ინტერნეტსაზოგადოებას მეც წარვუდგინო, გავასივრძეებანებინო, შევაფასებინო ჩემი არგუმენტები და, თუ შეეძლებ, ამხანაგ ეპიფანცევის ჭეშმარიტი სახე გამოვავაშკარავო.

ჩვენ შევეცდებით ჩვენი მოსაზრებები სამი მიმართულებით ჩამოვაყალიბოთ: თეორიული, მეთოდოლოგიური და კონკრეტულ-ისტორიული, გავარჩიოთ „ამხანაგ ეპიფანცევის“ არგუმენტები და წარმოვაჩინოთ მისი ოპუსების „შუქჩრდილები“, ჭეშმარიტი მიზნები და ამოცანები.

მოდი დავიწყოთ იქიდან, რომ ვარ პროფესიონალი ისტორიკოსი, ისტორიკოსის დიპლომით, რომელიც 1974 წლიდან სამეცნიერო-კვლევით მუშაობას ვეწევი, მაქვს რამდენიმე მონოგრაფია საქართველოს ისტორიის უახლეს პერიოდზე, ნამუშევარი ვარ საქართველოს და რუსეთის არქივებსა და წიგნთსაცავებში, მომეპოვება საქართველო-რუსეთის ურთიერთობების ამსახველი ძალიან დიდი პირადი არქივი.

ახლა გავიხსენოთ ვინ არის ჩვენი ოპონენტი – „ამხანაგი ეპიფანცევი“. როგორც მის მიერ ინტერნეტში განთავსებული სივიდან ჩანს – მოსკოვის საერთაშორისო ურთიერთობების პრესტიჟულ ინსტიტუტდამთავრებული (ტრადიციულად, მხოლოდ კვბ მიერ შემოწმებული, პარტიული ნომენკლატურის შვილებისა და შვილიშვილების სამჭედლო), რომელსაც ცოდნა განუმტკიცებია (აუმაღლებია) ამერიკის შეერთებული შტატების ერთ-ერთ უნივერსიტეტში. ჩინებული, მაგრამ ასეთი „ბაგაჟით“ რატომ „ამხანაგი ეპიფანცევი“ სადღაც ბრაზილიაში, ბოლივიაში ან მადაგასკარში არ ზის ელჩად, ატაშეთ, კონსულად მაინც?

კეთილო ბატონებო! ის დაიწუნეს! მას საქმე არა აქვს! ასეთი დასკვნის გაკეთებას მაიძულებს ის გარემოება, რომ მისი განათლების არცერთ ეტაპზე არსად არ ფიგურირებს აღმოსავლეთმცოდნეობა, კავკასიათმცოდნეობა, ქართველოლოგია. მას არ უსწავლია კავკასიური ენების ტიპოლოგია, ამიერკავკასიის ხალხების ისტორიული განვითარების ეტაპები, საქართველოს ისტორიის თავისებურება. რა სჯის, ვინ ავალებს რომ ასეთი ზერელე ცოდნით „ამხანაგი ეპიფანცევი“ ზის კომპიუტრთან და გრაფომანის გულმოდნინებით, აშკარად უკბილო დედაბერის ბოროტი უინით, აცხობს უნიჭო პასკეილებს და „ოპუსებს“ საქართველოს ისტორიის შესახებ.

რა თქმა უნდა, გამჭრიახი თვალი იმ წუთში შეამჩნევს, რომ მას ეხმარებიან, ინფორმაციას აწვდიან (აბა რა იცის თუ რა დაიბეჭდა ქართულ ჟურნალ-გაზეთებში 1989 წელს? მან ხომ ქართული არ იცის! ამ წყაროების ავკარგზე ჩვენ ქვემოთ სპეციალურად შევჩერდებით). ერთადერთი, რაც თავის „უმაღლეს სასწავლებლებში“ უსწავლია,

ეს არის ღვარძლი და ბოღმა იმ ერების მიმართ, ვინც მოიწადინა რუსეთის გეოპოლიტიკურ ინტერესებს დაუპირისპირდეს, ან გამოვიდეს რუსეთის გავლენის ორბიტიდან. ამისთვის მას მზად აქვს ფორმალური ლოგიკის მდიდარი არსენალი, რითიც ის ატყუებს მკითხველს, საქმეში ჩაუხედავთ უქმნის ილუზიას, რომ ის, „ამხანაგი ეპიფანცევო“, თვითონაა საქმეში ძლიერ ჩახედული, იცის ყველა დეტალი, კომპონენტი და კარგი ორაკულისავით შეუძლია განსაზღვროს მისთვის მიუღებელი ერის მომავალი ისტორიული ბედიც კი.

„ამხანაგი ეპიფანცევოს“ პიროვნებაზე საუბარს იმით დავამთავრებ, რომ მას ბატონი ლავროვის უწყებამ დაუწუნა ძირითადი პროფესია – დიპლომატია და, როგორც ჩანს, სწორედაც მოიქცა. ეს „ივანუშკა დურაჩოვის“ პირდაპირი შთამომავალი ცუდი დიპლომატია და სადღაც უცხო მიწა-წყალზე ის აშკარად გადაჰკიდებდა რუსეთს საქართველოზე უფრო ტერიტორიულად დიდ და სამხედრო თვალსაზრითი უფრო ძლიერ ქვეყნებს. სწორედ ამიტომაც დასვეს „სახლში“, კომპიუტერთან.

რა არის „ამხ. ეპიფანცევოს“ მეთოდოლოგია – არა, ეს ისტორიული მატერიალიზმი არ არის, არც რუსულად გაგებულ პროლეტარული ინტენაციონალიზმის ყოველმომცველი თეორიაა. ეს არის „გატეხილ ვარცლთან“ მჯდომი რუსი შოვინისტ-ნაციონალისტის ბოღმით ავსებული გული და გონება, რომელსაც ვერ მოუნელებია ის, რომ მისმა „ჭკვიანმა თანამემამულეებმა“ დაშალეს ერთიანი და განუყოფელი საბჭოთა იმპერია.

ახლა უშუალოდ საქმეზე გადავიდეთ. „ამხანაგი ეპიფანცევო“ თავის „ხუთწიგნს“ იწყებს იმის მტკიცებით, რომ საქართველო არის „მინი-იმპერია“, რომ ამ ჭეშმარიტებას ჯერ კიდევ 1989 წელს ამტკიცებდა დიდი ანდრეი სახაროვი, ნობელის პრემიის ლაურეატი, ცნობილი დისიდენტი, ადამიანების უფლებადამცველი. ასეთი ძლიერი „არგუმენტით“ შეიარაღებულ ეპიფანცევს ჰგონია, რომ ყველამ უნდა დაიჯეროს და დაეთანხმოს ა. სახაროვის მოსაზრებას საქართველოს „მინი-იმპერიობის“ შესახებ. მაგრამ რატომ? ა. სახაროვი იყო ფიზიკოსი, ატომეული ფიზიკის სპეცია-

ლისტი. ის ისტორიკოსი, პოლიტოლოგი არ ყოფილა. ამასთან, დღევანდელი გადასახედიდან, საკმაოდ ინფანტილური, მართვადი (ცოლის მიერ). ის შეცდომებსაც უშვებდა – მაგალითად, საბედისწერო შეცდომაა მის მიერ ტოტალიტარული რეჟიმისათვის წყალობადი ბომბის გაკეთება, რომელიც ატომურ ბომბს თავისი ძლიერებით ბევრად აღემატება. თუ მან ასეთი საბედისწერო შეცდომა ერთხელ უკვე დაუშვა, რატომ არ შეიძლება მას დაეშვა მეორე შეცდომა – „მინი-იმპერიების“ განსაზღვრისას. რა იცოდა მან რა არის იმპერია ან “მინი იმპერია“?

„ამხ. ეპიფანცევს“ კი „ოპუსებში“ მოაქვს იმპერიის განსაზღვრება დიდ იურიდიულ (!) ენციკლოპედიიდან: «Империя – тип государства до появления национального государства. Обширное государство, включившее в свой состав территории других народов и государств». მე არ ვიცი რატომ მოაქვს „ამხანაგ ეპიფანცევს“ ტერმინის განსაზღვრება იურიდიული ლექსიკონიდან (ვიცი, როგორ არ ვიცი – ის მის ინტერესებს პასუხობს, საქართველოს რომ მიუსადაგოს), თორემ, რა თქმა უნდა, უფრო უპრიანი იქნებოდა მოეტანა განსაზღვრება საისტორიო ლექსიკონებიდან, პოლიტიკური საცნობარო ლიტერატურიდან. მოდი, მართლაც დავიწყოთ დეფინიციით...

ჩვენ მკვითხველს შევთავაზებთ იმპერიის დეფინიციას სხვადასხვა ლექსიკონიდან, რომლებიც ერთმანეთისაგან დროის დიდი მონაკვეთით არიან დაშორებულნი. «Империя – название крупных монархических государств древнего (Римского и др.) и нового времени (Британская и др.); для империи характерна **захватническая политика** (Подчеркнута нами – А. Д.), угнетение и эксплуатация подчиненных и зависимых народов» (Краткий словарь иностранных слов, М., 1950. с. 132).

არის ასეთი განმარტებაც: «Империя – 1) Монархическое государство, возглавляемое императором. 2) Колониальная держава – установившая свое господства над колониями и зависимыми странами, сохраняющая и поддерживающая свою власть системой гнета и жестокой эксплуатации» (Краткий политический словарь, М., 1983, с. 113).

თანამედროვე უნივესალური რუსული ვიკიპედია განმარტავს: «Империя – один из типов государства наряду с национальным государством. Отличается от последнего тем, что не стремится сформировать нацию в своих границах и институтирует существующее в своих границах этническое, лингвистическое и социально-политическое разнообразие». იგივე საკითხზე ინგლისური ვიკიპედია მიუთითებს: „იმპერია არის სახელმწიფო, რომელიც პოლიტიკურად და სამხედრო თვალსაზრისით დომინირებს იმ მოსახლეობაზე – რომლებიც კულტურულად და ეთნიკურად განსხვავებულნი არიან იმპერიული (მმართველი) ეთნიკური ჯგუფისა და მათი კულტურისაგან, განსხვავებით ფედერაციისაგან, რომელშიც ნებაყოფლობით არიან გაერთიანებულნი ავტონომიური სახელმწიფოები და ხალხები.

ნებისმიერი ისტორიკოსი, ვისაც საქმე ჰქონია ნამდვილ იმპერიასთან დამეთანხმება, რომ ამ დეფინიციიდან საქმის ჭეშმარიტ არსს კარგად გამოხატავს 1950 წელს შედგენილი ლექსიკონი, რომელშიც ხაზგასმულია «Для империи характерна захватническая политика». დაპყრობა, ძალით დამორჩილება – აი, იმპერიის მთავარი და განმსაზღვრელი მახასიათებელი.

ახლა იმპერიის სხვა მახასიათებლებზე შევჩერდეთ.

იგივე რუსული ვიკიპედიის მიხედვით იმპერიის განმსაზღვრელი ნიშნებია: ძლიერი არმია და პოლიცია; დიდი საერთაშორისო ზეგავლენა; ძლიერი ეროვნული იდეა (რელიგია, იდეოლოგია); სასტიკი, როგორც წესი, ერთპიროვნული ხელისუფლება; მოსახლეობის მაღალი ღირებულება; აქტიური საგარეო პოლიტიკა, მიმართული ექსპანსიისაკენ, მისწრაფება რეგინალური თუ მსოფლიო ბატონობისაკენ.

დამეთანხმებიან ისტორიკოსები და პოლიტოლოგები, რომ ძირითადად სწორედ ეს მახასიათებლები შეესაბამება იმპერიის დეფინიციას და იმ ისტორიულ როლს, რაც ამ მოვლენამ დატოვა მსოფლიოს ისტორიულ განვითარებაზე.

მინდა მკითხველმა კიდევ შეაფასოს და გაისივრძელოს ცნებები: «для империи характерна захватническая политика» და „აქტიური საგარეო პოლიტიკა, მიმართული ექსპან-

სიისაკენ.“ მოდი, მკითხველო, ვნახოთ როდის, თავისი ისტორიის რომელ ეტაპზე პასუხობდა საქართველო ამ აუცილებელ მოთხოვნებს...

ვინც საქართველოს ისტორია ზერეულედ მაინც იცის, ის დამეთანხმება, რომ ასეთი ტენდენციები საქართველოს ისტორიაში დიდი ხანია უკვე აღარ ჩანს. უხსოვარი დროიდან (რაც ქართულ, სომხურ, არაბულ, ბიზანტიურ და ა.შ.) წყაროებშია მითითებული, საქართველო ძირითადად განფენილი იყო სწორედ იმ ტერიტორიაზე, რომელიც მას დღესაც უჭირავს (ამის შესახებ დეტალური ინფორმაცია შეიძლება დაინტერესებულ მკითხველს მისცეს „საქართველოს ისტორიის ატლასმა“, თბ., 2003 წ. ატლასი ეფუძნება ქართულ, სომხურ, ბერძნულ არაბულ, ბიზანტიურ, რუსულ წყაროებს. ატლასის მთავარი რედაქტორი და ერთ-ერთი ავტორია აკად. დავით მუსხელიშვილი. ატლასი ინახება მოსკოვის ლენინის სახელობის ბიბლიოთეკაში(3).

საქართველოში ფეოდალური ურთიერთობის განვითარების შედეგად, გარკვეული პერიოდიდან (IX-X სს-ში ეს დოკუმენტურად დამოწმებულია) ტერმინი „ქართველი“ კულტურულ-პოლიტიკურ შინაარსს იძენს, ამიერიდან იგი, შეიძლება ითქვას, ზოგადი ფეოდალურ-ეროვნული ცნებაა და ამ თვალსაზრისით არსებითად ერთნაირ მიმართებაშია ისეთ ეთნოგრაფიულ ცნებებთან, როგორცაა კახი, მესხი, ქართველი, მეგრელი, სვანი, თუში, დვალი, აფხაზი და სხვ და სხვა. ამგვარად, „ქართველი“ ფეოდალურ-ეროვნული კულტურის თვალსაზრისით ისევე ორგანულად მოიცავდა ზემოჩამოთვლილ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებს, როგორც „საქართველო“ მათ შესატყვის ტერიტორიულ ერთეულებს. და ეს მოხდა არა ძალადობისა და დაპყრობის გზით, არამედ იმანენტური სოციალურ-ეკონომიკური და კულტურული პროცესების შედეგად.

საქართველოს ძლიერების ხანაში, რა თქმა უნდა, – ეს ტერიტორიები იზრდებოდა. დიდი დავით აღმაშენებლის პერიოდში და თამარის ეპოქაში (XI-XII სს.) – მართლაც, საქართველო აკონტროლებდა თითქმის მთელ კავკასიას. ბიზანტიელების მიერ სომხეთის სახელმწიფოების გაუქმების შემდეგ (XI საუკუნე), თურქ-სელჩუკთა მიერ დაპყრო-

ბილი, რჯულშეგინებული სომხეთი ეულად იმყოფებოდა. ადგილობრივი სომეხი მოსახლეობის თხოვნით დავით აღმაშენებელმა გაანთავისუფლა ანისი (სომხეთი დედაქალაქი) და ის თავის სახელმწიფოს მიუერთა (XI ს.). მისი მემკვიდრეების დროს საქართველოსადმი ვასალურ დამოკიდებულებაში იყვნენ ამიერკავკასიის მაჰმადიანი მფლობელებიც (XIII ს.). მაგრამ მონღოლების შემოსევების, განსაკუთრებით კი თემურ-ლენგის გამანადგურებელი 8 შემოსევის შემდეგ (XIV-XV სს. მიჯნა) ერთიანი საქართველო დაიშალა, მნიშვნელოვნად განადგურდა სამხრეთ საქართველო – ქვემო ქართლი (ასე მოიხსენებოდა ეს ტერიტორია ისტორიულ საქართველოში და ასე ვხმარობთ დღეს – რაც ძლიერ აღიზიანებს „ამხანაგ ეპიფანცევს“): დღევანდელი ბოლნისის, მარნეულის, დმანისის, წალკის რაიონები. ამ ტერიტორიებზე ქართველი მოსახლეობა ფიზიკურად ამოწყდა, ქალაქები და სოფლები მოისრა. შემდგომ პერიოდში საქართველომ ვეღარ შეძლო გაერთიანება, ის დაიშალა სამ სამეფოდ და ოთხ სამთავროდ (ამაშიც არაფერია გასაკვირი, გერმანია XIX საუკუნეში 30 პატარა სახელმწიფოდ იყო დაშლილი).

მაგრამ ასეთ დაშლილ, დაქუცმაცებულ საქართველოს მაინც ერთი, მეტად წარუშლელი თვისება ჰქონდა – ეს იყო მისი უმნიშვნელოვანესი გეოსტრატეგიული მდგომარეობა, ის ფლობდა კავკასიის გადმოსასვლელ უღელტეხილებს. ჯერ კიდევ უხსოვარ დროს, ხალხთა დიდი გადასახლების პერიოდში, ამ უღელტეხილებით გადმოდიოდნენ ველური, მომთაბარე ტომები: ალანები, გუთები, ჰუნები, რომლებიც ანადგურებდნენ და ძარცვავდნენ ბიზანტიის მდიდარ ქალაქებს. საქართველოს მესვეურები იყენებდნენ ამ ძალას თავისი პოლიტიკური ინტერესებისათვის. ვინც ამ გადმოსასვლელებს ფლობდა, ის იყო რეგიონში გავლენიანი და ანგარიშგასაწევი ძალა. სწორედ საქართველოს გეოსტრატეგიული მდებარეობის ეს უნიკალური მდგომარეობა ანდამატივით იზიდავდა ყველა ჯურის დიდ და ძლიერ სახელმწიფოს, რომ თვითონ ყოფილიყო ამ უნიკალური გადმოსასვლელების პატრონი და განმკარგავი.

ეს დიდი სახელმწიფოები იმასაც ცდილობდნენ, რომ საერთოდ ფიზიკურად გაენადგურებინათ საქართველოს მოსახლეობა, იქ ჩაესახლებინათ თავისთვის მისადები ეთნოსები, რომ შეექმნათ ობიექტური დასაყრდენი თავისი შორსგამიზნული გეგმებისათვის. როცა ისტორიის ასპარეზიდან გაქრა ბიზანტია, რომელიც ცდილობდა დასავლეთ საქართველოს გადმოსასვლელებს დაპატრონებოდა (აფხაზეთს, შავიზღვისპირეთს), მისი ადგილი დაიკავა ოსმალეთმა და მანაც იგივე მოინდომა – აფხაზეთისა და შავიზღვისპირეთის დამორჩილება, ადგილობრივი მოსახლეობის გადაჯიშება, გამაჰმადიანება (ეს რთული, მაგრამ არც ისე აუხდენელი მიზანია – უძველესი ქრისტიანული ქვეყნები: სირია, ეგვიპტე, თვითონ დედა-ბიზანტია გამაჰმადიანდა. ამიტომაც მეტად უკბილო არგუმენტად ჩანს „ამხ. ეპიფანუევის“ თეზისი – ქართველები ადვილად მაჰმადიანდებიანო).

ძლიერმა მაჰმადიანმა დამპყრობლებმა ოთხასი წლის განმავლობაში მოახერხეს სამხრეთ და სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში დარჩენილი ქართველი მოსახლეობის გამაჰმადიანება – მესხეთ-ჯავახეთში უფრო წარმატებით, აჭარაში უფრო ნაკლები წარმატებით – აქ მოსახლეობამ ბოლომდე შეინარჩუნა ქართული ენა და ქართული გვარი.

საქართველოს აკლება-განადგურების ეს პროცესი კიდევ უფრო დაჩქარდა როცა რეგიონში გამოჩნდა რუსეთი და ქართველებმა ამ ერთმორწმუნე ქვეყნისაკენ გაიხედეს. ირანისა და თურქეთის მმართველებმა სასწრაფოდ სცადეს საქართველოს გადაჯიშება, ან გამაჰმადიანება, ან ეთნიკურად მათთვის მისადები ეთნოსების ჩასახლება, რომ ქართველებს კავკასიაში რუსები არ შემოეყვანათ. ირანის შაჰებმა ეს ამოცანა პრაქტიკულადაც განახორციელეს – მათ საქართველოს სამხრეთ რეგიონებში ჯერ ჩაასახლეს მომთაბარე მაჰმადიანი ელის ტომი, რომელიც კახეთის აჯანყების დროს (XVI ს.) ქართველებმა მთლიანად გაანადგურეს, ხოლო შემდეგ სხვა (ბორჩალებს) მომთაბარე ტომი, რომელიც დარჩა სამხრეთ საქართველოში. თანდათან ხდებოდა საქართველოს ტერიტორიების წაგლეჯა-მიტაცება.

ასე აღმოჩნდა ქართული ცივილიზაციის აკვანი – ტაო-კლარჯეთი თურქეთის შემადგენლობაში.

როცა ჩრდილოეთ კავკასიაში რუსეთი მომძლავრდა და თავისი გავლენის გავრცობა კიდევ უფრო სამხრეთით სცადა, მისმა მესვეურებმა სწორად განსაჯეს, რომ ამ საქმეში მას ქართველები დაეხმარებოდნენ, უზრუნველყოფდნენ კავკასიაში რუსეთის ზეგავლენას. ამიტომაც იყო ის განსაკუთრებული აქტიურობა, რაც რომანოვის გვარის რუსეთის პირველი მეფეების (განსაკუთრებით ალექსი მიხეილის ძის) მხრიდან შეიმჩნევა (ამის შესახებ იხ.: მ. სამსონაძისა და ა. ბენდიანიშვილის სტატიები ამავე კრებულში).

საქართველოს მეფეები ჯერ ფრთხილად, შემდეგ უფრო აქტიურად გამოეხმაურნენ რუსი მონარქების სურვილს და გადაწყდა გეორგიევსკის ცნობილი ტრაქტატის გაფორმება ერეკლე II-სა და ეკატერინე II-ს შორის. მოდი აქ ცოტა შევისვენოთ...

როგორც ვხედავთ, საქართველო რეგიონში ჰეგემონი სულ რამდენიმე საუკუნე (XI-XIII სს.) იყო. ამის შემდეგ მისი ისტორია – ეს არის ფიზიკური გადარჩენისათვის, ქრისტიანობისა და სამშობლოს ერთიანობისათვის ქართველთა პერმანენტული ბრძოლის ისტორია. სამწუხაროდ, ობიექტური და სუბიექტური მიზეზების გამო, საქართველოს პოლიტიკურმა ელიტამ, განსხვავებით VIII-XI საუკუნეებისაგან, ვეღარ მონახა შინაგანი მაცემენტებელი მუხტი, რომ თვითონ, საკუთარი ძალებით აღედგინა ტერიტორიული მთლიანობა (ერეკლე II მხოლოდ ქართლ-კახეთის გაერთიანება მოახერხა, თუმცა სხვა კუთხეების გაერთიანების მცდელობა კი იყო, მაგრამ უშედეგო). ამიტომაც დაქუცმაცებულ, ფიზიკური გადარჩენისთვის მებრძოლ ერს, რომელსაც მოუშალეს ეკონომიკა, დაუქციეს ქალაქები და სოფლები, ათასობით მიჰყავდათ ტყვედ სტამბოლის მონათა ბაზარზე, მათგან აკომპლექტებდნენ მამლუქთა არმიებს, იმპერიული ამბიციები, იმპერიული ცნობიერება აღარ შეიძლება შემორჩენოდა: ამისათვის მას უკვე აღარც მატერიალური და აღარც სულიერი შესაძლებლობები არ ჰქონდა.

გეორგიევსკის ტრაქტატმა ქართველებში იმედი ჩასახა, რომ საქართველო რუსეთის დამხმარებით წელში გაი-

მართებოდა. მით უფრო, რომ ტრაქტატის ერთ-ერთი საიდუმლო მუხლი გულისხმობდა „საგარეო ომის შემთხვევაში ქართლ-კახეთის სამეფოს მიერ დაკარგული მიწა-წყლის დაბრუნებისათვის ზრუნვას“. ამრიგად, გეორგიევსკის ტრაქტატით რუსეთის მეფეებმა დაპირება მისცეს საქართველოს ხელისუფალთ და ქართველ ხალხს, რომ **დაეხმარებოდნენ ისტორიული ტერიტორიების დაბრუნების საქმეში** – ეს თეზაც კარგად დავიმახსოვროთ.

მაგრამ, რა თქმა უნდა, რუსეთის იმპერატორებმა გეორგიევსკის ტრაქტატი არ შეასრულეს, მოატყუეს ქართველები, მარტომმარტო მიატოვეს მაჰმადიანი მფლობელების მიერ მოწყობილ სხვადასხვა ომებში და 1795 წელს თბილისი გადააწვევინეს გამძვინვარებულ ირანის შაჰს. ყველაფერი ამის შემდეგ, მათ უკვე წარმატებით აღასრულეს თავისი მიზანი – 1801 წელს აღმოსავლეთ საქართველო შეიერთეს, შემდეგ დანარჩენი საქართველოც მიუერთეს რუსეთის იმპერიას. მოგვიანებით დაიპყრეს ახალციხის საფაშო (ყოფილი ქართული პროვინცია სამცხე-საათაბაგო), 1877-1878 წლების რუსეთ-თურქეთის ომის შედეგად რუსებმა მაჰმადიან მფლობელებს წაართვეს ისტორიული საქართველოს – ტაო-კლარჯეთის ყველა მიტაცებული ტერიტორია (ასევე შეიერთეს სომხეთის კუთვნილი ისტორიული მიწებიც, რომელიც თურქეთს ჰქონდა მიტაცებული).

ძვირფასო მკითხველო, გადაგვალდე, მაგრამ ეს ისტორიული ექსკურსი იმიტომ დაგეგმირდა, რომ დაგვენახებინა – XIII საუკუნის შემდეგ საქართველოს პოლიტიკოსებს და ქართველებს სჭირდებოდათ უდიდესი ძალისხმევა ფიზიკური არსებობის შენარჩუნებისათვის. სად, როდის, როგორ უნდა შეენარჩუნებინათ, განევითარებინათ, ქართველებს თუნდაც ემბრიონში არსებული, იმპერიული ცნობიერება, როცა სისტემატურად ჭირდებოდათ ლავირება გააგებულ დღიური მეზობლების ლაგამამოუდებელი პრეტენზიების გამო.

ზემოთ ხომ დავინახეთ, იმპერიულ ერად ყოფნა რამდენი მახასიათებლის არსებობას გულისხმობს. ვთხოვ „ამხანაგ ეპიფანცევს“ ერთ-ერთი მათგანი მაინც დამისახელოს? ქართლ-კახეთი მშვიდობიანი (დინასტიური) ვზით გაერთიანადა, იმერეთის შეერთების საკითხიც მშვიდობი-

ნად უნდა გადაწყვეტილიყო, მაგრამ სუბიექტური ფაქტორი ჩაერია და ეს საკითხი ღიად დარჩა. გურია, სამეგრელო, იმერეთი, აფხაზეთი რუსეთმა შეიერთა, მაგრამ ისინი ქუთაისის გუბერნიაში შეიყვანა, რითიც ხაზი გაუსვა, რომ მას ჯერ კიდევ ახსოვდა გეორგიევსკის ტრაქტატის საიდუმლო მუხლები (რომ რუსეთის ხელისუფლებას XIX საუკუნის შუა ხანებში ჯერ კიდევ კარგად ახსოვდა რა „კომპონენტებისაგან“ შედგებოდა „ქართველი“, ამის საიდუმლოება იხ. ამავე კრებულში მოტანილი ამონარიდი კრებულიდან «Сборник статей статистических сведений о Кавказе», т. 1, Тф., 1869, с. 23).

იმპერიული აზროვნების განვითარებას უზარმაზარი რესურსი და ძლიერი პროპაგანდისტული აპარატი ჰქონდა. მოდი, გავისვენოთ ეს პროცესი რუსეთის იმპერიის მაგალითზე – 1613 წელს რუსეთს ჰქონდა იმპერიული აზროვნება? რა თქმა უნდა, არა. მას ჰქონდა **დაპყრობითი ცნობიერება** (ერი, რომელსაც ყოფით პრაქტიკაში აქვს სახელი – ვლადიმირ, ქალაქებს არქმევს – ვლადივოსტოკს, ვლადიკავკაზს – არ შეიძლება იყოს მშვიდობისმოყვარე).

მხოლოდ მას შემდეგ, რაც პეტრე I-მა მოახდინა სახელმწიფო მატერიალური და სულიერი რესურსების მობილიზება, აწარმოა წარმატებული დაპყრობითი ომები (გავისვენოთ პეტრე პირველის ცნობილი „ანდერძი“), ხოლო მისმა მემკვიდრეებმა ემბრიონში არსებული ძველი, **დაპყრობითი ცნობიერება** დაამყნეს ახალ, **იმპერიული ცნობიერებაზე**, მიიღეს ის ნაერთი, რაც სახეზე გვქონდა XX საუკუნის დასაწყისში. რუსმა ბოლშევიკებმა და იოსებ სტალინმა ამ ორ კომპონენტს მესამე – **ბოლშევიკურ-კომუნისტურ-მესიანისტური** იდეოლოგია-პრაქტიკაც დაუმატეს თან და მივიღეთ რუსეთის სანაქებო **მტაცებლურ-დიდმპყრობელორი-იმპერიული** მსოფლმხედველობა და პრაქტიკა, რომელიც ჩინებულად შეფუთეს „მცირე ერებზე მამობრივი ზრუნვის“ მოტივებით.

გვითხარით, „ამხანაგო ეპიფანცევ“, სად ხედავთ ასეთ პლასტებს საქართველოს ისტორიაში? საქართველო ყველაფერ ამას ხომ მოკლებული იყო. როგორც დასტურდება, თვით დავით აღმაშენებლის მიერ შექმნილი საერთო კავ-

კასიური სახელმწიფოც არ იყო იმპერია, რასაც მოწმობს ის, რომ 1121 წელს დიდგორის ბრძოლაში, 1196 წელს შამქორის ბრძოლაში, 1203 წელს ბასიანის ბრძოლაში მაჰმადიანური ქვეყნების დიდ კოალიციასთან, როდესაც ფაქტობრივად საქართველოს არსებობის ბედი წყდებოდა, ქართულ ქრისტიანულ ლაშქართან ერთად იბრძოდნენ დარუბანდისა და შირვანის მაჰმადიანები.

ძლევაშემოსილი იმპერიების (თურქულ, ირანულ, რუსულ) მარწუხებში მოქცეული ქვეყანა თავის ფიზიკურ გადაარჩენაზე ფიქრობდა, ეროვნულ კონსოლიდაციაზე ოცნებობდა, იმპერიად ფორმირების არც სულიერი და არც მატერიალური რესურსი უკვე აღარ არსებობდა. ჭეშმარიტად თუ კი რამე მაინც შემორჩა იმპერიული აზროვნებიდან საქართველოში, ის ცეცხლითა და შანთით ამოწვეს ჯერ მონღოლებმა და სპარსელებმა, შემდეგ თურქებმა და ჩრ. კავკასიელმა მომთაბარებმა, ხოლო XIX-XX საუკუნეებში – რუსებმა. (რად უნდა ამას დიდი მტკიცება: რუსეთის საზოგადოების მნიშვნელოვანმა ნაწილმა სულ რაღაც 20 წელიწადში მთლიანად დაკარგა „პროლეტარული, სოციალისტური ინტერნაციონალიზმის იდეოლოგია“ და ფაშისტური მსოფლმხედველობის მოტრფიალე გახდა, რასაც მათი წინაპრები ასე თავგამოდებით ებრძოდნენ სულ რაღაც 65 წლის წინ და ამდენი მსხვერპლიც გაიღეს. დღეს რუსეთში უკვე აღარავის უკვირს ის ფაქტი, რომ რუს ახალგაზრდებს შეუძლიათ აფრიკელი სტუდენტი ცემით მოკლან ან კავკასიულს ყელი გამოლადრონ მხოლოდ იმიტომ, რომ ის რუსი არ არის და სხვა ფერის კანი აქვს).

მთელი XIX საუკუნე საქართველო გახლეჩილი იყო ორ გუბერნიად, რამდენიმე ოკრუგად. რუსეთის ადმინისტრაცია მუდამ ხელს უშლიდა ქართველთა ეროვნულ კონსოლიდაციას („ამხანაგი ეპიფანცევი“ ამ შემთხვევაშიც აფლენს ისტორიის ფილოსოფიის ცუდ ცოდნას – სახელმწიფოს კონსოლიდაცია განსხვავდება იმპერიული ამბიციებისაგან. სახელმწიფოს კონსოლიდაციის გარეშე ვერცერთი სახელმწიფო ვერ იარსებებს, ვერ გახდება მონოლითური და ძლიერი. ეს პროცესი მეტ-ნაკლები წარმატებით ყველა სახელმწიფომ განვლო. უფრო ხშირად ეს პროცესი შუა

საუკუნეებში ჯობია მოხდეს (საფრანგეთი, ინგლისი), გვაქვს XIX საუკუნის წარმატებული მაგალითი (გერმანია, იტალია), XX საუკუნის დასაწყისშიც არის მსგავსი ფაქტები – პოლონეთი, იუგოსლავია).

რუსეთის ხელისუფლება საქართველოს თავისუფალ მიწებზე – სამხრეთში ასახლებდა ბერძნებს, სომხებს, გერმანელებს, აფხაზეთში – ბერძნებს, ესტონელებს, ქვემო ქართლში – დუხაბორებს, მოლოკნებს. რუსეთს ამიერკავკასიის ისეთი ინკორპორაცია სჭირდებოდა, რაც უზრუნველყოფდა რუსეთის იმპერიის სამხრეთის საზღვრების ურყეობას, გაანეიტრალებდა ჩრდილო კავკასიის მებრძოლი ხალხების განმათავისუფლებელ მოძრაობას, რასაც უკვე შექმნილი სერიოზული პრობლემები შეექმნა ნამდვილი – დიდი იმპერიის – რომანოვების რუსეთისათვის, რომელიც მართლაც „ხალხთა საპყრობილეს“ წარმოადგენდა. საქართველოში ახლად ჩამოსახლებული მოსახლეობა თუკი რამეს სწავლობდა – ეს იყო რუსული ენა და რუსეთის ინტერესები, მათ საქართველო და საქართველოს ინტერესები არ აღელვებდათ.

ეროვნული კონსოლიდაცია კი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, ნებისმიერი სახელმწიფოს აუცილებელი პროცესია. განა ამის გარეშე შედგება ნორმალური სახელმწიფო? სწორედ მან უნდა განამტკიცოს, დაარეგულიროს ურთიერთობა ცენტრსა და რეგიონს შორის, შექმნას ერთგვაროვანი (და არა ერთფეროვანი) საზოგადოება, რომელიც შეძლებს მის წინაშე მდგომი ამოცანების ოპტიმალურ გადაწყვეტას, შექმნის ობიექტურ პირობებს სოციალურ-ეკონომიკური განვითარებისათვის. თვით ბიბლიაშიც კი არის ხაზგასმული, რომ როცა ადამიანებს დიდი მიზნის (გოდოლის) განხორციელების სურვილი შეამჩნია, უფალმა საბაოთმა მათ ენები აურია, რომ დიდი მიზანი მიღწეული არ ყოფილიყო, ამიტომაც აუცილებელია ერთიანი სასაუბრო ენა...

რახან დავადგინეთ, რომ საქართველო არა თუ არ იყო „მინი-იმპერია“, არამედ თეორიულადაც არ შეიძლება ამად ყოფილიყო (საქართველო რომ იმპერიად, თუნდაც „მინი-იმპერიად“ გამოვაცხადოთ, ამისათვის, როგორც მინიმუმი, ის მაინც უნდა დავამტკიცოთ, რომ ქართველებმა

როდესმე დაიპყრეს აფხაზეთის ტერიტორია. სინამდვიმდე-ში ასეთი ფაქტი ისტორიამ არ იცის. აფხაზეთის ტერიტორია იმთავითვე ქართულ (კოლხურ) სახელმწიფოებრივ ორბიტაში შედიოდა, რომ არ ვილაპარაკოთ შიდა ქართლის ტერიტორიაზე, რომელიც ქართული სახელმწიფოებრიობის აკვანს წარმოადგენდა). ესეა გადავიდეთ პრაქტიკულ საკითხებზე და ცალ-ცალკე განვიხილოთ „ამხ. ეპიფანცევის“ კონკრეტული არგუმენტების საფუძვლიანობა, მათი ისტორიული ჭეშმარიტება.

როგორც ავტორი გვიმტკიცებს, საქართველოს დღეს დაშლის საფრთხე ემუქრება ძირითადად შემდეგი ეთნოსების მეცადინეობით: სომხების, მეგრელების, აჭარლების, აზერბაიჯანლების პოლიტიკური ელიტის მხრიდან.

1. ს ო მ ხ ე ბ ი. სომხები საქართველოში ე.წ. „ანტიკური ხანიდან“ ცხოვრობენ. ამაზე ისტორიული წყაროები მიუთითებენ. მაგრამ საქართველოში სომხები სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა მიზეზით მოვიდნენ. შეიძლება „ამხანაგმა ეპიფანცევმა“ თავის თავს შეცდომად ჩაუთვალოს, მაგრამ მას თავის ოპუსში ერთ ადგილზე წამოსცდა, რომ ჯავახეთელ და თბილისელ სომხებს გარკვეული ანტაგონიზმი აქვთ, რომ თბილისელი სომხები განსხვდებიან ჯავახეთელებისაგან, არ თანაუგრძნობენ მათ „სეპარატისტულ მიდრეკიელებებში, არ აღელვებთ მათი ბედი“ და ა.შ. და ა.შ. (იხ. ოპუსი № 3, გვ.8).

ის, რომ ეს თქვა – ეს „ამხანაგ ეპიფანცევის“ მეტად ღრმა და აშკარა შეცდომაა, რადგან ეს სიმართლეა, ხოლო „ამხანაგი ეპიფანცევი“ სიმართლესთან ცოტა მწყურადად არის. მაგრამ ის არ გვიხსნის ამ მოვლენის არსს, არ გვიჩვენებს – რატომ მოხდა ეს ასე? მისი მტკიცებით ხომ სომხები გამორჩეული ეროვნული ერთიანობით ხასიათდებიან (გარკვეული აზრით ეს თეზისიც საკამათოა, რადგან სომხებიც არიან განსხვავებულნი: მაჰმადიანები (ჰემშინები), კათოლიკები („ფრანგები“) და ძირითადი ნაწილი – გრიგორიანელები).

ამ საკითხში „ამხანაგი ეპიფანცევის“ მეორე შეცდომა ის არის, რომ მას სტატიაში წამოსცდა მეორე სიმართლე – სომხების დიდი ტაღდა საქართველოში მოვიდა XIX საუ-

კუნის 30-იან წლებში (იხ. ოპუსი № 3. გვ. 8-9). მართლაც, კავკასიური ომების დროს, თურქეთისა და ირანის წინააღმდეგ ბრძოლებში მეფის რუსეთი სამშვიდობო ხელშეკრულებებში აფიქსირებდა ახლად შემოერთებული მიწებიდან მაჰმადიანი მოსახლეობის გასახლებას, ხოლო გამონთავისუფლებელ ტერიტორიებზე მათთვის ერთგული ეთნოსების: სომხების, ბერძნების ჩასახლებას. ჩვენ ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ უცხო დამპყრობლების გამანადგურებელი აგრესიის შედეგად ქვემო ქართლის რიგი რეგიონი ქართველებისაგან დაიცალა. ამ თავისუფალ ტერიტორიებზე, ქართველებთან შეუთანხმებლად, რუსეთის იმპერიული ხელისუფლება ასახლებდა სომხებს, ბერძნებს. მაგალითად, 1828-1831 წლებში მეფის რუსეთმა საქართველოში 34 ათასი სომეხი ჩამოსახლა, 1897-1902 წლებში – კიდევ დამატებით 55 ათასი. „ამხ. ეპიფანცევმა“ არ იცის, რომ ამით არ დასრულდა სომხების ჩამოსახლება საქართველოში. I იმპერიის ტერიტორიის ომის დროს, თურქეთში სომხების მიმართ ჩადენილი ძალმომრეობის შედეგად, საქართველოს საპორტო ქალაქები აივსო სომეხი და ბერძენი ლტოლვილებით. ათეულ ათასი სომეხი მოაწყდა საქართველოს. თვით 1921 წელსაც კი ეს ლტოლვილები (30 ათასი კაცი) ჯერ კიდევ საპორტო ქალაქებში იმყოფებოდნენ და ახლადგამომცხვარი საქართველოს საბჭოთა ხელისუფლება მათ უწევდა ეკონომიკურ (ფინანსურ) დახმარებას. არსებობს ლტოლვილ სომეხთა სიები, რაც მიუთითებს, რომ საქართველოში ჩამოვიდნენ ათეულ ათასობით სომეხი: ბითლისიდან (ხაჩმანუკიანები, კანდახჩიანები, კაუკჩიანები, სირუნიანები, გუკასიანები, სააკიანები და სხვ.), ვანიდან (დაბადიანები, შატახჩიანები, მელიმქიანები და სხვ.), ერზრუმიდან (აღაჯანიანები, ბოიაჯიანები, ტატიკიანები და სხვ.), ყარსიდან (ასლანიანები, აივაზიანები, აკოპიანები და სხვ.), ტრაპიზონიდან (ვაგანიანები, არუთიანები, მინასიანები, კირაკოსიანები, ლაზარიანები) და ა.შ. და ა.შ. (იხ. საქართველოს პრეზიდენტის არქივი, ფ. 13, აღ. 1, ს. 41, ფურც. 17-18 და ა.შ.). ეს ახალი ნაკადი თავიდანვე მოექცა რუსეთის პოლიტიკური ხელმძღვანელობის „მზრუნველობის“ ფორვატერში (სიმართლის გულისათვის უნდა ითქვას, რომ რუსეთმა

თვითონაც მიიღო სომეხი და ბერძენი ლტოვილების ნაკადები, რამაც დღეს ასე მკაფიოდ უზრუნველყო რუსეთში ბერძენთა და განსაკუთრებით სომეხთა ძლიერი და გავლენიანი სათვისტომოს არსებობა, მათი აქტიური მონაწილეობა რუსეთის კულტურულ და პოლიტიკურ ცხოვრებაში, მათთვის ავტონომიის შექმნა კი რატომღაც არც კი იგეგმება).

საქართველოში შემოსული სომეხი მოსახლეობის ახალი ნაკადი ჩასახლდა ჯავახეთშიც, მათ კიდევ უფრო გააძლიერეს აქ სომხური ელემენტი და რამდენადაც ჯერ რუსეთის იმპერია, ხოლო შემდეგ ბოლშევიკური იმპერია საქართველოს კომუნიტურ ხელისუფლებას უკრძალავდა ეროვნული კონსოლიდაციის მიზნით წარმოებულ აქტიურ მუშაობას (რასაც თავის თავს რუსეთში იმპერიული და საბჭოთა ხელისუფლება სულაც არ უკრძალავდა), საქართველოს სამხრეთ რეგიონში ქვემო ქართლსა და მესხეთ-ჯავახეთში მცხოვრებმა სომხურმა მოსახლეობამ არ შეისწავლა იმ ხალხის ენა, ვინც უმძიმეს პირობებში გაითავისა მათი უბედურება და თავისი ისტორიული ტერიტორია დაუთმო. ეს ნაკადი სომეხი მოსახლეობისა, რა თქმა უნდა, ამის შედეგად დარჩა გაუცხოებული საქართველოს ძირითადი საზოგადოებისაგან (მათ არ იცოდნენ იმ ქვეყნის ძირითადი მოსახლეობის ენა (ბევრმა რუსულიც კი არ იცოდა), ისტორია, ცხოვრობდნენ განკერძოებულად და ვერ ხერხდებოდა მათი ჩართვა საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკურ ინფრასტრუქტურაში.

რადიკალურად განსხვავებული იყო საქართველოს სომხური მოსახლეობის მეორე ნაწილის, როგორც „ამხანაგი ეპიფანცევი“ მათ უწოდებს, „თბილისელი სომხების“ ისტორიული ბედი. ის, რაც „ამხ. ეპიფანცევის“ გაოცებას იწვევს – რომ მათ კარგად იციან ქართული, აქტიურად მონაწილეობენ სოციალურ-ეკონომიკურ პროცესებში, ნაკლებად შესტივით გულის „ჯავახ“-ის პრობლემებზე, ეს არის სწორედ საქართველოში ისტორიულად, ძველთაგანვე მცხოვრები სომეხი მოსახლეობა, რომელთაც უფრო მეტი აკავშირებთ საქართველოსთან, ვიდრე სხვა ქვეყნებთან. მათ, მართლაც, ჩინებულად იციან ქართული, ქართული

კულტურა, ძმურად უდგანან ქართველებს გვერდით როგორც გასაჭირში, ისე წარმატებების მიღწევაში, იზიარებენ ქართველების ყოველდღიურობას. ისინი მარტო თბილისში არ ცხოვრობენ, ისინი ცხოვრობენ გორში, ხაშურში, თელავში, ბათუმში, კასპში. ქართველებს არასოდეს დაავაწყდებათ ის სომეხი ტერტერა, რომელმაც თურქების ბარბაროსული შემოსევის დროს XVII საუკუნეში შეამჩნია გამეხებული მტერი, აჰყარა მტკვარზე ხიდი და ქალაქი გორი გადაარჩინა დარბევა-განადგურებას, ხოლო ქართლის მეფეს შესაძლებლობა მისცა სამხედრო მობილიზაცია ბოლომდე დაესრულებინა. ქართველებს მუდამ გვახსოვს, ის თბილისელი სომეხი ახალგაზრდები, რომლებიც დაიდუპნენ საქართველოს ტერიტორიული მთლიანობისათვის ბრძოლაში.

ახლა რაც შეეხება თბილისს. მისი მოსახლეობის ეროვნული შემადგენლობით ბევრი სპეკულირებს როგორც რუსეთში, ისე საზღვარგარეთ. არასოდეს „თბილისი სომხური ქალაქი“ არ ყოფილა, ხოლო სომეხები თბილისში უმრავლესობას არასოდეს წარმოადგენდნენ: 1897 წლის აღწერით ქალაქში სულ 159 590 კაცი ცხოვრობდა, აქედან ქართველი – 42 200, სომეხი – 47 133, რუსი – 44 823 და ა.შ. (Первая всеобщая перепись российской империи. Тбилисская губерния. С.-Петербург, 1905. с. 155-182).

მაგრამ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ თბილისი ამ დროს უკვე აღარ იყო საქართველოს დედაქალაქი, ის რუსეთის იმპერიის კავკასიის სამეფისნაცვლოს დედაქალაქი იყო, ამიერკავკასიის პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ცენტრი. ქართველებს ხელი არ მიუწვდებოდათ არც საქალაქო ცხოვრების რეგულირებაზე, არც მიგრაციის ნაკადებზე, არც საქალაქო ცხოვრების პოლიტიკის განსაზღვრაზე. მეფის რეჟიმი ყველაფერს აკეთებდა ისე, რასაც მას რუსეთის იმპერიული ინტერესები კარნახობდა. საბჭოთა იმპერიის შექმნის შემდეგაც, დიდი ხნის მანძილზე თბილისი ამიერკავკასიის პოლიტიკური, ეკონომიკური და კულტურული ცენტრი იყო, რაც ასევე გულისხმობდა იმას, რომ ქართველები ვერ აკონტროლებდნენ საქალაქო პოლიტიკას. როცა „ამხ. ეპიფანცევი“ საუბრობს თბილისი-

დან სომხების მითიურ გასახლებაზე, მას არავითარი დოკუმენტი არ მოჰყავს ამის დასამტკიცებლად. თუ გაასახლეს, მაშინ რატომ იყო 1930 წელს თბილისში 320 ათასიან მოსახლეობაში 102 912 სომეხი? (იხ. სტატისტიკურ-ეკონომიკური ცნობარი 1925-1930, ტფილისი, 1931, გვ. 5). ის ფაქტები, რასაც „ამხანაგი ეპიფანცევი“ იშველიებს, მართლაც მოხდა თბილისში, მაგრამ მხოლოდ ექსპლოატატორული კლასების წარმომადგენელთა მიმართ და მაშინ ქალაქიდან გაასახლეს არა მარტო სომეხი ბურჟუაზიის წარმომადგენლები (ისინი პროცენტულად მეტნი იყვნენ), ასევე ქართველი, რუსი, გერმანელი და ა.შ. კაპიტალისტები. ამასთან, ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ საბჭოთა ხელისუფლების პირველ წლებში ქალაქებში თავმოყრილიყო იყო სომეხი ლტოლვილების დიდი უმრავლესობა, რომელთა მიღება-დაბინავება დედაქალაქს არ შეეძლო და ხელისუფლებამ ისინი რეგიონებში (მათ შორის ჯავახეთში) გადაანაწილა. აი, ეს არის სიმართლე...

დღეს მიზანი ის კი არ უნდა იყოს, რომ საქართველოს ისტორიული პროვინციები სამცხე-ჯავახეთი საქართველოს ჩამოვაცილოთ, ან იქ განკერძოებისა და სეპარატიზმის ახალი კერა – სომხური ბანტუსტანი შეექმნათ, არამედ უზრუნველყოთ, რომ ამ კუთხის მოსახლეობა უფრო აქტიურად ჩაებას საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკურ პროცესებში, დაემსგავსოს „თბილისელ სომხებს“ და როგორც საუკუნეების მანძილზე, ახლაც მხარდამხარ ვიწრომით ჩვენი ცხოვრების უკეთ მოწყობისათვის (ეს პროცესი კი უკვე დაწებულა. მაგალითად, ჩემს გვერდით მცხოვრებმა სომეხი ოჯახის მეთაურმა რეგიონიდან თბილისში ჩამოსვლის მომენტში საერთოდ არ იცოდა ქართული ენა, დღეს ის უკვე ჩინებულად მეტყველებს ქართულად, ხოლო მისი ვაჟი საქართველოს უმაღლეს სასწავლებელში ქართულ ენაზე ეუფლება ტექნიკური მეცნიერების საფუძვლებს. აი ეს არის მართლაც და ცივილიზებული გადაწყვეტა ეროვნული საკითხის).

მ ე გ რ ე ლ ე ბ ი. თავის ვირტუალურ აპოკალიფსში „ამხ. ეპიფანცევი“ დიდ ყურადღებას უთმობს მეგრელებს – დასავლეთ საქართველოს ზღვისპირეთში მცხოვ-

რებ ქართველებს, რომლებსაც მოუწოდებს სეპარატისტული ტენდენციების გაძლიერებას და ავტონომიური ერთეულის შექმნას. საქართველოს ისტორიული თავისებურებაა (და არა მარტო საქართველოსი), რომ ფეოდალური დაქუცმაცება მის პოლიტიკურ სხეულზე დიდხანს შემორჩა (ასე იყო გერმანიაში, იტალიაში). სამეგრელო უძველესი დროიდან საქართველოს ფეოდალურ მონარქიაში შედიოდა როგორც მისი მნიშვნელოვანი ნაწილი და ორგანულად იყო ჩართული მის პოლიტიკურ და ეკონომიკურ ცხოვრებაში. უკვე X საუკუნეში ცნობილი, წარმოშობით მეგრელი ჰიმნოგრაფები, რომელთა ქართული საგალობლები დღემდეა შემონახული – იოანე მინჩხი და სტეფანე ჭყონდიდელი მოიხსენიებიან როგორც „ნათესავით ქართველი“ (родом грузины);

გვიან შუა საუკუნეებში აქ არსებობდა ნახევრად დამოუკიდებელი სამთავრო (ფორმალურად ემორჩილებოდა იმერეთის სამეფოს), რომელიც, მართლაც, რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში საქართველოზე უფრო გვიან (1857 წ.) შევიდა. ისიც მართალია, რომ საქართველოს ამ კუთხის მცხოვრებლებს გააჩნიათ საკუთარი ენა – მეგრული ენა, რომელსაც იყენებენ ყოველდღიურ საოჯახო ურთიერთობაში. „ამხ. ეპიფანცევს“ ამ ფაქტის გაფეტიშებით სურს დივიდენდები მოიპოვოს და მოითხოვს ამ კუთხის ავტონომიას. წინააღმდეგ შემთხვევაში იმუქრება საერთაშორისო სანქციებით, რადგან თურმე საქართველო არღვევს ევროკავშირის ხელშეკრულებას რეგიონალური ენების შესახებ.

მეგრელები ქართველები არ არიანო – ამტკიცებს „ამხ. ეპიფანცევი“! (ამ სისულელეს ჩინებულად აცამტკერებს ჩვენს მიერ ზემოთ უკვე დამოწმებული რუსული სტატისტიკური კრებულის ამონარიდით).

მოდით ვუთხრათ ეს ეპიფანცევისეული „სიმართლე“ ცოტნე დადიანს (სამეგრელოს მთავართა წარმომადგენელს), რომელმაც XIII საუკუნეში განსაცვიფრებელი გმირობა ჩაიდინა – მონღოლების წინააღმდეგ შეთქმული ქართველი თავადების ჯგუფიდან დამპყრობლებმა მხოლოდ ცოტნე დადიანი ვერ დააპატიმრეს. შეპყრობილი ქართველები ქალაქის მოედანზე გააშიშვლეს და თავლი წაუსვეს

– მწერებს რომ დაეკბინათ-დაეგესლათ. ცოტნე დადიანმა ეს რომ გაიგო, კი არ დაიმალა, არამედ სასწრაფოდ გაეშურა თავის ძმებთან, თვითონაც გაშიშვლდა და მეგობრების გვერდით დაჯდა. ამ სიმაძაცით ისე განცვიფრდნენ მონღოლები („ამხანაგ ეპიფანცევის“ ბოღმით ავსებულ თვალებს რა განაცვიფრებს!), რომ დაუყოვნებლივ გაანთავისუფლეს როგორც ციტნე დადიანი, ისე მისი შეთქმული მეგობრები. ამ ისტორიაზე იზრდებოდა სრულიად საქართველო, როგორც დასავლეთი, ისე აღმოსავლეთი საუკუნეების მანძილზე...

ვუთხრათ ეს „სიმართლე“ დუტუ მეგრელს – XIX საუკუნის ქართველ პოეტსა და საზოგადო მოღვაწეს, რომელიც წერდა:

„ქართლ-კახეთი, იმერეთი,
გურია და სამეგრელო,
ყველა ჩემი სამშობლოა,
საყვარელი საქართველო“.

ვუთხრათ ეს „სიმართლე“ დიდ კონსტანტინე გამსახურდიას, რომლის მაღალმხატვრულმა ქართულმა სალიტერატურო ენამ მოაჯადოვა როგორც ქართველი, ისე არაქართველი მკიხველი?

ვუთხრათ ეს „სიმართლე“ ათასობით ხელოვნების, კულტურის მოღვაწეს სამეგრელოდან, რომლებიც ერთიან ქართულ კულტურას აშენებს?

საერთოდ ისტორიაში ბევრი რამ შეიძლება. ძალის გამოყენებით მოხერხდა და გერმანული ქალაქი დანციგი პოლონურ გდანსკად გადაიქცა, კანტის მშობლიური ქალაქი კენიგსბერგი – კალინინგრადად (რუსული მმართველიმ ელიტის ფანტაზიის დაშრეტას მიუთითებს ის გარემოება, რომ როცა უფრო გამორჩეული და მნიშვნელოვანი კომუნისტი ბელადების სახელწოდების მქონე ქალაქებს სახელი გადაარქვეს, მაინც დღემდე შეინარჩუნეს სტალინის მარიონეტის მ. კალინინის სახელობით გერმანული ქალაქი). ამიტომ, ძალის გამოყენებით შეიძლება ავტონომიაც შექმნა, მიწაც წაგლიჯო და მოიგონო ამისი გასამართლებული საბუთი.

სამეგრელოსაგან სეპარატიზმის საფრთხობელის შექმნის მცდელობა არ ახალია, ძველია. ამას ჯერ კიდევ მეფის რუსეთი ცდილობდა, როცა მოისურვეს ჯერ მეგრული ანბანის გამოგონება სცადეს რუსულ ალფაბიტზე, შემდეგ ბიბლიის თარგმნაც გადაწყვიტეს, რასაც წინ თვითონ თბილისის რუსული სასულიერო სემინარიის ხელმძღვანელობა აღუდგა, იმ არგუმენტირებული მიზეზით, რომ გაჭირდებოდა ამ ენაზე ბიბლიის ფილოსოფიური სიღრმეების ზუსტი გადმოცემა (იხ. თბილისის სასულიერო სემინარიის არქივი, საქართველოს ცენტრალური საისტორიო არქივი, ფ. 440, აღ. 2, ს. 5, ფურც. 44.).

საბჭოთა ხელისუფლების წლებში იყო სამეგრელოს განკერძოების და აქ ავტონომიური ერთეული შექმნის მცდელობა (ამის შესახებ იხ.: ა. დაუშვილი, დეცენტრალიზაციის პროცესები საქართველოში XX ს. 20-30-იან წლებში. აღმანახი „კლიო“. თბ., 2000. №9, რეზიუმე რუსულ ენაზე). გარკვეულმა ძალებმა, რომელსაც კრემლის ზოგიერთი ლიდერი (მაგალითად, მ. კალინინი) თანაუგრძნობდა კიდევ, დაიწყო მოძრაობა სამეგრელოს ავტონომიისათვის, ადგილობრივ ენაზე წიგნებისა და ჟურნალ-გაზეთების გამოსაცემად. მაგრამ ადგილობრივი მოსახლეობა, სამეგრელოდან გამოსული ქართველი ინტელიგენცია გამოვიდა ამის წინააღმდეგი. ახალგაზრდა კონსტანტინე გამსახურდიამ, დიომიდე თოფურიამ, მიხეილ კვარაცხელიამ და სხვებმა საპროტესტო წერილები გამოაქვეყნეს რესპუბლიკის პრესაში, რომელშიც წერდნენ: „სამეგრელო განუყოფელი ნაწილია საქართველოსი როგორც ეკონომიკურად, ისე კულტურულად. სამეგრელოს ხალხი მუდამ ყოფილა და არის მჭიდროდ დაკავშირებული მთელ ქართველ ხალხთან... ხელოვნურად გამოყოფილი ნაწილი ვერ იცოცხლებს და მოკვდება... ყოველი მეგრელი, რომელიც თავის მოქმედებაში არ ხელმძღვანელობს ფარული პირადი ინტერესებით, თავის სამშობლო ენათ თვლის მხოლოდ და მხოლოდ ქართულ ენას. სწავლობს ამ მშობლიურ ენას“ (გაზ. „კომუნისტი“. 1925 წ. 16 სექტემბერი. ცნობილი სოციალ-დემოკრატი (მენშევიკი) დიომიდე თოფურია აღნიშნავდა მაშინ, რომ ამ ქმედებას „ნიკოლოზის იმპერიალისტუ-

რი პოლიტიკის სუნი უდის და ეს ბატონები აშორდიას პოლიტიკურ მემკვიდრეებს წარმოადგენენ“ (გაზ. „კომუნისტი“, 1925 წ. 15 სექტემბერი).

აქ გაიჟღერა გვარმა – აშორდია. ეს უბედური პიროვნება, ნიკოლოზის სპეცსამსახურის დავალებით ცდილობდა განეცალკეებინა სამეგრელო დანარჩენი საქართველოსაგან და ამისთვის გაეძლიერებინა ის ბარიერები, რაც ისტორიული განვითარების თავისუფლებებმა, ფეოდალური დაქუცმაცებულობის კანონებმა გააჩინა საქართველოს მრავალტანჯულ მიწაზე. ასეთმა, აშორდიას მსგავსმა, გვარებმა „ამხანაგ ეპიფანცევის“ თხზულებაშიც გაიჟღერა...

უხეში სამხედრო ძალა ის არგუმენტიც, რომელიც ზოგჯერ თიშავს ერის ერთიან ორგანიზმს. უხეშმა საბჭოთა სამხედრო ძალამ გათიშა დიდი გერმანია ორ ნაწილად, ჩამოაცალა მას აღმოსავლეთის პროუსია, დანციგი. მაგრამ უკვდავმა ეროვნულმა სულმა (როცა ამის ისტორიული პირობები შეიქმნა) კვლავ ააღორძინა ნანატრი სახელმწიფოებრივი ერთიანობა. როცა გენიალური ბისმარკი დაშლილ-დაქუცმაცებული გერმანიის სამთავროებისაგან ერთიან გერმანულ სახელმწიფოს ქმნიდა, მან ჩინებულად განახორციელა „კულტურკამფი“ – ბრძოლა ერთიანი კულტურისათვის, რადგან ისტორიულად განკერძოებულ, დაქუცმაცებულ გერმანიაში, რომლის მიწები სხვა სახელმწიფოებს ჰქონდა მიტაცებული, ენობრივი განსხვავებაც არსებობდა, რელიგიურიც, მაგრამ სწორედ დიდი ძალისხმევით მოხერხდა ყველა ამ ფაქტორის ნიველირება. ამას ჰქვია ეროვნული კონსოლიდაცია. და როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, „ამხანაგი ეპიფანცევი“ ცუდი სტუდენტით ერთმანეთში ურევს ეროვნული კონსოლიდაციის პროცესს და ძალდატანებით ასიმილაციას. ურევს, რადგან ეს მას ასე სჭირდება, ის ცუდი დიპლომატი და ასევე მეტად ცუდი ისტორიკოსია...

აჭარლები ის რომ „ამხანაგი ეპიფანცევი“ ცუდი ისტორიკოსია, ყველაზე კარგად ჩანს აჭარის მაგალითზე, მის მოსახლეობზე გამოთქმულ შეხედულებებში. ეს ძირძველი ქართული კუთხე (ისტორიული სამხრეთ-დასავლეთ საქართველო) მუდამ საქართველოს მეფეების მმარ-

თველობაში იყო. გაძლიერებულმა თურქეთის სახელმწიფომ, რომელმაც ადვილად გადაყლაპა ბიზანტიის უპირველესი ქრისტიანული იმპერია, საქართველოს მიწებსაც დაეპატრონა, ზოგი მთლიანად მიიერთა (სამხრეთი და სამხრეთ-დასავლეთი საქართველო), ზოგივეც ჰეგემონია გააგრძელა (აფხაზეთი, იმერეთი, გურია). თურქეთის სახელმწიფოს შემადგენლობაში 300 წელი იყვნენ აჭარის, ახალციხის, ახალქალაქის ქართველი მოსახლეობა, რა თქმა უნდა, ძალმომრეობის შედეგად, თურქეთის რელიგიური პოლიტიკის გამო, ქართველობამ მიიღო მაჰმადიანობა. მაგრამ აჭარის მოსახლეობამ ბოლომდე შეინარჩუნა ქართული ენა, ქართული გვარები და ხსოვნა ერთიანი ქართული სახელმწიფოსი. ამიტომაც მუდამ იყო ლტოლვა საქართველოსკენ. ამაზე მიუთითებს აჭარელი მამულიშვილების: ხიმშიაშვილების, აბაშიძეების, მიქელაძეების და სხვათა და სხვათა ინტენსიური მოღვაწეობა საქართველოსთან კვლავ შესაკავშირებლად.

როცა რუსეთის იმპერიამ აჭარა-ბათუმის (მთლიანად სამხრეთ საქართველოს) ტერიტორიების ხელში ჩაგდება გადაწყვიტა, ამ საქმეში ქართველები რუსებს თავიდანვე ამოუდგნენ მხარში. ომის კავკასიის ფრონტზე ქართული მილიციაც იბრძოდა, რომლის რიგებში 30 ათასი კაცი იყო გაერთიანებული. აი, როგორ მიმართა აჭარისთვის მებრძოლ ჯარისკაცებს რუსმა გენერალმა ოკლობჟიომ: „დაე გახსოვდეთ, რომ თქვენ წინ გადაშლილია მინდვრები და მთები ძველი ქრისტიანული საქართველოსი, რომლის ათასობით მილიციელი და მოლაშქრე ამჟამად ჩვენს რიგებში დგას და საერთო მტერს ებრძვის“ (იხ. შ. მეგრელაძე, სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოს ისტორიიდან, თბ., 1963, გვ.116.). რა სამწუხაროა, რომ ეს ჭეშმარიტება კარგად იცოდა მეფის შოვინისტურ სკოლაში გაზრდილმა რუსმა გენერალმა და ეს არ იცის საბჭოთა ინტერნაციონალისტურ სკოლაში გამოზრდილმა „ამხანაგმა ეპიფანცევმა“.

ამ ომში თავი განსაკუთრებით გამოიჩინეს ქართველმა გენერლებმა და ოფიცრებმა: ზაქარია ჭავჭავაძემ, ალექსი ქავთარაძემ, მიხეილ ამირეჯიბმა, პოლკოვნიკმა ეფრემ მუსხელიშვილმა და მრავალმა სხვამ.

ისე, რომ აჭარა-ბათუმის შემოერთებისათვის ბევრმა ქართველმა გაიღო სისხლი და მიაჩნდა, რომ ამ შემთხვევაში რუსეთის ხელმწიფე ასრულებდა გეორგიევსკის ტრაქტატის საიდუმლო მუხლებს, რაც ითვალისწინებდა ქართველი ხალხისათვის ისტორიის ბედის უკუღმართობით დაკარგული ტერიტორიების დაბრუნებას.

მაგრამ, როგორც ყოველთვის, რუსეთის ადმინისტრაციას მალე დაავაწყდა გენერალ ოკლობუიოს შეგონებანი და ყველანაირად ხელს უშლიდა ქართველთა ეროვნულ კონსოლიდაციას ამ კუთხეში, აფერხებდა ქართული სკოლების გახსნას, აძნელებდა ქართველი საეკლესიო მოღვაწეების საქმიანობას და ყველანაირად ახალისებდა “რუსული პარტიის” ჰეგემონიას. ისტორიას ახსოვს „ქართველ მასწავლებელთა საქმე“, რაც მეფის ოხრანკამ შეთხზა აჭარაში მოღვაწე ქართველი პედაგოგების წინააღმდეგ, რომლებიც ცდილობდნენ აჭარის მოსახლეობის ძირითადი, ქართულ ენაზე მოლაპარაკე ნაწილისათვის მიეწოდებინათ შესაბამისი ლიტერატურა, ადედგინათ ადგილობრივ მოსახლეობაში ქართული ცნობიერება (ამის შესახებ. იხ. ო. გოგოლიშვილი, სოციალური და ეროვნული მოძრაობა სამხრეთ-დასავლეთ საქართველოში მეოცე საუკუნის პირველ მესამედში, სადოქტორო დისერტაციის ხელნაწერი, ბათუმი, 2002).

ბრესტ-ლიტოვსკის (1918 წ.) სეპარატისტული ხელშეკრულებით ბოლშევიკურმა რუსეთმა დათმო ეს ტერიტორიები, მაგრამ საბოლოოდ, კუდშეკვეცილი, მაგრამ მაინც ეს ტერიტორიები (ბათუმი და ბათუმის ოლქი) საქართველოს დაუბრუნდა. ეს აღიარებულია მოსკოვისა და ყარსის ხელშეკრულებებით.

საბჭოთა პერიოდშიც კი ბოლშევიკური რუსეთის იმპერიულად მოაზროვნე ნაწილი ყოველნაირად ცდილობდა ადგილობრივად გაედვივებინა ანტიქართული ტენდენციები. იქმნებოდა პროექტები აჭარის უშუალოდ რუსეთის ფედერაციასთან მიერთების, საქართველოდან მისი მოწყვეტის და ა.შ. (ამის ჩინებული მაგალითია რუსი დიპლომატის კ. იუსტის საიდუმლო მიმოწერა, რომელიც ბოლო წლებში

გამოქვეყნდა (იხ. აჭარა რუსი დიპლომატის თვალთ, კ. იუსტის მოხსენება. თბ., 1998 გვ.15.)

რუსეთის იმპერიულმა ხრიკებმა უკვე 1925 წელს აჭარაში დაბაბუღობა შექმნა. მეტად საინტერესოა ამ კრიზისის განმუხტვის შემდეგ, ცნობილი ქართველი ბოლშევიკის მ. ორახელაშვილის ბათუმში გამოსვლის დროს გაკეთებული მოხსენების ერთი ამონარიდი: „ბათუმი პროლეტარიატის კერაა, პროლეტარიატის ბატონობის საფუძველი – კი მისი დიქტატურაა. პროლეტარიატმა უნდა მოიმხროს გლეხობა. თუ ეს ასე არ იქნა, მაშინ დიქტატურა დაიშლება და ბათუმის **კუთვნილების საკითხი არა ცაკში, არამედ სხვა ადგილზე გადაიჭრება**“ (ხაზგასმა ჩვენია – ა.დ.) (აჭარის სახელმწიფო არქივი, ფ. რ-4, ს. 249, ფურც.17.). მ. ორახელაშვილის ეს ძუნწი ფრაზა იწვევს ვარაუდს, რომ 1925 წელს „ბათუმის კუთვნილების“ საკითხი საქართველოს სასარგებლოდ კიდევ არ იყო გადაჭრილი და თუ საქართველო და აჭარა „ჭკუით არ იქნებოდნენ“ მისი კუთვნილების საკითხი სხვაგან გადაწყდებოდა. ჩვენი ვარაუდით ეს კრემლის კულუარები უნდა ყოფილიყო (ამის შესახებ: ა. დაუშვილი, ქედის ინციდენტი, კრებული „რუსეთის კოლონიალური ისტორიის საკითხები.“ წიგნი 2, 2007. რეზიუმე ინგლისურ ენაზე).

აჭარაში, კომუნისტურ გადატრიალებამდე, არსებობდა სამი მიმართულება: პრორუსული, პროთურქული და პროქართული. აქედან ყველაზე სუსტი (მატერიალური რესურსებით,) ქართული მიმართულება იყო, მაგრამ ის ძლიერი იყო სწორედ სულიერად, ქართული ერთიანობის იდეით და მან მრავალ გამოცდას გაუძლო: ნიკოლოზის ოხრანკის ხრიკებს, კომუნისტების თვალთმაქცობას და დამოუკიდებელი საქართველოს პოლიტიკური მოღვაწეების უნიჭობას.

ის რაც აჭარაში XX საუკუნის 90-იან წლებში ფაქტობრივად იყო, თუ არა ფეოდალური პარტიკულარიზმის ახალი სახით აღორძინებას, სხვას ვერაფერს დავარქმევთ. ბათუმის ბეგების პირდაპირმა შთამომავალმა ას. აბაშიძემ ისარგებლა საქართველოს შექმნილი პოლიტიკური ვითარებით და მეტად ორიგინალური რეჟიმი შექმნა, იგნორირებას უკეთებდა საქართველოს ცენტრალურ ხელისუფლებას

ბას, ავტონომიური რესპუბლიკა საკავშირო ბიუჯეტში არ იხდიდა გადასახადებს, „აჭარის ლიდერი“ გამოხატავდა უდიერ დამოკიდებულებას რესპუბლიკის პარლამენტისა და მისი დედაქალაქის მიმართ (თავისი მმართველობის საკმაოდ ხანგრძლივ პერიოდში ას. აბაშიძე თბილისში არც ერთხელ არ ჩამოსულა), რუსი სამხედრო კონსულტანტების დახმარებით რაღაც გაურკვეველი დანიშნულების რაზმებს წვრთნიდა. აბა წარმოვიდგინოთ რუსეთის სინამდვილეში, რომ თათარსტანის პრეზიდენტი შამიევი არ ჩავიდეს მოსკოვში, შექმნას თათარსტანისაგან რაღაც აუღებელი ციხე-სიმაგრე, არ გადაიხადოს საკავშირო გადასახადები, ის ხელისუფალი აღარ იქნება მეორე დღესვე (როგორც ცნობილია, უკვე აღარც არის).

ა. აბაშიძის რეჟიმი, ასეთი პოზიირობის მიუხედავად, მფარველობდა ქართულ კულტურას, მეცნიერებას, ხელოვნებას, თამაშობდა მეცენატობას. მაგრამ საქმე იმაშია, რომ ათეიზმის ბატონობის წლებმა ამ კუთხეში მინიმუმამდე დაიყვანა მაჰმადიანური რელიგიის ზეგავლენა – აჭარის განმასხვავებელი ნიშანი, ხოლო ერთიანმა ქართულმა სკოლამ საბოლოოდ შეადუღაბა სრულიად საქართველოსთან ბათუმი და მისი ოლქი. ამიტომაც ასე ადვილად მოხდა 2006 წელს ბათუმში ხელისუფლების ჩანაცვლება და აქ ერთიანი ქართული ინტერესების განმტკიცება.

რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი, ამ კუთხის მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური, პოლიტიკური აქტივიზაციისათვის. მაგრამ ინფორმაციისათვის ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ აჭარელი (ქობულეთელი) ზ. ნოლაიდელი XX საუკუნის 90 წლებში ხან საქართველოს ფინანსთა მინისტრი იყო, ხან პრემიერ-მინისტრი, დღეს კი ცენტრალური ხელისუფლებისადმი ოპოზიციურად განწყობილ ერთ-ერთ ძლიერ დაჯგუფებას ხელმძღვანელობს.

„ბ ო რ ჩ ა ლ“. ღიმილის მომგვრელია ზოგიერთი რუსი და სხვა ჯურის ქართველთაშორე ისტორიკოსის მცდელობა ქართული ტოპონიმიკა არაქართული ფორმით დაამკვიდრონ: სოხუმი – „სოხუმ“, ცხინვალი – „ცხინვალ“, თითქოს ეს უცვლიდეს შინაარს ტოპონიმის ქართულ ფუძეს, ძირს. ამ შემთხვევაში ბორჩალო (ასე ჰქვია და ასე

დამკვიდრდა ეს ტოპონიმი) არ არის ქართული ძირის მიქონე ტოპონიმი და ის XVII საუკუნემდე საქართველოს მიწაზე არც არსებობდა და არც არავის გაეგო, სანამ ირანის ძლიერმა პოლიტიკურმა მოღვაწემ შაჰ-აბასმა I-მა 1604 წელს საქართველოსთვის წართმეულ დებედის ხეობაში ბორჩაღუს თურქმანული ტომი არ ჩაასახლა. ამ შემთხვევაში ირანისათვის ელის, ბორჩაღუს თურქმენული ტომები საქართველოს ისტორიულ ტერიტორიაზე იმავე ფუნქციას ასრულებდნენ, რასაც მოგვიანებით რუსეთის იმპერატორები დააკისრებენ: გერმანელებს, ესტონელებს, სომხებს, ბერძნებს, დუხაბორებს და ა.შ. როგორც წესი, სასაზღვრო ტერიტორიებზე იმპერიის ინტერესების გამომხატველი და გამტარებელი ეთნოსი უნდა ჩაასახლდეს.

XVIII საუკუნეში ქართლ-კახეთის მეფეებმა (თეიმურაზმა, ერეკლე II-მ) მოახერხეს ამ ტერიტორიების უკან დაბრუნება. ისტორიაში ისიც კი არის ცნობილი, რომ ბორჩაღოს მომთაბარე ტომი, ერეკლე II-ს დროს აპირებდა უკან, სამშობლოში დაბრუნებას, ხოლო ერეკლემ უკან მოაბრუნა – ისინი სამეფო დომენში შედიოდნენ და ერეკლე II-ს მიმართ განსაკუთრებული ერთგულებით გამოირჩეოდნენ. მათ „ბორჩაღოელ თათრებს“ ეძახდნენ – ისინი არ იყვნენ აზერბაიჯანელები, ისინი იყვნენ თურქმენები, მათი ენა თურქულ-აზერბაიჯანულს უახლოვდებოდა.

საერთოდ, რუსეთის იმპერიის დემოგრაფიულმა პოლიტიკამ ეს რიგიონი – ქვემო ქართლი, ძლიერ ააჭრელა – XIX საუკუნეში მან აქ ჩაასახლა თურქეთიდან გამოქცეული სომხები, ბერძნები, გერმანიიდან ჩამოსული კოლონისტები, რუსეთიდან გადმოსული დუხაბორები და ა.შ. ამ ისტორიული ქართული მიწიდან – ქვემო ქართლში (ეს ტერმინი ძალიან აღიზიანებს „ამხანაგ ეპიფანცევს“ და მის მეგობრებს, მაგრამ ეს ისტორიული სიმართლეა, ასე ეწოდებოდა ამ კუთხეს ისტორიულ ანალებში ძველად და ასე ვუწოდებთ დღეს). რუსეთმა შექმნა ბორჩაღოს დისტანცია თბილისის მაზრის შემადგენლობაში, ხოლო 1880 წლიდან – ბორჩაღოს მაზრა თბილისის გუბერნიის შემადგენლობაში. დავიმახსოვროთ – არა ერევნის, ან განჯის გუბერნიასთან, არამედ სწორედ თბილისის გუბერნიასთან, საქართვე-

ლოს ვირტუალურ ტერიტორიულ საზღვრებში. ეს კუთხე მეფის მთავრობას არცერთ ეტაპზე არ მიუერთებია აზერბაიჯანის მაზრებისა და გუბერნიებისათვის. გამოდის, რომ მეფის რუსეთის პოლიტიკოსები უკეთ გრძნობდნენ ტერიტორიების კუთვნილების საკითხს, ვიდრე მათი თანამედროვე „დემოკრატი“ თანამემამულეები.

როცა ერთიანი რუსეთის იმპერია დაიშალა და საქართველომ სცადა დამოუკიდებელი პოლიტიკის წარმოება, ტერიტორიული პრეტენზიებით მას მეზობლები აეშაღნენ – ამაშიც არაფერია გასაკვირი, მიმდინარეობდა I მსოფლიო ომი, რომელიც სწორედ ტერიტორიების გადაწაწილებას ითვალისწინებდა, და როცა დიდი და ძლიერი სახელმწიფოები სტაცებდნენ ისტორიულ მიწა-წყალს ერთმანეთს, პატარა ქვეყნებმაც მონდომეს ერთმანეთის ხარჯზე ტერიტორიების გაფართოება – 1918 წლის დეკემბერში სომხეთის ახლადშექმნილმა ბურჟუაზიულმა სახელმწიფომ სცადა ბორჩალოს მისაკუთრება, მაგრამ ვერ შეძლო. ინგლისის ჩარევის შედეგად ბორჩალოს გაიყო სამ ნაწილად – სამხრეთს სომხები აკონტროლებდნენ. ჩრდილოეთს – ქართველები, ხოლო შუა – ისტორიული ღორე, რომელიც სულ მუდამ საქართველოს შემადგენლობაში იყო, გამოცხადდა ნეიტრალურ ზონად. მეტად საინტერესოა ის გარემოება, რომ სწორედ ამ ნეიტრალურ ზოლში-ღორეში მოხდა ცნობილი პროვოკაცია, როცა ქართული საჯარისო ნაწილების წინააღმდეგ (ეს ქართული საჯარისო ნაწილები „ნეიტრალურ ზოლში“ გაჩნდა სომხეთის ბურჟუაზიულ სახელმწიფოსთან შეთანხმებით, რომელსაც 1920 წელს თურქეთის ოკუპაცია დაემუქრა) „აჯანყება“ დაიწყო პრორუსულად განწყობილმა სომხურმა მოსახლეობამ.

როგორც უახლესი სამეცნიერო ძიებით დასტურდება, ამ ტერიტორიაზე სომხეთის კომპარტიის ცენტრალური კომიტეტის მითითებით (რა თქმა უნდა რკპ (ბ) ცეკას კარნახით) ადგილობრივმა სომხებმა დაიწყეს „კომუნისტური რევოლუცია“ და მოუწოდეს „დასახმარებლად“ XI არმიის ნაწილებს. როცა ადგილობრივი სომხების აჯანყების წარმატების შემდეგ, კომუნისტი რუსეთის მხრიდან, გადაწყდა საქარ-

თველოს ახალი ოკუპაცია, ბორჩალოს ცენტრში – შუღლავერში შეიქმნა საქართველოს რევოლუციური კომიტეტი.

მომდევნო თვეების მოვლენებმა კიდევ უფრო აურ-დაურიეს საქმე – ქართველმა ბოლშევიკებმა, რუსი კომუნისტი ლიდერების მდუმარე თანხმობით, სომხეთს გადასცეს ღორე – ქართული „კომუნისტური რევოლუციის“ აკვანი, რითიც დაუშვეს უდიდესი დანაშაული „რევოლუციური წარსულისადმი“ (რომ აღარაფერი ვთქვათ ეროვნული ისტორიის წინაშე), მაგრამ გამოააშკარავეს კომუნისტური სომხეთის მტაცებლური ბუნება და ის ანგარება, რამაც 1918 წლის ომი, 1921 წლის ღორეს პროვოკაცია გამოიწვია.

ამ ამბებზე დიდხანს იმიტომ შევჩერდით, რომ 2004-2005 წლებში მოსკოვის სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიის ცენტრალურ სახელმწიფო არქივში მუშაობის დროს აღმოჩნდა ახალი დოკუმენტური მასალა, რომელიც ნათელს ფენს სომხეთის კომპარტიის ძირგამომთხრელ მუშაობას დემოკრატიული საქართველოს წინააღმდეგ სწორედ ამ ისტორიულ პროვინციაში. როცა ამ პროვოკაციაზე მიდიოდნენ სომეხი კომუნისტები იმედოვნებდნენ, რომ ჯილდოდ მიიღებდნენ იმას, რაც ვერ მიიღეს დაშნაკებმა - საქართველოს ისტორიული პროვინცია ღორეს.

ასეთი გულმოდგინების გამო სომეხი კომუნისტები ცენტრმა – მოსკოვმა მართლაც დააჯილდოვა – სომხეთს გადაეცა ღორე (ამის შესახებ იხ. აღ. დაუშვილი, ღორეს პროვოკაცია, „ანალები“. 2005 №1. რეზუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე).

ამრიგად, საქართველომ უკვე შეასრულა თავისი „ინტერნაციონალისტური“ მისია – სომხეთს გადასცა თავის ისტორიული ტერიტორია. ამასთანავე, იმავე პერიოდში, აზერბაიჯანსაც გადაეცა საქართველოს ისტორიული ტერიტორია – საინგილო. ისე რომ საქართველო თავის მეზობლებთან პინათელია. ამიერკავკასიაში ეროვნული თანხმობის გულისათვის საქართველო წავიდა ტერიტორიულ დანაკარგებზე. მოდი ეხლა სხვა წავიდეს ტერიტორიულ დანაკარგებზე ამიერკავკასიაში ეროვნული თანხმობის მიხედვით...

დიდი ხნის განმავლობაში ბორჩალოელებს თათრებს (თურქებს) ეძახდნენ. ასე იყო მთელი 20-იანი წლების მანძილზე, თათრებს ეძახდნენ მესხეთ-ჯავახეთის გამაჰმადიანებულ ყოფილ ქართველებსაც. მაგრამ 30-იან წლებში, როცა საბჭოთა სისტემა განმტკიცდა, და მომავალი, II მსოფლიო ომისათვის მზადება დაიწყო, მოხდა მაჰმადიანი მოსახლეობის ანბანების სლავურ გრაფიკაზე გადაყვანა. თურქეთის მხრიდან შესაძლო პრეტენზიების თავიდან აცილების მიზნით ამიერკავკასიაში მცხოვრებ ყველა მაჰმადიანს აზერბაიჯანლობა დააბრალეს (ეს საბჭოთა სახელმწიფოს კონსოლიდაციისათვის გადადგმული ნაბიჯი იყო და ამის გაგება შეიძლება). აზერბაიჯანელები გახდნენ ბორჩალოს ტომის მემკვიდრეებიც – უაღრესად მშრომელი, კანონმორჩილი მოსახლეობა, რომელიც საქართველოში მუდამ ითვლებოდა და დღესაც ითვლება ცენტრალური ხელისუფლების ძირითად და მთავარ დასაყრდენად. ახლა „ამხანაგი ეპიფანცევს“ გამოგონილი მიზეზებით უნდა თბილისთან ეკონომიკურად ორგანულად და ინტენსიურად დაკავშირებული ეს რეგიონი ააბუნტოს, ანტიქართულად განაწილოს, და ამიტომაც უძებნის მოკავშირებს სტამბულსა თუ ბაქოში, მაგრამ ალბათ ესეც უშედეგო მცდელობა იქნება.

„ხუთწიგნში“ შედარებით სუსტად არის განხილული ს ვ ა ნ ე ბ ი ს საკითხი რომელთაც ავტორი ასევე არ მიიჩნევს ქართველებად და იმედოვნებს, რომ ისინი სერიოზულ პრობლემებს შეუქმნიან საქართველოს ცენტრალურ ხელისუფლებას. მაგრამ სასტიკად ცდება, რადგან სვანები ქართველებს შორის გამოირჩევიან სამშობლოს განსაკუთრებული სიყვარულით და ერთგულებით – მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე, მაშინაც კი როცა ერთიანი საქართველოს სახელმწიფო დაიშალა, სვანები იცავდნენ ქართულ ცივილიზაციას, ქართული ერის სულიერ საგანძურს, სვანეთის ტაძარ-მონასტრებში გადამალულ ქართულ ეროვნულ სიმდიდრეს და დღესაც ქართველი ერის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ავანგარდში დგანან.

საყოველთაოდ ცნობილია, რომ სვანეთის სოფელ ლაჰილის XIII ს-ის ხატის ქართულ წარწერაში მითითებულია: „წმინდა მთავარანგელოზო მუხერისაო... ადიდენ მე-

ფენი ბაგრატიონნი, დადიანნი და დიდებულნი და ეთობილი საქართველო და ეთობილი სვანნი და ხევი ლატალისა და აღაშენე მაშენებელი შენი სოფელი ლაილისა“ (Святой архангел... возвеличь царей Багратионов, Дадианов (= мегрельских владительных князей) и дидебулов (= великих вельмож) и Единую Грузию и Единых Сванов и округ Латала и блagosлови благослователя твоего села Лаили).

განსაკუთრებით საინტერესოა, რომ აქ წარმოდგენილი კონცეფცია ერთიანი ფეოდალური საქართველოს სოციალურ სტრუქტურაზე რომელიმე განათლებულ, წარჩინებულ სვანს კი არ ეკუთვნის არამედ უბრალო სვანურ სოფელს და ამდენად სრულიად ცხადი უნდა იყოს, რომ ეს თემი ქართველი ხალხის და საქართველოს შემადგენელი ორგანულ ნაწილად თვლის არა მხოლოდ თავის თავს და, რა თქმა უნდა, მოელს სვანეთს, არამედ სამეგრელოსაც!

შედარებით მოკლედ, ერთ აბზაცში ავტორი განიხილავს ქ ი ს ტ ე ბ ს (ჩაჩნებს, ჩეჩნებს), რომლებიც ასევე საქართველოს კუთვნილ კავკასიონის ფერდობზე ცხოვრობენ. ავტორი ამ თემას ვერ შლის იმ გულმოდგინებით, რაც შეიმჩნევა ოპუსის სხვა ადილებში. ეს დაბნეულობა, რა თქმა უნდა, აიხსნება გასაგები მიზეზით: ჩეჩნეთი ეს ხომ რუსეთის სირცხვილია, სადაც რუსეთის მხედრონმა XX საუკუნის ბოლო ათწლეულში, საკუთარი ტერიტორიული მთლიანობის გადარჩენის გულისათვის, რეგიონში ათასობით ბავშვი და მოზარდი გააჟლიტა, მოაწყო არნახული გენოციდი, ორჯერ გადაწვა და გაავერანა ჩეჩნების დედაქალაქი – გროზნო, ჩაიღინა ენით აუწერელი ვანდალიზმი. ასეთი აგრესიული მმართველი პოლიტიკური გუნდის დამცველ „ამხ. ეპიფანცევს“ სინდისი სადა აქვს?

არაფერს ამბობს ავტორი ქართველ ე ბ რ ა ე ლ ე ბ - ზ ე, რომლებიც საქართველოში უკვე 2600 წელია ცხოვრობენ. ესეც გასაგებია, რა უნდა თქვას რუსმა ავტორმა, ებრაელების პოგრომებით ცნობილი რუსეთის უკეთურმა შვილმა, ქართველი ებრაელების უფლებებზე? აქაც ვლინდება რუსი შოვინისტ-ანტისემიტის პოზიცია, რომელიც იძულებულია უქუროს თუ როგორ საზღაპროდ გამდიდრდნენ და კვლავაც მდიდრდებიან ებრაელები რუსეთში.

მრავალი საუკუნის მანძილზე ებრაელებმა ქართველების მხარდამხარ ზიდეს ცხოვრების მძიმე ტვირთი და, როცა ამის შესაძლებლობა მიეცათ, ტერიტორიები კი არ წაგლიჯეს მეზობლებს, ავტონომიის შექმნა კი არ მოითხოვეს, ადგნენ და მშვიდად წავიდნენ თავის სამშობლოში, იქ დაიწყეს ახალი ცხოვრება და დღესაც მოწიწებით იგონებენ საქართველოში გატარებულ საუკუნეებს და უდიდესი მადლიერნი არიან ქართველი ხალხის იმ ძმობისა და სიყვარულისათვის, რასაც ისინი გრძნობდნენ საუკუნეების მანძილზე – საქართველო მსოფლიოში ერთადერთი უნიკალური ქვეყანაა, სადაც ისტორიას არ ახსოვს ებრაელთა დისკრიმინაციის, შეურაცხყოფის, დარბევის არცერთი ფაქტი.

ავტორი ასევე არაფერს ამბობს საქართველოში კომპაქტურად მცხოვრებ ბ ე რ ძ ნ ე ბ ზ ე, რომლებიც ასევე უხსოვარი დროიდან ცხოვრობდნენ, მაგრამ კომპაქტურად XVIII-XX საუკუნეში ჩასახლდნენ, ბევრი მათგანი თურქეთიდან გამოიქცა I მსოფლიო ომის პერიოდში და სომეხ ლტოლვილებთან ერთად საქართველოში აღმოჩნდა. ნიშანდობლივია, რომ როცა ლტოლვილთა რაოდენობით შეწუხებული საქართველოს საბჭოთა მთავრობამ თხოვნით მიმართა საბერძნეთის ხელისუფლებას, გაეყვანათ ბერძენი მოქალაქეების ნაწილი სამშობლოში, მათგან სასტიკი უარი მიიღეს (იხ. საქართველოს პრეზიდენტის არქივი, ფ.14, ად. 1. ს. 431. ფურც. 5.), ხოლო საქართველოს ხელისუფლება იძულებული გახდა წალკაში, სოხუმში, რესპუბლიკის სხვა ქალაქებში ჩაესახლებინა ისინი.

არაფერს ამბობს ამხ. ეპიფანცევი რ უ ს ე ბ ზ ე, უ კ რ ა ი ნ ე ლ ე ბ ზ ე, სხვა ეთნიკურ ჯგუფებზე. საერთოდ საქართველოში კომპაქტურად 13 ერი და გაფანტულად კიდევ 87 ეთნოსის წარმომადგენელი ცხოვრობს. რა თქმა უნდა, ირეალურია ყველას შეუქმნა სასათბურო პირობები, სკოლა, თეატრი, ოპერა და ა.შ. მთავარია მათ შეუქმნა დემოკრატიული ცხოვრებისათვის აუცილებელი ვითარება, რაც სახელმწიფოს ერთიანობას არ დაემუქრება და უზრუნველყოფს სახელმწიფოს ზეადმავალ განვითარებას. ასეა ყველა მოწინავე დემოკრატიულ ქვეყანაში.

როცა რეგიონში ჰეგემონი რუსეთი იყო, განსაკუთრებით 50-იანი წლების მეორე ნახევრიდან, ხრუშჩოვის უღიმღამო მმართველობის დროიდან, დაიძაბა საერთოვნებათაშორისო ურთიერთობები საბჭოთა კავშირში, ყოველნაირად ხელი ეშლებოდა საქართველოს მოსახლეობის კონსოლიდაციას. ჩვენი ოპონენტი არც იმდენად უწიგნურია და აღიარებს – საქართველოში ქართული ენა ყველამ უნდა იცოდესო (იხ. ოპუსი №2, ფურც. 3), მაგრამ როგორ ისწავლის საქართველოს მოქალაქე არაქართველი ქართულ ენას, თუ ამის პირობები, ამის აუცილებლობა არ შეიქმნა. განა ამერიკაში ჩასული რუსი (აღბათ უკვე ათეულ ათასი) მოითხოვს ავტონომიას და სახელმწიფო სკოლას რუსულ ენაზე? განა ლოს-ანჯელესში მცხოვრები სომეხი მოსახლეობა არ ფლობს ინგლისურს? არ მონაწილეობს ამერიკის ეკონომიკურ, საზოგადოებრივ და კულტურულ ცხოვრებაში (დღეს უკვე ბევრს აღარ ახსოვს, რომ ლეგენდარული ამერიკელი კინო-რეჟისორი რუბენ მაშულიანი მცხეთის რაიონის სოფელ მუხრიდან იყო და საქართველოში ყოფნის დროს მან ტელეეკრანიდან სიყვარული გაუმხილა ქართველ ხალხს).

აი, სწორედ ეს ქართველი ხალხი კი „ამხ. ეპიფანცევს“ საერთოდ გამორჩა მხედველობიდან, რა უჭირს მას, რა უღბინს? საერთოდ შემჩნეულია, საქართველოში ეროვნებათაშორისო ურთიერთობების კრიტიკის მოსურნე ადამიანებს მუდამ ავიწყდებათ საქართველოს ძირითადი ეთნოსი – ქართველი, მისი ინტერესები, მისი სახელმწიფოებრივი განვითარების კანონები. ზოგჯერ ამ კრიტიკოსების (მათ შორის „ამხ. ეპიფანცევის“) ალოგიკურობა ხანდახან იქამდეც კი მიდის, რომ ცდილობენ დაატყვიონ – ქართველი მხოლოდ იმისთვის გაჩნდა დედამიწაზე, რომ მის ტერიტორიაზე შემოხიზნული ადამიანების ცხოვრებისა და ყოფის პირობების გაუმჯობესებაზე უნდა იზრუნოს. რატომ? როგორ? მას დედამიწაზე საცხოვრებლად სულ არაფერი ეკუთვნის? უფალმა საბოთმა, როცა მიწებს არიგებდა, ქართველებს საერთოდ არაფერი უბოძა? როცა მეზობელი ერები სხვა ხალხების კუთვნილ მილიონობით კილომეტრ მიწას ამაყად ფლობენ, მათ წიაღისეულ სიმდიდ-

რეს უნამუსოდ განკარგავენ და მისი „დმპლომაინი ლაქიე-ბი“ სხვა ხალხებს კოლონიალიზმს აბრალებენ – განა ეს სამართლიანი დამოკიდებულებაა ფაქტებისა და მოვლენებისადმი? როგორ შეიძლება კოლონიალიზმი დააბრალო ხალხს, რომელიც თვითონ კოლონია იყო და საშინელ ეროვნულ ჩაგვრას განიცდიდა, რომელმაც ყველა დამპყრობელისაგან უდიდესი შეურაცხყოფა აიტანა, გაუძლო, ხშირად აპატიო კიდევ (მათ შორის რუსებსაც – ამის შესახებ იხ. წინამდებარე კრებული, მ. სამსონაძე, რუსული მმართველობის დასაწყისი საქართველოში), სხვებივით არ მიუტოვებია ის ურთულესი ისტორიული გამოცდის დროს და ბერლინის რეიხსტაგზეც სომ გამარჯვების დროშაც რუს ეგოროვთან ერთად ქართველმა – ქანთარიაშვილმა ააფრიალა – ესეც ჩვეულებრივი, ქართველის ტრადიციული მდგომარეობაა...

ეპიფანცევები საქართველოს არასოდეს აკლდა: გავიხსენოთ ვოსტორგოვები და იანოვსკეები, პურიშკევიჩები და დენიკინები, სიტინები და იუსტები, სხვები და სხვები – რომლებიც საქართველოს კოლონიზატორობას აბრალებდნენ, ქართველობის მოშლა-ამოგდებას აპირებდნენ, დაშლა-დაქუცმაცებას უწინასწარმეტყველებდნენ, მაგრამ ამაოდ...

უკვე ვასრულებ, მკითხველო, სულ ცოტა დარჩა...

მე ჩემი წერილის დასაწყისში აღვნიშნე, რომ „ამხ. ეპიფანცევის“ წინამდებარე ოპუსებს აშკარად აკლდა ის სიმწვავე, ის ღვარძლი, რაც უფრო რელიეფურად მის შარშანდელ თხზულებებში შეიმჩნეოდა. გინდა გითხრა მკითხველო რატომ მოხდა ასე?

„ამხანაგი ეპიფანცევი“ საქართველოზე რომ ლაპარაკობს, მუდამ მხედველობაში აქვს თავისი საყვარელი სამშობლო – დიდი რუსეთი, ამიტომაც ვერ არის ისეთი დამაჯერებელი, როგორიც შარშან.

აბა, მთლი ჩაუვლრმავედეთ მის შემდეგ ბრალდებებს, რასაც ის საქართველოს „მინი-იმპერიას“ უყენებს:

«Империя – это государство, вектор развития которого направлен на то – чтобы распространить свое влияние как можно дальше на другие народы, территории и государства»,

ეს ხომ რუსეთია!

«Неважно по каким причинам – в борьбе ли за ресурсы – в попытке ли обезопасить границы, стремясь получить новые территории для расселения коренного этноса, отвечая на призывы других народов о помощи и т. д.»

ეს ხომ რუსეთია!

«Выбирается организация, ставится на содержание государства и, начиная с этого момента, она по сути является не выразителем интересов этноса, а рупором власти».

ესეც ხომ დიდი რუსეთია!

დიახ, რუსეთია, რომელიც მუდამ იყო „დიდი იმპერია“ და ამის დამტკიცებას ლექსიკონების მოშველიება არასოდეს ჭირდებოდა, ისედაც ცნობილი იყო და არის მთელი მსოფლიოსათვის რუსეთის იმპერიული ამბიციები თუ პრეტენზიები. რუსეთმა სახელი გაითქვა ებრაელების პოგრომებით, ჩეჩნებისა და ჩრდილო კავკასიელების ქლეტით, უკრაინელებისა და ბელორუსების, ყაზახებისა, თათრების, ბაშკირების და სხვა ეთნიკური ჯგუფების ასიმილაციით, ჩრდილოეთის ხალხების (ევგენკები, ნივხები და ა.შ.) ფიზიკური და მორალური განადგურებით.

დღეს ასეთი ერის წარმომადგენელი საქართველოს ბრალს სდებს სხვა ერების ჩაგვრასა და შვევიწროებაში მართლაც სად არის უფლის სამართალი?!

დიდ რუსეთს დიდი ბოდიში აქვს მოსახდელი მთელი მსოფლიოს წინაშე იმ საშინელი ექსპერიმენტისათვის, რაც ლენინმა და ტროცკიმ თავს მოახვიეს არა მარტო თავის ქვეყანას, არამედ მთელ მსოფლიოს და კომუნიზმის ქიმერულ იდეას ადევნებულებმა, ლამის უფსკრულში გადაჩეხეს იგი. რუსეთის კომუნისტურმა სახელმწიფომ ძალის გამოყენებით უხეშად იძალავა ერებზე, ჯერ „გააწითლა“, გზა-კვალი აურიო, აშიმშილა, „გულაგში“ გამოკეტა, გერმანელებს შეახოცა, ტყვილებით გაბერა და მერე, როცა ერთ დღეს, „სოციალიზმით თამაში“ მობეზრდა, არც კი შეუთახმდა ვინმეს, ისე მიანგრ-მოანგრია სტალინის შექმნილი სახელმწიფო – საბჭოთა რესპუბლიკების კავშირი. ყოველივე ამის შემდეგ, როცა ყოფილი საბჭოთა რესპუბლიკები სხვა გზას დაადგნენ, სურთ ახალ ცხოვრებას ეწიონ, ახალი მეგობრები და მოკეთებები მოძებნონ, გულ-

მოსული ბავშვივით ცეცხლით და მახვილით დაატყდა თავს თავის ყოფილ „დებსა და უმცროს ძმებს“ და სიცოცხლე გაუმწარა მათ – აი, სწორედ ეს არის ნამდვილი რუსეთი.

ქართველს ვერ დააბრალებ სხვა ერის ჩაგვრას, ეს ნონსენსია – ერს, რომელსაც თავის წმინდანებად ჰყავს სომეხი შუშნაკი, ებრაელი სიდონია, არაბი აბო, სპარსელი ევსტათე, როცა მისი გენიალური შვილი, უკვდავი შოთა რუსთაველი უკვე XIII საუკუნეში უმღეროდა ხალხთა მეგობრობას – ის ხალხი არ შეიძლება იყოს მჩაგვრელი. ქართველი მხოლოდ სთხოვს და ზოგჯერ მოითხოვს კიდევ, რომ პატივი სცენ მის კანონიერ უფლებებს, დაიცვან და შეასრულონ მისი კონსტიტუცია, დაელაპარაკონ სახელმწიფო ენაზე (რაოდენ სასიამოვნოა, რომ საქართველოში ახლადჩამოსული ამერიკელი დიპლომატი ფილიპ ემღერი ქართველებს ქართულ ენაზე ესაუბრება, მაშინ – როცა საუკუნეების მანძილზე ქართველების, უზბეკების, ყაზახების, სომხების, ტაჯიკების, ლიტვების, ლატვიელების გვერდით, მეზობლად მცხოვრები რუსი ორ სიტყვას ვერ აბამდა იმ ხალხის მშობლიურ ენაზე, რომელთა გვერდით ცხოვრობდა, ხოლო თვითონ აუცილებლად მოითხოვდნენ რუსული ენის უნაკლო ცოდნას).

ეროვნებათაშორისი ურთიერთობა რთული პრობლემაა. მას ვერ გადაწყვეტს თეატრალიზებულ, ეროვნულ კოსტუმებში გამოწყობილი ეთნიკური უმცირესობების (თათრების, ბაშკირების, ყალმუხების, კორიაკების, უდმურტების) მომღერალთა გუნდების (ნახევარზე მეტი რუსი ეროვნების წარმომადგენელი რომ არის) მიერ ფრედი მერკურის „ჩემპიონის“ ოსტატური შესრულება. ეს ვერ მოუტანს გამარჯვებას რუსეთს ვერც ვანკუვერში და ვერც ეროვნებათაშორისო ურთიერთობების საქმეში. მაგრამ ეს ჩვენი საქმე არ არის, ყველამ თავის დიდ პრობლემებს მოუაროს.

დასასრულს მინდა რამდენიმე აშკარა ტყუილში ვამხილო „ამხ. ეპიფანცევი“:

1. ის ცდილობს ისე წარმადგინოს ვითარება, თითქოს საქართველოში როდესმე არსებობდა აჯანყებული ოსების

წინააღმდეგ მებრძოლი ვალიკო ჯუღელის სახელობის ქალაქი. ეს დიდი სიცრუეა – საქართველოში 30-იან წლებში მართლაც არსებობდა ქალაქი ჯუღელი (დღევანდელი ზესტაფონი), მაგრამ მას ეს სახელი ეწოდა ცნობილი ბოლშევიკის სიმონ პილატეს ძე ჯუღელის საპატივსაცემოდ, რომელიც ჯერ ვლადიკავკაზის პარტიული ორგანიზაციის ერთერთი ხელმძღვანელი იყო, ხოლო საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ – თბილისის პარტიულ ორგანიზაციას თავკაცობდა.

2. უკვე უგუნურებამდე მივიდა ი.ბ. სტალინის გვართობა. ჯუგაშვილი ჯუგავეი არ არის, არც არასოდესი ყოფილა. კახეთში (აღმოსავლეთ საქართველოში არის სოფელი ჯუღაანი, სადაც მისი წინაპრები ცხოვრობდნენ). „ჯუღ“ – ეს ქართული ძირია (ჯუღელი = ქ. ჯუღას (ჯუღფას) მაცხოვრებელს). სტალინის ოჯახში, რომ ქართული ეროვნული სულისკვეთება არ ყოფილიყო, მას მშობლები აუცილებლად გადაუკეთებდნენ გვარს რუსულ მოტივებზე, ეს XIX საუკუნის დასასრულს გავრცელებული ტრადიცია იყო, განსაკუთრებით ქართველ თავადაზნაურებში: ჩოლოყაშვილები – ჩოლოკაევეები, ანდრონიკაშვილები – ანდრონიკოვეები, არაყიშვილები – არაკჩევეები, ციციშვილები – ციციანოვეები და ა.შ. და ა.შ.

3. ერთ-ერთ თავის ოპუსში (№ 2, გვ. 8) „ამხანაგი ეპიფანცევი“ ქართველების ნაციონალისტობისა და შოვინისტობის დასამტკიცებლად არგუმენტებს იშველიებს, მაგალითად ასეთს: «Мы не должны уступать родной земли спустившемуся с Кавказских гор бескультурному и не имеющему прошлого племени» ('ახალგაზრდა ივერიელი', 1989 წლის 29 აპრილი), «Разве не было бы лучше, чтобы армяне вернулись к своей земле, а азербайджанцы ражмножились на своей земле» («Молодежь Грузии», 1990 წლის 14 აპრილი) «Должен произойти другой Сумгаит, чтобы гость ушел на родину, что ли?» (там же). ჩვენ შევამოწმეთ წყარო და აღმოჩნდა, რომ „ამხანაგი ეპიფანცევი“ აშკარად ცრუობს. „ახალგაზრდა ივერიელის“ მის მიერ დამოწმებულ ნომერში აღნიშნული ციტატა არ არის, სამაგიეროდ არის საქართველოში მცხოვრები

ასირიელების (ეს ეთნოსი „ამხანაგ ეპიფანცევს“ აშკარად „გამორჩა“ ავტონომიის მომთხოვნელთა ჩამონათვალში) მიმართვა: „საქართველოს კეთილო ხალხო! 9 აპრილის ტრაგედიაში თბილისში და სტიქიურმა უბედურებამ აჭარაში ყველას გვატკინა გული... გაუმარჯოს დამოუკიდებელ საქართველოს. ალიფაშა როსტომოვლი, დურსუნ კურბანოვი, საბინ გუშნაროვი, აბიბას ველიევი...“. რაც შეეხება «Молодежь Грузии»-ს „ამხანაგ ეპიფანცევის“ მიერ მითითებულ ნომერს, დასტურდება, რომ იმ დღეს გაზეთი საერთოდ არ გამოდიოდა და ვერც ვერაფერს ასეთს ვერ დაბეჭდავდა (რუსმა მკითხველმა შეიძლება ის ადვილად გადაამაწმოს, რადგან ეს გაზეთი აუცილებლად იქნება მოსკოვის ცენტრალურ ბიბლიოთეკებში).

ჩვენ არ შევუდგებით „ამხანაგ ეპიფანცევის“ ოპუსის ყველა ცდომილების გასწორებას – ეს ძალიან შორს წავიყვანს და გვინდა ვურჩიოთ „ამხ. ეპიფანცევს“: უფრო ობიექტურად და ყოვლისმომცველად შეისწავლოს კავკასიის ისტორია და ქართველოლოგია, მაგრამ კიდევ უფრო გამორჩეულად იზრუნოს რუსეთში ეროვნებათაშორისო ურთიერთობის პრობლემაზე: ხომ შეიძლება ლოს-ანჯელესსა თუ ნიუ-იორკში იჯდეს ვინმე „ამხანაგი ეპიფანსონი“ და ადგენდეს გეგმას – უკვე შეიქმნა პირობები რუსეთის შორეულ აღმოსავლეთში, მონღოლოიდური რასის წარმომადგენლებისაგან ახალი დამოუკიდებელი სახელმწიფოს შექმნის და ვარაუდობდეს, რომ მას ჩინეთს ან მონღოლეთს მიუერთებს, ან ფიქრობდეს თუ როგორ ჩამოყალიბდეს ჩრდილოეთ კავკასიაში ერთ დროს უკვე არსებული მთიელთა ერთიანი სახელმწიფო და როგორ გამოცხადდეს მისი დამოუკიდებლობა თურქეთის პროტექტორატით (ხომ ცხოვრობენ ჩეჩნების, ინგუშების, ჩერქეზების, ადიღეელების წარმომადგენლები თურქეთში), ადგენდეს კონკრეტულ გეგმას როგორ საბოლოოდ დაუბრუნდეს კურილია – იაპონიას, აღმოსავლეთ პრუსია (კალინინგრადის ოლქი) – გერმანიას, კარელია – ფინეთს, მის ისტორიულ მფლობელს და ა.შ. და ა.შ. ინგლისში იტყვიან ხოლმე: „შუშის სახლში როცა ზიხარ, სხვას ქვებს ნუ ესვრი!“.

კიდევ უფრო მეტი, როცა „ამხ. ეპიფანცევი“ ასე გულდამწვარი დარდობს საქართველოს ეთნიკურ უმცირესობებზე (რომელთა წარმომადგენლობა სინამდვილეში ზოჯერ 50-60 ათას კაცს არ აღემატება), რატომ არ იხოკავს ლოყებს 5 მილიონიანი თათრების, ბაშკირების, უდმურტების და რუსეთის „დიდი იმპერიის“ შემადგენლობაში ძალით ჩართული ხალხების დამოუკიდებლობის გულისათვის? მაგრამ ეს პრობლემები რუსეთს ჯერ კიდევ წინ აქვს და მისი გადაჭრის გზებს აშკარად ვერ ხედავს (არავინ დაიჯერებს, რომ სწორი გადაწყვეტილებაა, ჩრდილოეთ კავკასიაში ახალი ფედერალური ოკრუგის შექმნა ეთნიკური რუსით სათავეში, რომელსაც უნდა დაემორჩილნონ „კავკასიის სუვერენული ხალხები“.)

ამრიგად, დადასტურებულია – „ამხანაგ ეპიფანცევს“ აინტერესებს ეროვნებათაშორისო ურთიერთობა, მაგრამ არა საკუთარ სამშობლოში, არამედ მეზობელ ქვეყნებში. ვურჩევთ დაანებოს თავი იმ საქმეს, რაც მან არ იცის (ან უკიდურეს შემთხვევაში, კარგად მაინც შეისწავლოს ის) და ვთავაზობთ მისთვის უფრო საინტერესო, აქტუალური და პრობლემური თემების შესწავლას, მაგალითად ასეთს:

1. რატომ გარბიან რუსეთის გაველენის სფეროდან, თითქოს კეთროვანს გაურბოდნენ, დასავლეთში: გერმანიასთან, საფრანგეთთან და ამერიკისათან რუსეთის „ყოფილი მეგობრები და მოკავშირეები“?

2. რატომ ვერ მონახეს რუსეთის მმართველმა ძალებმა სტალინური სოციალიზმიდან თავისუფალ საბაზრო ურთიერთობაზე გადასვლის ოპტიმალური გზა, ისე რომ არ დაენგრიათ ასე წვალებით და უზარმაზარი მსხვერპლითა აშენებული ქვეყანა – საბჭოთა კავშირი? ხომ მოახერხა ეს ჩინეთის სახალხო რესპუბლიკამ? და თანაც როგორი წარმატებით!

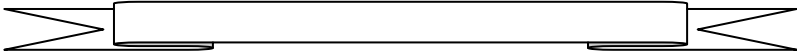
3. რატომ აცხადებს რუსეთის პროპაგანდა ეროვნულ-განმათავისუფლებელ მოძრაობას ტერორისტულ მოძრაობად? განა შეიძლება ტერორისტი იყოს მთელი ერი? მაგალითად, ჩეჩენი?

4. არის რაიმე მსგავსება პუტინის მიერ განხორციელებული გროზნოს ოპერაციასა და სააკაშვილის მიერ ჩატარებული ცხინვალის ოპერაციას შორის?

5. რა თვისებრივი განსხვავებაა ნორმანების, პრუსიელების, ჰოლშტინიელი გერმანელების, ებრაელების, ქართველებისა და სომხების რუსეთს შორის და როდის გახდება რუსეთი ნამდვილად რუსული?

დასასრულს, კიდევ ერთხელ მინდა შევახსენო ძვირფას „ამხანაგ ეპიფანცევს“: სახელმწიფოებს შორის გართულებას ზოგჯერ ობიექტური, ხოლო უფრო ხშირად სუბიექტური მიზეზები აპირობებენ. მათში ბრალი, ძალიან ხშირად, ხელისუფალთ მიუძღვნით, ნუ ვიქნებით მათი ინტერესების ბრმა გამომხატველები, დაფიქრდეთ იმ კარგზეც, რაც ჩვენს ხალხებს აკავშირებდათ და ჯერ კიდევ აკავშირებთ. მართალია, მავანი ცდილობს ქართველებს დაუმკვიდროს სახელი ნაციონალისტის, შოვინისტის, მეზობელთ მოძულის იმიჯი, მაგრამ, დამიჯერეთ! მაქსიმ გორკიზე უკეთ ვერავინ შეაფასებს საქართველოსა და ქართველებს. ხოლო ეს დიდი მწერალი ასე მიმართავდა ქართველებს: „თქვენი ქვეყნის უღამაზესმა ბუნებამ და თქვენმა რომანტიკულმა სიფაქიზემ – სწორედ ამ ორმა ძალამ მომცა ბიძგი, რომ მაწანწალა ლიტერატორი გავმხდარიყავი“.

აი ასე, „ამხანაგო ეპიფანცევ“ – მორჩა კინო.



ნანა ხაზარაძე, ნანა ბახსოლიანი

**რიცხვითი სახელების აღმნიშვნელი
ლუვიური იეროგლიფები**

ძვ. წ. XVI საუკუნეში მცირე აზიაში მცხოვრებმა, ხეთების მონათესავე ლუვიელებმა ორიგინალური დამწერლობა შექმნეს, რომლის ამოკითხვას მეცნიერებმა ათწლეულები მოანდომეს. ლუვიური იეროგლიფების სემანტიკური კოდების ამოხსნასთან დაკავშირებით ჩატარებულმა მრავალწლიანმა კვლევა-ძიებებმა იმ მნიშვნელოვან დასკვნამდე მიგვიყვანა, რომ არა მხოლოდ ამ დამწერლობით შესრულებული ძვ. წ. II-I ათასწლეულებით დათარიღებული ეპიგრაფიკული ძეგლები, არამედ თავად ლუვიური იეროგლიფური ნიშნები ძველი ანატოლიის ხალხების ისტორიისა და კულტურის ისტორიის რეკონსტრუქციისათვის ძვირფას საინფორმაციო წყაროს წარმოადგენს. ამ ორიგინალური დამწერლობის შემქმნელები ამომწურავ ინფორმაციას ფლობდნენ მცირე აზიის ხალხების ისტორიისა და კულტურის შესახებ [1, 11 და შმდ.].

სადღეისოდ 500-მდე ლუვიური იეროგლიფია ცნობილი. სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული თვალსაზრისის თანახმად, ეს დამწერლობა თავდაპირველად საკულტო დანიშნულების იყო. საკანცელარიო ხეთური ლურსმულისაგან განსხვავებით, ლუვიურ-იეროგლიფური რელიგიურ მონუმენტურ დამწერლობას ასახიერებდა. გვიანხეთურ ხანაში (ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველი მეოთხედი) იგი სეკულარიზაციას განიცდის. მკვიდრდება სამშენებლო და მიძღვნილი ხასიათის წარწერების შექმნის ტრადიცია. ყიზილ-დაღის, ყარა-დაღის, ბურუნქაიას მთიანეთში, ყარა-თეფეზე (კილიკია), ქარხემიშში (ჩრდილოეთი სირია, დღევ. ჯერაბლუსი) მეფე-მთავრები (ხართაფუ, აზითავადა, იარირისი, ქათუვასი...) ანალების ტიპის წერილო-

ბით ძველებს ქმნიან. დღევანდელი კულულუს ბინადარნი ტყვიის ფირფიტებზე სამეურნეო-საგადასახადო დანიშნულების დოკუმენტებს ადგენენ [2, 8-9, 31-32...; 3, 33-37].

იეროგლიფურ-ლუვიური ეპიგრაფიკული ძეგლების გავრცელების ჩრდილოეთი საზღვარი ალაჯა-ჰუიუქთან გადის, აღმოსავლეთი ჰინესთან, ზემო მესოპოტამიაში, ხოლო სამხრეთი – ჰამათზე, სირიაში. თუმცა, ამ დამწერლობით შესრულებული ქვაზე ამოკვეთილი ცალკეული წარწერები სიპილოსში, ყარაბელში, კვიპროსზე, ბაბილონში, ირანში და სხვა პუნქტებშია აღმოჩენილი. ამ წარწერების რაოდენობა 300-ზე მეტია, 800-ს აღემატება საბეჭდავებზე მოთავსებული იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერების რაოდენობა. ხეთების დროინდელი საბეჭდავები, რომლებმაც უმთავრესად ანაბეჭდების სახით მოაღწიეს ჩვენამდე, ხშირად ორენოვანია. ისინი, ძირითადად, ხეთი მეფეების სახელებს, ტიტულატურებსა და გენეალოგიებს გვაცნობენ (ბოლაზქიო, ტარსუსი, უგართი). ხეთური ხანის იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერები ხეთი მეფეების კლდეში ნაკვეთ რელიეფებზედაცაა დადასტურებული, სადაც მეფეების გამოსახულებები და მსხვერპლშეწირვის სცენებია აღბეჭდილი. ზოგჯერ იეროგლიფურ-ლუვიური წარწერები ღვთაებათა სახელებს გვაცნობს, ზოგჯერ რიტუალური ხასიათის ტექსტებს [4, 17].

იეროგლიფურ-ლუვიური ენა ლურსმული ლუვიურის მონათესავეა. ძველი ანატოლიის ეს ორი ენა A და B ლიკიურთან, პისიდიურთან, ლიკაონურთან, სიდეტურთან ერთად ძველი ინდოევროპული ენების ანატოლიურ (ხეთურ-ლუვიური) ჯგუფის ლუვიურ ქვეჯგუფადაა მიჩნეული [5, 14]. როგორც წესი, ლუვიური იეროგლიფი ღია მარცვლის სახითაა წარმოდგენილი - ხმოვანი ან თანხმოვანი-ხმოვანი (თუმცა გვხვდება გამონაკლისებიც, როდესაც იეროგლიფური ნიშანი რომელიმე ასო-ბგერას შეესაბამება. იეროგლიფურ-ლუვიურ ლოგოგრამებსა და დეტერმინატივებს ზოგჯერ ფონეტიკური კომპლემენტები ახლავს, რომლებიც სიტყვის ფუძის ბგერით შემადგენლობას და ფლექსიას გვაცნობს [6, 9].

არსებობს ლუვიური იეროგლიფების კლასიფიკაციის რამდენიმე ვერსია. ემ. ლაროშის მიერ შემუშავებული საკმაოდ არგუმენტირებული კლასიფიკაციის მიხედვით, ლუვიური იეროგლიფები ფუნქციის გათვალისწინებით, შესაძლოა ათ ჯგუფად დაიყოს. იეროგლიფური ნიშნების პირველი ჯგუფი ადამიანებთან, მის სხეულთან, სოციალურ სტატუსთან, სხვადასხვა ქმედებებთან დაკავშირებულ ცნებებს ასახიერებს (მე, ადამიანი, თავი, ხელი, ფეხი, ტერფი, ქალი (სამოს სახით), დედა, ქალბატონი, დედოფალი, მეფე, დიდი მეფე, ბავშვი, ვაჟი, უფლისწული (ქალი, ვაჟი), ძმა, გმირი, ძლიერი, მრისხანება, საუბარი, აღება, დაღება, მიტანა, თაყვანისცემა, რიტუალის აღსრულება და ა. შ.), მეორე – ცხოველებს (ძაღლი, ცხენი, სახედარი, ირემი, ხარი, ცხვარი, კურდღელი, ლომი...), მესამე – მცენარეებს (პურის თავთავი, ბროწეული, ყურძნის მტევანი, მარადმწვანე ხე ეა...), მეოთხე – მნათობებს, ბუნების მოვლენებს, ლანდშაფტს (ცა, მზე, მთვარე, ექვსქიმიანი და მრავალსხივიანი ვარსკვლავები, ელვა, მიწა, დაბლობი, მთა, მდინარე, წყალი, წყაროს სათავე, აღმოსავლეთი, დასავლეთი...), მეხუთე – ჭურჭელს, მერვე – სიმბოლოებს (ღვთაების, ქალღვთაების, მეფის, ქურუმის, მოსამართლის აღმნიშვნელი სიმბოლოები...), მეცხრე – რიცხვებს, გეომეტრიულ ფიგურებს (ერთი, ორი, სამი, ოთხი, ხუთი, ექვსი, შვიდი, რვა, ცხრა, ათი, ასი...), მეათე ჯგუფში ჯერ-ჯერობით დაუდგენელი სემანტიკის იეროგლიფებს აერთიანებენ.

როგორც ვხედავთ, ამ ორიგინალური დამწერლობის შემქმნელები ამომწურავ ინფორმაციას ფლობდნენ მცირე აზიის ფლორასა და ფაუნაზე, ბუნებრივ სიმდიდრეებზე, მეურნეობაზე და ყოფაზე, სამხედრო საქმეზე, არქიტექტურაზე, საზოგადოების სოციალურ სტრუქტურაზე, ხათების, ლუვიელების, ხეთების კოსმოგონიურ და კოსმოლოგიურ რწმენა-წარმოდგენებზე.

ამჯერად, ჩვენი კვლევის ობიექტი ემ. ლაროშის მიერ მეცხრე ჯგუფად გამოყოფილი (იხ. ზემოთ) იეროგლიფურ-ლუვიური რიცხვითი სახელებია, რადგან ისინიც დამატებით საყურადღებო ინფორმაციას გვაწვდიან იმ ძველადმოსავლური საზოგადოების ცოდნის დონის შესახებ, რომე-

ლიც ამ დამწერლობით სარგებლობდა. აქვე დავძენთ, რომ არცერთ სადღეისოდ ცნობილ იეროგლიფურ-ლუვიურ ეპიგრაფიკულ ძეგლში რიცხვითი სახელი არ მოწმდება*, გარდა კულულუში გასული საუკუნის მეორე ნახევარში აღმოჩენილი წარწერიანი ტყვიის ფირფიტებისა, რომლებიც სამეურნეო-საგადასახადო აღრიცხვის მიზნით იყო შედგენილი [3, 33-37].

განსხვავებით შუმერული, აქადური, ხეთური რიცხვითი სახელების სისტემებიდან, სადაც რიცხვითი სახელები რაოდენობითი, რიგობითი, ჯერობითი, გამანაწილებელი და წილობითი ჯგუფების სახითაა წარმოდგენილი, [7, 41-45; 8, 59-64...] კულულუს ტყვიის ფირფიტებზე მხოლოდ რაოდენობით რიცხვით სახელებს ვხვდებით. მაგრამ ეს გარემოება სრულიად არ გამორიცხავს ვარაუდს, რომ სხვა ანალოგიურ წერილობით ძეგლებში, რომლებმაც რიგი გარემოების გამო ჩვენამდე ვერ მოაღწია, რიცხვითი სახელების სისტემა ისეთივე სრულყოფილი იყო, როგორც ეს ზემოხსენებულ ლურსმულ დამწერლობებშია. შესაძლოა, ჩვენთვის საინტერესო ინფორმაციის ნაკლებობა იმითაც იყოს განპირობებული, რომ, როგორც ვარაუდობენ, იეროგლიფურ-ლუვიური დამწერლობით შესრულებული დოკუმენტები ხეზე ფუნჯითა და შავი საღებავით იწერებოდა და ამ მიზეზით საუკუნეებს ვერ გაუძლო.

კულულუში არქეოლოგიური გათხრების დროს აღმოჩენილ ტყვიის ფირფიტებზე, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, მხოლოდ რაოდენობითი რიცხვითი სახელები დასტურდება. 1-დან 9-მდე აღმნიშვნელი რიცხვითი სახელები ვერტიკალური სახეებითაა გადმოცემული, ათეულები – ჰორიზონტალურით. რაც შეეხება ასეულებს, რომელსაც ფირფიტებზე მრავალგზის ვხვდებით, მათ ცეცხლსაჩხრეკი ფორმის ფიგურები განასახიერებს. იეროგლიფურ-ლუვიური რიც-

* თუ მხედველობაში არ მივიღებთ ძვ. წ. II ათასწლეულით დათარიღებულ, კ. ბიტელის მიერ ხეთების ძველ დედაქალაქ ხათუსაში აღმოჩენილ რიცხვითი სახელების შემცველ ფრაგმენტებს, რომელთა ინტერპრეტაცია დღემდე არ ხერხდება.

ხეითი სახელების გადმოცემისას, ამ დამწერლობისათვის დამახასიათებელ ერთ თავისებურებასაც ვადასტურებთ. ასზე მეტი მრგვალი რიცხვები ასის აღმნიშვნელი იეროგლიფის განმეორებით ხორციელდება (200, 300, 400), ხოლო იმ შემთხვევაში, როდესაც დოკუმენტის ავტორს ესაჭიროება ისეთი რაოდენობრივი რიცხვის წარმოჩენა, როგორცაა 141, 232 და ა. შ. იგი ასეულის აღმნიშვნელ ფიგურას ქვემოთ ჯერ ათეულების (ჰორიზონტალურ) და ბოლოს ერთეულების (ვერტიკალურ) ხაზებს უმატებს. იგივე მეორდება ისეთი რიცხვითი სახელების დაწერილობისას, როგორცაა: 15, 32, 68...

იეროგლიფურ-ლუვიური რიცხვითი სახელების ფონეტიკური ამოკითხვა ჯერ-ჯერობით არ ხერხდება. ამ თვალსაზრისით, გამონაკლისს ოთხისა და ცხრის (mi, nu) აღმნიშვნელი ლუვიური იეროგლიფები წარმოადგენს. ხეთური და ლუვიური ლურსმულის, A და B ლიკიურის მსგავსად 4-ისა და 9-ის აღმნიშვნელი ფონეტიკური წაკითხვა აკროფონულ პრინციპზეა დამყარებული.

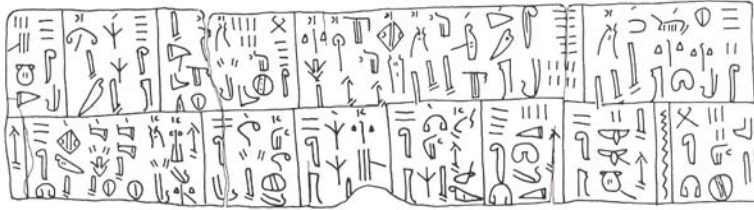
ზემოაღნიშნულის საილუსტრაციოდ, გვიანხეთური ხანის აღმოსავლეთ მცირე აზიაში მდებარე თაბალის ტერიტორიაზე*, დღევანდელ კულუღუში აღმოჩენილ ტყვიის ფირფიტებზე შესრულებული დოკუმენტური ჩანაწერებიდან ფრაგმენტს მოვიყვანთ. დოკუმენტში საუბარია თაბალის ქალაქების (თივარალი, ზემო თუნა, ქვემო თუნა და თუნა, ასაჰიალარა, სუნავარა, მურათი, სუნაქათა, აჰათიკუკურაი, არუსალისი) მცხოვრებთათვის გაწეული შრომის ანაზღაურების მიზნით გაცემული ცხვრების რაოდენობის

* თაბალი ასურული ლურსმული და იეროგლიფურ-ლუვიური წერილობითი ძეგლების მონაცემთა კონტექტსში დიდი კაპადოკიის სამხრეთ-დასავლეთ სექტორში, დღევანდელი გურუნ-შაჰრი-პოზანდიდან (მდინარე სეიჰანის ზემო დინებიდან) დასავლეთით, დღევანდელი პოზანდი-ზეივე-ბორი-ჩიფლიქის ხაზიდან ჩრდილოეთითა და ჩრდილო-დასავლეთით, დღევანდელი სულთანხანი-კაისერი-სუვასა-ტოპადადან აღმოსავლეთით (მდინარე ჰალისიდან, დღევანდელი ყიზილ-ირმაკიდან აღმოსავლეთით) მდებარეობდა. [9, 25-61]

შესახებ. (აქვე დავძენთ, რომ კულულუს წარწერის სხვა ფრაგმენტებში ხარებისა და ქერის რაოდენობაცაა მითითებული).

იეროგლიფურ-ლუვიური ტექსტი [10, 148] ასე გამოიყურება:

obverse



reverse



კულულუს ტყვის ფირფიტა II

იეროგლიფურ-ლუვიური ტექსტის ქართული თარგმანი:

32 ცხვარი მუვაჰისმა ნის მისცა.

68 ცხვარი ლალისმა პარასათას (?) მისცა კუკისთვის.

140 ცხვარი 7 ქანდაკებას მივეცით ქალაქ ასაჰიაღარაში

40 ცხვარი ნუნუს

30 ცხვარი 3 ნაცვალს

30 ცხვარი მივეცით კულის, თუმისის, თუთუს, (მამაკაცები?) ქალაქ სუნავარაში.

20 ცხვარი სათანუს

40 ცხვარი... (?) 4

20 ცხვარი... (?) 2

- 100 ცხვარი 5 ქანდაკებას ქალაქ მურათში
- 20 ცხვარი კვისაის, პალუსს, ქალაქ სუნაქათაში.
- 100 ცხვარი 5 ქანდაკებას ქალაქ თივარალში
- 20 ცხვარი 2 მონადირეს
- 141 ცხვარი 3 ქანდაკებას, ქალაქ აჰათიკუკურაიში
- 15 ცხვარი მათ მისცეს ქალაქ არუსაღისის...(?)
- 200 ცხვარი ათივარარსს
- 20 ცხვარი...(?)
- 14 ცხვარი ქალაქ ასაილარაიდან ... (?) ბრძანებით მოიტანეს.

იეროგლიფურ-ლუვიური რიცხვითი სახელების ისტორიის რეკონსტრუქცია, მასაღის სიმწირის მიუხედავად, კიდევ ერთხელ გვინგვებს, რომ ლუვიური იეროგლიფების სემანტიკური კოდების შესწავლა პერსპექტიულიცაა და აუცილებელიც.

N. KHAZARADZE, N. BAKHSOLIANI

LUWIAN HIEROGLYPHS DENOTING NUMERALS

Results of our labour-intensive research of many years conducted for the purpose of study of the given hieroglyphic Luwian written monuments and reconstruction of semantic codes of separate hieroglyphic signs (hieroglyphs representing animals, plants, interiors and exteriors of ancient Anatolian architectural monuments, heavenly bodies, etc.) unequivocally demonstrate that not only hieroglyphic Luwian inscriptions, but also separate hieroglyphic signs should be considered as a source of information of primary importance. The results of study of the hieroglyphic Luwian system of numerals lead to the same conclusion.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა

1. ნ. ხაზარაძე, წყაროთმცოდნეობითი და ისტორიოგრაფიული ძიებანი, თბილისი, 2009.
2. ნ. ხაზარაძე, ლუვიური იეროგლიფების სამყაროში თბილისი, 2006.
3. ნ. ბახსოლიანი, ტყვის ფირფიტები კულუდან, ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის შრომები, VIII, თბილისი, 2008.
4. Laroche E., Les Hieroglyphes Hittites, Paris, 1960.
5. Языки Азии и Африки, I, Москва, 1976.
6. Meriggi P., Manuale Di Eteo Geroglifico, Parte I: Grammatica, Roma, 1966.
7. ჯ. შარაშენიძე, შუმერული ენის გრამატიკა, თბილისი, 2005.
8. ი. ტატიშვილი, აქადური ენა, თბილისი, 2009.
9. ნ. ხაზარაძე, ძველადმოსავლური და ქართველოლოგიური ძიებანი, თბილისი, 2001.
10. J. D. Hawkins, The Kululu lead strips economic documents in Hieroglyphic Luwian, AnSt, vol. XXXVII, London-Ankara, 1987.

**ალექსანდრე ორბელიანი დასავლეთ ევროპის
ისტორიოგრაფიის საკითხებზე**

აღბათ, არაფერს არ გადავაჭარბებთ თუ ვიტყვით, რომ ალექსანდრე ორბელიანის სახით საქმე გვაქვს ფართო დიაპაზონის ისტორიკოსთან. ის ძალიან კარგად იცნობდა არა მარტო საქართველოს წარსულს, არამედ ასევე ჩახედული ჩანს დასავლეთ ევროპის ახალი ისტორიის საკვანძო საკითხებში. ეს, ცხადია, ძალიან კარგია და მისი წვლილის ღირსეულად წარმოჩენისათვის, აღბათ, ეს სავსებით საკმარისი იქნებოდა, მაგრამ შეიძლება ითქვას, რომ ალ. ორბელიანის დამსახურება გაცილებით დიდია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს.

აქ, რა თქმა უნდა, ვგულისხმობთ იმას, რომ ალექსანდრე ორბელიანის დაინტერესება მხოლოდ მსოფლიო ისტორიის დიდმნიშვნელოვანი მოვლენებით არ ამოიწურებოდა. მის ნაწერებში ყურადღებას იპყრობს ევროპელი ისტორიკოსების, სახელდობრ, ინგლისელი ისტორიკოსის ედუარდ გიბონის (1737-1794) და მისი თანამემამულის ტომას ბაბინგტონ მაკოლის (1800-1859) მოხსენიება. ვფიქრობთ, ეს არ იყო შემთხვევითი და იმაზე უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ ალექსანდრე ორბელიანი დაინტერესებას იჩენდა დასავლეთ ევროპის ისტორიოგრაფიის საკითხებისადმი. აქ ფაქტობრივად ის ახალ ამპლუაში წარმოგვიდგება და ცდილობს გაერკვეს ევროპულ ისტორიულ აზროვნებაში, გაეცნოს მის თვალსაჩინო წარმომადგენლებს. ამას იმ დროისათვის დიდი მეცნიერული და შემეცნებითი დატვირთვა გააჩნდა და იმდროინდელი ქართული ისტორიოგრაფიის ფონზე სერიოზულ წინგადადგმულ ნაბიჯად გვევლინება.

ისტორიოგრაფიის საკითხებზე ყურადღების გამახვილება საინტერესოა და იმაზე უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ ალექსანდრე ორბელიანის ჩახედულობა დასავლეთ ევროპის ახალი ისტორიის საკითხებში ზედაპირულ ხასიათს კი არ ატარებდა, არამედ საუკეთესო უახლეს გამოკვლევებს ეყრდნობოდა. ამას დიდი მნიშვნელობა აქვს. ალ. ორ-

ბელიანის მსჯელობის ძლიერი ანალიტიკური მუხტის გასაღები, ჩვენი აზრით, სწორედ აქ ძევს. ჩვენს ხელთ არსებულ მცირე ინფორმაციაზე დაყრდნობით შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ალ. ორბელიანმა კარგად იცოდა მისი თანადროული ევროპული ისტორიოგრაფია. ეს, რა თქმა უნდა, ალ. ორბელიანის როგორც ისტორიკოსი – პუბლიცისტის კიდევ ერთი ღირსებაა.

ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს მისი საინტერესო პოლემისტური წერილი „პლატონ იოსელიანსა“, სადაც ის იმოწმებს ედუარდ გიბონის ნაშრომს [1.86] და მეორე წერილი „ქართველების ძველი დრო“, რომელიც დაიბეჭდა 1861 წელს ჟურნალ „ცისკარში“ და აქ ის მოიხსენიებს მაკოლის ნაშრომს [2.214].

ეს მწირი ინფორმაცია, ჩვენი აზრით, საინტერესოა და მისი წაყრუება, უგულვებელყოფა, ცხადია, სწორი არ უნდა იყოს. აქედან კარგად ჩანს, თუ რაოდენ მრავალფეროვანი იყო დასავლეთ ევროპის ისტორიის საკითხებით ალ. ორბელიანის დაინტერესების წრე. ის კარგად იცნობდა არა მარტო მსოფლიო ისტორიის დიდმნიშვნელოვან მოვლენებს, არამედ იმ პერიოდის ევროპულ ისტორიოგრაფიას. ეს ძალიან მნიშვნელოვანია. ალექსანდრე ორბელიანი, არ იყო ვიწრო ემპირიკოსი ისტორიკოსი და თეორიული საკითხების მიმართ გარკვეულ დაინტერესებას ამჟღავნებდა. ეს იმდროინდელი ქართული ისტორიოგრაფიის ფონზე სერიოზული წინგადადგმული ნაბიჯი იყო. მისი მეცნიერული და შემეცნებითი მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობდა, რომ ქართულ სინამდვილეში აღნიშნული თემატიკით დაინტერესების პირველი თუ არა ერთ-ერთ პირველ მცდელობას წარმოადგენდა. ქართული ისტორიოგრაფია არათუ მაშინ, არამედ დღესაც არ არის განებივრებული ისტორიოგრაფიული ხასიათის ნაშრომებით. საინტერესოა აღინიშნოს, რომ ედ. გიბონზე ქართულ ენაზე დღემდე არაფერი არ გაგვანჩია.

ა) ალ. ორბელიანის თვალსაზრისი ედუარდ გიბონის შემოქმედებაზე. ისეთ კოლორიტულ ფიგურაზე და თვალსაჩინო ისტორიკოსზე ყურადღების გამახვილება, როგორც ედუარდ გიბონი იყო, საკმაოდ მრავლისმეტყველი ფაქტია

და უწინარესად ხაზს უსვამს ალ. ორბელიანის ფართო განათლებას, დიდ ერუდიციას.

ცხადია, ედ. გიბონისადმი ალ. ორბელიანის დამოკიდებულებაზე მეტად მწირი ინფორმაცია გაგვაჩნია, მაგრამ ეს მასალა თავისთავად საინტერესოა და საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ ალექსანდრე ორბელიანი იცნობდა ედ. გიბონის ნაშრომს და მასზე დადებითი აზრის გახლდათ.

„პლატონი (იგულისხმება იოსელიანი – მ.კ.) თუ ნამდვილი და სამართლიანი მწერალია, იმას უნდა საქართველოს გაოხრების ამბავი დაეწერა, როგორც გიბონმა რომის გაოხრება აღწერა, თუ არადა ჩემი მასიამოვნებელი ვასიამოვნო და სხვა სიმართლეს ჯანი წაუვიდესო. რასაკვირველია, საქმით ვიცით, რომ დღევანდელი მზათ კვერცხი ურჩევნია პლატონს, ხვალინდელს და კარგს მსუქან ქათამს“ [1.86]. აქ ცხადია, ის გულისხმობს ედ. გიბონის წიგნს „რომის იმპერიის დაცემის მიზეზები“ [3].

პირველ ყოვლისა, ყურადღებას იპყრობს ალექსანდრე ორბელიანის არჩევანი და იგი მის მაღალ ინტელექტუალურ და მეცნიერულ დონეზე მეტყველებს. საქმე ის გახლავთ, რომ ედ. გიბონმა დიდი გავლენა მოახდინა XIX-XX საუკუნეების მოაზროვნეებზე. ეს არ შემოიფარგლებოდა მხოლოდ ინტელექტუალური ელიტით და პოლიტიკურ წრეებზეც ვრცელდებოდა. მან თავისი კვალი დატოვა ჯორჯ ბაირონის, პერსი ბიში შელის, არნოლდ ტოინბის, აბრაამ ლინკოლნის, სერ უინსტონ ჩერჩილის პიროვნების ფორმირებაზე [4.179].

ალექსანდრე ორბელიანს ედ. გიბონი, ცხადია, შემთხვევით არ უხსენებია და სავსებით მეცნიერულ პარალელს ავლებს. პლატონ იოსელიანს უნდა აღეწერა საქართველოს „გაოხრების“ ამბავი, ხოლო ედ. გიბონმა აღწერა რომის იმპერიის აოხრების ისტორია. ხაზი გაუსვა, რომ მათ ჰქონდათ ერთი და იგივე ამოცანა, მაგრამ ალექსანდრე ორბელიანის დრმა რწმენით, ედ. გიბონმა ამ მისიას წარმატებით გაართვა თავი, ხოლო პლატონ იოსელიანმა კი ეს ვერ შეძლო.

აღ. ორბელიანი მიმართავს საინტერესო ხერხს და თავის მსჯელობას კონტრასტზე აგებს. ეს იმით გამოიხატება, რომ ის ედ. გიბონის მიმართ აშკარად კეთილგანწყობილი ჩანს და მასში ხედავს „ნამდვილი სამართლიანი მწერლის“, ისტორიკოსის, ნიმუშს, ხოლო პლატონ იოსელიანს კი პირიქით ტენდენციურობასა და სუბიექტურობაში დებს ბრალს. ასეთ მიდგომაში ალოგიკური არაფერია. მას სურს მკითხველს პოზიტიური გამოცდილება აჩვენოს და ამის საილუსტრაციოდ, სწორედ, ედ. გიბონის მაგალითი მოჰყავს. აღ. ორბელიანის არგუმენტაცია, ვფიქრობთ, ანგარიშგასაწვეი უნდა იყოს. ალექსანდრე ორბელიანი სავსებით მართალი იყო. ედ. გიბონის თხზულება „რომის იმპერიის დაცემის მიზეზები“ იმ პერიოდის ისტორიოგრაფიაში და შემდეგაც დიდი ხნის მანძილზე ერთ-ერთი საუკეთესო იყო. აღ. ორბელიანის მიერ ედ. გიბონის ამ წიგნის დადებითი შეფასება სავსებით მართლზომიერია.

გამორიცხული არ უნდა იყოს, რომ აღ. ორბელიანი ედ. გიბონს აღიქვამს როგორც მწერალს. ასეთი მინიშნება ჩვენს მიერ მოყვანილ პასაჟში შეინიშნება [1.86]. ამგვარ მიდგომას აქვს არსებობის უფლება და, უდავოდ, შეიცავს ჭეშმარიტების რაციონალურ მარცვალს. მას მაშინაც და დღესაც ბევრი მომხრეები ჰყავდა. ჩვენი ფრთხილი ვარაუდით, ასეთი თვალსაზრისი იმით შეიძლება იყოს განპირობებული, რომ აღ. ორბელიანი, შესაძლოა, ისტორიას აღიქვამდა, როგორც სიტყვაკაზმული ლიტერატურის ერთ-ერთ ნაირსახეობას. ასეთი შეხედულება მაშინ და შემდგომშიც ძალიან გავრცელებული იყო. ეს არის ერთი ხედვა. არსებობს განსხვავებული მოსაზრებაც. უწინარესად ედ. გიბონი იყო თავისი დროის თვალსაჩინო ისტორიკოსი, რომელიც ფლობდა წერის ბწყინვალე ლიტერატურულ მანერას, სტილს [4].

შესაძლოა, ალექსანდრე ორბელიანი აიდეალებდა ედ. გიბონს, როგორც მწერალ-ისტორიკოსს, მაგრამ ედ. გიბონის წიგნის დადებითი შეფასება სავსებით მართლზომიერი უნდა იყოს და ედ. გიბონისადმი აღ. ორბელიანის დამოკიდებულების პოზიტიურ მხარეს წარმოადგენს, რომელიც მნიშვნელოვან-წილად განსაზღვრავს აღ. ორბელიანის მო-

საზრების ისტორიოგრაფიულ დატვირთვას. ვფიქრობთ, სწორედ, ამაში მდგომარეობდა მისი მეცნიერული და შემეცნებითი მნიშვნელობა.

ბ) აღ. ორბელიანის თვალსაზრისი ტომას ბაბინგტონ მაკოლიზე შემოქმედებაში. ვფიქრობთ, საინტერესო უნდა იყოს ალექსანდრე ორბელიანის დამოკიდებულება XIX საუკუნის პირველი ნახევრის თვალსაჩინო ინგლისელი ისტორიკოსის ტომას ბაბინგტონ მაკოლისადმი, რომელსაც მარქსისტულმა ისტორიოგრაფიამ მეტად მკაცრი განაჩენი გამოუტანა და ჰიპერკრიტიკულად შეაფასა. კ. მარქსმა მაკოლის უწოდა „ისტორიის სისტემატური ფალსიფიკატორი“ [5.900]. სულ სხვაგვარია ისტორიული მეცნიერების წინაშე მაკოლის დამსახურებისადმი ალექსანდრე ორბელიანის მიდგომა. ის მაკოლიზე, როგორც მკვლევარ-ისტორიკოსზე, დადებითი აზრის უნდა ჩანდეს. ცხადია, ეს გაცილებით უფრო ადექვატურია.

მაკოლისადმი ალექსანდრე ორბელიანის დამოკიდებულებაზე ძალიან მწირი ინფორმაცია გავაჩნია, მაგრამ ეს მცირე მასალა თავისთავად იყრობს ყურადღებას და გარკვეულ წარმოდგენას გვიქმნის მაკოლისადმი აღ. ორბელიანის დამოკიდებულებაზე. ეს საშუალებას გვძლევს, ვარაუდის დონეზე, საინტერესო დასკვნები გამოვიტანოთ.

თავის სტატიაში „ქართველების ძველი დრო“ ალექსანდრე ორბელიანი ახსენებს ინგლისელ ისტორიკოსს ტომას ბაბინგტონ მაკოლის. „მაკოლიეს ისტორიას ანბობს რა ანბავი ყოფილა ანგლიაში კაროლი იაკობ II დროს“ [2.214]. აქ, ცხადია, მას მხედველობაში აქვს მაკოლის ერთ-ერთი საუკეთესო ნაშრომი „ინგლისის ისტორია ჯეიმზ II-ის გამეფებიდან“ [6].

პირველ რიგში უნდა აღვნიშნოთ, რომ არა იაკობ II, როგორც ამას აღ. ორბელიანი წერს, რაც რუსულის გავლენის ლოგიკურ შედეგია, არამედ ჯეიმზ II, რომელიც მეფობდა 1685-1688 წლებში.

მაკოლის გახსენება ცარიელ ნიადაგზე არ აღმოცენებულა და იგი საქართველოს ისტორიასთან, სახელდობრ კი მეფე ერეკლეს მოღვაწეობასთან, გახლავთ დაკავშირებული. „გამიგონია მეფის ირაკლის დროს, რაღაც უწესობა

მოხდინოთ ზოგიერთ პირთ საქართველოში და მეფეს არაფრათ მიეღოს...“ [2.214]. აქ, აღ. ორბელიანი, წამოჭრის ერთ ფრიად აქტუალურ საკითხს. რამდენად არის მთავრობა, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში მეფე, სახელმწიფოში შექმნილ ვითარებაზე პასუხისმგებელი და ამის საილუსტრაციოდ ისტორიიდან მოჰყავს არგუმენტები. ის ახსენებს სტიუარტების ეპოქის ინგლისს, კერძოდ კი ჯეიმზ II-ის მმართველობას. ამგვარი მიდგომა სავსებით სწორია, თუმცა მისი შემდგომი სრულყოფა, დახვეწა, გამორიცხულად არ მიგვაჩნია. სტიუარტების რესტავრაციის ხანისა და ერეკლე II-ის მმართველობას შორის დიდი განსხვავება არსებობს, მაგრამ პოლიტიკური არასტაბილურობის რაღაც სიმპტომები შეინიშნებოდა და ეტყობა, სწორედ, ეს აღმოჩნდა აღ. ორბელიანის ყურადღების ცენტრში. აღსანიშნავია, რომ ეს პოლიტიკური არასტაბილურობაც სხვადასხვაგვარი იყო. პირველ რიგში, ინგლისს არავითარი საგარეო საფრთხე არ ემუქრებოდა [7]. ალბათ, არ შევცდებით, თუ ვიტყვით, რომ მთელს ამ ისტორიულ ექსკურსს საფუძვლად უდევს მეფე ერეკლე II-ის განდიდება. ეს კი მისი შვილიშვილისაგან გასაკვირი არ უნდა იყოს.

აღექსანდრე ორბელიანი მაკოლის როგორც ისტორიკოსისადმი საკმაოდ კეთილგანწყობილი უნდა იყოს და მის წიგნზე „ინგლისის ისტორია ჯეიმზ II-ის გამეფებიდან“ დადებითი აზრის გახლავთ. ეტყობა, ის ამ საკითხზე მაკოლის თხზულებას ერთ-ერთ ყველაზე უფრო კომპეტენტურ ნაშრომად აღიქვამდა და, სწორედ ამიტომ ყურდნობოდა მას. ამგვარი მიდგომა სავსებით სწორია და თავისთავად საგულისხმო ჩანს. ის საშუალებას გვაძლევს გამოვთქვათ ერთი საინტერესო მოსაზრება, ვარაუდი. აქ, ცხადია, პირველ ყოვლისა, ვგულისხმობთ იმას, რომ მაკოლის წიგნის წყალობით სტიუარტების რესტავრაციის ხანის ინგლისის ისტორიაზე აღექსანდრე ორბელიანს საკმაოდ მდიდარი მეცნიერული ინფორმაცია ექნებოდა და ამ ეპოქის შესახებ უხვი ფაქტობრივი მასალა ეცოდინებოდა. ეს საშუალებას გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ აღნიშნულ საკითხში აღექსანდრე ორბელიანი საკმაოდ კარგად უნდა იყოს ჩახედული, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით, მისი წერილი-

დან, შეიძლება ჩანდეს. მან კარგად იცოდა სტიუარტთა რესტავრაციის ეპოქის ინგლისის ისტორია, კერძოდ კი ჯეიმს II-ის (1685-1688) მმართველობის პერიოდი. ეს დასავლეთ ევროპის ახალი ისტორიის საკვანძო საკითხებში ალექსანდრე ორბელიანის ჩახედულების კიდევ ერთი საინტერესო საბუთია.

საფიქრებელია, რომ ალექსანდრე ორბელიანი არ თანაუგრძნობდა სტიუარტთა პოლიტიკას, რაც აღნიშნული საკითხისადმი მისი დამოკიდებულების პოზიტიურ მხარეს წარმოადგენს. ასეთი ხედვა, ცხადია, შემთვევითი არ ყოფილა და მისი გასაღები ალ. ორბელიანის მსოფლმხედველობაში უნდა ვეძიოთ. ის ორი გარემოებით შეიძლება ყოფილიყო განპირობებული. ალექსანდრე ორბელიანი უმთავრესად ლიბერალურ ღირებულებებზე იყო ორიენტირებული. სტიუარტთა პოლიტიკა აშკარად არ შეესატყვისებოდა მის პოლიტიკურ მრწამსს, იდეალს. ცხადია, არ უნდა დაგვავიწყდეს მაკოლის კეთილისმყოფელი გავლენა. მაკოლი სტიუარტთა რესტავრაციას აღიქვამდა როგორც „ჭეშმარიტი ტირანიას, რომელსაც ახორციელებდნენ ისინი, რომლებმაც არ იცოდნენ თავისუფლების დაფასება“.

ჩვენი ფრთხილი ვარაუდით, მაკოლისადმი ალ. ორბელიანის კეთილგანწყობას კიდევ ერთი მიზეზი შეიძლება ჰქონოდა, რომლის გვერდის ავლა ამ თემაზე ადექვატურ წარმოდგენას როდი შეგვიქმნის. ეს არის ინგლისელი ისტორიკოსის ზომიერება, მისწრაფება პოლიტიკური პრობლემების კომპრომისული გადაწყვეტისაკენ. „ჩვენ არ ვიცით არც ერთი დიდი რევოლუცია, რომლის თავიდან აცილება არ შეიძლებოდა გულთადი შეთანხმების გზით“ – დასძენს მაკოლი.

აზრთა დიდ სხადასხვაობას იწვევდა და დღესაც იწვევს მაკოლის შემოქმედებითი ამბლუა – მწერალი იყო ის, თუ ისტორიკოსი. არაერთი სერიოზული მეცნიერი (მაგალითად, რუსი ისტორიკოსი მ. პეტროვი) მაკოლის აღიქვამდა ლიტერატორად. იქნებ ასე ფიქრობდა ალ. ორბელიანიც? ზუსტად ამის თქმა ჭირს და ამაზე მინიშნება მის ნაწერში არ გვხვდება. ამიტომ ეს კითხვა მხოლოდ ვარაუ-

დად რჩება. ასეთი შეხედულება საკამათო შეიძლება იყოს, მაგრამ გააჩნია არსებობის უფლება.

სავარაუდოა, რომ ალექსანდრე ორბელიანი ჩახედული იქნებოდა ფრანგულ და გერმანულ ისტორიოგრაფიაში, თუმცა სამწუხაროდ უნდა ითქვას, რომ ამის დამადასტურებელი დოკუმენტური მასალა ჯერჯერობით არ გაგვაჩნია, მოსაძიებელია, ანდაც ადვილი შესაძლებელია, ჟამთა სიავის გამო, ის დაიკარგა კიდევ.

გ) ალექსანდრე ორბელიანის თვალსაზრისი ისტორიკოსის მოვალეობაზე. ვფიქრობთ, ინტერესმოკლებული არ იქნება მოკლედ შევეხოთ ალ. ორბელიანის დამოკიდებულებას ისტორიკოსის პროფესიისადმი, პირველ რიგში კი ისტორიკოსის მოვალეობისადმი. თემა არის საინტერესო და აქტუალური და დღესაც არ დაუკარგავს მას თავისი მნიშვნელობა. ამ რთული და აქტუალური საკითხის დასმა, წინ წამოწევა, ალ. ორბელიანის დამსახურებას წარმოადგენს და მისი ისტორიული შეხედულების პოზიტიურ მხარედ გვევლინება. აქედან კარგად ჩანს, რომ ის არასოდეს არ ყოფილა იოლი გზით სიარულის მოტრფიალე პუბლიცისტი და როგორც ისტორიკოსი სირთულეებს არ გაურბოდა. ინგლისელი ისტორიკოსის, ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორის ედუარდ ფრიმენის თქმით „ისტორიკოსის სამუშაო შეუძლია შეასრულოს მხოლოდ იმან, ვისაც მიიმე შრომის არ ეშინია“ [8.52]. ალ. ორბელიანის ასეთი მეტამორფოზი, ცხადია, საინტერესოა და ის, როგორც ისტორიკოსი ნებისთ, თუ უნებლიეთ ახალ ამპლუაში გვევლინება. ის ყურადღებას მიაპყრობს ისტორიის თეორიულ საკითხებს. ეს, რა თქმა უნდა, ძალიან კარგია და მისი მდიდარი მეცნიერული პოტენციალის კიდევ ერთი გამოვლინება გახლავთ.

ეს საკითხი არახალია და ჯერ კიდევ უძველესი დროიდან აინტერესებდათ. აი რას წერს ანტიკურ ეპოქაში მოღვაწე ლუკიანე სამოსატელი თავის ტრაქტატში „როგორ უნდა დაიწეროს ისტორია“. „ისტორიკოსი უნდა იყოს მამაცი, მოუსყიდველი, დამოუკიდებელი, თავისუფალი სიტყვისა და ჭეშმარიტების მეგობარი... რომელიც ანგარიშს არ უწევს არც მეგობრებს და არც მტრებს, დაუნდობელი

და სასტიკი, უშიშარი, სამართლიანი მსაჯული და კეთილ-მოსურნე იმდენად, რომ არავის არ აძლევს იმაზე მეტს, რასაც ის იმსახურებს“ [9.419]. საუკუნეების მანძილზე ისტორიკოსის იდეალი დიდად არ შეცვლილა. ცნობილი ფილოსოფოსი და ისტორიკოსი დევიდ იუმი დასძინდა „ისტორიკოსის უპირველესი თვისებაა იყოს მიუკერძოებელი“.

ამ საკითხისადმი ალექსანდრე ორბელიანის მიდგომა არახალია და იმ კარგი ტრადიციის ღირსეულ გაგრძელებად გვევლინება, რომელიც არსებობს ევროპულ და ქართულ ისტორიოგრაფიაში. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს ალექსანდრე ორბელიანის საინტერესო პოლემისტური სტატია „პლატონ იოსელიანსა“. აქ ის, უპირველეს ყოვლისა, წარმოგვიდგება, როგორც ბრწყინვალე პოლემისტი და ისტორიული ჭეშმარიტების თავგამოდებული დამცველი.

სავსებით მართლზომიერი უნდა იყოს, რომ ალექსანდრე ორბელიანის მეცნიერული კრედო, პრინციპები, სწორედ, პლატონ იოსელიანთან პოლემიკის დროს გამოიკვეთა. ალ. ორბელიანის ღრმა რწმენით, ისტორია, პირველ რიგში პირუთვნელად, მიუკერძოებლად, შეულამაზებლად უნდა იწერებოდეს. მეცნიერი ისტორიკოსი მას წარმოუდგენია, როგორც მეტად ფრთხილი და წინდახედული პიროვნება, რომელმაც ყველაფერი კარგად უნდა მოიხრიკოს და არავითარ შემთხვევაში არ უნდა აპყვეს ემოციებს „ცრუ ჭორებს“. ისტორიული ფაქტების საგანგებოდ შეცვლა, გადასხვაფერება, ისტორიკოსისათვის არაა კარგი საქციელი და დიდი ცოდვაა. აქ აისახა სავსებით რეალური ვითარება. ალექსანდრე ორბელიანი სამართლიანად განურისხვებია პლატონ იოსელიანის მიერ ბაბუა-ბებების, მეფე ერეკლესა და დედოფალ დარეჯანის ღვაწლის დაკნინებას.

ისტორიკოსის მოვალეობისადმი ალ. ორბელიანის დამოკიდებულება საინტერესოა და ის ამ სფეროში დიდი ილია ჭავჭავაძის და ივანე ჯავახიშვილის ერთ-ერთ ღირსეულ წინამორბედად გვევლინება. ის ცდილობდა არასოდეს არ ეღალატა იმ პრინციპებისათვის და სწორედ ამას მიდგომარეობდა მისი დამსახურება.

აღ. ორბელიანი საესებით მართალია, როდესაც აღნიშნავს, რომ ისტორიკოსს არ აქვს უფლება ისტორიული ფაქტები გააყაღბოს. ფაქტებზე ძალადობა წარმოუდგენელია. შეიძლება ფაქტებს სხვადასხვა ინტერპრეტაცია მიეცეთ, მაგრამ წარსული არ უნდა დავამახინჯოთ. სწორედ ამაში მდგომარეობს აღ. ორბელიანის ამ მსჯელობის მნიშვნელობა, მისი ისტორიოგრაფიული დატვირთვა.

დასკვნა. აღექსანდრე ორბელიანის მიერ ორ დიდი ისტორიკოსზე ედუარდ გიბონზე და ტომას ბებინგტონ მაკოლიზე აქცენტირება ფრიად სიმპტომატიური უნდა იყოს, საინტერესოა და ფაქტობრივად, ქართულ სინამდვილეში დასავლეთ ევროპის ისტორიის ისტორიოგრაფიის პოპულარიზაციის პირველი თუ არა, ერთ-ერთ პირველ სიმპტომს წარმოადგენს, რომელიც პირობით ამ პრობლემის დაინტერესების ათელის წერტილად გვევლინება. ამიტომ, ჩვენი აზრით, მთელი ეს ისტორიული მონაკვეთი, XIX საუკუნის შუა ხანებიდან 1921 წლამდე, პირობით საქართველოში დასავლეთ ევროპის ახალი ისტორიის ისტორიოგრაფიით დაინტერესების წინარე ისტორიად, შესავლად, შეიძლება მივიჩნიოთ. აქ, ცხადია, ვგულისხმობთ თარგმნილ ლიტერატურას, რომელსაც ძირითადად, წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოება აქვეყნებდა. ქართველი მკითხველი ასე ეცნობოდა ევროპული ისტორიოგრაფიის მიღწევებს, მის საუკეთესო წარმომადგენლებს. რა თქმა უნდა, ეს ძალიან კარგია, მაგრამ მეტად მცირეა და გაცილებით მეტის გაკეთება იყო საჭირო. ამას ძირითადად ხელს უშლიდა ის გარემოება, რომ საქართველო სუვერენულ სახელმწიფოს არ წარმოადგენდა.

აღ. ორბელიანმა არა მარტო კარგად იცოდა დასავლეთ ევროპის ისტორიის საკვანძო პრობლემები, არამედ დაინტერესებდას ამჟღავნებდა დასავლეთ ევროპის ისტორიოგრაფიისადმი. ედ. გიბონის და ტ. მაკოლის შრომებზე აპელირება, ცხადია, შემთხვევითი არ ყოფილა და ევროპული ისტორიოგრაფიის საკითხებში აღ. ორბელიანის ჩახედულებაზე მიგვანიშნებს. ეს, კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს მის ღრმა ერუდიციას, დიდ განათლებას.

აქედან კარგად ჩანს, რომ მსოფლიო ისტორიის რთული საკითხების განხილვის დროს ალექსანდრე ორბელიანი უმთავრესად ეყრდნობოდა ამ თემაზე იმ დროს არსებულ საუკეთესო გამოკვლევებს, თვალყურს ადევნებდა ევროპულ ისტორიოგრაფიაში მიმდინარე მოვლენებს. ამას ძალიან დიდი მეცნიერული და შემეცნებითი დატვირთვა გააჩნდა და ქართველ მკითხველს უადვილებდა სწორი გზის არჩევას. ალ. ორბელიანის დამსახურებაც, სწორედ, ამაში მდგომარეობდა.

რა თქმა უნდა, ალ. ორბელიანი გაცილებით უფრო კარგად იცნობდა ედ. გიბონის და ტ. მაკოლის შემოქმედებას, ვიდრე ეს ამ ერთი პასაჟიდან შეიძლება ჩანდეს. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ეს მხოლოდ მცირე ანარეკლია იმ ცოდნისა, რომელიც მას ამ თემაზე გააჩნდა.

უდავოდ გასათვალისწინებელია, რომ ალექსანდრე ორბელიანს ეს ინფორმაცია ჰქონდა არა ყურმოკვრით, რომელიმე ისტორიოგრაფიული მიმოხილვის საშუალებით, რომელიც იმ დროს თითქმის არ არსებობდა, არამედ მას ეს შრომები, როგორც წესი, თავად ჰქონდა წაკითხული და დამუშავებული. ეს მისი, როგორც ისტორიკოსის და პუბლიცისტის ძლიერი მხარეა.

გამოვთქვათ მეტად ფრთხილ ვარაუდს, რომ ალ. ორბელიანის დაინტერესება ევროპული ისტორიოგრაფიით მარტო ინგლისელი ისტორიკოსებით არ შემოიფარგლებოდა და ის იცნობდა ევროპის სხვა ქვეყნების ისტორიულ აზროვნებას, პირველ რიგში კი, ალბათ, საფრანგეთის და გერმანიის ისტორიოგრაფიას.

ალექსანდრე ორბელიანის მიერ ედ. გიბონის და ტომას ბაბინგტონ მაკოლის შემოქმედების დადებითი შეფასება სავსებით სწორი იყო და მათ მაღალ პროფესიონალიზმთან ერთად, განპირობებული იყო მათი შრომების ბრწყინვალე ისტორიულ-ლიტერატურული მანერით, სტილით, რასაც, ეტყობა, ალ. ორბელიანი ისტორიული ნაშრომის ერთ-ერთ მთავარ ღირსებად მიიჩნევდა.

**ALEKSANDRE ORBELIANI'S VIEWS ON THE ISSUES
OF EUROPEAN HISTORIOGRAPHY**

The research seeks to introduce Aleksandre Orbeliani's (Georgian writer of XIX century) interest and views on the Issues of western European historiography. In mid of XIX beginning of XX century, it was, for the first time in Georgian reality when Georgian writer expressed his interest on European historiography.

In Georgian the period from mid of XIX century till 1921 was, somehow, the prehistory period, introduction to the interests on European historiography in Georgia.

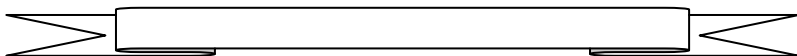
Al. Orbeliani was familiar not only with the key issues of Western Europe Modern History, but in the are of his interest was European historiography too. He know Ed. Gibbon, and T. Macaulay research, on which he give his high level evaluation.

Somehow, it was idealization of Ed. Gibbon and T. Macaulay from Al. Orbeliani side. but his positive attitude on their researches was absolutely correct, natural.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ალ. ორბელიანი, პლატონ იოსელიანსა – წიგნში ალ. ორბელიანი, სიტყვა მამულის ტრაპეზზედ, თბ., 1999.
2. ალ. ორბელიანი, ქართველების ძველი დრო – „ცისკარი“ №11, 1862
3. Эд. Гиббон, История упадка и разрушения Римской империи, 1-8. М. 1883-1886
4. Б. Попов. Эдуард Гиббон – историк, писатель и мыслитель эпохи просвещения (1737-1794) «Новая и новейшая история» №3. 1993.
5. კ. მარქსი, კაპიტალი, ტ. 1. გვ. 900. შენიშვნა 190. თბ., 1954.

6. Т Маколеи, История Англии, часть III СПб. 1863.
7. გ. კილურაძე, XVIII საუკუნის ინგლისის ბურჟუაზიული რევოლუცია, ნაწ. 2. თბ., 1983. რ. გაჩეჩილაძე, ინგლისის გეოგრაფია, ისტორია, კულტურა, თბ., 1994. ივ. მენთე-შაშვილი, ინგლისის ისტორია, თბ., 2004. მ. კაღანდაძე, ინგლისის ისტორია, კულტურა, გეოგრაფია, თბ., 2005.
8. Эд. Фримен. Методы изучения истории. М. 1906.
9. Лукиан, Избранное, М 1962



ოთარ ჯანელიძე

დაპყრობა თუ ნებაყოფლობითი შეერთება?

XIX საუკუნის დამდეგი აღმოსავლეთ საქართველოს რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში ინკორპორაციით აღინიშნა. ბოლო მოედო ქართლ-კახეთის სამეფოს და შეწყდა ბაგრატიონთა დინასტიის მმართველობა.

რა ფაქტორებმა განაპირობეს ქართული სახელმწიფოებრიობის ლიკვიდაცია და როგორ აისახა იგი თანადროულ თუ შემდგომი ხანის ისტორიოგრაფიაში?

დასმულ კითხვაზე პასუხის გასაცემად საჭიროა თვალი გადავაავლოთ ამ ტრაგიკული მოვლენის წინაისტორიასაც, რომელიც ამგვარად წარმოსდგება:

რუსეთი, როგორც მნიშვნელოვანი პოლიტიკური ძალა, სამხრეთ კავკასიის რეგიონში XV საუკუნის II ნახევარში იმ დროს გამოჩნდა, როდესაც ერთიანი საქართველოს ფეოდალური მონარქია ქართლის, კახეთის, იმერეთის სამეფოებად და სამცხის საათაბაგოდ დანაწევრებულიყო. ასეთ პირობებში, ბუნებრივია, საერთო საგარეო პოლიტიკა ვეღარ იწარმოებოდა. ცალკეულ ქართულ სამეფოსა თუ სამთავროს საკუთარი საგარეო კურსი დამოუკიდებლად უნდა გამოემუშავებინა. ირანისა და ოსმალეთის გახშირებულ თავდასხმებისაგან შევიწროებულმა კახეთის სამეფომ მზერა ჩრდილოელი მეზობლისაკენ მიაპყრო და ერთმორწმუნე რუსეთი მსხნელად და მოკავშირედ დაიგულა.

ქართველთა ცნობიერებაში დიდი ხნის განმავლობაში რუსეთი ძლევა მოსილ მართლმადიდებელ სახელმწიფოდ აღიქმებოდა, რომელსაც ძალუძდა მუსლიმთა ურდოებით შევიწროებული ქრისტიანი თანამოქმედებისათვის მფარველობის ხელი გაეწვდინა. „ქართველები დარწმუნებულნი იყვნენ, რომ რუსეთისა და საქართველოს ინტერესები ამიერკავკასიაში ერთიმეორეს ეთანხმებოდა, რომ მაშასადამე,

რუსეთის მიერ საქართველოს მფარველობა საიმედო და სანდო იქნებოდა. საქართველოს ბედის რუსეთთან დაკავშირებით ერეკლე ირან-ოსმალეთის მოძალადეებისაგან თავისი ქვეყნის სამუდამოდ გამოსნას და მის აღდგენას ლამობდა“; შენიშნავდა აკადემიკოსი ნიკო ბერძენიშვილი.¹ მაშინ არავის უფიქრია საფრთხეზე, რაც რუსეთის კავკასიურ სივრცეში შემოღწევას შეიძლებოდა მოჰყოლოდა.

რუსეთის გამოჩენა სამხრეთ კავკასიურ ასპარეზზე საფრთხეს უქმნიდა და არღვევდა აქ ხანგრძლივი დროის განმავლობაში ჩამოყალიბებულ გეოპოლიტიკურ წონასწორობას. მართალია, რეგიონში ერთპიროვნული გაბატონებისათვის ირანსა და ოსმალეთს შორის გაჩაღებული მეტოქეობა არასოდეს შეწყვეტილა, მაგრამ 1555წ. ქალაქ ამასიაში დადებული ზავის შედეგები, რომლის თანახმადაც აღმოსავლეთ საქართველო ირანს, ხოლო დასავლეთ საქართველო ოსმალეთს ერგო, ძალაში რჩებოდა. „არც სპარსეთს უნდოდა, რომ საქართველოს დაჭერით ვინმე სხვა სახელმწიფო ახლო მოსვლოდა, არც ოსმალეთს, რადგანაც საქართველო ამ ორსავე სახელმწიფოს საზღვრად და გზად იდგა. ... სპარსეთს უნდოდა მარტოს სჭეროდა საქართველო, ჯერ ვითარცა კარი რუსეთიდან აზიაში შემოსევისათვის დასაკეტი და მერმე ვითარცა გზა ოსმალეთის შესაღებელი. ამასვე ჰღამობდა ოსმალეთი და სპარსეთს არ ანებებდა საქართველოს დაჭერას, თვით სწყუროდა ეს კარი და გზა თითონ ჰქონებიყო და სპარსეთისათვის მუქარად ხელთა სჭეროდა“.² ორ დამპყრობელს შორის ამასიის შემდგომ პერიოდშიც არსებული ურთიერთდაპირისპირება და ომები სტატუს-კვოს დიდად არ ცვლიდა. თავის მხრივ, საქართველოც იბრძოდა, ასე თუ ისე, „ბაბრსაც“ და „ფოცხვერსაც“ იგერიებდა და ბოლომდე არც ერთს ნებდებოდა.

ამასთან, ისიც აღსანიშნავია, რომ საგარეო პოლიტი-

¹ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველოს შეერთება რუსეთთან, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წ. II. თბ., 1965, გვ. 229.

² ი. ჭავჭავაძე. ასი წლის წინათ (პირველად შემოსვლა რუსის ჯარისა ტფილისში). — *რჩეული ნაწარმოებები ხუთ ტომად*, ტ. IV. თბ., 1987, გვ. 179.

კური ორიენტაციის არჩევანი ქართველი მეფეებისათვის იმ დროს ფართო არ ყოფილა. მათ არაერთხელ მოსინჯეს დასავლეთის სახელმწიფოებთან დაახლოების გზა, მაგრამ, გეოგრაფიული სიშორის გამო, საქართველოს ხმა ევროპას ნაკლებად წვდებოდა. ქართველი ხალხის ტრაგიკული ბედი ევროპაში მორალურ თანაგრძნობას იწვევდა, ხოლო ამას იქით საქმე აღარ მიდიოდა. საქართველო ვერ მოხვდა დასავლეთის ქვეყნების სერიოზულ ინტერესთა სფეროში. ამიტომაც იქცა ერთმორწმუნე რუსეთი ბოლო იმედად. მაგრამ რუსეთზე ორიენტაცია საქართველოსთვის ცუდსა და უარესს შორის არჩევანი იყო. უარესს, ცხადია, ირან-ოსმალეთის მაჰმადიანური გარემოცვა წარმოადგენდა, ცუდს – რუსეთი.

XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე ევროპის დიდ სახელმწიფოთა ურთიერთდაპირისპირებამ რუსეთის იმპერიას შესაძლებლობა მისცა გაეაქტიურებინა ექსპანსია სამხრეთის მიმართულებით. ჩრდილოეთიდან მომავალი ახალი აგრესიული ძალა სულ უფრო და უფრო უახლოვდებოდა სამხრეთ კავკასიას, რომელიც მისთვის აღმოსავლეთის ქვეყნების გასაღებს წარმოადგენდა. სამხრეთ კავკასიის გეოპოლიტიკურ მნიშვნელობას დიდწილად ევროპისა და აზიის სახელმწიფოებთან მისი საზღვაო და სახმელეთო კომუნიკაციების სისტემა, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის დამაკავშირებელი სავაჭრო-სატრანზიტო ფუნქცია განსაზღვრავდა. ეს, ტერიტორიის თვალსაზრისით, არც თუ დიდი რეგიონი, ყოველ ისტორიულ ეპოქაში ხელსაყრელ სტრატეგიულ პლაცდარმს წარმოადგენდა, რომლის დასაუფლებლად თავგამეტებით იბრძოდნენ მეზობელი თუ შორეული დამპყრობლები.

რუსეთის მისწრაფება სამხრეთ კავკასიისაკენ თავდაპირველად ძირითადად პოლიტიკური, სამხედრო და სტრატეგიული ამოცანებით შემოიფარგლებოდა. პეტრე I-ის შემდგომი რუსეთის იმპერია მოკლებული იყო თავისი საზღვრების დასავლეთით დიდად გაფართოების შესაძლებლობას. ჩრდილოეთით წასასვლელი არსაით იყო. რჩებოდა ორი – აღმოსავლეთისა და სამხრეთის მიმართულება, საითკენაც წინსვლა შედარებით იოლი ჩანდა. XIX საუკუნეში, როდესაც

რუსეთს კოლონიების დაპყრობის უფრო მეტი შესაძლებლობები გაუჩნდა, ევროპის ქვეყნებს უკვე ათვისებული ჰქონდათ ამერიკის, აზიისა თუ აფრიკის კონტინენტთა დიდი ნაწილი და ამ სივრცეში რუსეთისათვის ადგილი აღარ რჩებოდა. რუსეთი კვლავაც ახლომდებარე ტერიტორიებისა და ხალხების შემოერთებას უნდა დასჯერებოდა.

აღმოსავლეთ საქართველოში დამკვიდრების შემდგომ რუსეთმა ირანისა და ოსმალეთის არაერთგზის დამარცხება შესძლო, ორივე მათგანს რეგიონიდან ფეხი ამოუკვეთა და ამ მხარის სრული ბატონ-პატრონი შეიქმნა. საქართველოში შემოდღევით მან კავკასიური სახელმწიფოს სტატუსი მოიხვეჭა. ამასთან, იმპერია, რომელსაც დიდი ხნის განმავლობაში ზღვა საერთოდ არ გააჩნდა, შავი ზღვის რეგიონის სახელმწიფო ხდებოდა და საჭირო პოზიციებსაც ეუფლებოდა მახლობელ აღმოსავლეთში გასაჭრელად. შავ ზღვაზე გასასვლელის მოპოვება ანუ „სამხრეთის ფანჯრის“ გაჭრა ევროპასა და აღმოსავლეთში³ – რუსეთის ხელისუფალთა აღმოსავლური პოლიტიკის მთავარ ამოცანას წარმოადგენდა XVIII-XIX საუკუნეების მიჯნაზე და მისი მიღწევა უმნიშვნელოვანესი იყო იმპერიის ფარგლების საოცნებო ინდოეთამდე განვრცობის გზაზე.

ცხადია, ყოველი ახალი სამფლობელო ამ თუ იმ იმპერიის პოლიტიკურ წონასა და გავლენას ამაღლებდა, ეპოქის საერთაშორისო ურთიერთობებსა და ძალთა განლაგებაში მის ავტორიტეტს განამტკიცებდა, მაგრამ მეტროპოლიებისთვის დაპყრობილი ტერიტორიების არც ეკონომიკური მნიშვნელობა ყოფილა მეორეხარისხოვანი. შემოერთებული მიწა-წყლის ბუნებრივ სიმდიდრეთა ექსპლუატაცია, კოლონიების გადაქცევა იაფი ნედლეულისა და სამუშაო ძალის წყაროდ, ასევე კაპიტალის მომგებიანი დაბანდების ობიექტებად ტიპური იყო ახალი დროის ყველა იმპერიისათვის და მათ შორის არც რუსეთი ყოფილა გამონაკლისი.

როცა კავკასიონის ქედი გადმოლახა, აღმოსავლეთ

³ **О. Маркова.** Россия, Закавказье и международные отношения в XVIII веке, М., 1966, გვ. 3.

საქართველო დაიპყრო, ხოლო შემდეგ ირანსა და ოსმალეთს სამხრეთ კავკასიის ადრე მიტაცებული ტერიტორიები დაათმობინა, რუსეთის იმპერია ამით, უპირველეს ყოვლისა, თავის სამხედრო და სტრატეგიულ ამოცანებს წყვეტდა, რეგიონში მეტოქე მაჰმადიანურ სახელმწიფოებს ავიწროებდა და აზიაში შესაღწევად საიმედო პლაცდარმს იქმნიდა. ამის პარალელურად, აღსანიშნავია ისიც რომ, მას შემდეგ, რაც საქართველოში სპეციალური მისიით წარმოგზავნილმა გრაფმა მუსინ-პუშკინმა საიმპერატორო კარს აქაური წიაღისეული სიმდიდრეები აღუწერა, „თვალწინ გადაუშალა ჩვენი ქვეყნის მთელი საუნჯე, ბუნების მშვენიერება და „სამოთხის მსგავსი ჰავა“,⁴ პეტერბურგსა და მოსკოვში მხარის სამეურნეო-ეკონომიკური და კოლონიური ათვისების პროექტთა შეთხზვას და პრაქტიკაში მათი ეტაპობრივად დანერგვის სამუშაოებსაც შეუდგნენ.

რომანოვთა იმპერიის ორბიტაში საქართველოს მოქცევა რუსეთის ეკონომიკურ ინტერესებს იმ მხრივაც პასუხობდა, რომ პეტერბურგს ამით ირანთან და ინდოეთთან ვაჭრობის ფართო ასპარეზი ეხსნებოდა.⁵ ასე რომ, საქართველოში შემოსვლა და დამკვიდრება, არსებითად, მეფის ხელისუფლების იმპერიული მიზნების ერთობლიობამ (სამხედრო, სტრატეგიული, პოლიტიკური, ეკონომიკური, კოლონიური) განაპირობა.

ქართლ-კახეთის სამეფოს ლიკვიდაციას რუსეთისათვის ხელსაყრელ საერთაშორისო ვითარებასთან ერთად ხელი შეუწყო თვით აღმოსავლეთ საქართველოში შექმნილმა რთულმა შინამდგომარეობამ. ერეკლე II-ის მიერ ტახტის მემკვიდრეობის წესის შეცვლამ ბატონიშვილები სამკვდრო-სასიცოცხლოდ წაჰკიდა ერთმანეთს და ისედაც ერთიანობასა და პოლიტიკურ სიმტკიცეს მოკლებული სამეფო კიდევ უფრო დაასუსტა.

ქართველ პოლიტიკოსთა მიერ მაჰმადიანური აგრესი-

⁴ ივ. ჯავახიშვილი. დამოკიდებულება რუსეთსა და საქართველოს შორის მე-XVIII-ე საუკუნეში. თბ., 2006, გვ. 44.

⁵ П. Бутков. Материалы для новой истории Кавказа сь 1722 по 1803 годъ, кн. II. СПб., 1869, гв. 463-464.

ისაგან ფარად ჩაფიქრებული გეორგიევსკის ტრაქტატი ქვეყანას ვერაფერში გამოადგა, რუსეთმა კი ამ ხელშეკრულებით გზა გაიკაფა სამხრეთისაკენ, ისარგებლა მფარველისათუ მოკავშირის სტატუსით და აღმოსავლეთ საქართველოში ჯარის ნაწილები უპრობლემოდ შემოიყვანა, რაც სხვა შემთხვევაში მხოლოდ ბრძოლით იქნებოდა შესაძლებელი.

საერთაშორისო ასპარეზზე წინააღმდეგობას მოკლებულმა რუსეთის სახელმწიფომ ძლიერის უფლებით მიიტაცა პატარა და სუსტი ქვეყნის ოკუპირებული მიწა-წყალი, მოშალა ოდინდელი სუვერენული სამეფო და ქართლ-კახეთი საკუთარი იმპერიის ნაწილად – გუბერნიად აქცია. რუსეთის საიმპერიო ხელისუფლება საქართველოს იმთავითვე დაპყრობილ, კოლონიურ სამფლობელოდ მიიჩნევდა, მაგრამ ამ ტერმინის ოფიციალური დამკვიდრებისაგან თავს იკავებდა. უფრო რესპექტაბელურად გამოიყურებოდა ფორმულა „*იმპერიის შემადგენლობაში საკუთარი ნებით შესული*“, რომლის მიზანდასახულობა სავსებით ნათელია: თუკი საკუთარი ხანგრძლივი სახელმწიფოებრივი ტრადიციის მქონე ქართლ-კახეთის სამეფო თავისით წყვეტდა არსებობას და ყოველგვარი ძალდატანების გარეშე ძღვევამოსილ იმპერიას ეკედლებოდ, რათა ამ გზით მშვიდობა და სტაბილურობა მოეპოვებინა, რატომ არ უნდა ყოფილიყო ეს მიმზიდველი მაგალითი რეგიონის სვა ხალხებისათვის, რომელთაგან ნაწილს საერთოდაც არ გააჩნდა სახელმწიფოებრივი ცხოვრების გამოცდილება, ზოგი კი სუვერენულ პოლიტიკურ ცხოვრებას კარგა ხანია მოკლებული იყო? (მაგალითად, რეგიონის მაჰმადიანური სახანოები, ჩრდილოეთ კავკასიის მცხოვრებნი და სხვ.). ამასთან, რუსეთის საიმპერატორო კარი საერთაშორისო საზოგადოებრივი აზრის წინაშეც პირნათელი გამოიყურებოდა. ამ დებულების თანახმად, იგი არ გამოდიოდა ლეგიტიმიზმის პრინციპების დამრღვევად, ვინაიდან საქმე ისე წარმოჩნდებოდა, რომ მსოფლიოში ერთ-ერთი უძველესი და საისტორიო ტრადიციით, ღვთივკურთხეული ბაგრატიონთა სამეფო დინასტია თავის ლეგიტიმურ უფლებებზე ხელს საკუთარი ნებით იღებდა და ღვთისმშობლის წილხვედრ ქვეყანას რუსეთს უერთებდა.

სწორედ ამიტომ იყო, რომ რუსულმა ოფიციალურმა ისტორიოგრაფიამ შემოიღო ტერმინი „*ნებაყოფლობითი შეერთება*“. ქართლ-კახეთის სამეფოს ლიკვიდაციის აქტი რუსეთის იმპერიასთან აღმოსავლეთ საქართველოს „*ნებაყოფლობით შეერთებადაა*“ სახელდება პ. ბუტკოვის, ნ. დუბროვინის, ო. პოტოს, პ. ბერჟესა და სხვა მათ თანამედროვე რუს ავტორთა ნაშრომებში.

მაინც საიდან იღებს სათავეს და რა საფუძველს ემყარება ეს შეხედულება? ამ მხრივ ყველაზე მნიშვნელოვანი წყაროა ქართლ-კახეთის უკანასკნელი მეფის 1799-1800 წლების მიმართვები რუსეთის იმპერატორ პავლე I-სადმი, რომლებიც სამეცნიერო ლიტერატურაში გიორგი XII-ის „*სათხოვარი პუნქტების*“ სახელწოდებითაა ცნობილი. ხსენებულ ავტორთა ინტერპრეტაციებიც სწორედ ამ დოკუმენტებიდან მომდინარეობს.

რამ განაპირობა „*სათხოვარ პუნქტებში*“ გამოხატული გიორგი XII-ის განზრახვა, რომ გეორგიევსკის ტრაქტატით განსაზღვრული „მფარველობით“ ურთიერთობის ნაცვლად იგი მზადაა ქართლ-კახეთის რუსეთზე „*ვასალური*“ დამოკიდებულება აღიაროს? რა აიძულებდა მეფეს, რომ კიდევ უფრო შეეზღუდა თავისი სუვერენული უფლებები და დაედო „სამეფო ქართლოსიანთა საიმპერიოდ რუსეთისად“?

რუსეთზე შეუქცევადმა ორიენტაციამ და განსაკუთრებით 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატმა, როგორც აღნიშნული იყო, საქართველოს დიდი განსაცდელი მოუვლინა. ირანი, ოსმალეთი თუ მათი წაქეზებით გათამამებული მეზობელი მაჰმადიანური სახანოები ახლა ქართლ-კახეთის წინააღმდეგ თითქმის უნისონში ამოქმედდნენ. მათი თავდასხმების მოგერიება, რომელიც ქართული სოფლებისა თუ ქალაქების აოხრებით, ძარცვითა და დიდძალი მსხვერპლით მთავრდებოდა, ქვეყანას უფრო და უფრო უძნელდებოდა. მოკავშირე რუსეთი სიტყვას ტყუდა და ტრაქტატით ნაკისრ ვალდებულებებს არ ასრულებდა. გაჩანაგების პირას მისული სამეფოს სასიცოცხლო ენერჯია უნუგეშოდ იწრიტებოდა. XVIII საუკუნის 80-იანი წლებიდან სულ რაღაც ორი ათეული წლის განმავლობაში ქართლ-კახეთის

მოსახლეობა თითქმის განახევრდა და 350 ათასიდან 200 ათასამდე შემცირდა.⁶ ერთმორწმუნე ქრისტიანული ქვეყნის ამ უბედურებაში დიდი წილი ედო რუსეთის იმპერიას, რომელიც ფორმალურად არ უარყოფდა ტრაქტატს, მაგრამ არსებითად ერეკლე II-სა თუ გიორგი XII-ს მხოლოდ დაპირებებით კვებავდა და მათ დასახმარებლად არაფერს აკეთებდა.

რუსეთის სახელმწიფო საბჭომ, 1801 წლის 8 აგვისტოს, იხილაგდა რა საქართველოს რუსეთთან შეერთების საკითხს, ფაქტობრივად აღიარა, რომ ქართლ-კახეთის სამეფოს დაცემის ერთ-ერთი მიზეზი რუსეთის მიერ 1783 წლის ხელშეკრულების შეუსრულებლობა იყო. «Простая протекция, – აღნიშნულია ამ საბჭოს სხდომის ოქმში, – какую с 1783 г. давала Россия Грузии, вовлекла сию несчастную землю в бездну зол, которыми она приведена в совершенное изменение, и продолжение оной на тех же основаниях немедленно ввергнет её в совершенную погибель»⁷.

ასეთ ვითარებაშიც კი გიორგი XII ხსნის იმედს მაინც რუსეთს უკავშირებდა, მიაჩნდა, რომ ურუსეთოდ საქართველოში ქრისტიანობა გაქრებოდა. „თუ არ მკლავი რუსთა ხელმწიფისა, ვერვინ დაიცავს საქრისტიანოსა. ... სხვა პატრონი არა გვეყავს ჩვენ გარდა რუსთა ხელმწიფეთა.“ გიორგი დარწმუნებული იყო, რომ მისი „პირობები რუსეთის მეფესთან, – საკეთილონი არიან ქვეყნისათვის“.⁸ მეფის კარზე მყოფი მისიონერი, პატრი ნიკოლა ამაოდ უხსნიდა გიორგი XII-ს, რომ: „სხვათაგან დამოკიდებული ქვეყანა იქმნება დაცინებული და საკიცხველი. დამონებული სხვათაგან მეფობა არის უბედური და მარადის სამწუხარო.“ „უცხო ნათესავი, პატონად ქვეყნისა მოყვანილი, შეექმნება ერსა მტერად და მღვეწელად, და მაწუხებლად,“ რომ „წესდება მათი და ჩვეულება იქმნება სამძიმო.“ „რუსნი შემოიტანენ პირველადვე მძიმესა უღელსა და დასდებენ ქვე-

⁶ АКАК, т. I, გვ. 426.

⁷ Архив Государственного Совета, т. 3. СПб., 1878, გვ. 1197.

⁸ პ. იოსელიანი. ცხოვრება გიორგი XIII-ისა, თბ., 1978, გვ. 152-153.

ყანისა კისერსა. მოითხოვენ დიდთა ხარკთა, რომელთაცა თქვენ ვერ შესძლებთ. მაშინ თქვენი მამულნი და ყმანი გაისყიდებიან ბარაბანითა და მკვდარნი თქვენნი დაიმარხებიან მუზიკითა.“⁹

ამ და სხვა გაფრთხილებების მიუხედავად, გიორგი XII-ს რუსეთის „პატრონობა“ იმის საწინდრად ესახებოდა, რომ შეინარჩუნებდა ტახტს, მოიგერიებდა გარეშე მტრებს და ქვეყანაში წესრიგსა და სტაბილურობას აღადგენდა.¹⁰ ივანე ჯავახიშვილის სიტყვით, გიორგი ფიქრობდა, რომ „დაპირება მტრისაგან საქართველოს დაცვისა მხოლოდ მაშინ გახდებოდა რეალური, თუკი იგი თავის მრავალ უფლებზე უარს იტყოდა და თავის სურვილებს მინიმუმამდე დაიყვანდა“.¹¹

რას ითვალისწინებდა კონკრეტულად „სათხოვარი პუნქტები“ ან ნიშნავდა თუ არა იგი გიორგი XII-ის უარს სამეფო ტახტზე და ქვეყნის რუსეთისათვის დათმობას? ამ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს სცემს ცნობილი ქართველი ისტორიკოსი მამია დუმბაძე. ჯერ კიდევ 1963წ. გამოქვეყნებულ სტატიაში „Из истории борьбы грузинского народа против колониальной политики царизма“ იგი წერს: „ჩვენ განკარგულებაში არსებული მასალის კრიტიკული შესწავლა, განსაკუთებით კი გიორგის მიერ თავისი ელჩებისთვის პეტერბურგში გაგზავნილი „სათხოვართა პუნქტები“ 1799-1800 წლებში რუსეთის იმპერატორისათვის წარსადგენად, არ იძლევა საკმაო საფუძველს იმისათვის, რომ მეფე საკუთარი ქვეყნის ინტერესების დაღაცეში დავადანაშაულოთ“.¹²

⁹ იქვე, გვ. 152.

¹⁰ **О. Джанелидзе.** Грузинский вопрос в Петербурге. *Литературная Грузия*, № 1-3, 2003, გვ. 49-50.

¹¹ **ი. ჯავახიშვილი.** პოლიტიკური და სოციალური მოძრაობა XIX საუკუნის საქართველოში, ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, 1986, №2-3, გვ. 146.

¹² **М. Думбадзе.** Из истории борьбы грузинского народа против колониальной политики царизма. – *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების მოამბე*, №5, 1963, გვ. 72.

არადა, ეს ბრალდება, რომელიც სათავეს გენერალ ლაზარევიდან უნდა იღებდეს, ხოლო შემდეგში რუსულ ისტორიოგრაფიასა და ლიტერატურაშიც აისახა, გიორგი XII-ს მთლად მოხსნილი არა აქვს. გენერალ ლაზარევისაგან მომდინარეობს ინფორმაცია, რომ ქართლ-კახეთის უკანასკნელი მეფის განზრახვა სუვერენულ უფლებათა უკიდურესი შეზღუდვის შესახებ ცნობილი ყოფილა გიორგი XII-ის მრჩეველთა მხოლოდ ვიწრო წრისათვის და ამის თაობაზე თვით მემკვიდრე დავითიც კი საქმის კურსში არ ყოფილა. იგი მამის სიკვდილამდე რამდენიმე დღით ადრე გასცნობია რუსეთის იმპერატორისადმი გიორგის მიერ გაგზავნილ ერთ საიდუმლო წერილს, რომელშიც მეფე რუსთ ხელმწიფეს წლიურ ჯამაგირსა და რუსეთში სოფლების გამოყოფას სთხოვდა. დავითს სასწრაფოდ სამეფო მდივანი თუშანიშვილი დაუბარებია და უკითხავს: „Известен ли он сей бумаге, но как при написании оной царь привел Туманова к присяге, что ѓ никому не объявлять, то сей отвечал, что он не знает; он (Давид – о. ჯ.) на сие сказал батюшка нас зарезал!“¹³

რუსეთის იმპერიაში მოქცეული ქართლ-კახეთის ხვედრით შეწუხებული და უკმაყოფილო იმერეთის მეფე სოლომონ II-ც „სამეფო სახლის დამსობას“ გიორგი XII-საგან ქვეყნის „დაფარვით განცემას“ უკავშირებდა. „Георгий забыл духовное завешание отца и пренебрег кровью предков своих, пролитую за царство, которое предал без ведома братьев и детей своих и всего народа“.¹⁴ 1812 წელს იმპერატორ ალექსანდრე I-ის განკარგულებით გიორგი XII-ის საფლავზე საქართველოს მთავარმართველმა გრაფმა პაულიჩიმ დაადგმევინა სპილენძის ფილა, რომლის წარწერაშიც აღნიშნულია: „*მეფე გიორგიმ... თავის ქვეშევრდომთა სიკეთისათვის, სურდა რა სამუდამო კეთილდღეობა მიენიჭებინა მათთვის, 1799 წ. საქართველო რუსეთის იმპერატორს დაუთმო*“. ეს წარწერა დიდმა რუსმა პოეტმა ი. ლერმონტოვმა

¹³ АКАК, т. I, გვ. 189.

¹⁴ АКАК, т. I, გვ. 559.

თავის პოემაში „მწირი“ ასე გადაიტანა: „Такой то царь в такой- то год, вручал России свой народ“.¹⁵

აღსანიშნავია, რომ აზრი მეფე გიორგი XII-ის მიერ ქვეყნის რუსეთისათვის დათმობის შესახებ შემორჩენილია ქართულ ზეპირსიტყვიერებაშიც. მაგალითად ერთ ხალხურ ლექსში ნათქვამია: „*ქალაქ სიონის საყდარი ბავრაციონთ ააგესა, მათ რომ ქართლი რუსებს მისცეს ვაი, რა ჭკუა წააგესა*“. ან კიდევ: „*ღვდელი საყდარში შევიდა, შევიდა და დაიფიცა, წმიდა გიორგი გაუწყრეს, ვინც რომ ქართლი რუსებს მისცა*“.¹⁶

ვნახოთ, რამდენად შეესაბამება ყოველივე ეს სინამდვილეს.

ცნობილია, რომ 1799 წლის 7 სექტემბერს გიორგი XII-მ პეტერბურგში წარგზავნილ თავის ელჩებს გარსევან ჭავჭავაძეს, ელიაზარ ფალავანდიშვილსა და გიორგი ავალიშვილს ასეთი „წერილობითი დარიგება“ და „გარდაწვევტილებითი ჰაზრი“¹⁷ მისწერა: „*უმსხვერპლეთ ყოველი სამეფო და სამფლობელო ჩემი უხაკველითა და ქრისტიანებრითა ჭეშმარიტებითა მსხვერპლებითა და დაუღვევით არა თუ მფარველობასა ქვეშე უდიდებულესსა დიდსა რუსეთისა საიმპერატორო ტახტსა, არამედ დაანებეთ სრულსა ნებასა და მზრუნველობასა მათსა, რათა ამიერივან დაიდვას სამეფო ქართლოსიანთა საიმპერიოდ რუსეთისად წესითა მით, ვითარცა სხვანი იგი რუსეთსა შინა პერობილნი პროვინციანი სარგებლობენ*“.¹⁸ მეფის მიერ თავის დესპანთათვის მიცემულ ამ სახელმძღვანელო მითითებებს რუსულადაც დავიმოწმებთ: „Предоставьте имъ все мое царство и мое владеніе, какъ жертву чистосердечную и христіански праведную, и предложите его не только подъ покровительство

¹⁵ М. Лермотов. Соч. т. I. М., 1988, გვ. 594.

¹⁶ ქართული ლიტერატურის მუზეუმი, შ. ამირჯიბის ფონდი, საქ. № 26960/27, გვ. 43-44.

¹⁷ პ. იოსელიანი. ცხოვრება გიორგი XIII-ისა, გვ. 91.

¹⁸ იქვე.

¹⁹ А. Цагарели. Грамоты и другіе историческіе документы XVIII столетія, относящіяся до Грузии, т. II, вып. СПб., 1902, гв. 287.

высочайшаго великаго Русскаго Императорскаго престола, но предоставьте вполне ихъ власти и попеченію, чтобы съ этихъ поръ царство Картлосіанов считалось принадлежащимъ Державе Россійской съ теми правами, которыми пользуются находящіяся въ Россіи другія области“.¹⁹

გიორგი XII-ის დავალებით, ქართველ ელჩებს იმპერატორისაგან უნდა მოეთხოვათ წერილობითი დასტური, რომ „სახლსა შინა ჩემსა არა აღაყენოს მეფენი, გარნა ოღენ სამეფოს მემკვიდრითი მემკვიდრე ვითარცა წინაპარნი ჩემნი“: ამ ფრაზას, რომელსაც რუსულ ენაზე შემდეგი ფორმულირება მიუღია: „не прекращать въ доме моемъ царскаго званія, а допустить царствовать наследственно какъ это было при предкахъ моихъ“,²⁰ გიორგი XII-ის ცხოვრების აღმწერი პლატონ იოსელიანი ასე განმარტავს: „რათა არა გაუქმდეს მეფობა ანუ მოადგილეობა ხელმწიფე იმპერატორისა მეფეთა გვარში. – ესე უნებდა იმა წესითა ვითარცა ძველადცა იწოდებოდა საქართველო ვალისტანად სპარსთა ყაენებისა და თვით მეფესა საქართველოსას უწოდებდნენ ყაენნი – ვალი გურჯისტანისა“.²¹ საყურადღებოა ისიც, რომ ხსენებულ „დარიგებაში“ გიორგი XII დასძენდა: თუ ჩემი ეს თხოვნა გათვალისწინებული არ იქნა, „მაშინ ყოველი დამოკიდებულება ჩვენი იქმების დახსნილი თვინიერ ურთიერთისადმი მეზობლური ქცევისა“.²² აქ გიორგი არათუ ტახტის დათმობას არ აპირებს, არამედ, იმპერატორის მიერ მისი წინადადების მიუღებლობის შემთხვევაში, მზად არის საერთოდ გაწყვიტოს რუსეთთან გეორგიევსკის ტრაქტატით გაფორმებული კავშირიც კი და მასთან მხოლოდ მეზობლური ურთიერთობით შემოიფარგლოს. სხვათა შორის, მეფობის შენარჩუნებას თავისთვის და მემკვიდრე დავითისათვის გიორგი XII იმპერატორისადმი სხვა წარდგინება-

²⁰ А. Цагарели. Грамоты и другіе историческіе документы XVIII столетія, относящіяся до Грузии, т. II, вып. СПб., 1902, гв. 287.

²¹ პ. იოსელიანი. ცხოვრება გიორგი XIII-ისა, გვ. 91.

²² ზ. ცქიტიშვილი. გარსევან ჭავჭავაძის სახელმწიფოებრივი მოღვაწეობა, თბ., 1982, გვ.150.

შიც ითხოვდა: „*თქვენის იმპ. დიდ-ში განპყრობილი ხელი ჩემი თქვენი დიდებულებისაგან არ უგულვებელ იქმნას ... და რაგვარადცა თქვენგან მე ვიყო დაუტყვევებელ, ეგრეთვე მემკვიდრე ჩემი დავით*“.²³ ამასთან, გიორგი XII-ის ნოტაში პავლე I-სადმი, რომელიც დათარიღებულია 1798 წლის 30 ივნისით, 1783 წლის ხელშეკრულების გაწვევტასა და პეტერბურგიდან ქართლ-კახეთის ელჩის გამოწვევის განზრახვაზეცაა საუბარია თუ რუსეთი კვლავაც უგულვებლყოფს მეფის თხოვნას და გააჭიანურებს საქართველოს დახმარებას.²⁴

„*სათხოვარი პუნქტები*“ რომ მეფის უფლებაზე ხელის აღებას და არც რუსეთის იმპერიასთან უპირობო შეერთებას არ გულისხმობდა, კარგადა აქვს შემჩნეული რუს ისტორიკოსს ნ. დუბროვინს. მისი სიტყვით, გიორგი XII ცდილობდა რუსეთის ჯვართა და ფინანსებით ესარგებლა და არც მეფობის უპირატესობა დაეკარგა. „*Не трудно видеть, что царь надеялся выхлопотать себе вес преимущества царя и вместе с темъ пользоваться русскимъ войскомъ и русскими денгами*“.²⁵

საყურადღებოა ალექსანდრე ბატონიშვილის ერთი ცნობაც, რომელსაც დავიმოწმებთ 1803 წლის 1 ივლისით დათარიღებული მისი წერილიდან იმპერატორ ალექსანდრე I-ისადმი. ბატონიშვილი აღნიშნავს: გიორგიმ, „*მსასოებელმან ქრისტიანესაგან ხელმწიფისა შევედრა თვისი სახლი, რათამცა დაიცვას მშვიდობასა შინა და არა განსრულიყო მეფობა სახლით ჩვენით*“²⁶ (ხაზი ჩემია, – ო. ჯ.).

ბოლო დროს ქართველი მეცნიერის ე. ხოშტარიან-ბროესეს მიერ მიკვლეულ საარქივო დოკუმენტში, რომელიც „*სათხოვარი პუნქტების*“ ერთ-ერთ ვარიანტადაა მიჩნეული, ასევე აღნიშნულია: გიორგი XII „*ქვეშევრდომებრიც*

²³ იქვე, გვ. 150.

²⁴ **Н. Дубровин.** История войны и владычества русских на Кавказе, т. 3. СПб, 1886, გვ. 239.

²⁵ **М. Хелгулишвили.** Вступление Грузии в состав Российской империи. Кутаиси, 1901, გვ. 35.

²⁶ **АКАК**, т. II, გვ. 156.

ითხოვს მიღებასა თანა მისისა სამეფოსასა იყოს იგი დატევებულ და შემდგომად მისა მემკვიდრენიცა მის მისნი მეფედ ტახტსა ზედა ხრისხითა მეფობისათა“.²⁷

ქართლ-კახეთის მეფის „სათხოვარი პუნქტების“ მთავარი დებულება იყო რუსეთს საქართველო სამუდამო მფარველობაში მიეღო, ხოლო საქართველოს ტახტი, აგრეთვე სამუდამოდ, გიორგის ჩამომავლობის ხელში დარჩენილიყო“²⁸ – შენიშნავდა შალვა ამირეჯიბი.

მკვლევარი რ. ლომინაძე მიიჩნევს, რომ „გიორგი XII რუსეთს „მფარველობითი ტრაქტატის“ ნაცვლად „ქვეშევრდომობის ნოტას“ სთავაზობდა, რაც ქართლ-კახეთის რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შეზღუდული ავტონომიური სახელმწიფოებრივი ერთეულის სახით შესვლას გულისხმობდა“.²⁹

ამ საკითხთან დაკავშირებით ჩვენ მართებულად მიგვაჩნია ზურაბ ავალიშვილის შეხედულება, რომლის თანახმად, საქართველო ესწრაფოდა რუსეთთან გეორგიევსკის ტრაქტატზე უფრო „მჭიდრო დაახლოებას“ („тесного единения“), რათა ამ გზით მაინც დაეყოლიებინა რუსეთი ქართლ-კახეთის დაცვის ხელშეკრულებით ნაკისრი ვალდებულებების შესრულებაზე.³⁰ სავსებით ბუნებრივად ჩნდება ეჭვი, რომ ქართველი ელჩების მიერ პეტერბურგში „სიტყვიერად წარდგენილი“³¹ გიორგი XII-ის „სათხოვარი პუნქტების“ სახელით ცნობილი ქართლ-კახეთის მეფის ნოტა გადამუშავებული და რედაქტირებულია საიმპერატორო კარის მადლად რუს მოხელეთა მონაწილეობით. ამას გვაფიქრები-

²⁷ ე. ხოშტარია-ბროსე. რუსეთი და საქართველო „ტრაქტატიდან“ შეერთებამდე, კრებული – ქართული დიპლომატია. წელიწადი – 6, თბ., 1999, გვ. 33.

²⁸ შ. ამირეჯიბი. აღამიანები და საქმენი, *ჟურნ. „კავკასიონი“*, პარიზი, 1930, წიგნი მეოთხე, გვ. 51.

²⁹ რ. ლომინაძე. რუსეთის ბატონობის დამყარება საქართველოში, თბ., 2000, გვ. 110.

³⁰ З. Авалов. Присоединение Грузии к России. СПб., 1901, გვ. 195.

³¹ ა. მანველიშვილი. რუსეთი და საქართველო, ტ. 1, პარიზი, 1951, გვ. 174.

ნებს იმპერატორ პავლე I-ის ფრაზა გენერალ კნორინგი-სადმი საიდუმლო რესკრიპტიდან „Дело сие трактуется здесь“³² და ისიც, რომ პავლემ 1800 წლის 15 ნოემბერს ზუსტად იცის, რა ეწერება ორი დღის შემდგომ – 1800 წლის 17 ნოემბერს მისთვის ოფიციალურად წარსადგენ გიორგი XII-ის ნოტაში.³³

ქართველი მეფე-მთავრები და მათი „საგარეო ურთიერთობათა სამსახურები“ XVIII-XIX საუკუნეთა მიჯნაზე ნაკლებად იყვნენ ჩახედულნი ახალი დროის დიპლომატიურ ლაბირინთებში, აკლდათ სათანადო ცოდნა და გამოცდილება. რაფიელ ინგილოს სიტყვით, „მეფე გიორგიცა და მის ახლო მდგომნიც კმასაყოფელად ვერა ყოფილან დახელოვნებულნი საერთაშორისო უფლებების ნომენკლატურაში“³⁴. არადა, დიპლომატიური დოკუმენტის შინაარსს მხოლოდ მასში გამოყენებული ცნებების დეფინიცია როდი განსზღვრავს. ზოგჯერ ამ მხრივ ერთი შეხედვით, უბრალო ენობრივი ნიუანსიც კი შეიძლება მნიშვნელოვანი გამოდგეს. რუსულ დიპლომატიურ ლექსიკაში ჯერ კიდევ პეტრე I-ის დროიდან დიდი ცვლილება აღინიშნა, დაიწყო ევროპული ტერმინოლოგიის დანერგვა და მათი საერთაშორისო-სამართლებრივ პრაქტიკაში გამოყენება,³⁵ რაც ჯერ კიდევ უცხო იყო ქართული სინამდვილისათვის. ასე, რომ ამ საქმეში დიდად გაწაფულ რუს დიპლომატებს, „რაკი რუსეთის მთავრობას უნდოდა, რომ მას რაიმე საბუთი ჰქონოდა იმის დასამტკიცებლად, ვითომც თვით საქართველოს ჰსურდა თავისი სახელმწიფოს მოსპობა და რუსეთის განუყოფელ ნაწილად გადაქცევა“³⁶ არ გაუჭირდებოდათ აქცენტების იმგვარი გადანაცვლება, რომ გიორგი XII-ის

³² АКАК, т. I, გვ. 177.

³³ П. Бутков. დასახ. წიგნი, გვ. 462.

³⁴ რ. ინგილო. საქართველოს სამეფოს ვითარება რუსეთის მოსკვის წინ, *ჟურნ. „კავკასიონი“*, პარიზი, 1932, წიგნი მერვე, გვ. 19-20.

³⁵ ლ. ალექსიძე. საქართველო-რუსეთის საერთაშორისო-სამართლებრივი ურთიერთობა XV-XVIII საუკუნეებში. თბ., 1983, გვ. 178.

³⁶ ივ. ჯავახიშვილი. დამოკიდებულება რუსეთსა და საქართველოს შორის მე-XVIII-ე საუკუნეში, თბ., 2006, გვ. 45.

„სათხოვარი პუნქტებიდან“ მათთვის სასურველი ტექსტი მიედოთ. ამ ფორმისა და შინაარსის ოფიციალური დოკუმენტი რუსეთის მფლობელობას აღმოსავლეთ საქართველოში კანონიერ საფუძველს შეუქმნიდა.

ცნობილი ქართველი მეცნიერი ალექსანდრე ცაგარელი, რომელმაც რუსეთის არქივებში მოიძია და გამოსცა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის უმნიშვნელოვანესი მასალები, ხსენებულ ნოტის გამო აღნიშნავს: გიორგი XII-ის მიერ თავისი ელჩებისადმი მინიჭებული რწმუნებულებით, ელჩებმა ორ ქვეყანას შორის ახალი ხელშეკრულების გასაფორმებლად (იგულისხმება გეორგიევსკის ტრაქტატის განახლება, – ო. ჯ.) 1800 წლის 24 ივნისს რუსეთის საგარეო საქმეთა სამინისტროში 6 პუნქტისაგან შემდგარი ნოტა წარადგინეს. სწორედ ამ ნოტაში ჩამოყალიბებულ ძირითად დებულებათა განვრცობით პეტერბურგში შეიქმნა უკვე 16 პუნქტის შემცველი „სათხოვარი პუნქტები“.³⁷

„სათხოვარ პუნქტებში“ ფორმულირებული წინადადება „навсегда принять подданство Всероссийской империи“ რუსეთის საიმპერატორო კარმა ისეთი შინაარსით აღიქვა, როგორც თვითონ სჭირდებოდა: თითქოს ქართლ-კახეთი იმპერიის შემადგენლობაში შესვლას უბრალე ტერიტორიის სახით, ყოველგვარი იურიდიული სტატუსისა და უფლებრივი მდგომარეობის გარეშე ითხოვდა. რუსებმა გიორგი XII-ის ნოტა მეფის მხრივ საქართველოს დამოუკიდებლობის სრული უარყოფის აქტად მიიჩნიეს, რისი მსგავსიც იქ არაფერია. როგორ კომპრომისულადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს ეს ნოტა 1783 წლის ხელშეკრულებასთან შედარებით, იგი მაინც არ ამტკიცებს მეფის მიერ სუვერენობაზე სრულიად ხელის აღებას. „მასში სულაც არ არის გათვალისწინებული საქართველოს სუვერენობის უარყოფა, ე.ი. თვითმკვლელობა,“ წერს ა. მანველიშვილი.³⁸

ზემოთ უკვე ვნახეთ, რომ გიორგი XII არც მეფობის დათმობის, არც თავის შემდგომ ტახტის გაუქმებისა და არც ბაგრატიონთა დინასტიის შეწყვეტის მოსურნე არ ყო-

³⁷ **А. Цагарели.** Грамоты ..., т. II, вып. II, гл. XXXVII.

³⁸ **ა. მანველიშვილი.** დასახ. წიგნი, გვ. 173-174.

ფილა. ამასთან, ცნება „ქვეშევრდომობა“ („поданнство“) იმ დროს ფრიად ეფემერული ხასიათისა იყო, მოიცავდა არა მხოლოდ სრულ ინკორპორაციას, მოხარკეობას, ვასალიტეტ-სიუზერენიტეტის სტატუსს, არამედ ნამდვილ მფარველობითს ურთიერთობასაც, რომელიც არ უკარგავდა პროტექტუს სუვერენული სახელმწიფოს სტატუსს“.³⁹ მაშასადამე, გაირკვა, რომ გიორგი XII-ს აზრად არ ჰქონია ქართლ-კახეთის უმეფოდ დატოვება, ყოველ შემთხვევაში, მისი წარდგინებები რუსეთის იმპერატორისადმი ამას გამორიცხავს, რადგან სრულიად საწინააღმდეგოს მეტყველებს.

ახლა განვიხილოთ, „გადასცა“ თუ არა მან საკუთარი ქვეყანა რუსეთის იმპერიას. დაუეშვათ, რომ რაღაც ამის მაგვარი მართლაც იკითხება ე.წ. სათხოვარ პუნქტებში. მაგრამ ხომ ცნობილია, რომ ეს დოკუმენტი ნოტის სახით საიმპერატორო კარს ქართლ-კახეთის სამეფოს დესპანებმა გარსევან ჭავჭავაძემ, ელიაზარ ფალავანდიშვილმა და გიორგი ავალიშვილმა წარუდგინეს და მას არ ჰქონდა გიორგი XII-ის ხელმოწერა. ნოტა 1800 წლის 17 ნოემბერს ჯერ აპრობირებულ იქნა იმპერატორ პავლე I-ის მიერ, შემდეგ კი გამოიგზავნა თბილისში, რათა იგი გიორგი XII-საც დაედასტურებინა („სათხოვარი პუნქტების“ აპრობაცია დიპლომატიური ხერხი იყო, თორემ საიმპერატორო კარს იმ დროისთვის უკვე გადაწყვეტილი ჰქონდა ქართლ-კახეთის შემოერთების საკითხიო, შენიშნავს რუსი ისტორიკოსი ო. მარკოვა⁴⁰). თუ დოკუმენტის ტექსტს ქართლ-კახეთის მეფეც მოიწონებდა და მასზე ოფიციალურად ხელს მოაწერდა, ასეთ შემთხვევაში იგი იურიდიულ ძალას შეიძენდა. მაგრამ საქმე არც ამით მთავრდებოდა, ამ დოკუმენტის საფუძველზე უნდა მომზადებულიყო და გაეფორმებინათ ახალი ორმხრივი ხელშეკრულება – „*ორითავე მხრით საიმპერატორო აქტი*“ („Обюдный императорский акт“).⁴¹

³⁹ ლ. ალექსიძე. დასახ. წიგნი, გვ. 178.

⁴⁰ **О. Маркова.** Присоединение Грузии к России в 1801 году, *Историк-марксист*, 1940, № 3, გვ. 79.

⁴¹ **პ. იოსელიანი.** დასახ. წიგნი, გვ. 95; **П. Бутков.** დასახ. წიგნი, გვ. 463.

ჩვენ არ ვიცით, როგორ სახეს შეიძენდა თბილისში პეტერბურგიდან ჩამოტანილი „სათხოვარი პუნქტები,“ რას მიიჩნევდა მიუღებლად ქართველი მეფე, ან შეცვლიდა თუ არა რაიმეს იგი საერთოდ დოკუმენტის რუსულენოვან ვერსიაში. მითუმეტეს, მხოლოდ ვარაუდი თუ შეიძლება იმაზე, რა შინაარსის იქნებოდა საბოლოო შეთანხმების დოკუმენტი. გიორგი XII 1800 წლის 28 დეკემბერს ისე გარდაიცვალა, რუსეთიდან გამოგზავნილი „თავისი“ სათხოვარი პუნქტები თვალთ არ უნახავს და, ბუნებრივია, მასზე არც ხელი მოუწერია. ამდენად, ამ საბუთს იურიდიული ძალმოსილება არ შეუძენია და იგი მხოლოდ ისტორიულ რელიკვიად დარჩა (უფრო მეტი მნიშვნელობითა და ფასით რუსეთისათვის, ვიდრე საქართველოსთვის). შესაბამისად, არ გაფორმებულა არც მომდევნო შეთანხმების დოკუმენტი – ორმხრივი საიმპერატორო აქტი. „Для того, чтобы – съ юридической точки зрения – можно было говорить о добровольном присоединении Грузии къ Россіи, необходимо, чтобы акту инкорпорации предшествовало обоюдное согласное волеизъявление заинтересованных сторон“.⁴²

რაკი ამგვარი აქტი ბუნებაში არ არსებობს, ქართლ-კახეთის სამეფოს რუსეთთან ინკორპორაცია არ შეიძლება ჩაითვალოს ნებაყოფლობით შეერთებად. აქედან გამომდინარე, სამშობლოს დაღატში უსაფუძვლო ბრალდება თავისთავად ეხსნება გიორგი XII-ს, რომელსაც ქვეყანა არავისთვის გადაუცია. გიორგი გარდაიცვალა როგორც სუსტი და უფლებაშეკვეცილი, მაგრამ რეალურად ცალკე არსებული ქართული სახელმწიფოს საჭეთმპყრობელი მეფე. ამასთან, დაღატის თემა ამოწურული არ იქნება თუ არ ითქვა შემდეგიც: ჩვეულებრივ ასე ხდება ხოლმე, – როცა რაიმე საქმე გაფუჭდება, იწყება მისი ვინმეზე გადაბრალდება და განტყვეობის ვაცის ძიება.

სწორედ ასეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე XIX საუკუნის დასაწყისის ქართულ სინამვილეში. როდესაც ქართლ-კახეთის სამეფოს არსებობას ბოლო მოეღო, გაუქმდა ბაგრატიონთა ტახტიცა და დინასტიაც, „ქართველები

⁴² 3. Авалов. Присоединение Грузии к России, гв. 187.

იმედგაცრუებულნი დარჩნენ თავიანთ მოლოდინშიო,“ შენიშნავს რუსი ისტორიკოსი ნ. დუბროვინი.⁴³ მართლაც, „არვინ ველოდით რუსთაგან ამასო“ – გაიოცეს ქართველებმა, რომლებიც გვიან მიხედნენ, რომ რუსი „ძნელი ნათესავი ყოფილა. ძლიერნი ძალთა სიმრავლითა, თურმე ყოფილან სუსტნი ზრდილობითა, უცნობნი კაცთა, არა დამფასებელი ღირსებათა, ცივად მხედველნი, ცივად მგრძობელნი.“⁴⁴ მიუხედავად ამისა, მაინც ეძნელებოდათ დაჯერება, რომ მომხდარში მთავარი დამნაშავე ერთმორწმუნე რუსეთის უმაღლესი ხელისუფლება იყო. აქვე აღსანიშნავია, რომ იმპერატორ პავლე I-ის მიერ ჩადენილ ბოროტებას საგანგებოდ ნიღბავდნენ ამ საქმესთან ასევე უშუალოდ დაკავშირებული მისი გენერლები ლაზარევი, კნორინგი და სხვ. კნორინგმა ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმება რუსთხელმწიფის სამსახურში მყოფ საიდუმლო მრჩეველს, წარმოშობით ქართველ სერგეი ლაშქაროვსა და გარსევან ჭავჭავაძეს დააბრალა.⁴⁴

ბაგრატიონთა სამეფო ოჯახის რამდენიმე წევრმა ეჭვი მხოლოდ გარსევან ჭავჭავაძეზე მიიტანა და ქვეყნის მთელი უბედურება მას მიაწერა. მაგალითად, დავით ბატონიშვილი ქართლ-კახეთის ელჩსა და სრულუფლებიან წარმომადგენელს რუსეთის საიმპერიო კარზე გარსევან ჭავჭავაძეს მოიხსენიებს, როგორც „გამცემს მეფობისა და მამულისა თავისასა ორგულს“.⁴⁵

ბაგრატ ბატონიშვილის სიტყვით, „ჭავჭავაძე გარსევანმა მთართვა წიგნი იმპერატორს პავლეს თვით გაკეთებული სახელსა ზედა მეფისასა, რეცა აღება მეფობისა საქართველოდან და გახსნა ვუბერნიისა. მსმენელმა ამისამან იმპერატორმა დაამტკიცა თხოვილი მისი და მიუღო მეფობა დავითს და მიუწერა უპირველეს მართებელს კნორინგს რათა გახსნას საქართველოსა შინა მართებლობა რუსეთი-

⁴³ **Н. Дубровин.** История войны и владычества русских на Кавказе, т. III, გვ. 429.

⁴⁴ **ზ. ცქიტიშვილი.** დასახ. წიგნი, გვ. 167.

⁴⁵ მასალები საქართველოს ისტორიისათვის, შეკრებილი ბატონიშვილის დავით გიორგისძისა და მისი ძმებისა, ტფ., 1905, გვ. 97.

სა და დაიპყრან თვისად“⁴⁶

საქართველოს ინტერესების გამყიდველად გამოჰყავს გარსევან ჭავჭავაძე ასევე იოანე ბატონიშვილსა და ბაგრატიონთა ზოგიერთ შთამომავალს. მათი აზრით, გარსევანმა შთააგონა ლაშქაროვს, რომ თითქოს საქართველოში მეფობის ლიკვიდაცია „ღიადი შესამატი იყოს რუსეთისა.“ ჭავჭავაძემ მეფის ძეთა შორის შუღლი ჩამოაგდო, ხოლო ს. ლაშქაროვმა საქმე „მინისტერიაში“ მოაგვარაო.⁴⁷

რუსეთის ხელისუფლება ასეთ ჭორებს გამიზნულად ავრცელებდა. ჩანაფიქრი ძნელი მისახვედრი როდია: ქართველებს დამნაშავე თავიანთ წიადში უნდა ეძებნათ და ეპონათ კიდევ, რომ რუსთხელმწიფეს ჩრდილი არ მიდგომოდა და მისი სახელი შეუბღალავი დარჩენილიყო. სწორედ ამ მიზნით გაისარჯა რუსული ისტორიოგრაფიაც, რომელმაც დაამკვიდრა დებულება, რომ საქართველო ნებაყოფლობით შეუერთდა რუსეთის ძღვევამოსილ იმპერიას.

იმპერიის შემადგენლობაში „ნებაყოფლობით“ ინკორპორაცია ერთობ საინტერესო ფენომენია და ღირს, რომ მასზე კიდევ ორიოდ სიტყვა ითქვას. ყველა დროის რუსეთის სახელმწიფოს ერთი თვისება ახასიათებს: იგი განგებ მაღავს თავის ნამდვილ ზრახვებს და ესწრაფვის საკუთარი სიავე და ბოროტება სხვათა თვალში სათნობად გაასაღოს; თავად მუდამ მოძალადე და დამპყრობელი, მცირერიცხოვან ერთა მოსარჩლედ და მფარველად წარმოჩნდეს. საილუსტრაციოდ მივმართოთ ფაქტებს: ოსმალეთის წინააღმდეგ სამხრეთ კავკასიაში მოკავშირის მაძიებელმა თევდორე ივანეს-ძემ 1585 წელს კახეთში თავისი ელჩი რუსინ დანილოვი გამოგზავნა. რუსთა ხელმწიფე პოლიტიკურ კავშირსა და მფარველობას სთავაზობდა ალექსანდრე კახთა მეფეს. წინადადება კახეთის ინტერესებსაც ეხმიანებოდა. მოძალადე თურქთაგან დასაცავად ალექსანდრემ ეს მომენტი სასარგებლოდ მიიჩნია და რუს დესპანს მოსკოვში საკუთარი ელჩებიც გააყოლა. კახეთის მეფე „თავს

⁴⁶ ნ. გიგინაშვილი. ბაგრატიონი უფლისწულების პოლიტიკური მოღვაწეობა XIX საუკუნის პირველ მესამედში, თბ., 2007, გვ. 39.

⁴⁷ ზ. ცქიტიშვილი. დასახ. წიგნი, გვ. 164-168.

უდებდა“ მოსკოვის ხელმწიფეს და მისგან მფარველობას ითხოვდა. ალექსანდრეს „აჯამ“ თევდორე მეფე დიდად გაახარა. კახეთთან ურთიერთდამოკიდებულების ანუ მფარველობა-ხელდებულების ხასიათის გარკვევა-დაზუსტების მიზნით, საქართველოში ახალი ელჩობა მოავლინეს. რუსი დიპლომატები საგანგებოდ იყვნენ გაფრთხილებულნი, რომ კახეთთან დაახლოების საქმეში მოსკოვის ინიციატივაზე ხმა არ ამოეღოთ. სხვა არსებითი ხასიათის მოსაზრებათა გვერდით, ამას მოითხოვდა საქმის ფორმალური მხარეც: კახეთის მეფე მოსკოვის მეფის ხელდებული ხდებოდა. ამიტომ მასსვე შეშვენიდა როგორც „აჯა და მოხსენება,“ ისე საამისო წინასწარი მოსამზადებელი საქმიანობაც. ეს დაკვირვება აკადემიკოსს ნიკო ბერძენიშვილს ეკუთვნის.⁴⁸

რუსეთის მხარე იყო ინიციატორი ქართლ-კახეთის სამეფოს თავის მფარველობაში მიღებისა XVIII საუკუნის 80-იან წლებშიც. გეორგიევსკის ტრაქტატის პრეამბულაში კი, ისე როგორც ხსენებულ ფიცის წიგნში, მთხოვნელად კვლავ ქართველი მეფეა წარმოდგენილი. ფაქტობრივი მასალის ანალიზი მკაფიოდ წარმოაჩენს, რომ რუსეთის იმპერია თავის სამფლობელოების გაფართოებისას ერთ „უნივერსალურ“ ხერხს მიმართავდა. იგი ნაბიჯ-ნაბიჯ, წლების განმავლობაში უახლოვდებოდა მიზანში ამოღებულ მსხვერპლს. ათასგვარი დაპირებითა და დაიმედებით თავს ახვევდა მოჩვენებით მფარველობას, რომელიც თანდათან ქვეშევრდომობის რანგში გადაჰყავდა. მომდევნო ეტაპი ქვეშევრდომი ქვეყნის გეგმაზომიერი დასუსტებისა და დაუძღურების ღონისძიებები იყო, რასაც რუსეთის ხელისუფლება მოქნილად და ტექნიკურად ახორციელებდა. ასე, საბოლოოდ ძალაგამოცლილი და სიკვდილის პირას მისული ქვეშევრდომები იძულებულნი ხდებოდნენ, თავის გადასარჩენად

⁴⁸ ნ. ბერძენიშვილი. რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან XVI-XVII საუკუნეთა მიჯნაზე, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, IV, თბ., 1967, გვ. 12-22.

რუსეთის შემადგენლობაში შესვლა ეთხოვათ.⁴⁹

ამ მხრივ დამახასიათებელია უკრაინის 1654 წლის პერეასლავის რადა და მომდევნო ისტორია, ყაბარდოსა და სხვა მაგალითები.

კომუნისტურ-საბჭოური ისტორიოგრაფია, მიუხედავად იმისა, რომ გამოხატავდა კოლონიურ პოლიტიკას, მეფის რუსეთს „ხალხთა საპყრობილედ“ მიიჩნევდა და სხვა, არსებითად, იზიარებდა აზრს, რომ საქართველო თავისი ნებით შეუერთდა რუსეთის იმპერიას. ამასთან, საბჭოთა ისტორიკოსები ერთგვარ სიფრთხილეს იჩენდნენ ცარიზმის დამპყრობლური პოლიტიკის შეფასებაში. მათ ნაშრომებში აქცენტი კეთდებოდა არა ექსპანსიის ნამდვილ მიზანდასახულობაზე, არამედ ამ პოლიტიკის დადებით გამოვლინებებზე დაპყრობილი და შემოერთებული ხალხების ცხოვრებაში.

ზოგიერთი მკვლევარი იმპერიულ რუსეთთან მიმართებაში დღესაც ერიდება გამოიყენოს ტერმინები დაპყრობა, კოლონიზაცია, რუსიფიკაცია და სხვ. მათი აზრით, ეს ცნებები ძალმომრეობისა და სხვა ხალხების დამორჩილების ნიშნებს შეიცავს, შეუსაბამოა რუსეთის ცივილიზაციისათვის და თითქოს არ ყოფილა დამახასიათებელი რომანოვთა იმპერიისათვის.⁵⁰ არაერთ პუბლიკაციაში ხსენებული ტერმინოლოგიის ნაცვლად გვხვდება უფრო ზოგადი შინაარსის სიტყვა „ათვისება,” რაც მხოლოდ ნაწილობრივ ასახავს რუსეთის იმპერიის გაფართოების არსს და მოვლენას სრულყოფილად ვერ ხსნის. ამასთან, ობიექტურობა მოითხოვს, ითქვას, რომ იყო გამონაკლისი შემთხვევებიც. ჯერ კიდევ 1928 წლის ბოლოსა და 1929 წლის დასწყისში მოსკოვში გამართულ მარქსისტ-ისტორიკოსთა საკავშირო კონფერენციაზე გამოსვლისას ცნობილი ქართველი ბოლშევიკი და საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების ერთ-ერთი თვალსაჩინო მოღვაწე ფილიპე მახარაძე, ეხებოდა რა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობას XIX

⁴⁹ მ. სამსონაძე. საქართველოში კოლონიური მმართველობის დასაწყისი, – *საქართველოში რუსეთის კოლონიური პოლიტიკის ნარკვევები*, წ. 1. თბ., 2007, გვ. 37.

⁵⁰ <http://russkysam.narod.ru/11-13.htm>

საუკუნეში, აღნიშნავდა: „Я должен сказать, что „присоединение” – это выражено очень мягко, так как на самом деле это было завоевание Грузии, со всеми перипетиями: обманом, насильем и др.”⁵¹ ფ. მახარაძის მოხსენების განხილვისას კამათში გამოსულმა გამოჩენილმა რუსმა ისტორიკოსმა მ. პოკროვსკიმ განაცხადა: „Присоединение Грузии эта была аннексия, насильственный захват по всей форме. Что будто бы русские охраняли Грузию, пришли защищать ее – это такая же голая ложь и лицемерие, как то, что мы охраняли Болгарию. Болгария была дунайской губернией для России, была доступом к Константинополю, потому что оттуда легче было действовать, чем через Бессарабию. Тут было тоже самое. Грузия была плацдармом для обходного движения вдоль берега Черного моря. ... в прошлом мы, русские, величайшие грабители, каких можно себе представить.”⁵²

თანამედროვე სინამდვილეში, როდესაც რუსეთის ფედერაციაში ისტორია პოლიტიკის ნაწილადა ქცეული და წარსულის ინსტრუმენტალიზაცია ფართოდ გამოიყენება სხვა ქვეყნებთან ურთიერთობაშიც, „*ნებაყოფლობითი შეერთების*“ იდეა ისევ გამოცოცხლდა და თავისი ადრინდელი დატვირთვა აღიდგინა.

რუსეთის საგარეო საქმეთა სამინისტროს ოფიციალურ ვებგვერდზე საერთო სათაურით „О роли России в поддержании политического равновесия в европе“ განთავსებულია ნარკვევი „საქართველო“.⁵³ იგი ეხება რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის მონაკვეთს XVIII საუკუნის 60-იანი წლებიდან XIX საუკუნის დასაწყისამდე და წარმოაჩენს ორი ქვეყნის დაახლოების პერიპეტებს გეორგიევსკის ტრაქტატის წინა პერიოდიდან საქართველოს რუსეთის იმპერიაში ინკორპორირებამდე. საარქივო დოკუმენტებით უხვად გაჯერებული ეს ნარკვევი, ერთი შეხედვით, აკადემიური ნაშრომის შთაბეჭდილებას ტოვებს, მაგრამ სინამდვილეში, ეს არის პოლიტიკური ტექსტი, საქართველოს რუსეთთან და-

⁵¹ Труды Первой Всесоюзной конференции Историков-марксистов, т. I, М., 1930, გვ. 485-486.

⁵² იქვე, გვ. 494-496.

⁵³ <http://www.mid.ru/ns-arch.nsf/iddvidbul>

კავშირება-შეერთების ისტორიის რუსული პოლიტიკური მოდელი, რომელიც ალბათ განკუთვნილია სახელმძღვანელო დებულებად რუსეთის როგორც დიპლომატიური კორპუსის, ისე სახელმწიფოს სხვა სტრუქტურებისათვის საქართველოსთან დამოკიდებულებაში. პოლიტიკური უწყების თვალსაზრისი, ჩანს, რუსეთს ისტორიკოსთათვისაც ერთგვარი დოგმაა, რომლის ფარგლებითაც უნდა განისაზღვროს ამ პრობლემის კვლევის სიღრმე და გაშუქების თავისუფლება.

აღსანიშნავია, რომ საქართველოს ინკორპორაციას რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში ასევე ტენდენციურად აშუქებს უნივერსალური რუსული ენციკლოპედია „ვიკიპედია“. მისი ინფორმაციით: პავლე I-მა ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმების გადაწყვეტილება თითქოს გიორგი XII-ის გარდაცვალების შემდეგ მიიღო („после смерти царя Павел I принял решение об упразднении Картали-Кახетинского царства“⁵⁴), რაც შორსაა რეალობისაგან.

ფაქტებისა თუ მოვლენების პოლიტიკური ინტერპრეტაცია ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში დიდად სცილდება სინამდვილეს და მის სრულ ფალსიფიკაციას წარმოადგენს.

მივმართოთ ისტორიული წყაროებს, რომლებიც სულ სხვას მოწმობენ. პირველწყაროთა თანახმად, ქართლ-კახეთის სამეფოს რუსეთის იმპერიაში ინკორპორაციის მიზნით პავლე I-ის კარზე ორი პროექტი განიხილებოდა. პირველი – ზემოთ არაერთგზის ნახსენები გიორგი XII-ის „სათხოვარი პუნქტებისა“ და ორმხრივი შეთანხმების საფუძველზე და მეორე – იმპერატორის ერთპიროვნული ნებითა და არმიის გამოყენებით. პირველზე იმპერიის დიპლომატიურ უწყებაში მუშაობდნენ, მეორეზე – სამხედრო წრეებში. დრო და ვითარება აჩვენებდა, რომელ პროექტს მიენიჭებოდა უპირატესობა, რომელი იქცეოდა პრაქტიკული განხორციელების საგნად.

ფაქტია, რომ პავლე I ერთხანს უფრო პირველ ვარიანტს ამჯობინებდა, თუმცა სამზადისი მეორე მიმართულებითაც აქტიურად წარმოებდა. ორივე შემთხვევაში საქმის

⁵⁴ <http://ru.wikipedia.org/wiki/Багратиони>.

დასრულება პეტერბურგში საგანგებოდ უნდა აღენიშნათ. საქართველოს რუსეთის იმპერიაში შესვლის აღსანიშნავად ვიცე-კანცლერმა კურაკინმა დიდი თეატრალიზებული ცერემონიის გეგმაც შეადგინა.

პირველი ვარიანტის შესაბამისად, გიორგი XII-ის მიერ დამტკიცებული „სათხოვარი პუნქტების“ საფუძველზე, რომელსაც ქართველი ელჩები თბილისიდან ჩამოიტანდნენ, უნდა შემდგარიყო რუსეთ-საქართველოს ორმხრივი ოფიციალური ხელშეკრულება. ამ დოკუმენტის საზეიმო ხელმოწერა იმპერატორის სასახლეში შედგებოდა. დათქმული დღისათვის საგულდაგულოდ ემზადებოდა პავლე I-იც. მან სპეციალურად შეაკერინა ბაგრატიონთა ტრადიციული სამეფო შესამოსელი – დაღმატიკი, რომ ქართველ მონარქთა მსგავსად, რომლებიც უცხოელ დიპლომატებს მასში გამოწყობილნი ხვდებოდნენ, თვითონაც საქართველოდან წარგზავნილი „დეკლარაცია“ ქართული ტრადიციის შესაფერისად მიეღო.⁷ მაგრამ მოვლენები ისე არ განვითარდა, როგორც თავდაპირველად ფიქრობდნენ და მოელოდნენ. ამ ამბების თანამედროვე და მონაწილე პ. ბუტკოვი (1801-1802 წლებში იყო საქართველოს მთავარმართებლის კანცლერის უფროსი), რომლის ავტორობით მოგვიანებით კავკასიის ისტორიაზე საყურადღებო წიგნებიც გამოქვეყნდა, წერს რომ, სიტუაციის შეცვლის ნამდვილი მიზეზები უცნობი დარჩაო, თუმცა იქვე დასძენს: „По напряжениям, какія явствуютъ в повеленіяхъ императора Павла о присоединеніи Грузіи подъ російскую державу, съ жертвами для того, толико значительными, заключать можно, что сей край представлялся ему достаточнымъ вознаграждать его усилія.(Говорятъ, императоръ Павелъ хотель Грузією заменить Мальту, Англичанами удержанную, вручивъ ее кавалерамъ св. Іоанна Іерусалимскаго)“⁵⁵.

1800 წლის 17 დეკემბერს რუსეთის სახელმწიფო საბჭომ განიხილა საკითხი ქართლ-კახეთის შემდგომი ბედის შესახებ.⁷ წარდგენილი იყო რამდენიმე მოსაზრება, კერძოდ, გენერლები მიუთითებდნენ ამ ქვეყნის შემოერთების პოლიტიკურ და კომერციულ ღირებულებებზე, ხოლო გრა-

⁵⁵ П. Бутков, დასახ. წიგნი, გვ. 463.

ფი ა. მუსინ-პუშკინი (რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის სამთო კოლეგიის ვიცე-პრეზიდენტი), რომელმაც იმპერატორს გადასცა დოკუმენტი „О удобствах и и выгодах присоединения, при теперешних обстоятельствах к державе Российской“⁵⁶ უმაღლეს ხელისუფლებას საქართველოს ბუნებრივ სიმდიდრეთა ექსპლუატაციის დიდ სარგებლიანობაში არ-წმუნებდა და სხვ.

საქართველო-რუსეთის ურთიერთობიდან გამომდინარე, „რუსმა პოლიტიკოსებმა შეისწავლეს საქართველო, კარგად შეაფასეს მისი მნიშვნელობა ახლობელი აღმოსავლეთის პოლიტიკაში, შეისწავლეს საქართველოს ბუნებრივი სიმდიდრეები და გაითვალისწინეს მათი ეკონომიკური მნიშვნელობა, და თუ 1770-იან წლებში ტოტლებენის მიერ საქართველოს დაპყრობის ცდა უნიადაგოდ გამოიციქებოდა, ახლა ასეთი რამ ფრიად რეალურ სიკეთედ წარმოედგინათ ამ პოლიტიკოსებსო“⁵⁷ შენიშნავდა აკადემიკოსი ნიკო ბერძენიშვილი. ალექსანდრე მანველიშვილის სიტყვით კი, საქართველოს ანექსიის აუცილებლობა რუსეთის იმპერიული ინტერესებიდან გამომდინარე შემდეგმა გარემოებებმა განსაზღვრეს: „1). ის უზრუნველყოფს კავკასიის ხაზს მთიულთა თავდასხმებისაგან. არეულობის დროს შეიძლება იქიდან სურსათის მიღება; 2). საქართველოს სახით რუსეთი იძენს ბუნებრივი სიმდიდრეებით მდიდარ ქვეყანას; 3). გაფართოვდება რუსეთის ვაჭრობა სპარსეთთან და ინდოეთთან; 4). სამხედრო თვალსაზრისითაც, თურქებთან ომის შემთხვევაში, ანატოლიის ფრონტი იქნება დაზღვეული“⁵⁸. საკითხის განხილვის შემდეგ სახელმწიფო საბჭოში მიღებულ იქნა გადაწყვეტილება აღმოსავლეთ საქართველოს ანექსიის შესახებ.

⁵⁶ მ. ქიქოძე. ა. მუსინ-პუშკინის ექსპედიცია საქართველოში (1799-1805), *ქურნალი „კლიო“,* 1999, № 4, გვ. 80.

⁵⁷ ნ. ბერძენიშვილი. საქართველო XVIII საუკუნის მეორე ნახევარში, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წგნ. VI, თბ., 1973, გვ. 473.

⁵⁸ ა. მანველიშვილი. დასახ. წიგნი, გვ. 180.

1800 წლის 18 დეკემბერს, პავლე I-მა, აღარ დაუცადა რა საქართველოდან ელჩების დაბრუნებას, ჯერ კიდევ გიორგი XII-ის სიცოცხლეში, ხელი მოაწერა ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და მისი რუსეთთან შეერთების მანიფესტს. მკვლევარ ო. მარკოვას სიტყვით, „В Петербурге не стали стесняться нормами „международного права“ и ждать нового подтверждения просительных пунктов царем Георгием и всенародной грамоты“⁵⁹.

დოკუმენტს ერთხანს საიდუმლოდ ინახავდნენ, იგი პეტერბურგში ოფიციალურად ერთი თვის შემდეგ გამოქვეყნდა, ქართველ ხალხს კი მისი შინაარსი უფრო მოგვიანებით, – 1801 წლის 16-17 თებერვალს გააცნეს. ეს არ ნიშნავს, რომ მანიფესტი მანამდე არ ამოქმედებულა. კავკასიის სამხედრო ხაზის უფროსს გენერალ კნორინგს მანიფესტი იმპერატორის ხელმოწერისთანავე გამოუგზავნეს და მოქმედების სათანადო ინსტრუქციაც დაუსახეს. გენერალმა დავალება ზედმიწევნით ზუსტად შეასრულა და გიორგი XII-ის გარდაცვალების შემდეგ ტახტზე ასვლის ნება აღარავის მისცა. დავით ბატონიშვილი ამაოდ იმედოვნებდა, რომ განსაკუთრებული არაფერი ხდებოდა და მალე მეფობას მიიღებდა. „ჩვეულებრივი სკეპტიციზმით დავითმა იანგარიშა, რომ რუსებისათვის მისი ტახტზე აყვანა უფრო ადვილი იქნებოდა, ვიდრე ტახტიდან ჩამოგდება“.⁶⁰ 1804 წლის 4 იანვრით დათარიღებულ წერილში დავითი თავის ძმას ბაგრატს წერდა: „დიდი იმედი მაქვს, რომ ჰელმწიფემ ჩვენ აბიდა არ გვიყოს. ... მერწმუნე, ... მეფობა ჩვენიაო“⁶¹, მაგრამ იგი არათუ მეფედ დაამტკიცეს, ქვეყანაც წაართვეს, რომელიც რუსეთის იმპერიის ნაწილად გამოაცხადეს. ასე მოედო ბოლო აღმოსავლურქართულ სახელმწიფოს – ქართლ-კახეთის სამეფოს.

მანიფესტის შინაარსზე აღარ ვისუბრებთ, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ეს იყო არა ნებაყოფლობითი შეერთე-

⁵⁹ **О. Маркова.** დასახ. წიგნი, გვ. 78.

⁶⁰ **შ. ამირჯიბი.** აღამიანები და საქმენი, ჟურნ. „კავკასიონი“, პარიზი, 1930, წიგნი მეოთხე, გვ. 57.

⁶¹ **დავით ბაგრატიონი.** წერილები, თბ., 2006, გვ. 45.

ბა, არამედ უხეში ძალმომრეობა, ქართველი ხალხის აბუჩად აგდება, სრული უსამართლობა და საერთაშორისო სამართლის უგულვებელყოფა. პავლე I-მა დაარღვია რუსეთ-საქართველოს შეთანხმებები (1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატი, 1799 წლის განახლებული ხელშეკრულება) და ქართლ-კახეთის სამეფოს ლიკვიდაცია თვითნებურად განახორციელა.

არქეოგრაფიული კომისიის აქტებში დაცულია რამდენიმე საყურადღებო დოკუმენტი, რომლებიც მკაფიოდ ცხადყოფს, რომ რუსეთის საიმპერიო ხელისუფლებამ ქართლ-კახეთის სამეფოს ანექსია განახორციელა და ქვეყანა სამხედრო ძალით დაიპყრო.

1800 წლის 15 ნოემბერს პავლე I კავკასიის ხაზის სარდალს გენერალ პ. კნორინგს საიდუმლო განკარგულებით ავალებდა, დაეზუსტებინა ჯარის რა რაოდენობის დამატება იქნებოდა საჭირო აღმოსავლეთ საქართველოში უკვე მყოფი 4 ბატალიონის გარდა „для занятия Грузии“.⁶² კნორინგმა, თავის მხრივ, ამ საკითხზე პატაკის მომზადება გენერალ ლაზარევს მიახლო. მცირე ხანში ლაზარევმა მოამზადა სათანადო ინფორმაცია ქართლისა და კახეთის იმ ძირითადი სტრატეგიული ადგილების მინიშნებით, რომლებშიც რუსული პოლკების განლაგება აუცილებელი იქნებოდა სამეფოს ოკუპაციის შემთხვევისათვის. გადაიდგა პრაქტიკული ნაბიჯებიც. 1800 წლის დეკემბერში კავკასიის ხაზიდან თბილისისაკენ არტილერიით აღჭურვილი ახალი სამხედრო შენაერთების გამოგზავნა დაიწყო. სახელდობრ, საქართველოსაკენ გამოეშურენ კავკასიის გრენადერთა პოლკის ერთი ბატალიონი პოდპოლკოვნიკ სიმონოვიჩის მეთაურობით, კავკასიის გრენადერთა პოლკის მეორე ბატალიონი გენერალ-მაიორ ტუჩკოვის წინამძღოლობით, თბილისის მუშეკეტერთა პოლკი გენერალ-მაიორ ლეონტიევის სარდლობით და დონის კაზაკთა პოლკი.⁶³ საქმე იმდენად დიდი მნიშვნელობისა იყო, რომ მძიმე, თოვლიან-ყინულიანი ზამთრის სირთულეებსაც არ დაერიდნენ და თუ წინათ

⁶² АКАК, I, გვ. 177.

⁶³ П. Бутков. დასახ. წიგნი, გვ. 466.

უგზობასა და უამინდობას იმიზეზებდნენ, ახლა ჯარის ნაწილები კავკასიონის ქედზე ოპერატიულად გადმოიყვანეს. გეორგიევსკის ტრაქტატით ნაკისრი 6 ათასკაციანი სამხედრო შენაერთის ნაცვლად, რომლის გამოგზავნას ადრე თითქმის უშედეგოდ ითხოვდნენ ქართველი მეფეები, 1801 წლის იანვარში ქართლ-კახეთის ტერიტორია უკვე 10 ათას რუს ჯარისკაცს ჰქონდა ოკუპირებული.⁶⁴

ეს პოლკები და ბატალიონები აქეთ ქართველი ხალხის დასახმარებლად როდი მოიქცაროდნენ. ქართლ-კახეთში შემოსული რუსეთის არმია უკვე აღარ იყო საქართველოს მხარდამჭერი და მსხნელი ძალა. იგი უკვე დამპყრობ, საოკუპაციო ჯარს წარმოადგენდა. ამის დასტურია ის მყისიერი გაუცხოება და დაპირისპირება, რაც ჯარისა და ადგილობრივი მოსახლეობის ურთიერთმიმართებაში აღინიშნა.

1799 წლის ნოემბერში რუსეთის სამხედრო შენაერთის გამოჩენას თბილისში ხალხი სიხარულით, ზეიმითა და აღტაცებით შეეგება, რადგან იგი საქართველოში ქართლ-კახეთის სამეფო ხელისუფლების მოწვევით, მისი თხოვნით შემოდოდა. ქართველთა წარმოდგენით, ეს ჯარი მაჰმადიან მტერთაგან დასაცავად საქართველოსათვის ერთმორწმუნე და მფარველი ქვეყნისაგან მოშველებული, მოკავშირე არმია იყო. თვითმხილველის სიტყვით, მაშინ ათასობით კაცი „მიისწრაფოდა ქალაქს გარეთ, რომ რუსთა რაზმების შემოსვლა ენახა. ... ზარბაზნების სროლა და ზარების რეკა ყველა ეკლესიაში ატყობინებდა ქართველ ხალხს დაწყებული ზეიმის შესახებ. ხალხის მოძრაობა, მისი აღმაფრენი შეძახილები ავსებდნენ ძმური მიღების ამალეღვებელ სურათს და ამუღანებდნენ რუსეთისადმი გულწრფელ ერთგულებას“.⁶⁵

სამხედრო ნაწილის მეზობლებს თავიანთი მეთაურები იმ დროს შთააგონებდნენ, რომ ისინი ერთმორწმუნე

⁶⁴ თამარ და აკაკი პაპავა. მარიამ უკანასკნელი დედოფალი სა-ქართველოსი, ბუენოს აირეს, 1956, გვ. 130.

⁶⁵ მ. დუმბაძე. ქართლ-კახეთის სახელმწიფოს გაუქმება და რუსეთთან შეერთება, *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 805.

ქართველების დასახმარებლად, მაჰმადიან აგრესორთაგან მათ გასანთავისუფლებლად და დასაცავად მიჰყავდათ. ამიტომ ადგილობრივ მოსახლეობასთან სალდათს კეთილგანწყობილი დამოკიდებულება უნდა ჰქონოდა, მისთვის მოყვასის თვალთ უნდა შეეხედა, მხარში ამოსდგომოდა, მისი ღვინი და ჭირი გაეზიარებინა.

ამ ამბებიდან სულ რაღაც ერთი წლის შემდეგ რუსი ჯარისკაცი საქართველოში სხვა მისწრაფებით, სხვა ინტერესითა და მოტივაციით მოემართებოდა. მას ახლა ეს ქვეყანა უნდა დაეპყრო და დაემორჩილებინა. შეცვლილი მიზანი და ამოცანა განაპირობებდა სამხედროთა ქცევა-მოქმედებასაც. თვით გენერალ ლაზარევის განცხადებით: „სალდათები პირად შეურაცხყოფას აყენებენ მცხოვრებლებს, სტაცებენ საქონელს, ფრინველს და ხილს, ანადგურებენ ბოსტან-ბაღჩებს, ვენახებს; ღვინოს რომ დაღვევენ და გაილეშებიან, ქვევრებს მიწით ავსებენ, იქამდე მიდის მათი უგუნურობა, ავზნიანობა“.⁶⁶ ქართველი ხალხის დამოკიდებულებაც ამ, აწ უკვე ოკუპანტი და დამპყრობელი, ჯარისადმი უნდა შეცვლილიყო და შეიცვალა კიდევ.

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის მკვიდრთა ისტორიულ მეხსიერებას რუსულ სამხედრო ნაწილთან მისი ერთ-ერთი პირველი შეხების ამგვარი სურათი შემორჩა: „პირველად რუსის ჯარი რომ გადმოვიდა საქართველოში, კავკასიის ქედზე შეჩერდა სოფელში მოსასვენებლად. სოფლელები დიდის ამბით დაუხვდნენ, გაუმასპინძლდნენ, დაუცაღეს სახლები მოსასვენებლად. დაუტოვეს ხორავი ორი დღისა და თავად კი სოფლის გარეთ კარვებში დადგნენ. ჯარმა მოისვენა, აიყარა და გასწია თბილისისაკენ. შემოვიდნენ სოფლელები თავიანთ სახლებში და რა ნახეს! ნაგვით გაუვსიათ. ჭურებისათვის თავები დაეხადათ, რაც დაეღიათ ღვინო ხომ კარგი, დანარჩენი კი წაებილწათ, ნაგვით ავესოთ.

იმ სოფელში ფეიქარი ვინმე ცხოვრობდა, რა შეხედა აოხრებულ სახლს, თურმე სთქვა: „ვაი შენ ჩემო საფეიქრო, მასრაფო და მასრამაქო, და მე მისი... ვინც პირველად რუ-

⁶⁶ ალ. ფრონელი. ამბოხება კახეთისა, თბ., 1907, გვ. 39.

სი აქო“.⁶⁷ ერთ დროს სანატრელი და მხსნელად აღქმული რუსეთის ჯარის ყოველი გამოჩენა ჩვენი ქვეყნის მიწა-წყალზე ახლა ქართველი ხალხის ზიზღსა და გულისწყრომას იწვევდა, რადგან ამიერიდან ეს ჯარი დამპყრობელი იმპერიის ის სამხედრო ძალა იყო, რომელიც საქართველოში კოლონიურ რეჟიმს ამყარებდა და განამტკიცებდა.

1801 წლის მარტის დამდეგს პეტერბურგში ქართლ-კახეთის ახალი საგუბერნიო მმართველობის დებულება დაამტკიცეს. სენატის გადაწყვეტილებით გენერალ-გუბერნატორად გენერალი კნორინგი დაინიშნა. მიუხედავად ამისა, პავლე I, რომელიც ასე ჩქარობდა საქართველო რუსეთის იმპერიის ფარგლებში ეხილა, თავისი ბოლო ოცნების დაგვირგვინებას ვერ მოესწრო. 1801 წლის 11 მარტს იმპერატორი მისივე მემკვიდრის, ალექსანდრე I-ის მონაწილეობით შეთქმულებმა სიცოცხლეს გამოასალმეს.

ალექსანდრე საქართველოსთან მიმართებაში პავლე I-ის პოლიტიკას არ ეწინააღმდეგებოდა, მაგრამ „ქართლის ბედის“ გადაწყვეტაში რიგ შეუსაბამობასა და უკანონობას ამჩნევდა. ახალი იმპერატორი თავის წინამორბედზე უფრო ჭკვიანი და გონიერი იყო. იგი არ გამორიცხავდა, რომ ქართლ-კახეთის სამეფოს ამგვარი ფორმით ინკორპორაციას შეიძლებოდა საერთაშორისო ასპარეზზე გართულება გამოეწვია. მამისაგან განსხვავებით, ალექსანდრე I შეეცადა უფრო შეენიღბა რუსეთის იმპერიული მიზანსწრაფვა და აღმოსავლეთ საქართველოს რუსეთთან შეერთება, ნაცვლად ანექსიისა, ერთმორწმუნე ქართველ ხალხზე ზრუნვად წარმოეჩინა. ამით აიხსნება ის ფარსი, რაც მან იმპერიის ტახტზე ასვლის შემდეგ გაითამაშა.

ალექსანდრემ, ისე რომ პავლე I-ის 1800 წლის 18 დეკემბრის მანიფესტი არ გაუუქმებია, საქართველოს საკითხი კვლავ განსჯის საგნად აქცია და მისი განხილვა სახელმწიფო საბჭოს დაავალა. იმპერატორი აშკარად თვალთმაქცობდა, როდესაც ამ საბჭოს წევრებს ეკითხებოდა:

⁶⁷ **ო. ჯანელიძე.** საქართველო და რუსის ჯარი, – *საქართველოში რუსეთის კოლონიური პოლიტიკის ნარკვევები*, წგნ. II, თბ., 2008, გვ. 81.

უცხო მიწის მითვისება და სამეფოს ლიკვიდაცია ხომ არ იქნება უსამართლობა, რომელიც დაარღვევს ტახტის კანონიერ მემკვიდრეთა დინასტიურ უფლებას?

საბჭოში შემაჯავლი „არაოფიციალური კომიტეტის“ წარმომადგენლები გრაფები ა. ვორონცოვი, ვ. კოჩუბი და სხვ., რომლებიც იმდენად იყვნენ დაახლოებულნი ალექსანდრე I-თან, რომ იმპერატორს მათგან საწინააღმდეგო აზრის მოსმენაც არ სწყინდა, ამ კითხვაზე პირდაპირ პასუხს მაინც მოერიდნენ. სამართლებრივ საკითხებში კარგად ჩახედული ეს სახელმწიფო მოღვაწეები მშვენივრად ხელაგდნენ, რომ რუსეთის ძალმომრეობით უხეშად ირღვეოდა ლეგიტიმიზმის პრინციპი. მათ იცოდნენ, რომ ბაგრატიონთა დინასტია საქართველოში ხელისუფლებას სრულიად კანონიერად, „ღვთის ნებით“ ფლობდა და არც მეფესა და არც მემკვიდრეს ტახტზე უარი არ უთქვამთ. მიუხედავად ამისა, ჭკვიანმა ხელქვეითებმა იმპერატორს სიმართლის თქმა დაბეჯითებით ვერ გაუბედეს. საბჭომ განმარტა, რომ მთელი ხალხის წარმომადგენელთა სურვილი „быть подданными российскими ... устраняет от предприятия сего всякий вид несправедливости“⁶⁸ და პრობლემა ამ ასპექტით კი აღარ განიხილა, არამედ მხოლოდ იმპერიის სარგებლიანობის კუთხით.

იმისათვის, რომ საქართველოს საკითხის გადაწყვეტას მეტი დამაჯერებლობა შეეძინა, ალექსანდრე I-მა 1801 წლის მაისში გენერალი კნორინგი საგანგებო მისიით თბილისში გამოგზავნა. გენერალს უნდა „გამოერკვია“, რამდენად სიცოცხლისუნარიანი იყო ქართლ-კახეთის სამეფო და შესწევდა თუ არა მას დამოუკიდებლად არსებობის ძალა. პეტერბურგიდან მოვლენილ „ექსპერტს“ ისიც უნდა დაედგინა, თხოვნა იმპერიის ქვეშევრდომობაში შესვლის შესახებ რამდენად ემყარებოდა ქართველი ხალხის ნებასა და სურვილს.

კნორინგს უნდა ეჩვენებინა, რომ ქვეყანას იერთებენ არა რუსეთის ინტერესებისათვის, არამედ „для мирной жизни и безопасности грузинского народа“. ამიტომაც მიეთითა

⁶⁸ Архив Государственного Совета, т. III, СПб, 1878, gv. 1191.

გენერალს, რომ ქართული სამეფოს გაუქმების რუსეთის პოლიტიკური ნება მოხსენებით ბარათში თვით ქართველი საზოგადოებრიობის სურვილად გარდაესახა. სინამდვილეში კი კნორინგისადმი მიცემულ იმპერატორის საიდუმლო რესკრიპტში აღნიშნული იყო: „Достоинство империи, безопасность наших границ, виды Порты Оттоманской, покушения и порывы горских народов, все уважения собственных России пользы от давних времен заставляли правительство помышлять о сем происшествии и желать его события. Измеряя существо его единственными нашими выгодами, мы не можем не признать всей их силы“.⁶⁹

კნორინგმა დავალება ბრწყინვალედ შეასრულა და ალექსანდრე I-ს მისთვის სასურველი დასკვნა მალევე წარუდგინა. მოხსენებით ბარათში ხაზგასმული იყო, რომ ქართლ-კახეთს სუვერენული არსებობის უნარი აღარ შესწევდა, მისი „ხსნა“ მხოლოდ სამეფოს გაუქმებასა და რუსეთთან შეერთებას შეეძლო, რასაც თითქოს საქართველოს მოსახლეობის ყველა წოდება იზიარებდა და ეთანხმებოდა.

სახელმწიფო საბჭოში არავინ დაინტერესებულა იმ ვალდებულებებით, რომლებიც რუსეთს საქართველოს მიმართ ჰქონდა ნაკისრი 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატით და 1799 წელს განახლებული მისი რედაქციით. საკითხი ასე იდგა: „ან საქართველოს მიტოვება ბედის ანაბარად ან მისი სრული ინკორპორაცია“. როგორც ზურაბ ავალიშვილი შენიშნავდა, „Tertium non datur“.⁷⁰

საბჭოს არ განუხილავს, რა აზრს დებდა გიორგი XII და „ქართველი ხალხი“ „სათხოვარი პუნქტების“ გახმაურებულ ტერმინში „ქვეშევრდომობა“ (подданство), გულისხმობდა თუ არა იგი საკუთარ სახელმწიფოებრიობაზე უარს და სხვ. არადა, სურვილის შემთხვევაში, ამის გაგება მარტივად შეიძლებოდა. იმხანად პეტერბურგში ჩასულმა ქართველმა რწმუნებულებმა და თავადაზნაურობის „დეპუტაციამ“, რომელთა საზეიმო აუდიენციას გეგმავდა პავლე I,

⁶⁹ **О. Джанелидзе.** დასახ. სტატია, გვ. 52.

⁷⁰ **З. Авалов.** დასახ. წიგნი, გვ. 218.

რუსეთის უმაღლეს ხელისუფლებას მეფისა და ხალხის სახელით ახალი ნოტა წარუდგინა. კნორინგის მიერ გამოსარკვევ კითხვებზე პასუხი ამ ნოტაშიც მოიძებნებოდა, რომ არაფერი ითქვას სახელმწიფო საბჭოში შესულ კიდევ ორ სხვა დოკუმენტზე. მხედველობაში გვაქვს გიორგი XII-ის მემკვიდრე დავით ბაგრატიონისა და ერეკლე II-ის ქვრივის, დედოფალ დარეჯანის წერილები. პირველი ტახტზე დამტკიცებას, ხოლო მეორე ქართლ-კახეთის 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატის პირობებში დატოვებას ითხოვდა.

ცნობილია: დარეჯანი საკუთარი შვილის – იულონის გამეფებას ესწრაფვოდა, დავითს კი გვირგვინი თავისთვის უნდოდა, მაგრამ ფაქტი ერთია: ერთიცა და მეორეც მეფობის შენარჩუნებასა და ტახტის ხელშეუხებლობას მოითხოვდა. როგორც აღინიშნა, ამ თხოვნებისათვის ანგარიში არავის გაუწევია, არ ყოფილა გათვალისწინებული ასევე არც საქართველოს რწმუნებულთა ნოტაში გამოთქმული აზრი.

ობიექტურობა მოითხოვს ითქვას, რომ საბჭოსაგან განსხვავებით, არაოფიციალური კომიტეტის რამდენიმე წევრმა ეჭვი შეიტანა კნორინგის დასკვნაში, რომ თითქოს საქართველოს რუსეთთან შეერთებას მხარს უჭერდა ტახტის ყველა პრედენდენტი და ქვეყნის მთელი მოსახლეობის სურვილიც ასეთივე იყო. “Как народ грузинский, разсеянный в малых селениях, и дворяне, вечно разделенные на разные партии, могли подобное единодушные в сем случае изъявить?”⁷¹ – გაიკვირვეს მათ და დასძინეს: ძნელი დასაჯერებელია, უფლისწულები ასე ხელაღებით უარყოფდნენ ტახტზე ასვლის თავიანთ უფლებასო, მაგრამ გადამოწმებაზე თავი არავის შეუწუხებია.

ასმოვანებდნენ რა არაოფიციალური კომიტეტის მოსაზრებას, რუსეთის სახელმწიფოებრივი ინტერესებიდან გამომდინარე, ა. ვორონცოვი და ვ. კონუბეი ასაბუთებდნენ, რომ იმპერიისათვის უფრო ხელსაყრელი იქნებოდა საქართველოს მფარველობაში შენარჩუნება და არა მისი შემო-

⁷¹ О. Джanelidze. დასახ. სტატია, გვ. 55.

ერთება. ინკორპორაციის შემთხვევაში ამ მიწა-წყლის დაცვა უფრო რთული და გაცილებით ძვირიც გახდება, ვიდრე აქამდე, ამიტომ უმჯობესია „оставить Грузию на том самом основании, в кокое поставила оную императрица Екатерина Вторая“, ⁷² მიიხნევდნენ ისინი. მათი წარმოდგენით, განსახილველი საკითხის მართებული გადაწყვეტა იქნებოდა საქართველოს სურვილისა და უფლების რუსეთის იმპერიის ინტერესებთან შეხამება, სხვაგვარად, – ორ ქვეყანას შორის უკვე არსებული ხელშეკრულების „გულწრფელი შესრულება“.⁷³

სახელმწიფო საბჭოს ბოლო სხდომა 1801 წლის 8 აგვისტოს გაიმართა. საქართველოს ინკორპორაციის მომხრეებს რიცხოვობრივი უმეტესობის გარდა ზურგს იმპერატორის მხარდაჭერაც უმაგრებდა. პავლე I-ის მიერ მიღებული გადაწყვეტილება უცვლელი დარჩა. ორმხრივი ხელშეკრულების იდეაც აღარავის გახსენებია. არადა, საერთაშორისო სამართლის თანახმად, „შეერთება რომ მართლა თავისუფალი იყოს, ამისათვის საჭიროა სახელმწიფომ, რომელიც უარს აცხადებს თავისუფლებაზე და დამოუკიდებლობაზე, მისცეს ამ სურვილს ფორმალური სახე; ამისათვის საჭიროა ბილატერალური (ორმხრივი) კონვენცია“.⁷⁴

იმპერიისა და მისი ქვეშევრდომი ქვეყნის ორმხრივი შეთანხმება, ზურაბ ავალიშვილის სიტყვით, პირველის სისუსტის ან ძალზე მაღალი კულტურის მაჩვენებელი იქნებოდა.⁷⁵ რაკი მაღალი პოლიტიკური კულტურით XIX საუკუნის დამდეგის რუსეთი ვერ დაიკვეხნიდა, სისუსტის გამოვლენა კი ალექსანდრე I-ს არ სურდა, საქართველოს საკითხი გადაწყდა არა ურთიერთშეთანხმების, არამედ „ძლიერის უფლებით“ და როგორც ზურაბ ავალიშვილი

⁷² Архив Государственного Совета, т. III, გვ. 1200-1207.

⁷³ **З. Авалов**, დასახ. წიგნი, გვ. 234.

⁷⁴ **მ. ხუნდაძე**, საქართველოს საკითხი საერთაშორისო სამართლის თვალსაზრისით, *ქურნ. „კავკასიონი“*, პარიზი, 1929, წიგნი 1-2, გვ. 113.

⁷⁵ **З. Авалов**, დასახ. წიგნი, გვ. 251.

წერს, „მარტივი ანექსიით“ (anntxion pure et simple).⁷⁶ რუსი ისტორიკოსი ო. მარკოვას სიტყვით კი, „Присоединение Грузии к России ... было анексией по существу, хотя и в оболочке „добровольности““⁷⁷.

1801 წლის 12 სექტემბერს გამოიცა ალექსანდრე I-ის მანიფესტი, რომლის საფუძველზეც ქართლ-კახეთის ცალკე სახელმწიფოებრიობას სამუდამოდ ბოლო მოეღო. იმპერატორის მანიფესტი აღსავსე იყო პირმოთნეობით და აცხადებდა, რომ „არა ძალთა შემატებისათვის, არა ანგარებისათვის, არა საზღვართა გაფართოებისათვის ქვეყნიერებაზე ისედაც უდიდესი იმპერიისა ვკისრულობთ ჩვენ საქართველოს სამეფოს მმართველობის ტვირთს. მხოლოდ ღირსება, მხოლოდ პატიოსნება და ადამიანობა გვაკისრებენ ჩვენ საღმრთო მოვალეობას, რათა ყური მივაპყრათ ტანჯულთა ვედრებას და მათი ნაღველის განსაქარვებლად დავამყაროთ საქართველოში ისეთი მმართველობა, რომელიც შესძლებს მართლმსაჯულების განმტკიცებას, უზრუნველყოფს პირად და ქონებრივ უშიშროებას და კანონით ყველას დაცვას“.⁷⁸

აღსანიშნავია, რომ ქართლ-კახეთის სამეფოს შესახებ მსჯელობა სახელმწიფო საბჭოში ქართველი ელჩების მონაწილეობის გარეშე გაიმართა. ელჩებმა იმპერატორის მანიფესტის თაობაზეც მხოლოდ მისი გამოქვეყნების შემდეგ შეიტყვეს. გ. ჭავჭავაძემ, გ. ავალიშვილმა და ე. ფალავანდიშვილმა თავიანთი პროტესტი იმით გამოხატეს, რომ იმპერიის ვიცე-კანცლერ ა. კურაკინს წერილობით მიმართეს და განუცხადეს: „...принятие Грузии обнародовано, манифест об этом составлен и утвержден, нам же ни о чем ни от кого не было дано знать, – ни о принятии Грузии, ни о составлении

⁷⁶ იქვე, გვ. 251.

⁷⁷ **О. Маркова.** დასხ. წიგნი, გვ. 91.

⁷⁸ **АКАК,** т. I, გვ. 433.

манифеста, пока все это не было закончено ... посторонняя публика и мы, одновременно узнали об этом"⁷⁹.

ახალი მანიფესტის თბილისში გამოქვეყნებამდე, 1801 წლის მაისში კნორინგმა დავით ბატონიშვილი საქართველოს განმგის თანამდებობიდან გადააყენა და აქ დროებითი მმართველობა ჩამოაყალიბა, რომლის თავმჯდომარედ გენერალი ლაზარევი დაინიშნა.

1802 წლის 12 აპრილს ბაგრატიონთა სამეფო სახლეულნი და ქართლ-კახეთის დიდებულები მანიფესტის გასაცნობად სიონში მიიხმეს. საბრძოლოდ გამზადებული რუსთა მხედრობით გარშემორტყმულ ტაძარში შეკრებილებს ქართული სამეფოს აღსასრულისა და რუსული მმართველობის დაწესების შესახებ გამოუცხადეს, შემდეგ კი რუსეთის იმპერატორის ერთგულებაზე დაფიცება უბრძანეს.

სიონსა და მის მრევლს მტერთა შემოსევების უამსადრეც მრავალი განსაცდელი გადაეტანათ, მაგრამ ეს დამპყრობლები აქამდე სხვა სარწმუნოების მიმდევარნი, უცხო ტომისა და რჯულისანი იყვნენ. ამ დღეს კი ტაძრის ეზო მართლმადიდებელი ქვეყნის – რუსეთის შეიარაღებულმა სამხედრო შენაერთებმა აავსეს. ჯარი ამ თეატრალიზებული ღონისძიების უფუნქციო მონაწილე როდი იყო. მას ნაბრძანები ჰქონდა, მდგომარეობის გართულების შემთხვევაში ცეცხლი გაეხსნა. როცა პროტესტის ნიშნად რამდენიმე თავადმა ხელი ხმალზე გაიკრა, თვითმხილველთა მოწმობით, სალდათებმა ისინი მყისიერად შეიპყრეს.

ასე დასრულდა ქართლ-კახეთის ინკორპორაცია რომანოვთა იმპერიის მიერ, რომელმაც მისი ფაქტობრივი ანექსია გაცილებით ადრე განახორციელა. რუსეთი საქართველოს მიმართაც ისე მოქმედებდა, როგორც მას საერთოდ ჩვეოდა: „ყოველგვარ დაპყრობას ტერიტორიისა, ყოველგვარ ძალადობას, ყოველგვარ ჩაგვრას, ცარიზმი

⁷⁹ ც. კალანდაძე. დავით და ბაგრატ ბატონიშვილები საქართველოს რუსეთთან შეერთების შესახებ. *საისტორიო აღმანახი „კლიო“, 1999, № 5, გვ. 91.*

ახორციელებდა მხოლოდ განათლების, ლიბერალიზმის, ხალხთა განთავისუფლების ნიღბით“.⁸⁰

1901 წელს ქართლ-კახეთის სამეფოს გაუქმებისა და აღმოსავლეთ საქართველოს რუსეთის გუბერნიად გამოცხადებიდან 100 წელი შესრულდა. კავკასიის კოლონიურმა ადმინისტრაციამ ამ „საიუბილეო“ თარიღს დღესასწაულის ხასიათი მისცა. პრესის ორგანოებს საქმის იმგვარად წარმოჩენა დაევაღათ, თითქოს რუსეთთან საქართველოს შეერთების ასი წლისთავს ზეიმით თვით ქართველობა აღნიშნავდა. გაზეთი „კავკაზ“-ი, მოსკოვისა და პეტერბურგის ოფიციალური გამოცემები ურცხვად ამტკიცებდნენ: მას შემდეგ, რაც საუკუნის წინ საქართველომ დარიალის კარი ნებაყოფლობით გაუხსნა რუსეთის მხედრობას, ქართველები თითქოს სრული თანხმობით ცხოვრობდნენ რუსებთან და მათ არაფერი აქვთ გასაყოფი.

ქართული არისტოკრატიული წოდება ჩაეჭიდა „ნებაყოფლობით შეერთების“ იდეას და საზეიმო ფერხულში ჩაერთო. თავად-აზნაურთა წარმომადგენლები იმედოვნებდნენ, რომ ამით გააქარწყლებდნენ რუსეთში გავრცელებულ აზრს საქართველოს სეპარატიზმზე. იუბილესთან დაკავშირებით კი მეფის მთავრობა საქართველოს თუ ერობას ან ნაფიც მსაჯულთა ინსტიტუტს არ უბოძებდა, თბილისში უნივერსიტეტის დაარსებას მაინც დათანხმდებოდა.

ქართველ ხალხს ამ პოლიტიკურ შოუში მონაწილეობა არ მიუღია. პირიქით, პროგრესული ინტელიგენცია ამრეხით შეხვდა სამარცხვინო „იუბილეს“. გაზეთ „ცნობის ფურცლის“ ჯგუფი გეგმავდა საპროტესტო დემონსტრაციის გამართვას, მაგრამ ბოლოს არჩევანი პროკლამაციების გამოშვებაზე შეაჩერა. „დღესასწაულის“ დღეებში (1901 წლის 25-29 სექტემბერი) თბილისში, თელავსა და სხვა ქალაქებში „ქართველ ნაციონალ-დემოკრატების კომიტეტის“ ხელმოწერით რამდენიმე პროკლამაცია გავრცელდა. მათში დაგმობილი იყო რუსეთის ძალმომრეობა საქართველოში და სამშობლოს ხსნის გზად ეროვნული თავისუფლების აღდგენა იყო დასახელებული. „ხალხის კეთილდღეობა მო-

⁸⁰ Маркс К. и Энгельс Ф. соч. Изд. II, т. XXII, გვ. 259.

ითხოვს საქართველოს პოლიტიკური თავისუფლების აღდგენას, რადგან უმთავრესი მიზეზი ჩვენი დაქვეითებისა არის რუსეთის მთავრობის გაბატონება საქართველოში, იმ მთავრობისა, რომელიც ქართველი ხალხის მოსპობას ღამობს. ქართველობამ მტკიცედ უნდა დაიმასხოვროს ეს და ემზადოს ხალხურ-ეროვნული ინტერესების დასაცავად⁸¹ – აღნიშნული იყო ერთ-ერთ პროკლამაციაში.

არ არის დასამალი, რომ რუსეთთან საქართველოს ნებაყოფლობითი შეერთების იდეას 1900-1917 წლებში ფართოდ იყენებდნენ ქართული ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის მესვეურებიც.⁸² მაგრამ მათ სჯეროდათ, რომ ეს 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატს შეეხებოდა და არა 1801 წლის აქტს, რომლითაც რუსეთის ხელისუფლებამ ვერაგულად დაარღვია ნებაყოფლობითობის პრინციპი და ქართველ ხალხს ეროვნული თავისუფლება წარსტაცა. როცა რუსეთის მფარველობაში ქართლ-კახეთის საკუთარი ნებით შესვლაზე საუბრობდნენ, ქართველი მოღვაწეები მთავარ აქცენტს გამოყოფის ისტორიულ უფლებაზე აკეთებდნენ და იმასაც მიუთითებდნენ, რომ ტრაქტატის ძალით საქართველოს გარანტირებული ჰქონდა შინაგანი ავტონომია. რაკი თუნდაც შეზღუდული ავტონომია ეროვნულ-სახელმწიფოებრივი არსებობის ფორმად მიიჩნეოდა, ქართველ ხალხიც თავის წარუვალ უფლებას ხსენებულ ხელშეკრულებაზე აფუძნებდა და საკუთარი სახელმწიფოებრიობის აღდგენას სრულიად სამართლიანად მოითხოვდა.

⁸¹ საქართველოს ისტორია. XX საუკუნე, *თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა*, თბ., 2003.

⁸² **ო. ჯანელიძე**. ნარკვევები საქართველოს ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის ისტორიიდან, თბ., 2002.

CONQUEST OR VOLUNTARY UNIFICATION?

Liquidation of the Kingdom of Kartli-Kakheti and incorporation of Eastern Georgia in the Russian Empire was said to be “a voluntary unification” by the official historians of the King’s Government (P. Butkov, N. Dubrovin, O. Potto, P. Berzhe and others). The idea, that King Giorgi XII asked Russia to be entered the union of the Empire in the form of a simple territory, without any juridical and legal status, was dominated. Communist and Soviet historiography, except for little exception, shared the opinion that Georgia’s unification with the Romanovs’ Empire was made voluntarily.

In the contemporary reality, when in the Russian Federation history is a part of politics and subjective evaluation of the past is a common fact, the idea of “voluntary unification” gained a new actuality.

In the article on the basis of primary sources the fact, that the Authority of the Russian Empire carried out annex of Kartli-Kakheti and conquered it by military forces, is shown.

In case of a voluntary unification, bilateral, official agreement should have to be made between Russia and Georgia, which would have to gain the juridical force after signing it by the Georgian king and the Russian Emperor. In reality such document was not registered officially. Russia captured the occupied land of the little and weak country by force, disordered the sovereign kingdom and made Kartli-Kakheti a part – province – of its own Empire.

**ოდიშის სამთავროს ადგილობრივი მმართველობის
სოციალური სტრუქტურა XVII საუკუნეში
(„სახევისთაო“ – „ხევი“ „ხევისთავი“ – მოურავი)**

XVII საუკუნეში ოდიშის სამთავრო ცალკე, დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ერთეულს – „სახელმწიფოს“ წარმოადგენდა. აწარმოებდა დამოუკიდებელ საგარეო და საშინაო პოლიტიკას, ოდიშის მთავარი თავის სამთავროს „ხელმწიფის“ სტატუსით განაგებდა (1) ოდიშის სამთავროში კარგად იყო მოწყობილი ცენტრალური და ადგილობრივი მმართველობის სამოხელეო აპარატი, რომელიც თითქმის არ განსხვავდებოდა აღმოსავლეთ (ქართლი, კახეთი) საქართველოს სამეფოების სტრუქტურისაგან, თუმცა ამ უკანასკნელში აღმოსავლური (ირანული) გავლენა მეტად იგრძნობოდა (1. 232-243).

ოდიშის სამთავროს ადგილობრივი მმართველობის უმთავრეს მოხელეს წარმოადგენდა მოურავი (2. 91). დასავლეთ საქართველოს დღემდე შემორჩენილ სამართლის ძეგლებში, საეკლესიო საბუთებსა თუ სასისხლო სიგელებში, რომელიც ოდიშის სამთავროს შეეხება, მოურავი მხოლოდ ვამეყ III (1658-1661) დადიანის დროინდელ საბუთებში მოიხსენიება (3. 223; 4. I. 60). თუმცა არის გამონაკლისი – გიორგი I ლიპარტიანის შეწირულობის წიგნი, სადაც ვინმე მოურავი სეხნია ნეუსაძე იხსენიება (4. II. 172). მაგრამ აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ის იყო სათავადოს „სალიპარტიანოს ქუეყნის“ მოურავი და არა ოდიშის სამთავროსი.

1633 წელს იტალიელი მისიონერები დონ არქანჯელო ლამბერტი და დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მიღანელი გორიდან სამეგრელოში ჩავიდნენ, ლევან II (1611-1657) დადიანმა ისინი კეთილად მიიღო და საცხოვრებელიც მიუჩინა. მისიონერებს წიფურიაში (დღევანდელი სოფელი თავილონი გალის რ-ნი და სოფელ შამგონის ნაწილი ზუგდიდის რ-ნი) ერთი ცარიელი ეკლესია მოსწონებიათ და ეს ეკლესია მთავრისათვის იმ მხარის „Governadore“-ს პირით უთხოვიათ. მ. თამარაშვილი „Governadore“-ს თარგმნის, როგორც

მოურავი (5. 173). „Governadore” არის თუ არა მოურავი, ჩვენ არ ვიცით, თუმცა ერთი რამ ნათელია, წიფურიას მხარეს თავისი გამგებელი ჰყავს, სავარაუდოდ ეს მხარე უშუალოდ სამთავრო დომენში შედის, რადგან მისიონერები წიფურიას ეკლესიას, რომელიმე მღვდელმთავარს ან თავადს კი არ თხოვენ, არამედ უშუალოდ მთავარს.

ოდიშის სამთავროში არსებობდა, როგორც მთავრის და თავადის, ასევე საკათალიკოზო მოურავები, რომელსაც უშუალოდ მთავარი ნიშნავდა (2. 91). ვამეყ III (1658-1661) დადიანის ერთ-ერთ შეწირულობის წიგნში ვკითხულობთ: „თქვენ კზს ბატონს ზაქარიას ასრე და ამ პირსა [ზედა], რომე სენაკის საყდარი გვთხოვეთ და მოგეცით მისის შეწირულის მამულითა და სასახლეებითა... აგრეთვე საკათალიკოზოს საქმეზედ დაგველაპარაკნეთ სხვა და სხვა მოურავი იდგა და ანუ არც ამ სენაკზედ და არც საკათალიკოზოს მამულზედ მოურავი არ დაგიყენოთ თქვენთ უნებლიეთ” (4. I. 59-60).

შეწირულობიდან ჩანს, რომ სენაკში მთავრის მოურავი იჯდა, ასევე მთავრის მოურავი იჯდა ამაზე საკათალიკოზო მამულში სავარაუდოდ საკათალიკოზო მოურავთან ერთად, რადგან საუბარია „სხვადასხვა მოურავზე”. საინტერესოა, რომ მთავარი პირობას დებს, რომ საკ-ზი შეწირულ სენაკზედ და საკათალიკოზო მამულში კათალიკოზის დაუკითხავად მოურავს არ დანიშნავს.

საკათალიკოზო მამულში კათალიკოზის მოურავთან ერთად მთავრის მოურავი რომ იჯდა, მიუთითებს ვამეყ III დადიანის კიდევ ერთ შეწირულობის წიგნი, სადაც ვკითხულობთ: “ასრე რომე, საკათალიკოზო მამულები სადაც იყო, ყველგან ვინ გინდა ვის სახელით ქონდა საბატოს კაცებსა (ხაზი ჩვენი – ა. ჩ.) ბატონო კათალიკოზო, თქვენ მოინდომეთ და დაგვეაჯენით. და ჩვენ გისმინეთ აჯა და მოსხენება თქვენი და გარდაგვიგდია საკათალიკოზოს მამულზედა და ალაგებზედ ყოველგან მოურავი ჩვენს საბატონოში (ე.ი. ოდიში – ა. ჩ.). ასრე რომე, ჩვენმა შემდგომმა ბატონმა და დედოფალმა და კათალიკოზიან ბიჭვინტისა ღმრთისმშობლის მამულსა და ალაგებზე თუ არ იმავე ხატის ყმა, სხვა კაცი მოურავად არ დავსვათ და არცა ვის

სახელოდ მივსცეთ” (3. 223; 4. I. 66). საბუთებიდან ვერ ვარკვევთ, კონკრეტულად რა მოვალეობა ჰქონდა მოურავს ოდიშის სამთავროში, თუმცა უნდა ვივარაუდოთ, რომ ისევე როგორც აღმოსავლეთ საქართველოში, ოდიშის სამთავროშიც ანალოგიური ფუნქციები ეკისრებოდა (1. 241).

ლევან II (1611-1657) დადიანის დროინდელი ოდიშის სამთავროს ადმინისტრაციული მოწყობის თვალსაზრისით საინტერესო ინფორმაციას გვაძლევს ერთი ფიცის წიგნი, სადაც ვკითხულობთ: „ესე აუარებელი ფიცი, წიგნი და პირი დაგიწერეთ და მოგახსენეთ ჩვენ შანგუღია ქაიხოსრო და (უნდა იყოს – ჯოდერია ზარიაშ – ა. ჩ.) თქვენ დადიანსა ბატონსა ლევანს ასრე და ამ პირსა ზედან, რომე საკზე და საცაიშლო მამულზედან, **სახევისთაოზედან**, და სათქუენოს საქმეზედან ვყარყაშობთით და აწე თქვენ გავარიგეთ” (6. 33).

აქ ჩვენი ყურადღება მიიქცია ტერმინმა „სახევისთაოზედან“, როგორც ჩანს, ლევან II დადიანის დროს ოდიშის სამთავროს ადმინისტრაციული მოწყობის ერთ-ერთ ერთეულს „სახევისთავო“ წარმოადგენდა. თუ რა შინაარსს შეიცავდა ეს ტერმინი ოდიშის სამთავროში ჩვენთვის უცნობია, თუმცა უნდა ვიფიქროთ, რომ „სახევისთავო“ საკმაო ტერიტორიას მოიცავდა, რადგან მოხსენიებულია „საკათალიკოზო და საცაიშელო“ მამულთან ერთად. აქვე ისმის კითხვა, ხომ არ შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ „სახევისთავო“ საეკლესიო მამულებისაგან შედგებოდა?

„სახევისთავოს“ სავარაუდოდ „ხევისთავი“ განაგებდა. მუსხელიშივილის აზრით, აღმ. საქართველოს „ხევისთავები“ არიან იმ ტერიტორიის მოხელეები, რომელიც ადრე-ფეოდალურ ხანაში ცალკე ისტორიულ-გეოგრაფიულ ერთეულებს – „ხევებს“ წარმოადგენდნენ (7. 220). თუმცა მისივე თქმით, „ხევისთავი“ არა წინაფეოდალური ხანის „ხევის“ გამგებელი, არამედ ჩვეულებრივი ფეოდალი იყო (8. 229), თუმცა ადრეული პერიოდის შემდეგაც „ხევები“, საკუთრების სხვა ფორმებთან ერთად (გვერდით) პირველყოფილ-თემური ტრადიციების მატარებელნი იყვნენ (8. 409).

ზემთ მოტანილ ფიცის წიგნში ნახსენებია „ბატონი კათალიკოზის მოხელე“ და „იქაური მოხელე“, ხომ არ შე-

იძლება ვივარაუდოთ, რომ „იქაური მოხელე“ სწორედ „სახევისთავოს“ გამგებელია.

„ძეგლის დადების“ მიხედვით, ადგილობრივ ხელისუფალთა იერარქიაში „ხევისთავი“ მეორეა, ერისთავის შემდეგ, თუმცა სრული წარმოდგენა მისი „ხელის“ შესახებ ამ ძეგლით ვერ დგინდება (9. 97).

ძველ საქართველოში „ხევისთავი“ საბატონიშვილოში დანიშნული მოსამართლე იყო (9. 101), რომელიც მეფის ან ბატონიშვილის მიერ ინიშნებოდა (9. 98).

„დასტურლამადის“ მიხედვით, აღმოსავლეთ საქართველოში „ხევისთავს“ საპოლიციო, სასამართლო „ხელი“ გააჩნია (3. 307). ტექსტში ვკითხულობთ: „ატენის მოურავისა სძეს: ხევისთავობა მოურავისა არის“ და „ატენის ხეზედ არაოდეს სხვა ხევისთავი არ შესულა და მურავს უსამართლების“ (3. 307). ატენის ხეობაში „ხევისთავობა“ ატენის მოურავს შეუთავსებია, ასევე დიდშის მოურავის სარგო ყოფილა „ხევისთავობა“ (3. 304).

1770 წლის სიგელიდანაც ირკვევა, რომ ცალკეულ შემთხვევაში „ხევისთავთა“ უფლებები საეკლესიო ყმებზეც ვრცელდებოდა.

ზემოთ აღვნიშნე ოდიშის სამთავროს ადგილობრივი მმართველობის უმთავრესი მოხელე იყო მოურავი. გარდა მთავრის მოურავებისა, იყვნენ საკათალიკოზო და „სათავადო“ მოურავები (2. 91).

ბ. კვარაცხელიას აღნიშვნით, თუკი თავადი ან აზნაური თავის მოურავს თვითონ ნიშნავს, საეკლესიო მოურავს თვითონ მთავარი ნიშნავდა, ოღონდ ის „იმავე ხატის ყმა“ უნდა ყოფილიყო (2. 91). ამ დასკვნამდე ის ვამეყ III დადიანის ერთი შეწირულობის წიგნის საფუძველზე მივიდა; დოკუმენტში ვკითხულობთ: „გარდაავიგდია საკათალიკოზოს მამულზედა და ალაგებზედ ყოველგან მოურავი ჩვენს საბატონოში (ე. ი. – ოდიშში). ასრე რომე, ვერამ ჩვენმა შემდგომა ბატონმა და დედოფალმა და კათალიკოზმან ბიჭვინტისა ღმრთისმშობლის მამულსა და ალაგებზე, თუ არ იმავე ხატის ყმა, სხვა კაცი მოურავად არ დავსვათ და არც ვის სახელოდ მივსცეთ“ (3. 223; 4. I. 66).

საინტერესო ფაქტია, რომ იმერეთში „თემის უფროსად“ იმ საყდრის დეკანოზი ინიშნებოდა, რომლის მრევლსაც ეს თემი შეადგენდა (10. 225), ასევე ხომ არ შეიძლება პარალელი გავავლოთ ორ სხვადასხვა ფორმულირებას შორის: 1) „ატენის ხეზუდ არაოდეს სხვა ხევისთავი არ შესულა და მურავს უსამართლებია“ და 2) „თუ არ იმავ ხატის ყმა, სხვა კაცი მოურავად არ დავსვათ და არცა ვის სახელოდ მივსცეთ“.

იმის გათვალისწინებით, რომ „სახევისთავო“ ფიცის წიგნში საკათალიკოზო და საცაიშელო (ანუ საეპისკოპოსო) მამულებთან ერთადაა მოხსენიებული, გამოვთქვამ ფრთხილ ვარაუდს იმის თაობაზე, რომ „სახევისთავო“ თავის თავში საეკლესიო მამულებში შემავალ სოფლებსაც აერთიანებდა და მას კონკრეტული საზღვრები არ გააჩნდა. ჩვენი აზრით „ხევისთავის“ ფუნქცია, მთავრის მიერ დანიშნულ, რომელიმე მოურავს უნდა შეესრულებინა, თუმცა არ გამოვრიცხავთ იმასაც, რომ „ხევისთავი“-ს „ხელი“ ოდიშის სამთავროში დამოუკიდებლადაც არსებობდა.

ო. სოსელიას დეისმა ჯაიანი ხორგას მოურავად მიაჩნია, რადგან დადიანის „სათხოვარი“, „გარდასახადი“ და „სხვა რამე სათემო საქმე“ ხორგაში დეისმას „საქმეა“ (11. 293). ჯაიანები ოდიშის ერთ-ერთი ძლიერი თავადები იყვნენ; როგორც ვიცით, მათ ხელში იყო ხორგაც, თუმცა ხორგაში საკათალიკოზო მამულიც იყო და კათალიკოზს ხორგაში მოსული ნაგებისაგან ბაჟი ერგებოდა. დეისმა ჯაიანს, როგორც მოხელეს, ხორგის საკათალიკოზო მამულზეც რაღაც მოვალეობა ეკისრებოდა: „დღეის ამას იქით ჩვენგან ამ ხორგას რომელიც თქვენი ყმა იყოს, ან აზნაურის შვილი, ან მსახურისა, ან გლეხი ქალად და უსამართლოდ ჩვენგან და ჩვენის შვილებისაგან და ჩვენის მორჩილი ყმისაგან, არა წაერთმეოდეს რა“. ასევე ნაქურდალის საქმის გარჩევა მისი საქმე ყოფილა“ (6. 40). „დასტურდამალი“-ს მიხედვით აღმოსავლეთ საქართველოში ნაქურდალის საქმეს „ხევისთავი განაგებს“.

რაც შეეხება ტერმინ „ხევს“ და მის მიმართებას დასავლეთ საქართველოსადმი.

დ. მუსხელიშვილს „ხევი“ ესმის, როგორც სოციალური ტერმინი (7. 114). იმერეთის სამეფოში ადმინისტრაციულ-ტერიტორიალური დაყოფის ადმინიშენელ ტერმინად XVIII საუკუნემდე „ხევი“ იხმარებოდა; ის შემდეგ „თემით“ შეიცვალა (10. 225). ჩვენი აზრით კონკრეტული შემთხვევის „სახევისთავო“ უნდა იყოს თემთა კრებული, თემი კი საკუთრივ სხვადასხვა სოფლებისაგან შედგებოდა.

სამეგრელოში თემის არსებობის შესახებ პირდაპირ ცნობას გვაწვდიან რუსი ელჩები: „ноября в 20 де пошли из Джуари; тово же числа пришли в тое же волость в другую деревню“ (12.242), ან „Марта в 1 де из Летчихи (ლეჯიქე) пошли того же числа пришли другую деревню тое же волости“ (12. 281). როგორც ვხედავთ რუსი ელჩების თქმით სოფელი ლეჯიქე სხვა სოფელთან ერთად შედის ერთ „волость“-ში ანუ თემში, ასევე სოფელი ჯვარი.

დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთებში შემორჩენილია ტერმინი „ერთობითი თემი“ (10. 226) ანუ თემთა კრებული, ჩვენი აზრით იგივეა, რაც „სვანეთის საისტორიო კრებულში“ დადასტურებული „სრულიად სვანეთის ხევი“, „ერთობლივი ხევი“ (13. 28). ნ. ბერძენიშვილის აზრით „ერთობლივი ხევი“ შედიან სხვადასხვა ხევები“.

„ერთობლივი ხევი“ წარმოადგენდა ხევთა კავშირს, გარკვეული ურთიერთვადადებულების საფუძველზე ამ კავშირში შემავალი პირი უნდა დაქვემდებარებოდა საერთო კანონებს, ხეობაში გაერთიანებული ხევები უნდა დახმარებოდნენ ერთმანეთს, საჭიროების შემთხვევაში მათი მოვალეობა იყო საერთო ლაშქრობა (14. 64-87). სვანეთის „ერთობული ხევი“ სეტის ხევის და მის ეკლესიის გარშემო ერთიანდებოდა (14. 108-109). „ერთობლივი ხევი“ დაახლოებით ისეთივე ფენომენია, როგორცაა გერმანული „Gemeinde“ – კომუნა, ერთობა (15. 248).

სამეგრელოში, კერძოდ კი მთიან სამეგრელოში, თემი წარმოადგენს სხვადასხვა მონოგენური უბნების ანუ სოფლების გაერთიანებებს, რომელსაც საერთო სათემო სალოცავი, საერთო სათემო მმართველობის სისტემა და საერთო სათემო შესაკრები ადგილი გააჩნია (16. 84). ის

სტრუქტურულად დაახლოებით ისეთივე გაერთიანებაა, როგორც „ერთობლივი ხევი“.

ყულიშკარის თემის მაგალითზე სამეგრელოში, თითოეული უბნის შიგნით ან სოფლის შიგნით, იქმნება მეზობლური გაერთიანება „სამოხიო“ (16. 87). მეგრული „სამოხიო“ მსგავსებას ამჟღავნებს გურიის მაგალითზე ცნობილ უბნის ან კუთხის სახელწოდება „სახევისკაცო“-სთან, ანუ „სახეისკაცო“-სთან (16. 89).

დ. ჭითანავას აზრით, ტერმინ „სამოხიო“-ში უნდა გამოიყოს პრეფიქსი „სა“ და ფუძე „მოხ“ ანუ „სამოხიო“ გარკვეულ ტერიტორიის განმსაზღვრელია, მისი აზრით, „სამოხიო“ შეიძლება აღდგეს „სამოხევოს“, „სახეოს“ მნიშვნელობით და უკავშირებს ხევს და ხეობას (16. 84). ამის თაობაზე ჩვენ განსხვავებული აზრი გავიანია, თუმცა მკვლევარის მოსაზრება სამეგრელოს თემში არსებული „სამოხიო“ ხევს დაუკავშიროს, გვაფიქრებინებს, რომ ოდიშის სამთავროში „სახევისთავო“ სწორედ, რომ თემთა გაერთიანებას წარმოადგენდა და უპირატესად თავისთავში სოციალურ ფუნქციას გულისხმობდა.

„თემი“ სოფლისაგან შედგება, ასევეა „ხევიც“. „ამანვე დიდმან მეფემან აღაშენა საყდარი ბედიისა და შექმნა საყდრად საეპისკოპოსოდ, მოცვალა მუნ გულაყვასა საეპისკოპოსო, შეწირნა სოფელნი მრავალთა ყოველთა ხევთა (ხაზი ჩვენია – ა.ჩ.) და ადგილთა“ (17. 281).

გვაქვს თუ არა დასავლეთ საქართველოში „ხევი“?

აკადემიკოსი ივანე ჯავახიშვილი და დავით მუსხელიშვილი დასავლეთ საქართველოში „ხევს“ ვერ ხედავენ. ნ. ბერძენიშვილის აზრით, არის თუმცა იშვიათია, რადგან მას დასავლეთ საქართველოში დასახლება „სერებად“ (18. 64) წარმოუდგენია, მისივე თქმით „ხევი“, „ხევობა“ – „ხეობა“ უპირველეს ყოვლისა მეურნეობრივ მთლიანობას ემყარებოდა და მისი შედეგი იყო, კერძოდ კი მორწყვაზე დამყარებული მეურნეობის შედეგი“ (7. 111) „ხევი დასავლეთ საქართველოს მიმართ – „მხარე“ – კუთხე“ (სიმონ ყაუხჩიშვილის ლექსიკონის მიხედვით).

ნ. ბერძენიშვილი სვამს კითხვას: „ხევებს“ ადგილობრივად ხევები ერქვათ თუ ეს მწერლის ენაა? ბედიას საე-

პისკოპოსოს შექმნისას ბაგრატ III-მ „შეწირნა სოფელნი მრავალნი ყოველთა ხევთა და ადგილთა“. ავტორს ეს ქვეყანა ხევებად წარმოუდგენია (18. 63-64). ბედიის საეპისკოპოსო გვიან ოდიშის სამთავროს შემადგენლობაში შედის (19), ანუ ოდიშში „ხევები“ არსებობს.

მეგრულში, მეგრულ-ჭანურში არსებობს ხევის აღმნიშვნელი სიტყვა რუბა-ორუბა (ჭან) და რობუ (მეგრ). იგივე მდინარე (овраг, ушелье, река) (20. 183), თუმცა ჩვენი აზრით ტერმინ „ხევს“ უნდა შეესაბამებოდეს „მუხური“, ცნობილია, რომ სამეგრელოში „მუხურებად“ ანუ მხარეებად იყო დასახლება. ი. ყიფშიძის განმარტებით, „მუხური – край, угалокъ, островъ, страна“ (21. 285), რაც უნდა მოდიოდეს სიტყვა „ოხორი“ – სახლი, ან „ხორუა“ – სამოსახლოდან, აქედან „მა-ხორუ“, „მო-ოხურუ“, „მახორო“ (21. 500).

სამეგრელოში მრავლადაა სოფლები სახელწოდებით „მუხური“ (22. 73): შამუგიაში მუხური – შამუგიას კუთხე, ზუგდიდის რ-ნი (22. 95), შოშიაში მუხური – შოშიას კუთხე სათიბი სოფელ დარჩელში, ზუგდიდის რაიონი, განარჯიას მუხური, იგივე გან-მუხური – რაც განარჯიას კუთხეს ნიშნავს, ხუტუშ-მუხური – ხუტუს მხარე... (23. 90).

ჩვენი აზრით, სიტყვა „მუხურ“ (მხარე, კუთხე) ან „ხურუ“-დან უნდა მოდიოდეს ტოპონიმი „მოხერისი“. ნ. ბერძენიშვილი სვამს კითხვას: „მუხურში“ ხომ არ იყო ბერძნული მოხერისის საფუძველი? (18. 52). ის გამოყოფს მუ-ხურ-ი-ში-ხურ, ხორუა. იქვე ასკვნის „ქუთათიში არაა საფიქრებელი რომ ყოფილიყოს. აბ „ში“-ს ქართული ისეთივე ში-თი შემოინახავდა, როგორც შემოინახა კულაში, ჯიხაიში, ჩხენიში“ (18. 522).

აქ ჩვენი აზრით ამოსავალი უნდა იყოს მეგრული. მეგრულში კი ქუთაისს – ქუთეში ჰქვია. ამ შემთხვევაში ქუთაისიც და მოხერისიც ლაზიკის მხარეა, სადაც სავარაუდოდ მეგრულ-ლაზური ენა იყო გავრცელებული, ამიტომ სავსებით შესაძლებლად მიგვაჩნია ყოფილიყო „მუხურში“, რაც მხარის, კუთხის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო.

ჩვენი ყურადღება მიიქცია დეისმა ჯაიანის ფიცის წიგნმა, რომელიც ჩვენი აზრით, საინტერესო ცნობას შეიცავს ოდიშის/სამეგრელოს ისტორიულ-გეოგრაფიის შეს-

წავლის თვალსაზრისით. „... არც ის დაგაკლოთ და რომელიც წესი ყოფილიყოს, ნაეიცა ისიცა მოვაბაროთ თქვენს მოხელეს, ამ ხორგის ქვეყანას (ხაზი ჩვენია – ა. ჩ.). თქვენს ყმაში არა გასავალი, არა გამოსავალი, არა სათხოვარი მაგისტანა, თუ რამე მოხდეს, ცუდს სათხოვრის ჩამოსად არა გარდასახადი თქვენის მოხელეს უკითხავად, ან ჩვენის ნებით არა ვისაქმოთ რა, და გასათავებლად თავდებად მოგვიცემია თავად დ-თი და ყოველნი მისნი წმინდანი, ზეცისანი, ქვეყნისანი, ხორციელნი და უხორციონი არიან მისი შუამავალნი და მოწამენი თავს ცაიშეული მაქსიმე, გენათელი გრიგოლი, ჯოლია ხახუ, ზებედე. ამ ზ /ემოთ/ წერილთ მადლმან ხელიცა გულისა მა (რთლითა) ჩაგვრთავს, რომ ამისი გამთავე ვიყო...” ამის მერე ტექსტს აკლია (6. 40-41).

დეისმა ჯაიანი, როგორც ვნახეთ, ხორგას „ქვეყანა“-ს უწოდებს, რაც ისტორიული-გეოგრაფიის თვალსაზრისით ძალზე საინტერესო ფაქტია.

ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით: „ფოთის ჩრდილოთ კერძ შესდის ზღუას ხორგის წყალი. მიიგო სახელი დაბის ხორგისაგან, ზღუის კიდესა ზედა შენისა, სადაცა არს სასახლე აფხაზთა კათალიკოზისა” (24. 778).

პროფესორმა თ. ბერაძემ ყურადღება გაამახვილა ვახუშტი ბატონიშვილის ამ ცნობაზე და შენიშნავს, რომ „ხორგის წყალი” ამგვარი სახელწოდების მდინარე აქ არსებობს, სოფელი ხორგა კი მდებარეობს მდინარე ხობისწყლის ორსავე ნაპირზე, არა ზღვასთან, არამედ 15 კილომეტრის მოშორებით, ხოლო ვახუშტის „ხორგის წყალი” მდინარე ხობი უნდა იყოს (25. 58), ხორგაში ნამდვილად რომ იყო აფხაზთა კათალიკოზის სასახლე, ეს ნათლად ჩანს ზემოთ აღნიშნული დეისმა ჯაიანის ფიცის წიგნიდანაც.

„ხორგის ქვეყანა” რომ შემოსავლიანი მხარეა ამაზე მიუთითებს ის ბაჟი, რომელიც აქ მოსულმა ნაგებმა უნდა გადაიხადონ (6. 40-41).

ზემოთ უკვე გვქონდა საუბარი იმის თაობაზე, რომ ო. სოსელიას დეისმა ჯაიანი ხორგას მოურავი ჰგონია, რადგან მისი საქმეა „სათხოვარი”, „გარდასახადი” და „სხვა რამე სათემო საქმე” (11. 293). საერთოდ ჯაიანებს ეკუთ-

ენოდათ ხორგას მნიშვნელოვანი ნაწილი (11. 291)», რაც დეისმას ფიცის წიგნში აისახა.

მერაბ ჯაიანი, რომელიც 1696-1750 წლებში მოღვაწეობდა, 1733 წელს გრიგოლ კათალიკოსს ხორგაში, საკუტალოში აფშილავას ცოლ-შვილით სწირავს (19. 144). ის, ო. სოსელიას აზრით, დეისმას მემკვიდრე უნდა იყოს (11. 294).

1696-1742 წლების პირობის წიგნში ვკითხულობთ: „ესე მტკიცე... წიგნი მოგართვი თქვენ კზს ბატონს გრიგოლს ჩვენ ჯაიანმა მერაბ, ასე რომ ჩვენი ქვეყანა თათრის ხელად შეიქმნა და მერე ამ ხელი კაცი ვარ და იქ აღარ გვედგომებოდა და მოვედი, შემოგვხვეწნეთ და წყალობა გვიყავით და ჩვენს სიცოცხლეში დაგვაყენეთ და ჯიქთუბანს სამი მოსახლე გლეხი გვიბოძეთ” (19. 149). აქაც მერაბ ჯაიანი ხორგას „ქვეყანა“-დ მოიხსენიებს.

ჩვენ ზემოთ გამოვთქვით მოსაზრება, რომ, შესაძლებელია, დეისმა ჯაიანს, როგორც ხორგას მოურავს (11. 293), „ხევისთავის“ სახელოც შეეერთებინა. დღეს ხორგა სამი სოფელია: გამოდმა პირველი ხორგა, შედის პირველი ხორგის სოფლის საკრებულოში; გამოდმა შუა ხორგა და გადმა შუა ხორგა შედის შუა ხორგის თემის საკრებულოში (26. 117, 170) და მდინარე ხობის ორსავე ნაპირზეა განლაგებული.

სულხან საბას განმარტებით, ხევი – ეს არის მდინარის ნაპირზე ჩამწკრივებული სოფლები, რომლებიც ამ მდინარით ირწყვება.

ნ. ბერძენიშვილის თქმით „ხევი“ იგივე „ქვეყანაა“. მაგრამ ქვეყანა ყოველთვის ხევი არაა, ყოველი ხევი ქვეყანაა, მაგრამ ყოველი ქვეყანა არაა ხევი (18. 69). „ხევი ტოპოგრაფიული ნიშნიდან ამოდის, ქვეყანა კი ასეთ ნიშანს მოკლებულია” (18. 69); მართალია „ქვეყანა“ სალიპარტიანო არ შეიძლება იყოს ხევი, რადგან ის ტოპონიმიკური ნიშნიდან არ ამოდის და მთისა და ბარისაგან შესდგება, რამდენადაც ეს დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ კი სამეგრელოშია შესაძლებელი.

შესაძლებელია „ხორგის ქვეყანა“ უფრო (ფართო) ვრცელ ტერიტორიას მოიცავდა ვიდრე დღევანდელი სოფელი ხორგა. ის სავარაუდოდ მისი მიმდგომი ტერიტორიები-

საგან შედგებოდა და ცენტრი სოფელი ხორგა უნდა ყოფილიყო, ქვეყანა უცენტროდ წარმოუდგენელია, ისევე როგორც ცენტრი უქვეყნოდ არ შეიძლება არსებობდეს (18. 70).

ხორგაში საკათალიკოზო მამულთან ერთად ჯაიანებსაც ჰქონიათ მამულები (6. 40-41). „ხორგის ქვეყანა“, რა თქმა უნდა, უნდა გავიგოთ როგორც „მიკრო ქვეყანა“, „ქვეყანა“ ისტორიული პროვინციის სამეგრელოს (ოდიში) შიგნით. ნ. ბერძენიშვილი თავის ნაშრომში ერთ ადგილას აღნიშნავს „ქვეყანა“ ხევი, მხარე“ (18. 88). აქედან გამომდინარე შეიძლება იყოს „ხორგის მხარე“ ჩვენი აზრით ტერმინი „მუხური“, რომელიც ჩვენ „ხევის“ აღმნიშვნელ ტერმინად დავსახეთ მეგრულ-ჭანური მოსახლეობის არეალში. სავსებით შესაძლებელია ასევე გამოვიყენოთ „ქვეყნის“ აღსანიშნავადაც.

დასკვნის მაგიერ:

1. ოდიშის სამთავროში ლევან II (1611-1657) დადიანის დროს არსებობდა ტერიტორიული ერთეულის აღმნიშვნელი ტერმინი „სახევისთავო“, რომელიც თავის თავში სოციალურ დატვირთვას ატარებდა. ის, ჩვენი აზრით, აერთიანებდა სასოფლო თემებს, მათ შორის, საკათალიკოზო და საეპისკოპოსოში შემავალ თემებს და კონკრეტულ საზღვრებში არ იფარგლებოდა. „ხევისთავის“ ხელი, ჩვენი ფრთხილი ვარაუდით, მოურავს უნდა შეეთავსებინა.

2. „ხორგის ქვეყანა“, რომელიც სავარაუდოდ სოფელ ხორგის მიმდგომი ტერიტორიებისგან შედგებოდა და ერთმანეთში აერთიანებდა, როგორც საკათალიკოზო მამულებს, ასევე ჯაიანთა მფლობელობაში მყოფ სოფლებსაც. „ქვეყნის“ ცენტრი კი სოფელი ხორგა უნდა ყოფილიყო.

3. „ხევისთავის“ სახელს სავარაუდოდ ოდიშის სამთავროში, ზოგიერთ შემთხვევაში მოურავი ფლობდა. იმის გათვალისწინებით, რომ დეისმა ჯაიანი ხორგის მოურავია და საკათალიკოზო მამულზეც მიუწვდება ხელი, მიგვაჩინია, რომ „სახევისთავო“ ამ კონკრეტულ შემთხვევაში „ხორგის ქვეყნის“ შემადგენელი ნაწილი უნდა ყოფილიყო.

4. ჩვენ ვერ გავიზიარებთ ისტორიოგრაფიაში არსებულ მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ დასავლეთ საქართველოში „ხევი“ არ არსებობდა. დასავლეთ საქართველო-

ში, კერძოდ კი მეგრულ-ლაზთა განსახლების არეალში ტერმინ „ხევს“ უნდა შეესაბამებოდეს მეგრული სიტყვა „მუხური“ „მოხევეს“ – კი „მოხურუ“ – სადაც ძირი უნდა იყოს „ხორ“ (სვანურად „ქორ“ – სახლს ნიშნავს) ან „ხურ“, რაც სამოსახლოს და დასახლებას ნიშნავს.

A. CHIKOBAVA

**SOCIAL STRUCTURE OF THE LOCAL GOVERNMENT IN
THE PRINCIPALITY OF ODISHI IN THE 17TH CENTURY
(Sakhevistao – Khevi, Khevistavi – Mouravi)**

In the principality of Odishi the term *sakhevistavo* (lit. land of a gorge) had both territorial and social meaning. It covered village communities, among them those that belonged to the church, and had no definite limits. Local *mouravi* or prefect exercised the duties of *khevistavi* (chief of a gorge). *Sakhevistavo* was a part of a larger territorial unit *kvegana* or land. Analysis of written sources gives a solid ground for suggestion that the land of Khorga consisted of several *sakhevistavo*-s.

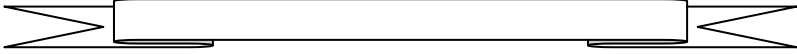
The author of the present article does not agree with a general opinion that *khevi* as a territorial structure did not exist in West Georgia. Its equivalent had to be *mokhuri*, while another term *mokhuru* designated the commoners. Both these terms are derived from the *khor* // *khur* that means a settlement, occupied place in the Mingrelian.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. IV, თბ., 1973.
2. ბ. კვარაცხელია, მმართველობა და სამართალი სამეგრელოს (ოდიშის) სამთავროში XVI-XIX საუკუნეებში, დისერტაცია იურიდიულ მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 2004.
3. ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. II, ტექსტები გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო პროფესორმა ი. დოლიძემ, თბ., 1965.
4. ს. კაკაბაძე, დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, წიგნი I-II, ტფილისი, 1921.
5. მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ნამდვილი საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XVIII საუკუნიდან ვიდრე XX საუკუნემდე, ტფილისი, 1902.
6. ექვ. თაყაიშვილი, საქართველოს სიძველენი, ტ. I, ტფილისი, 1920.
7. დ. მუსხელიშვილი, საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, II, თბ., 1980.
8. დ. მუსხელიშვილი, საქართველო IV-VIII საუკუნეებში, თბ., 2003
9. ირ. ვეშაპიძე, „ჭვეისთავი“, „გამგებელი“ და „ჭვეისბერი“ ქართული სამართლის ძეგლებში. *თსუ, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები*, (25), თბ., 1984.
10. თ. ბერაძე, სასოფლო თემი იმერეთის სამეფოში, *საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე*, (№1), 1976.
11. ო. სოსელია, ნარკვევები ფეოდალური ხანის დასავლეთ საქართველოს სოციალურ-პოლიტიკური ისტორიიდან (სათავადოები), ტ. I, თბ., 1973.
12. Материалы по церковной и этнополитической истории Абхазии. Посольство Феодота Елчина и Павла Захарьева в Мегрелию (1639-1640), для издания подготовил, предисловием, комментариями и словарем снабдил Джемал Гамахария, Тб., 2005.
13. პ. ინგოროყვა, სვანეთის საისტორიო ძეგლები, ტექსტები, ნაკ. II, თბ., 1941.

14. ნ. ოკინაშვილი, სოციალური ჯგუფები შუა საუკუნეების საქართველოში (გამოკვლევა ნაფიცი თანამომკვების შესახებ სვანური მოსახსენებლის საფუძველზე), ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად წარმოდგენილი დისერტაცია, თბ., 2001.
15. Н. Окинашвили, Был ли клятвенный союз в кавказском высокогорье? исследование клятвенных объединений по материалам сванских поминальных записей, человек и его близкие на западе и востоке Европы с до начала нового времени, под общей редакцией юрия Шви РАН Отто Генхардю экспе институт истории общества им Макса планка, Москва. 2000.
16. დ. ჭითანავა, ყულიშკარის თემი (ისტორიულ-ეთნოლოგიური გამოკვლევა), სადისერტაციო ნაშრომი ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატის სამეცნიერო ხარისხის მოსაპოვებლად, თბ., 2002.
17. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955.
18. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990.
19. გ. კალანდია, ოდიშის საეპისკოპოსოები (ცაიში, ბედია, მოქვი, ხობი), თბ., 2004.
20. არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1938.
21. ი. ყიფშიძე, რჩეული თხზულებანი, კრებული გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო პროფ. კორნელი დანელიამ, თბ., 1994.
22. ალ. ღლონტი, ტოპონიმიკური ძიებანი, I, თბ., 1971.
23. პ. ცხადაია, ათასი მეგრული ტოპონიმი, თბ., 2005.
24. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, წგნ.: ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით, ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. IV, თბ., 1973.

25. თ. ბერაძე, ვახუშტი ბაგრატიონი და ოდიშის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხები, *საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული*, IV, 1971.
26. საქართველოს მოსახლეობის 2002 წლის პირველი ეროვნული საყოველთაო აღწერის ძირითადი შედეგები (საქართველოს სოფლების მოსახლეობა), ტ. II, თბილისი, 2003.



მკა კაჭარავა

ალავერდელ მღვდელმთავართა ქრონოლოგია
(XVII საუკუნე)

ნაწილი I

ნაშრომის მიზანია, სადღეისოდ არსებული დოკუმენტური და ნარატიული წყაროების გათვალისწინებით XVII საუკუნეში მოღვაწე ალავერდელ მთავარეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგის დადგენა. ჩვენს მიერ შესწავლილი და დადგენილია ალავერდელ მღვდელმთავართა ქრონოლოგია XV-XVI საუკუნეების მანძილზე*. წინამდებარე ნაშრომი გაგრძელებაა ამ კვლევისა. მოცულობიდან გამომდინარე მიზანშეწონილად ჩავთვალეთ ნაშრომის ორ ნაწილად გამოქვეყნება. I ნაწილი ითვალისწინებს ალავერდელთა ქრონოლოგიურ რიგს XVII საუკუნის I ნახევარში.

ამბა ალავერდელი ფილიპე (მიჩაბაძე)
1590-1602/1604-1611

XVI საუკუნის დამლევისათვის და XVII საუკუნის დასაწყისისათვის ალავერდის კათედრის მღვდელმთავარია ამბა ალავერდელი ფილიპე (მიჩაბაძე). ფილიპეს, კახეთის სამეფოში 1589-1590 წლებში მყოფი რუსი ელჩები არქიმანდრიტად და კახთა მეფის მოძღვრად მოიხსენიებენ**. მათივე ცნობით, ფილიპე არქიმანდრიტი ალექსანდრე II (1574-

* ალავერდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი XV-XVI საუკუნეებში, ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის ჟურნალი, №1, 2005, გვ. 27-33.

** «... пришли в полату Александров царев духовникъ архимарит Филиппъ да Уман да старецъ Кирило»; «Да поклонилис перед послы перед Князем Семеном да перед дьяком Торхом духовникъ Александров царев архимарит Филиппъ с товарищи в землю.» (25.39,161).

1605) კახთა მეფესა და რუს ელჩებს შორის შუამავლის როლს ასრულებს (25. 161, 163, 164, 166, 173).

ფილიპე, ალავერდელი მთავარეპისკოპოსის რანგში, მხოლოდ 1590-1600 (20.224 – 1449-1609) და 1599-1603 (21.212 – Ad-1892) წლებით დათარიღებულ ორ საბუთში გვხვდება. ერთია კახთა მეფე ალექსანდრე II-ის ალავერდისათვის გაცემული საბუთი და მეორე ზაქარია ბოდბელისა და ფილიპე ალავერდელის დომენტი კათალიკოსისათვის მიცემული ერთგულების პირობის წიგნი. მოგვიანებით ფილიპეს ხვდებით არჩილიანში (2. 42).

კახთა მეფე ალექსანდრე II-მ XVI საუკუნის დამლევითათვის განაახლა ალავერდის ტაძარი (1449-1609) და ალავერდელ მთავარეპისკოპოსად ფილიპე (მინაბაძე) დაადგინა*. ამ საბუთს 1707 წლისათვის ანახლებს დავით II იმამყულიხანი, სადაც ფილიპე ალავერდელი იხსენიება როგორც „მღვდელმთავარი წმიდა და სანატრელი“ (20. 224-1449-2599; 1449-437).

1601 წელს ალექსანდრე მეფის ავადმყოფობით ისარგებლა მისმა შვილმა დავითმა და ტახტს დაეუფლა. ალექსანდრე II გამოჯანმრთელდა, თუმცა ტახტი დათმო: სამეფო დროშა, გვირგვინი, სარტყელი და ხმალი დავითს გადასცა, ხოლო თვით ალავერდის მონასტერში შემონახვნიდა (6.89). კახეთის სამეფოში მშვიდობა მაინც არ დამყარდა. დავითი სასტიკად უსწორდება მამისა და ძმის – გიორგი ბატონიშვილის მომხრეებს. შექმნილ ვითარებაში, დავითს არც ალექსანდრე II-ის ერთგული და გავლენიანი ალავერდელი მღვდელმთავარი უნდა დაენდო. მას უნდა გადაეყენებინა ალექსანდრე II-ის მომხრე ფილიპე ალავერდელი და მის ნაცვლად სამეფოს უმთავრეს კათედრაზე მისთვის სანდო და მისაღები კანდიდატურა დაედგინა (*იხ. ამბა ალავერდელი ჩოლოყაშვილი*). მოგვიანებით, თეიმურ-

* „...აღვაშენე მეორედ ჟამთა ვითარებისაგან დაძულებული თავი ეკლესია და საჭეთმპყრობელ ვქმენ მღვდელმთავართმთავარი კაცი ზეცისა და ანგელოზ ქუეყანისა წ<თა მღვდელთ მოძღვართა თანა მიწაბაძე მწყემსი კეთილი ამბა ალავერდელი მთავარეპისკოპოზი წმიდა მეუფე ჩუენი ფილიპე...“

რაზ I-ის გამეფების დროისათვის, ალავერდელად კვლავ ფილიპე (მიჩაბაძე) ჩანს. მას ალავერდის კათედრა ხელმეორედ ჯერ კიდევ ალექსანდრე მეფის სიცოცხლეში, 1604 წლისათვის, უნდა დაეკავებინა.

ამ დროისათვის ირან-ოსმალეთის ზავის დარღვევის ინიციატორი, შაჰ აბას I (1587-1629) საომარ ოპერაციებში წარმატებებს აღწევს. შაჰმა ქართლისა და კახეთის მეფეები ომის დასაწყისშივე იხმო. ალექსანდრე II იძულებული იყო საგანგებო ლაშქრითა და მისართმეველით ხლებოდა. აბას I-მა ქართლ-კახეთის მეფეები პატივით მიიღო. ალექსანდრეს თანმხლებთა შორის იყო ალავერდელი მღვდელმთავარიც, სავარაუდოდ ფილიპე. 1604 წლის გაზაფხულზე, ერევნის აღების შემდეგ, შაჰმა ალექსანდრე თან იახლა ირანში და მხოლოდ 1605 წლის იანვარში გამოსიტუმრა საქართველოში (6. 128). პორტუგალიელი წმ. მამის ბელშიორ დუშ ანჟუშის რომში გაგზავნილ წერილებში მოიპოვება ცნობა, რომ 1605 წლის მარტში ალავერდელი მთავარეპისკოპოსი, თავრიზში, ალექსანდრე კახთა მეფის ამაღალაშია. პორტუგალიელ მისიონერს პირადად ჰქონია ურთიერთობა თავრიზში მყოფ ქართველებთან (26. 23-24). 1604 წლის აპრილიდან 1605 წლის იანვრის ჩათვლით კახთა მეფე ალექსანდრე II შაჰთანაა და მასთან ერთად იმყოფება ალავერდელი მღვდელმთავარიც*.

1605 წლის 12 მარტს გამაჰმადიანებულმა კონსტანტინე მირზამ შაჰ აბას I-ის დავალებით დახოცა მამა – ალექსანდრე II და ძმა – გიორგი უფლისწული. ქეთევან დედოფალმა, ალექსანდრე II-ის ვაჟის – დავითის ქვრივმა, ისინი ალავერდს, მეფეთა საძვალეში დაკრძალა** (27. 583). ამ დროისათვის იქ მყოფი რუსი ელჩების ცნობით, ალექ-

* *«И ныне, государь, приходят безпрестани Кумыцкие люди на Грузинскую землю воиноу. А стат некому, что ни было воинских людей, те все у шаха с царем Александром. А царя, государь, Александра и Оловердинского митрополита и иных лутчих грузинских людей шах не отпустит, держит их у себя неволею.»* (4.465)

** *ქეთევანმა „... მოიღო ალექსანდრე ძით გიორგით და დაფლა ალავერდს.“* (27.583)

სანდრეს და გიორგის მოკვლისას დაიჭრა ალავერდელი მთავარეპისკოპოსიც (25. 484-485)*.

1606 წლისათვის შაჰ აბას I-ის მიერ მეფედ დამტკიცებული, ალექსანდრე II-ის შვილიშვილი – თეიმურაზ დავითის ძე, ირანიდან კახეთს ბრუნდება. ახალგაზრდა მეფეს ეახლნენ კახი დიდებულები და ეპისკოპოსები, რომელთა შორის კახ ეპისკოპოსთა თავი, ალავერდელი მღვდელმთავარიც იყო. საინტერესოა ფილიპე ალავერდელისა და თეიმურაზის შეხვედრის არჩილისეული შეფასება. თეიმურაზისა და ფილიპე ალავერდელის შეხვედრას მნიშვნელოვანი დაძაბულობა ახლავს. არჩილის თანახმად, ხნოვანი მღვდელმთავარი თავისი მნიშვნელობის დემონსტრირებას ახდენს („... ალავერდელი დიდებით მობძანდა, ითქმის არ ენით...“) და თეიმურაზს სულიერ ვალდებულებასა და მორჩილებას შეახსენებს („ღვთის შიშსა და სიყვარულსა უეჭველად ვიცი მზა ხარ...“). თეიმურაზიც თავის მხრივ შესაფერი პატივით ხვდება მღვდელმთავარს, რის შემდეგაც ალავერდელი სხვა სასულიერო თუ საერო პირებსაც რთავს მასთან შეყრის ნებას. („მობძანდით, აწე თქვენ შეიყარენით“). კახ მღვდელმთავართა თავი მხოლოდ ამის შემდგომ აკურთხებს თეიმურაზს. თეიმურაზი არ იმჩნევს ალავერდელის ქედმაღალ დამოკიდებულებას და საგანგებოდ აღნიშნავს მასთან მშვიდ შეხვედრას („მშვიდად ამბორი უყავით, შეყრა არ გავიმწარენით“) (2. 271, 272).

ამ კონკრეტულ ეპიზოდში ალავერდელის ვინაობა არ ჩანს, თუმცა არჩილიანშივე ცოტა მოგვიანებით, 1607 წლისათვის ალავერდელად ფილიპე იხსენიება**. არსებული არაკეთილგანწყობა შესაძლოა ფილიპეს ალექსანდრე მეფისადმი მომხრეობითა და ამის გამო თეიმურაზის მამასთან, დავითთან არსებული კონფლიქტით ყოფილიყო გამოწვეული. არჩილის თანახმად, ირანიდან დაბრუნებული თეიმურაზი „სულ ერთპირად კახთა ალავერდლით, ეფის-

* «... Оловердинского митрополита ранили.» (4.484-485).

** „353. ჯვართამაღლებას ალავერდს ჩავიდით, იქ ავაშადლით, ფილიპე ალავერდელი ღხინით ვერავი მოვღალთ, მან საჩუქრითა აავსის მუნ მყოფნი მღაბალ-მაღალთ“. გვ. 42

კოპოზ, საღთოთ კაცთ და დარბაზის ერის“ შეხვედრის შემდგომ მცხეთას მისულა, სადაც „კათალიკოზ, მთავარეფისკოპოზ და სულ ქართველთ“-ა შეხვედრას მისი მეფედ კურთხევა, წირვა, ღხინი და მრავლის გაცემა მოჰყოლია (2. 34). თეიმურაზის კურთხევასთან დაკავშირებით, ვახუშტი ბატონიშვილს არჩილისგან განსხვავებით მიაჩნია, რომ თეიმურაზი მეფედ იკურთხა ბოდბეში და არჩილი ცდება (27. 584).

თეიმურაზმა მალევე იქორწინა გურიის მთავრის ასულზე, ანნა გურიელზე. მათ ორი ვაჟი შეეძინათ. ანნა დედოფალი ძალიან მალე ავადმყოფობის გამო გარდაიცვალა. პარიზის ქრონიკა ანნა გურიელის გარდაცვალებას, თეიმურაზის შაჰ-აბასთან წასვლას, უკან დაბრუნებასა და ხორეშანზე დაქორწინებას 1609 წლით ათარიღებს. ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, ანა გურიელი 1610 წელს გარდაიცვალა, რაც უფრო ზუსტი უნდა იყოს. ირანელი ისტორიკოსი ნასროლა ფალსაფი ნაშრომში „შაჰ-აბას პირველის ცხოვრება“*, ჯაღალ მუნეჯიმის ცნობაზე დაყრდნობით გადმოგვცემს, რომ 1609 წლის დამლევისათვის, თეიმურაზის ბრძანებით კახეთიდან შაჰთან ჩასულან მღვდელი ალავერდი და შერმაზან ჩოლოყაშვილი (შერმაზან გორჯი) დიდი ძღვენით (18. 28). აბას I მათ არ იღებდა. დიდი თხოვნითა და პირობით, რომ თეიმურაზ-ხანი ახლო მომავალში ეახლებოდა (*წინააღმდეგ შემთხვევაში, შაჰი თეიმურაზს კახეთზე გალაშქრებით ეშუქრებოდა*), შაჰმა ძღვენი მიიღო.

შაჰი კახთა მეფეზე შემახასთან მიუსვლელობის გამო იყო განაწყენებული. მან ორჯერ იხმო თეიმურაზი, რომელიც ისქანდერ მუნშის ცნობით „ზოგიერთ ბოროტგამზრახველის რჩევით“ (*რომელთა შორისაც შესაძლოა ალავერდელიც მოიაზრება*), არ მიუვიდა და თავის ნაცვლად ქეთევან დედოფალი აახლა ათასკაციანი რაზმით. „მღვდელ-

* „ყოზილ ალაჟში, თეიმურაზ ხანის ბრძანების შესაბამისად, საქართველოდან (კახეთიდან) ჩამოვიდნენ მღვდელი ალავერდი და შერმაზან გორჯი ურიცხვი ფერიისდაწვიანი მხეველებითა და დოღამებით.“ (18.29)

ლი ალავერდი“ ფილიპე მიჩაბაძე უნდა იყოს, რომელიც შერმაზან ჩოლოყაშვილთან ერთად დიპლომატიური მისიითაა შაჰთან მივლინებული. ამ წყაროდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ამ მისიის დათარიღება – მთვარის ჰიჯრით 1018 წლის შაბანის თვის შუა რიცხვები, რაც 1609 წლის დამლევს შეესაბამება*.

შაჰის თეიმურაზის მიმართ ასეთი მტრული განწყობიდან გამომდინარე, ანნა გურიელი ამ დროისათვის ჯერ ცოცხალი უნდა იყოს, ის ამის შემდგომ უნდა გარდაცვლილიყო. დედოფლის გარდაცვალების შემდეგ შაჰის დამოკიდებულება მგლოვიარე თეიმურაზის მიმართ კარდინალურად „იცვლება“.

ანნა გურიელის გარდაცვალების შემდგომ, აბას I თეიმურაზის სანუგეშებლად კახეთში გზავნის კარმელიტ ბერს, ჯოვანი ტადეო დი სანტ ელიზეოს, რაც თავისთავად ცხადია 1610 წელზე უადრეს ვერ მოხდებოდა. პიეტრო დელა ვალე ამასთან დაკავშირებით გადმოგვცემს, რომ თეიმურაზს ჯოვანი ტადეო დი სანტ ელიზეო დიდი პატივით მიუღია, არა მხოლოდ როგორც შაჰის წარგზავნილი, არამედ როგორც ქრისტიანი კათოლიკე ბერი. თეიმურაზს კათოლიკე ბერისათვის ნება დაურთავს ეწირა ალავერდის ტაძარში (*«отслужить мессу в своей соборной церкви»*) მიტროპოლიტის ე. ი. ალავერდელის თანდასწრებით. კახთა მეფემ კათოლიკე ბერს უბოძა ადგილი კარმელიტების ორდენის მონასტრის დასაარსებლად. პიეტრო დელა ვალეს თანახმად, მეფესაც და იმდროინდელ ალავერდელ მღვდელმთავარსაც „ენით გამოუთქმელი“ სიმპათია გამოუხატავთ რომის ეკლესიის მიმართ. ალავერდელი მღვდელმთავრის კათოლიკე მისიონერისადმი კეთილგანწყობა, მითუფრო იმის გათვალისწინებით, რომ თეიმურაზს კარმელიტი ბერისათვის კახეთში ორდენის მისიის დაარსებაც შეუთავაზებია, გვაფიქრებინებს რომ ამ დროისათვის ალავერდის ეპარქიის სათავეში ჯერ კიდევ კახთა მეფის, ალექსანდრე II-ის

* დათარიღებასთან დაკავშირებით კონსულტაცია გაგვიწია ბ-ნმა დევი კაციტაძემ.

თანამედროვე, უკვე ხანდაზმული, კათოლიკეთა მიმართ ლოიალურად განწყობილი, ალავერდელი მღვდელმთავარი ფილიპე მიხაბაძეა (1590-1610/11). 1610 წლისათვის თეიმურაზი მართლაც მიდის შაჰის მიწვევით. ვახუშტი ამ მიწვევის საბაბად ანა დედოფლის გარდაცვალებით დამწუხრებული თეიმურაზის შექცევას მიიხნევს („მაშინ თეიმურაზს სარწმუნოდ სჩნდა შააბაზ და წარვიდა მის წინაშე შავით მოსილი“).

პიეტრო დელა ვალესათვის ცნობილია ორი ალავერდელი მთავარეპისკოპოსი – ერთი მის რელაციიაში 1610-1611 წლების ამბებთან დაკავშირებით საგანგებოდ აღნიშნული, როგორც „იმ დროისათვის მცხოვრები“ ალავერდის ხნოვანი მიტროპოლიტი, რომელიც 1626 წლისათვის უკვე დიდი ხნის გარდაცვლილია; და მეორე, მის ოჯახთან დაახლოებული, ირანში ტყვედ წაყვანილი ქართველი წარჩინებული მანდილოსნების ძმა, ახალგაზრდა ალავერდელი ეპისკოპოსი, რომელსაც შესწევს უნარი ისპაჰანიდან ტყვეობას გაქცევით დაადწიოს თავი.

დელა ვალეს ცნობით, ამ უკანასკნელის ერთერთი და ყოფილა მეუღლე წინა ალავერდელი მთავარეპისკოპოსის დისწულისა (*იხ. უცნობი ამბა ალავერდელი (იოვანე ავალიშვილი)*).

შაჰ აბას I ფილიპე ალავერდელისადმი მეტად არაკეთილგანწყობილია. ის კარგად იცნობს ამ „შეისხა და წინამძღვარს ქრისტიანებისა“*, რომელიც მის მიერ დაღუპულ ალექსანდრე II კახთა მეფისა და გიორგი ბატონიშვილის ერთგულთა შორისაა საგულგებელი. აბას I-ის ალავერდელი მღვდელმთავრისადმი დამოკიდებულება კარგად ჩანს ნასროლა ფალსაფის ნაშრომში არსებულ ცნობაში (18. 44), სადაც აღნიშნულია, რომ მთვარის ჰიჯრით 1019 წელს (1610/11 წ.) ყიზილბაშთაგან ქურთისტანის ერთერთი სიმაგრის დაპყრობისას, მოკლული ციხის პატრონის ნიეთებს შორის აღმოჩნდა შესანიშნავი მარჯნის კრიალოსანი. „შაჰმა იგი ალავერდის ეკლესიის მღვდელმთავარს გაუგზავნა საქართველოში და ამასთან დაკავშირებით შემდეგი

* ასე მოიხსენიებს ალავერდელ მღვდელმთავარს ისქანდერ მუნში.

ბეთი წარმოთქვა „ხარეჯიანთა [სექტის] კრიალოსანი, რომელიც ჰეიდარის (ალის) მოსახსენიებლად არ არის გაკეთებული, ჯოჯოხეთის ძაღლებს შებაბი კისერზე საყელურად“*.

აბას I-ს ეს „სახუქარი“ ალავერდელისა და შერმაზან ჩოლოყაშვილის მასთან ხლების შემდგომ, 1610 წლისათვის უნდა გამოეგზავნა. სიძულვილი, რაც შაჰმა ალავერდელის მიმართ გამოხატა, გვაფიქრებინებს, რომ ეს ალავერდელი მღვდელმთავარი მისთვის კარგად ნაცნობი და ყოველად მიუღებელი პირია, ისევე როგორც ანტისპარსული ორიენტაციის შერმაზან ჩოლოყაშვილი (გორჯი). ამასთანავე შაჰის ფილიპე ალავერდელისადმი გამოჩენილი ყურადღება მის დიდ მნიშვნელობასა და გავლენიანობას მოწმობს. 1610-11 წლებისათვის ალავერდის ეპარქიის სათავეში ჯერ კიდევ ფილიპე მიხაბაძის მღვდელმთავრობაა სავარაუდო. ფილიპე მიხაბაძე 1611 წლისათვის უნდა გარდაცვლილიყო.

ამბა ალავერდელი ჩოლოყაშვილი 1602–1604

ამბა ალავერდელი ჩოლოყაშვილის სახელი ჩვენთვის უცნობია. ის იხსენიება მხოლოდ ვახუშტი ბაგრატიონთან, როგორც ძმა, ოთარ ჩოლოყაშვილისა. ამდენად ჩვენთვის ცნობილია მხოლოდ მისი გვარი, ჩოლოყაშვილი, რაც მის წარჩინებულობას მოწმობს და ასევე მისი ძმა, ოთარ ჩოლოყაშვილი, რომელიც კახეთის სამეფო კართან დაახლოებული პირია და ალექსანდრე კახთა მეფის მრჩეველიც სახელმწიფო საკითხებში (27 577, 718). ვახუშტი ბატონიშვილთან ამბა ალავერდელი ჩოლოყაშვილის შესახებ დაცული ცნობა ერთ დელიკატურ ეპიზოდს უკავშირდება.

ჩოლოყაშვილის ალავერდელობა მეტად ხანმოკლე იყო. ვახუშტის ცნობით, ამბა ალავერდელი ჩოლოყაშვილის თავგადასავალი დაახლოებით ალექსანდრეს ძის, დავითის მეფობის დროისათვისაა სავარაუდო. დავით მეფე 1602 წლის ოქტომბერში გარდაიცვალა. ტახტს კვლავ ალ-

* ფალსაფის მითითებული აქვს „ალამ-არაფე აბასი“, თეირანის გამოცემა, გვ. 617

ექსანდრე II დაეუფლა. ალექსანდრეს ალავერდელი ჩოლოყაშვილი მაშინათვე არ შეუცვლია. ვახუშტის თანახმად (27. 579), 1602 წლისათვის იერუსალიმის პატრიარქს კახთა მეფისათვის „საჯსრად ვალთა თვსთათვს ვეცხლნი“ მოეთხოვა. ალექსანდრეს თანხის შეგროვება და იერუსალიმში წადება ალავერდელი ეპისკოპოსისათვის, ოთარ ჩოლაყაშვილის ძმისათვის დაუვალებია. ალავერდელმა შეაგროვა ხუთიათასი დრაკანი და იერუსალიმს გაემგზავრა*. ამ დროისათვის კახეთის ტახტზე კვლავ ალექსანდრეა, ხოლო ალავერდელად ჩოლოყაშვილი. ეს უნდა იყოს 1602-1603 წლების მიჯნა.

ალავერდში კახთა მეფის ალექსანდრე II-ის დროს უნდა დაარსებულიყო დედათა მონასტერი. ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ალექსანდრე მეფის და ალავერდში იყო შემონახვნიებული. ვახუშტითვე, ალავერდელსა და მონაზონ ბატონიშვილს ფარული სასიყვარულო ურთიერთობა ჰქონდათ**.

ამ ურთიერთობის გამჟღავნების შემდეგ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქს, დომენტი II-ს (დაახლ. 1595-1610 წწ.) ალავერდელი შეუჩვენებია***. ვახუშტის თანახ-

* „ამ უამებთა მოეგზავნა იერუსალიმის პატრიარქსა და მოეთხოვა საჯსრად ვალთა თვსთათვს ვეცხლნი. ესე აუწყა ალექსანდრემ კახთა და მათ აღუთქუეს და დაადგინეს ალავერდელი ძმა ჩოლაყაშვილისა, რათა შეეკრიბოს და წარიღოს იერუსალიმს. ხოლო მან შეეკრიბა ხუთიათასი დრაკანი და წარვიდა.“(27.579)

** „არამედ იყო დაჲ ალექსანდრესი, რომელსა აღერჩია ენკრატილობა და სცხორებდა ალავერდს. გარნა ამას ფარულად თანაეყოფოდა ალავერდელი. ხოლო ქალმან მან სცნა წარსვლა ალავერდელისა და მიდგომით ყოფა მისი, აღუძნდა და მსწრაფლ მოსწია კაცი თვისი და აუწყა ალავერდელსა. არამედ ალავერდელი მიწურვილი იყო მისვლად, და სცნა რა ესე უკმოიქცა, წარიპარა ქალი იგი და წარვიდა იმერეთს. ხოლო ოქრო იგი წარმოუვლინეს ალექსანდრესვე...“ (27.579)

*** „კრულ-ჰყო პატრიარქმან ალავერდელი. შემდგომად მიიყვანა ალექსანდრემ ბერი იგი, ვინაჲთგან განკრეჭილ იყო და ექორწინა ქალი იგი, მისცნა მცირედნი მამულნი და იყოფოდა მას შინა.“(27.579)

მად, საბოლოოდ აღექსანდრე კახთა მეფეს შეუწყალებია იმერეთს გაქცეული და დაქორწინებული ალავერდელი და და, კახეთში დაუბრუნებია და „მცირედნი მამულნი“ უბოძებია (27. 579).

აღექსანდრე კახთა მეფის დების შესახებ ჩვენთვის ცნობილია, რომ ქეთევანი ვახუშტი გოგიბაშვილის, ნესტან-დარეჯან სიმონ I-ის, ხოლო ელენე ერეკლე მუხრან ბატონიშვილის მეუღლეები არიან. ვახუშტისთან ხსენებული კახთა მეფის და უნდა იყოს აღექსანდრეს დებს შორის უმცროსი – თეკლა ბატონიშვილი. თეკლა მონაზონმა 1603 წელს შესწირა შუამთის მონასტერს გრემს მცხოვრები ერთი კომლი ყმა (21.308-309), ამ დროისათვის ის ჯერ კიდევ მონაზონია, ხოლო ჩოლოყაშვილი – ალავერდელი მთავარეპისკოპოსი. მისი და ალავერდელის ქორწინება უნდა შემდგარიყო 1603-1604 წლებს შორის, აღექსანდრე II-ის შაჰთან გამგზავრებამდე.

უცნობი ამა ალავერდელი
(იოვანე ავალიშვილი ?)
დაახლ. 1612-1627*

ქართულ ისტორიოგრაფიაში არსებული მოსაზრებით, 1612 წლისათვის ალავერდელი მღვდელმთავარია იოვანე ავალიშვილი. ამ მოსაზრების საფუძვლად მიჩნეულია თემურაზ I-ის ანნა გურიელის სააღაპედ ალავერდისადმი გაცემული სიგელი. ამ სიგელში იოვანე ავალიშვილი იხსენიება სიგელის დამწერ მთავარეპისკოპოსად, რაც ს. კაკაბაძის აზრით, იოვანეს ალავერდელობას უნდა მოწმობდეს. ს. კაკაბაძის მოსაზრებას იზიარებენ გ. ჩაჩანიძე და გ. ჯანდიერი (13. 154; 30. 153; 32. 334).

არსებული მოსაზრების სასარგებლოდ, დამატებით არგუმენტაციის მოძიების მიზნით, თვალი მივაღვენეთ XVII საუკუნის 30-იან წლებამდე ალავერდის ეპარქიის ის-

* იხ. ე. კაჭარავა, „იოვანე ავალიშვილის იდენტიფიკაციის საკითხისათვის“, კრ. „რელიგიის ისტორიის საკითხები“, I, (ამჟამად იბეჭდება).

ტორიასა და ამ პერიოდში მოღვაწე უცნობი ალავერდელის (დაახლ. 1611-1627) შესახებ არსებულ ცნობებს.

1610-11 წლებისათვის ალავერდის კათედრაზე კახთა მეფის ალექსანდრე II-ის (1574-1605) დროისათვის აღსაყდრებული ფილიპე მიხაბაძეა (1590-1602/1604-1611), რომელიც 1611 წლისათვის უნდა გარდაცვლილიყო. იოვანე ავალიშვილი ქვათახევის მონასტრის წინამძღვარია 1609-1611 წლებში, 1611 წლიდან ქვათახევეს უკვე სხვა წინამძღვარი ყავს (7. 20). ეს ცვლილება დროში თანადროულია ცვლილებისა ალავერდის კათედრაზე, რაც იოვანეს ალავერდელობის სასარგებლოდ მეტყველებს.

თეიმურაზ I 1612 წლის სიგელით ალავერდის ტაძრისათვის უხვ შეწირულებას გაცემს. ანნა გურიელის სააღაპედ გაცემული სიგელი უნდა უკავშირდებოდეს მეფის ხელმეორე ქორწინებას. ქართლ-კახეთის მეფეთა ახლო ნათესაობა მათ შეუღლებას დიდ წინააღმდეგობას უქმნიდა, რასაც პარიზის ქრონიკისა და ფარსადან გორგიჯანიძის ცნობებიც მოწმობს (31. 65; 14. 20). ორივე წყარო საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ „პატრიარქმან და ეფისკოპოსთ კრება და რჩევა ქნეს“ და საქრისტიანოს გასაძლიერებლად ეკლესიამ თეიმურაზს ქორწინების ნება დართო. ამ დროისათვის აღმოსავლეთ საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქია იოვანე IX. ამ საგანგებო კრების მონაწილე იქნებოდა იოვანე ავალიშვილიც, სამცხის გაოსმალების თვითმხილველი, რომლისთვისაც, ქართლ-კახეთის სამეფოებისა და ქართული საქრისტიანოს ერთობის მნიშვნელობა ცხადზე უცხადესია. შესაძლოა ამანაც განაპირობა, რომ თეიმურაზის სიგელი მთავარეპისკოპოს იოვანე ავალიშვილის მიერაა დაწერილი (*თუმცა ეს სახელმწიფოებრივად მოაზროვნე სასულიერო პირი შესაძლოა ყოფილიყო, როგორც ალავერდის, ასევე ქართლის მთავარეპისკოპოსი*).

ისქანდერ მუნშის გადმოცემით, აბას I-მა კახეთის დაჭერისთანავე დაიკავა ალავერდის ეკლესია – „ქრისტიანთა უდიდესი სამლოცველო და ტაძარი“, გალავანი შემოავლო

და ყიზილბაშ მეთოფეთა რაზმი ჩააყენა*. შაჰის მიერ საქართველოდან წაყვანილ ტყვეთა შორის აღმოჩნდა იმდროინდელი ალავერდელი მთავარეპისკოპოსი (*საგარაუდოდ იოვანე ავალიშვილი*) და მისი ოჯახის წევრები.

ტყვედ ჩავარდნილი ალავერდელის ოჯახის შესახებ მეტად ინფორმატიულია 1617 წლისათვის ირანში მყოფ პიეტრო დელა ვალეს ცნობები. სამწუხაროდ დელა ვალეს ინფორმაციაში მდგდელმთავრისა და მისი ოჯახის წევრების გვარი არსად ფიგურირებს. თვით ალავერდელს, ამ დროისათვის, ტყვეობისათვის თავი დაღწეული აქვს. ისპაჰანს დარჩენილი ალავერდელის დები, მისი გაქცევის გამო, თავს უსაფრთხოდ ვერ გრძნობენ. ალავერდელის დები ქრისტიანობას ინარჩუნებენ და საქართველოს მოწყვეტილნი თავიანთი ქვეყნის სასიკეთოდ იღწვიან. მატერიალური ხელმოკლეობის მიუხედავად, მათ დიდი ავტორიტეტი და გავლენა აქვთ ირანში მყოფ ქართველთა შორის, რასაც პიროვნული ღირსების გარდა, მათი სოციალური სტატუსი განაპირობებს (9. 59).

პიეტრო დელა ვალეს თანახმად მათი ოჯახი საიმედოდ დასაყრდენია ირანში ჩასულ თუ გავლით მყოფ მისიონერთა თუ სხვა ევროპელთათვის. რომელი არისტოკრატის ოჯახსა და ალავერდელის დებს (ნესტან-დარეჯანი, თინათინი და მარიაში) განსაკუთრებული ურთიერთობა აქვთ** (9. 22, 617; 22. 374, 633) ამ ურთიერთობის ხასიათს

* ალავერდის მდგომარეობამ ასევე ასახვა ჰპოვა თეიმურაზ მეფის 1618 წლისათვის მოსკოვს გაგზავნილ სიგელსა და ბერი ეგნატაშვილის ცნობაში. «*В нашей же земле монастырь великого чудотворца Георгия, а в нем была митрополия и тот монастырь разорен до основанья в церкви был поставлен шахов шатер, и в том шатре шах сам стоял с месяц, и наругаясь нашей истинной православной христианской вере блуд всякой творил, чтоб осквернить божию церковь. И престол господень, где скрывается бывает тело господа нашего Иисуса Христа, выкинул ис церкви вон*» (17.50); (28.393). დაწვრ. იხ. ე. კაჭარავა, „იოვანე ავალიშვილის იდენტიფიკაციის საკითხისათვის“.

** პიეტრო ნათლიაა ერთ-ერთი დის ვაჟიშვილებსა. პიეტრო ურბან VIII-ისათვის წარდგენილ ვრცელ მოხსენებაში საგანგებოდ აღნიშნავს ქართველებთან სულიერ ნათესაობასა და მეგობრობას.

საერთო ინტერესების გარდა, კულტურულ-ინტელექტუალური სიახლოვეც უნდა აპირობებდეს.

პიეტროს რელაციაში საქართველოს შესახებ, აღნიშნულია, რომ ქეთევან დედოფლის წმინდა ნაწილები ინახება არა ავგუსტინელ ბერებთან (როგორც ეს მანამდე იყო ცნობილი), არამედ ალავერდელი მიტროპოლიტის ნათესავებთან. (22. 374, 633) პიეტრო დელა ვალეს ინფორმაცია, უცნობი ალავერდელისა და მისი ოჯახის, განსაკუთრებული წარჩინებულობისა და გავლენიანობის თაობაზე იოვანე ავალიშვილის ალავერდელობის სასარგებლოდ მეტყველებს.

ლუდოვიკო გრანჯერიოს ცნობით, 1615 წლისათვის ალავერდელი ეპისკოპოსი თეიმურაზ მეფესთან ერთად სამეგრელოში იმყოფება. ლუდოვიკო გრანჯერიო წერს, რომ სამეგრელოში ჩასვლისთანავე ვერ შეხვდა დადიანს მისი მოუცლელობის გამო. ლუდოვიკო მთავრის მოუცლელობის ერთერთ მიზეზად „თებრიზ ხანის მოსვლას“ (Thebris-Khan) ასახელებს. მოგვიანებით ლუდოვიკო გრანჯერიო თარჯიმნის საშუალებით ეკლესიაში თეიმურაზსაც გაეცნო „მისი ქვეყნის მიტროპოლიტთან ერთად“ (11. 545-549). თეიმურაზ მეფის „ქვეყნის მიტროპოლიტი“ ალავერდელია. 1614-1626 წლებში ალავერდის კათედრის, როგორც სასულიერო ცენტრის გაუქმების გამო, 1615 წლისათვის აბას I-ის ტყვეობიდან თავდაღწეული ალავერდელი მთავარეპისკოპოსი, დასავლეთ საქართველოში თეიმურაზ I-ის ამაღლაში უნდა ვიგულისხმეთ.

რაც შეეხება საკუთრივ იოვანე ავალიშვილს, შესანიშნავ კალიგრაფსა და მწიგნობარს, საფარისა და ქვათახევის მონასტრების წინამძღვარს, ქართლის მთავარეპისკოპოსს (*შესაძლოა ალავერდელ მღვდელმთავარს*), 1614-1630 წწ-ში მის შესახებ პირდაპირ ცნობას ვერ მივაკვლიეთ. ჩვენთვის ასევე უცნობია ამ პერიოდში ქართლის მთავარეპისკოპოსის ვინაობა, რაც დიდად დაგვეხმარებოდა საკითხის გადაწყვეტაში. თეიმურაზ I-ის ავალიშვილები-სადმი გაცემული წყალობის სიგელებიდან, ჩვენთვის ცნობილია, რომ იოვანეს ძმა, ზაქარია, ოჯახით, ხიზნობაში მყოფ თეიმურაზს ახლავს და მის ერთგულთა შორის მოი-

აზრება; ზაქარიას შვილი, არსენი, იოვანეს აღზრდილია, რაც თავის მხრივ გვაფიქრებინებს, რომ იოვანეც ძმის ოჯახთან ერთად დასავლეთ საქართველოში უნდა იმყოფებოდეს. სავარაუდოდ, იოვანე ავალიშვილისა და ალავერდელის ადგილსამყოფელი ერთია, რაც ზრდის მათი გაიგივების შესაძლებლობას.

1625 წლის 1 ივლისს მარაბდის ბრძოლის წინ გამართულ სამხედრო თათბირს ესწრებოდნენ ალავერდელი, ხარჭაშნელი, რუსთველი და მროველი ეპისკოპოსები. არჩილის თანახმად, მარაბდის ბრძოლის დროს „ძლივ მორჩა ალავერდელი, გარდაგდეს ხარჭაშნელია“ (2. 75). ჩანს ალავერდელი ბრძოლის უშუალო მონაწილეა. მისი ვინაობის დაზუსტება ჯერჯერობით ვერ შევძელით.

1612 წლით დათარიღებული ანნა დედოფლის სააღაპედ ალავერდისათვის გაცემული სიგელის გარდა, იოვანეს ალავერდელობის სასარგებლოდ მეტყველებს ცვლილების თანადროულობა ალავერდის კათედრასა და ქვათახევის მონასტერში, ასევე დელა ვალეს ცნობა უცნობი ალავერდელისა და მისი ოჯახის განსაკუთრებულ წარჩინებულობასა და გავლენიანობაზე, ამასთანავე იოვანე ავალიშვილის თეიმურაზთან ერთად დასავლეთ საქართველოში სავარაუდო ყოფნა. თუმცა საკითხს დაახლ. 1612-1627 წწ-ში იოვანე ავალიშვილის ალავერდელობის თაობაზე საბოლოოდ გადაწყვეტილად ვერ მივიჩნევთ.

ალავერდის კათედრაზე ცვლილება თეიმურაზის აღმოსავლეთ საქართველოში დაბრუნების შემდგომია სავარაუდო. იოვანეს ალავერდელობის შემთხვევაში, ის ამ დროისათვის იქნებოდა ხელდასხმული ქართლის, ხოლო მიტროვანე, (რომელიც 1628 წლიდან დანამდვილებით ალავერდელია) ალავერდის მთავარეპისკოპოსად

ამბა ალავერდელი მიტროფანე*
1628 – 1636

XVII საუკუნის 20-30-იან წლებში ალავერდის ეპარქიის სათავეში მიტროფანე ალავერდელია. მიტროფანე იხსენიება გელათის სამღვდელმთავრო თავსაბურავისა (5. 118-135) და წალენჯიხის ხატის (12. 227-230; 29. 155) წარწერებში. მღვდელმთავრის სახელი მხოლოდ რუსი ელჩების ცნობებშია დაცული, ხოლო გვარი არსადაა აღნიშნული.

მიტროფანე ალავერდელის შესახებ ცნობები მოეპოვებათ პიეტრო დელა ვალეს, პიეტრო ავიტაბილეს, არქანჯელო ლამბერტის, კრისტოფორო კასტელის და ჯუზეპე ჯუდინეს.

კათოლიკე მისიონერების, ბერძენი ბერებისა და რუსი ელჩების ცნობების თანახმად, მიტროფანემ საღვთისმეტყველო განათლება ათონზე მიიღო** (11. 609-610; 4. 331). რუსი ელჩების ცნობებში დაცული ინფორმაციით მიტროფანე შაჰ აბას I-ის შემოსევის დროისათვის (1614 წ.) ათონზეა*** (4. 331, 360, 368; 10. 194).

მიტროპოლიტად აკურთხა კონსტანტინოპოლის პატრიარქმა კირილემ, რომლის ზეობაც 1621-1638 წლებზე მოდის****. 1621 წელზე უადრეს, მიტროფანე საქართველოში ვერ დაბრუნდებოდა. ათონზე იმყოფებოდა დაახლოებით 1610-1622 წწ-ში.

* იხ. ე. კაჭარავა, „ამბა ალავერდელი მიტროფანე“, ანალები, ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი, თბ., 2009.

** «... митрополит Митрофанъ былъ у святыхъ горъ 12 летъ, а учился грамоте греческой. (и ныне де онъ человекъ изряденъ и грамоте гораздъ.) (4.331).

*** «яз де природою грузинецъ Темрязова земли, а был я святыхъ горахъ двенадцать летъ и в черньцы де там пострижен...», «какъ де был я в святыхъ горахъ и послъ де меня Грузи шахъ воевалъ и моево де роду братью иныхъ побили, а иныхъ в полонъ побрали;» (4.331,360,368).

**** «... митрополитство мнѣ дано рукоположениемъ Царяграцскимъ Кирилломъ потриархомъ.» (4.360).

საქართველოში დაბრუნების შემდგომ, მიტროფანე ირანში აბას I-თან გაემგზავრა დატყვევებული ნათესავების სამშობლოში დაბრუნების მიზნით* (4. 368-369). აბას I-მა მიტროფანეს მისცა ირანში ტყვედ მყოფი ნათესავებითა და სამასამდე ქართველით სამშობლოში დაბრუნების ნება**.

მიტროფანეს ირანში მივლინება უნდა შემდგარიყო დაახლოებით 1623-1624 წლებს შორის, ქეთევან დედოფლის მოწამეობრივ აღსრულებამდე და მარტყოფისა და მარაბდის ომებამდე. საეჭვოა შაჰს მსგავსი წყალობა ამ მოვლენათა შემდგომ გამოეჩინა. მიტროფანეს შაჰთან ურთიერთობისა და სტუმრობის შედეგის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ის მნიშვნელოვანი გავლენის მქონე, ანგარიშგასაწევ პიროვნებად ჩანს.

ალავერდის საეპისკოპოსო უნდა ამოქმედებულიყო მას შემდეგ, რაც თეიმურაზ I ქართლ-კახეთის ტახტს დაეუფლა და მოქმედი უნდა იყოს 1633 წლამდე. არსებული ცნობებით მიტროფანე ალავერდის ეპარქიას განაგებს 1628-1633 წლებში.

ეს პერიოდი აღსანიშნავია კათოლიკე მისიონერთა მოღვაწეობის გააქტიურებით. მათ აქტივობასთან ერთად იზრდება ალავერდელი მთავარეპისკოპოსის არაკეთილგანწყობა მათ მიმართ, რასაც აძლიერებს კათოლიკეთა მოძულე ბერძენი სასულიერო პირების მოღვაწეობა ქართლში (10. 102, 112; 11. 565). კათოლიკე პატრები ალავერდელის ასეთი განწყობის მიზეზად მის ბერძნულ საღვთისმეტყველო განათლებას მიიჩნევენ.

1628 წლის 11 მაისს ქეთევან დედოფლის წმ. ნაწილებს თეიმურაზს გადასცემენ გორს ჩასული პორტუგალიელი ავგუსტინელი ბერები, მამა ამბროზიო დუშ ანუში და მორჩილი ძმა პედრო დუშ სანტუში. კათოლიკოს-პატრიარქმა ზაქარია ჯორჯაძემ სამღვდელოების სხვა წარმომადგენლებთან ერთად მიიღო დედოფლის წმ. ნაწილები;

* «*и я де, пришедь из святых гор, ходил к шаху бить челом, чтобы, мнѣ отдал моих сродников, которые живы.*» (4.368-369).

** «*...шах меня отпустил и пожаловал – отдал мнѣ Грузинсково ясырю сродникъ моих и всяких людей с триста человекъ.*»(4. 369).

ძვირფას კუბოში მოთავსებული წმ. ნაწილები ალავერდის ეკლესიაში საკურთხეველზე დაასვენეს. ამ ცერემონიალის დროს მიტროფანე ალავერდელსა და კათალიკოსს შორის კონფლიქტი იჩინა თავი*. კონფლიქტს შეესწრნენ პორტუგალიელი ბერები.

თავის მხრივ, კათოლიკე მისიონერები მიტროფანე ალავერდელის ავტორიტეტის გათვალისწინებით, მაქსიმალურად ცდილობენ მისი კეთილგანწყობის მოპოვებას. მათი შუამდგომლობით რეგულირდება მორიგი მწვავე კონფლიქტი ზაქარია კათალიკოსსა და ალავერდელს შორის (10. 123).

ამავე თვალსაზრისით, მეტად საინტერესოა 1631 წლის 16 ნოემბრით დათარიღებული ჯუზეპე ჯუდიჩეს პიეტრო დელა ვალესადმი გაგზავნილი წერილი. ქართლში ახლად ჩამოსულ ჯუზეპე ჯუდიჩეს და მის თანმხლებ თეატინელებს რომიდან პირველ ნაბეჭდ ქართულ წიგნებთან ერთად თეიმურაზ მეფის, ზაქარია კათალიკოსისა და მიტროპოლიტისათვის წერილები ჩამოაქვთ. წერილში, რომლის ადრესატიცაა მიტროპოლიტი, მისი ვინაობა არ ჩანს. ალავერდელის განწყობის გათვალისწინებით, გაუგებარია პროპაგანდის მხრიდან მისთვის სამადლობელი წერილის გამოგზავნა, თუმცა ამ მიტროპოლიტში უთუოდ ალავერდელია საგულისხმებელი; ასეთი შინაარსის წერილის მისის წინააღმდეგ მოქმედი ეპისკოპოსისადმი გამოგზავნა, პროპაგანდის მხრიდან დიპლომატიურ ნაბიჯად უნდა მივიჩნიოთ. ჩვენს მოსაზრებას ადასტურებს 1629 წლის 28 მარტით დათარიღებული კონგრეგაციისათვის გაგზავნილი პიეტრო ავიტაბილეს წერილი, სადაც აღნიშნულია, ალავერდელის ბერძნებთან სიახლოვე, რის გამოც პიეტრო ავიტაბილე პროპაგანდას ურჩევს ალავერდელი მიტროპოლიტისათვის, რომელიც სამეფოში თავისი მნიშვნელობით მეორე სასულიერო პირია, საჩუქრისა და სარეკომენდაციო

* კათალიკოსი, რომელიც ავგუსტინელ ბერს, მამა ამბროზიოს, წირვისა და ქადაგების ნებას რთავს, ამავე კათედრის მღვდელმთავარს, ალავერდელ მთავარეპისკოპოსს წირვას უკრძალავს. (გულბენკიანი რ. ნამდვილი ცნობები საქართველოს დედოფლის სიკვდილის შესახებ, თბ., 1987, 16)

წერილის გამოგზავნას, რათა შემდგომში მისიონერებმა ამ ყურადღების სანაცვლოდ მისი კეთილგანწყობა მოიპოვონ* (9. 84). სამადლობელი წერილი, რომლის ადრესატიც მიტროპოლიტია, პროპაგანდის მხრიდან პიეტრო ავიტაბილეს რჩევის გათვალისწინებად უნდა ჩავთვალოთ. ამასთანავე, აღნიშნული ფაქტი, მიტროფანე ალავერდელის დიდი ავტორიტეტის დასტურია.

1633 წლის შემოდგომიდან მოყოლებული ალავერდელი ეპისკოპოსი სამეგრელოს სამთავროშია ღვეან დადიანთან (1611-1657). ღვეან დადიანმა მიტროფანე მთავართა საძველეს საყდრის – წალენჯიხის ეპისკოპოსად დაადგინა. (10. 640; 12. 227-230); 1633 წლისათვის სამეგრელოში ჩასული ალავერდელი მთავარეპისკოპოსი 1634-37 წლებს შორის გურიის მიტროპოლიტის ხარისხშიც იქნა აყვანილი (8. 118).

ალავერდელისა და კათოლიკე მისიონერების ურთიერთობა სამეგრელოსა და გურიის სამთავროებში გრძელდება. ურთიერთობის ხასიათიდან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ მიტროფანე ალავერდელის დამოკიდებულება კათოლიკე მისიონერებისადმი არ შეცვლილა, ის დასავლეთ საქართველოშიაც თავდაუზოგავად იბრძვის მისიონერთა მოღვაწეობის წინააღმდეგ. კათოლიკე მისიონერთა თანახმად, ალავერდელის მტრული განწყობა მისი სიცოცხლის ბოლო წლებში შეიცვალა. უფრო მეტიც, მისიონერები არაერთგზის აღნიშნავენ ალავერდელი მღვდელმთავრის გაკათოლიკების ფაქტს. მათი ინფორმაცია განსხვავებული და ტენდენციურია**.

* “Non sarebbe se non molto bene di mandar qualche presente al Metropolita, chiamato Allaverdi, che e' la seconda persona Ecclesiastica in questo Regno, e fargli una lettera in nostra raccomandatione; perche' questo sta assai unito con i greci, e con queste dimostrazioni d' amore forse s' unirebbe con noi.” (Sti[matissi]mi e R[everendissi]mi Sig[no]ri e Pr[et]ori Colfindissimi). (22.675)

** აღნიშნულის ნათელი მაგალითია კრისტოფორო კასტელის გამოუქვეყნებელი წერილი, თითქოს გურიაში ანტონიო ჯარდინას მის მიერ პაექრობაში დამარცხებული ალავერდელი გაუკათოლიკებია. თუმცა კასტელისვე ცნობით, მოგვიანებით გურიაში მისიონერთა ღვეანის აქტიურ თანამონაწილედ ალავერდელი ეპ-

1640 წლის გაზაფხულზე, ბზობისა და გიორგობის დღესასწაულებზე, რუსი ელჩები – ფედოტ ელჩინი და პავლე ხახარიევი მიტროფანე მიტროპოლიტს ღვთისმშობლის სახელობის მონასტერსა და ილორის წმ. გიორგის ეკლესიაში შეხვედრიან. გიორგობას მიტროფანე ალავერდელი აფხაზეთის (დასავლეთ საქართველოს) კათალიკოს-პატრიარქ მაქსიმე მაჭუტაძესთან (1639-1657) ერთად მონაწილეობდა საღვთისმშობლის ეკლესიაში (19. LV, LIX).

1635 წელს თეიმურაზმა კახეთი დაიჭირა. 1637-1640 წლებში თეიმურაზთან მყოფი რუსი ელჩების ვოლკონსკისა და ხვატოვის ცნობით, 1636 წლისათვის ქართლის მთავარეპისკოპოსმა იოვანე ავალიშვილმა ალავერდელად აკურთხა ზებედე*. ამდენად, 1636 წლისათვის, მიტროფანე ალავერდელის სიცოცხლეშივე ალავერდელად სხვა პირი აკურთხეს.

1642 წლის 30 ოქტომბრით დათარიღებული კასტელის წერილიდან ჩანს, რომ ამ დროისათვის მიტროფანე ალავერდელი ჯერ კიდევ ცოცხალია. მიტროფანე ალავერდელი წალენჯიხის ხატის წარწერის თანახმად, გარდაიცვალა სამეგრელოში, წალენჯიხაში. ჯუზეპე ჯუდიჩეს გადმოცემით, ის უკურნებელი სენით იყო შეპყრობილი და მათ ხელში დაღია სული (8. 118). ჯუდიჩე 1643 წლისათვის მიემგზავრება რომში, ანუ ალავერდელი მისი წასვლის დროისათვის უკვე გარდაცვლილია. ლამბერტის ცნობით, დასწრეულებულმა ალავერდელმა სიკვდილის წინ თავისი სურვილით იხმო მისიონერები და გაკათოლიკდა (11. 610). მისი-

ოსკოპოსი ჩანს. რუსი ელჩები 1639 წელს ალავერდის მონასტრის ამბების გადმოცემისას, ზებედე ალავერდელის შესახებ, აღნიშნავენ რომ: «... он архиепископ еще только третьей год, как поставлен в архиепископы, а ставил его Иван архиепископ Самтаврского монастыря.» (8.371)

* რუსი ელჩები 1639 წელს ალავერდის მონასტრის ამბების გადმოცემისას, ზებედე ალავერდელის შესახებ, აღნიშნავენ რომ: «...он архиепископ еще только третьей год, как поставлен в архиепископы, а ставил его Иван архиепископ Самтаврского монастыря.» (8.371)

ონერთა ცნობები ალავერდელის გაკათოლიკების თაობაზე, მათი ღვაწლის გაზვიადებას უნდა ისახავდეს მიზნად და სინამდვილეს არ უნდა შეესაბამებოდეს.

მიტროფანე ალავერდელი მართლმადიდებლობის თავდაუზოგავი დამცველი, უაღრესად განათლებული და აქტიური მოღვაწეა. თავისი მნიშვნელობით აღმოსავლეთ საქართველოს კათალიკოს-პატრიარქის შემდგომ პირველ სასულიერო პირადაა მიჩნეული. ალავერდელი მღვდელმთაფრის სიბრძნე, წიგნიერება, ღვთისმოსავობა, მაღალი ზნეობა თუ ქველმოქმედება, მისი დიდი ავტორიტეტი ერთხმად აღინიშნება კათოლიკე მისიონერთა მიერ. მათი ცნობებით, მიტროფანე ალავერდელი ქართველთა შორის პირველი მწიგნობარი, მეცნიერი, ყველასგან პატივცემული და წმინდანად მიჩნეული მღვდელმთაფარია. მიტროფანე ალავერდელი XVII საუკუნის თვალსაჩინო სასულიერო მოღვაწეა.

ამბა ალავერდელი ზებედე 1636-1648

ზებედე ალავერდელს ვხვდებით 1630 წლით დათარიღებულ თეიმურაზ მეფის არსენ ავალიშვილისათვის მიცემულ წინამძღვრობისა და მამულის წყალობის წიგნში. წყალობის სიგელი თვით ზებედეს მიერაა დაწერილი* (24.538-539; Hd-14678). მომდევნო საბუთი, სადაც ზებედე ალავერდელი იხსენიება, თეიმურაზ მეფის, ხორეშან დედოფლისა და მათი ვაჟის – დავითის, ზებედესათვის გაცემული საკანონო გუჯარია**. ამ გუჯარით ზებედე უკვე ალავერ-

* „ხოლო დაიწერა წიგნი ესე ქკსა ტიჭ, სეკენბერსა თ, იოაკიმ და ანნას, მღვდელთ-მოძღვრობას საქართველოსასა დიდისა მის ყოვლად ბრძნისა ზაქარია კათალიკოზისასა, გარნა ჴელითა ყოველთა უნარჩევვისსა, ყოვლად მცოდველისა ზებედესითა.“ (24.538-539)

** „... ღმრთიუ-გვირგვინოსანმან მეფემან პატრონმან თეიმურაზ და თანამეცხედრემან ჩემმან, ღმრთის-მოყვარისა ქართველთა მეფისა ასულმან, დედოფალმან პატრონმან ხვარაშან და პირ-მშომან ძემან ჩვენმან პატრონმან დავით ესე მტკიცე და საქმით სრულქმნილი ჴელითწერილი მოგახსენეთ თქვენ, ორ-კერძოსა

დელი მღვდელმთავრის რანგშია. საბუთს თარიღი არ უზის. თ. ჟორდანიას 1612 წლის ახლო დროით ათარიღებს. ამავე თარიღს იმეორებს ი. დოლიძეც, თუმცა აღნიშნავს, რომ ეს თარიღი დადგენილად არ მიაჩნია და კითხვის ნიშანს უსვამს. პირთა ანოტირებული ლექსიკონის I ტომში იგივე საბუთი 1612-1639, ხოლო II ტომში 1612-1648 წლებითაა დათარიღებული (23. 242; 20. 312; 21. 221; Ad-600). ამ საბუთის დათარიღებამ იმთავითვე დაგვაეჭვა. საკანონო გუჯარის დათარიღება და ზებედე ალავერდელის ზეობის დაზუსტება შესაძლებელია 1637-1640 წლებში თეიმურაზთან მყოფი რუსი ელჩების, ვოლკონსკისა და ხვატოვის ინფორმაციის საფუძველზე. გუჯარში თეიმურაზისა და დედოფალ ხორეშანის გარდა იხსენიება მათი ძე – დავითი. თეიმურაზისა და ხორეშანის ქორწინება 1612 წელს შედგა. რუსი ელჩების ცნობით, დავით უფლისწული 1639 წლისათვის 18 წლისაა*. ამდენად ის მეფე-დედოფლის ქორწინებიდან საკმაოდ გვიან – 1621 წლისათვის უნდა დაბადებულიყო, რაც თავისთავად გამორიცხავს საკანონო გუჯარის, სადაც ის უკვე იხსენიება, 1612 წლით დათარიღებას.

1639 წლის ალავერდის მონასტრის ამბების გადმოცემისას, რუსი ელჩები ზებედესთან დაკავშირებით აღნიშნავენ, რომ 1639 წლისათვის ზებედე ალავერდელი 30 წლისაა (*1612 წლისათვის მხოლოდ სამი წლის იქნებოდა*). მათივე ინფორმაციით 1639 წლისათვის სამი წელია, რაც ზებედე ალავერდელადაა ხელდასხმული სამთავროს მთავარეპისკოპოსის იოვანე ავალიშვილის მიერ**, ე. ი. ის ალავერდელი მღვდელმთავარია 1636 წლიდან.

შესავედრებელსა ჩვენსა ცათა მობაძავსა საყდარსა ალავერდს და მას შინა დიდებით აღმართებულსა წმიდასა გიორგის და თქვენსა სატელმჰყრობელსა ამა ალავერდელ მთავარეპისკოპოსსა, სუელიერსა მოძღვარსა ჩვენსა ზებედეს...” (23.242; 28.211-212).

* «*А царевичъ Давыдъ летъ в 18... А иныхъ царевичей у царя нетъ*». (17.420)

** «*А онъ архиепископъ ещё только третьей годъ, какъ поставленъ в архиепископы, а ставилъ его Иванъ архиепископъ Самтаврскога монастыря; а леты архиепископъ млад, всего летъ в 30*». (17.371)

ყოველივე ზემოთქმულის თანახმად საკანონო გუჯარი, 1636 წლის უადრეს ვერ დათარიღდება (17. 371, 420). საბუთი გაცემული უნდა იყოს 1636-1648 წლებში, თეიმურაზის კახეთში ყოფნისა და ზებედეს ალავერდელობის დროს. ამავე საბუთში ზებედე სამეფო ოჯახის სულიერ მოძღვრად იხსენიება. ამ გუჯარით თეიმურაზ მეფე პირობას აძლევს ზებედე ალავერდელს, რომ მხარს დაუჭერს მის გადაწყვეტილებებს.

1637-1640 წლებში კახეთში მყოფი რუსი ელჩების, ვოლკონსკისა და ხვატოვის ცნობებით, მათი მოსვლის დროისათვის ქართლის მთავარეპისკოპოსი იოვანე ავალიშვილი გარდაცვლილია. ელჩობის სასულიერო შემადგენლობას, მოსკოვის პატრიარქის დავალებით, იოვანე მთავარეპისკოპოსისათვის პატრიარქის კურთხევა, სიგელი და ღვთისმშობლის ხატი უნდა გადაეცა*. ელჩებმა საჩუქარი და სიგელი თეიმურაზის განკარგულებით მის ნაცვლად ზებედე ალავერდელს გადასცეს (17. 261).

ზებედე ალავერდელი მუდმივი მონაწილეა თეიმურაზ I-ისა და რუსი ელჩების შეხვედრებისა. დიპლომატიური შეხვედრების უმრავლესობა ალავერდის მონასტერში იმართება. მოსკოვზე აღებულ კურსს თეიმურაზის ახლო გარემოცვა დიდი ენთუზიაზმით არ შეხვედრია (17. XXIX). თეიმურაზის პოლიტიკური ოპოზიციის სათავეში დავით უფლისწულია, რომლის თანამოაზრეთა შორისაცაა ალავერდელი მღვდელმთავარი.

თეიმურაზსა და მოსკოვს შორის გაფორმებულ 1639 წლით დათარიღებულ ფიცის წიგნს (ე.წ. «крестоцеловальная запись»), თეიმურაზისა და დავითის შემდეგ ხელს ურთავენ ზებედე ალავერდელი, ზაქარია რუსთველი, კოზმა ნინოწმინდელი და ზაქარია სამებელი.

ვოლკონსკისა და ხვატოვის ელჩობის შემადგენლობაში მყოფ სასულიერო პირთა («*учительные и духовного чину люди*») მოვალეობას ქართული ეკლესიის დაზვერვისა და

* «Послы должны были передать архиепископу от патриарха благословение, образ пречистой богородицы Одигитрия и учительную грамоту.» (17. 215-217)

აღწერის გარდა, შეადგენდა «*исправление православной христианской веры духовного чину людей*»*. რუსული ელჩობის სასულიერო წარმომადგენლები საგანგებო თავში დეტალურად აღწერენ და კრიტიკულად აფასებენ ზებედე ალავერდელის მიერ ალავერდში ჩატარებულ მღვდელმსახურებას («*О службе архиепископа грузинского Аливердия*» (17. 365-369). მათი ცნობებიდან კარგად ჩანს ზებედეს დაძაბული ურთიერთობა რუს სამღვდლოებასთან და წინააღმდეგობა ადგილობრივ საეკლესიო საქმეებში ჩარევისას.

რუს ელჩებთან ერთ-ერთი მორიგი შეხვედრისას თეიმურაზმა შაჰ აბასის მიერ მიყენებული ზიანის შესახებ საუბრისას ზებედე ალავერდელს ელჩებისათვის ქეთევან დედოფლის წმინდა ნაწილების ჩვენება სთხოვა**.

მათივე ცნობების თანახმად, ზებედე ალავერდელმა ზაქარია სამეგელთან ერთად იმერეთის სამეფო ტახტზე აკურთხა თეიმურაზის სიძე – ალექსანდრე***.

ზებედე ალავერდელის გადაწერილია 1641 წლით დათარიღებული თეიმურაზ მეფის თელავის ეკლესიისათვის მიცემული შეწირულების წიგნი (21. 221).

1642 წლის აგვისტო-ოქტომბერში კახეთის სამეფოში რუსეთის ახალი ელჩობა იმყოფება. 14 სექტემბერს ჯვართამაღლებას ალავერდის წმ. გიორგის საკათედრო ტაძარში ზებედე ალავერდელი ასრულებს წყალკურთხევის ცე-

* სასულიერო პირთა დელეგაცია შემდეგი შემადგენლობით იყო წარმოდგენილი: «*старец Троицко-Сергиевского монастыря соборный Иосиф, черный священник Алексей, белый священник церкви Воскресения «что у Булгаковых двора» Григорий, черный архидьякон Чудовского монастыря Арсений и дьякон церкви «святого Георгия из-за Москвы-реки « Антоний*». (17. 158).

** «*И велел архиепископу Зеведею принести к себе ларчик, а сказал послон, что в том ларчике голова да рука матери ево. И послон голову и руку оказывал; и на голове ничего нет, только кость суха, а рука знатно, что была правая, зжалась, и тело на ладони и на перстах есть*». (17.275-276)

*** «*А ставили в цари Александра башачинского грузинской Егорьевской архиепископ Зеведей да епископ Захарей Самапельской*». (17. 333-334, 380)

რემონიალს. ტაძარში თეიმურაზ მეფესთან ერთად რუსი ელჩებიც იმყოფებიან. ამდენად, რუსული წყაროებით 1642 წლისათვის ამბა ალავერდელია ზებედე* (19. LII.) პირდაპირი ცნობები არ მოგვეპოვება, თუმცა ჩვენის ვარაუდით, რომელიც მომდევნო ალავერდელის არსენის (ავალიშვილი) საკითხის კვლევას ემყარება, ზებედეს ალავერდის კათედრა 1648 წლამდე, თეიმურაზის დასავლეთ საქართველოში გადასვლამდე უნდა ეჭიროს

*ამბა ალავერდელი არსენ (ავალიშვილი)
1648-[1660]*

ოსმალთაგან შევიწროების გამო XVII საუკუნეში ავალიშვილთა ნაწილი სამხრეთ საქართველოდან, სამცხე-საათაბაგოდან, ქართლში ჩასახლდა. მათ შორის უნდა ყოფილიყვნენ არსენ ავალიშვილის მამა – ზაქარია, ბიძები, მთავარეპისკოპოსები იოვანე და დომენტი (?). არსენ ავალიშვილის მამა, ზაქარია ავალიშვილი, მეტად დაახლოებული იყო სამეფო სახლობასთან. თეიმურაზ I ზაქარია ავალიშვილსა და მის შვილებს, მათ შორის არსენის, რომელიც ამ დროისათვის ბოდბელი მთავარეპისკოპოსია, 1630-1633 წლებით დათარიღებულ საფიცრის წიგნში „ერთგულთ და თავგარდადებით ნამსახურთ“ ყმებად მოიხსენიებს (24. 541) თეიმურაზ მეფე ამავე საფიცრის სიგელით ავალიშვილებს ირანის შაჰისა და როსტომ ხანისაგან დაცვას, უსაფრთხოებასა და ხელშეუხებლობას აღუთქვამს. 1633 წლის ზაქარია ავალიშვილის ოჯახისათვის გა-

* სადღეისოდ არსებულ წყაროებზე დაყრდნობით, ზებედე ალავერდელია 1636-1648 წწ-ში. თუმცა გვხვდება ერთი წინააღმდეგობა ისეთ სარწმუნო წყაროში, როგორც არჩილიანია და რასაც გვერდს ვერ აუწვდით. რამდენადაც ცნობილია, 1640 წლისათვის თეიმურაზის დიდოეთს ლაშქრობა მარცხითა და დიდი ზარალით დასრულდა. არჩილიანის თანახმად ამ ლაშქრობას შეეწირნენ ალავერდელი და რუსთველი მთავარეპისკოპოსები: **ალავერდელი, რუსთველი, მოკლეს ჩემ წინა და ახლო...** (2. 88.), მაშინ როდესაც რუსი ელჩების ცნობით 1642 წლის 14 სექტემბერისათვის ზებედე ალავერდელი ცოცხალია.

ცემულ სიგელში თეიმურაზ მეფე აღნიშნავს, რომ იმერეთში გადასვლისას ავალიშვილებმა უერთგულეს და თან გაჰყვნენ, რის გამოც „... მრავალი ჭირი და განსაცდელი“ გადაიტანეს. ერთგული სამსახურისა და „ჭირნახულობისა“ სანაცვლოდ ავალიშვილებს სამკვიდროდ მიუღიათ ადრე მეფეთაგან მიცემული სოფელი სომანეთი და აბისი და ზაქარია ავალიშვილის მამიდაშვილის იოთამ ფავნელიშვილისა (24. 541-542) და სხვა მამულები (24. 546).

ავალიშვილების ოჯახი ქართველ მეფეთა ერთგული, ნამსახური და ნაწყალობევია. არსენის ბიძა და აღმზრდელია იოვანე ავალიშვილი – საფარის და ქვათახევის მონასტრების წინამძღვარი, ქართლის მთავარეპისკოპოსი, შესაძლოა ალავერდელი მთავარეპისკოპოსიც, შესანიშნავი კალიგრაფი. თეიმურაზ მეფე არსენ ავალიშვილისათვის საფარის ჯვრის მონასტრის წინამძღვრობის წყალობისას არსენს მოიხსენიებს, როგორც ძმისწულს „პირველისა მდღელთ-მთავრისა, ქართლისა მთავარ-ეფისკოპოზისა“, წიგნიერისა და ფილოსოფოსისა იოვანე ავალიშვილის მიერ საგანგებოდ სამონაზვნედ აღზრდილად (24. 538-539).

რაც შეეხება დომენტი ავალიშვილს, რუისის ეპისკოპოსს XVII საუკუნის პირველი მეოთხედისათვის, პირდაპირი ცნობა, რომ ის ზაქარია და იოვანე ავალიშვილების ძმაა არ მოგვეპოვება. თუმცა მის მიერ გიორგი სააკაძისა და მისი შვილებისათვის მიცემულ ფიცის წიგნში მის ძმისწულებად დასახელებულნი არიან ქაიხოსრო, პეტრე და ავალ ავალიშვილები, რომელთაგან ქაიხოსრო და ავალ ავალიშვილები დანამდვილებით ზაქარია ავალიშვილის შვილები არიან* (Hd – 1851). ჩვენთვის ცნობილი, ზა-

* „თავდებობითა და მინდობითა ესე უკუნისამდე ჟამთა გასათავებელი უთუო და უთუმცაო პირი და ფიცი მოგახსენე ჩვენ, ავალიშვილმან ავალმა თქვენ, მოურავს პატრონს გიორგის და შვილთა თქვენთა ავთანდილს, იორამს და დავითს ასრე და ამა პირსა ზედა: ვიყუნეთ თქვენთვინ დღეს და დღეის იქით კარგნი და კარგის მდომნი. არა გავნოთ, არა გაზიანოთ, არა გიცრუოთ, არა გიტყუოთ, არა გინხუბოთ. და რაც ღმრთისაგან და კაცთაგან კარგი დაგვემართოს, იმისნი მომჭივინი ვიყუნეთ

ქარია ავალიშვილის დანარჩენი შვილების სახელებია არსენ, დავით, ღონენა და ბეჟან. თუმცა ეს ჩამონათვალი შესაძლოა არასრულია და დომენტი მროველის სააკაძისადმი გაცემულ საბუთში მოხსენიებული პეტრეც ზაქარიას ერთერთი შვილი იყოს. სამწუხაროდ პეტრე ავალიშვილის შესახებ სხვა ცნობას ვერ ვხვდებით, ისევე როგორც დომენტი ავალიშვილის შესახებ ზემოხსენებულის გარდა სხვა დოკუმენტური მასალა არ მოგვეპოვება. აღნიშნული საბუთი (Hd _ 1851) უთარიღოა; ი. დოლიძე 1625-1626 წლებით ათარიღებს; მიუხედავად იმისა, რომ გ. ჯანდიერი იცნობს ამ საბუთს და ამ საბუთშიც დომენტი მროველად იხსენიება, მისი ეპისკოპოსობის თარიღად მხოლოდ 1608/09 წლებს უთითებს (32. 345).

მროველი ეპისკოპოსი დომენტი ავალიშვილი, „იოსებ თბილელის შეფასებით „ჭკვიანი კაცი“, გიორგი სააკაძის თხოვნით შუამდგომლობს და აგვარებს სააკაძესა და მეფეს შორის ურთიერთობას (7. 7). ის ამავე კონტექსტში იხსენიება ბერი ეგნატაშვილის თხზულებაშიც (28. 385). ვახუშტი ბატონიშვილის თანახმად, დომენტი მროველი ალავერდელ, ხარჭაშნელ და რუსთველ ეპისკოპოსებთან ერთად მარაბდის ბრძოლის თვითმხილველი და უშუალო მონაწილეა*.

და მოყურისა მოყუვარე. და თუ ან ტყვე ან საღარო მოგვაბაროთ, უზიანოთ და უსირცხვილოთ ისრევე მოგაბაროთ. და არცა სხვის კაცის სათაო თქვენზე დავიდვათ. ამისად გასათავებლად და თავდებად მამიციემია ღმერთი და ყოველნი წმიდანი ღმრთისანი, ზეცისანი და ქვეყანისანი, ჳორციელნი და უჳორციონი. და ჳელიც ასრე ჩაურთოთ. ამ ფიცის გათავების მეტი სხვა გულში არა ავიაროთ რა.“ (Hd – 1851)

* „[ვითარცა მარაბდის ომსა ზედა მროველმან ავალიშვილმან, რა მოიღო ზიარება, ეტყოდენ: „უკეთუ დღეს აღიღებ მახვლსა ბრძოლად, უბრძანე, რათა გვაზიაროს სხუამან, და უკეთუ არა, უმჯობეს არს შენს მიერ“. ხოლო იგი იტყოდა: „დღეს ბრძოლა არს სარწმუნოებისა და ქრისტეს მცნებისა და არა მხოლოდ ჩემ ზედა; ამისთვის არა ვყო, უკეთუ უწინარეს თქვენსა არა დავსთხიო სისხლი ჩემი მახვლის ამღებმან“. (27.38)

კახეთში კვლავ თეიმურაზის გამეფების შემდეგ, 1636 წლიდან ავალიშვილები კახეთში ჩანან, რასაც მოწმობს თეიმურაზ მეფის საბუთი, რომელშიც მოხსენებული არიან ავალიშვილი ზაქარია და მისი შვილები, მათ შორის ჩვენთვის საინტერესო ბოდბელი მთავარეპისკოპოსი არსენი (24. 541).

თეიმურაზ I-ის 1630 წლით დათარიღებული არსენ ავალიშვილისადმი გაცემული სიგელის თანახმად, თურქების მიერ საფარის აოხრების შემდეგ საფარის მონასტრის ყმები ქართლში გადმოსახლდნენ და თეიმურაზმა არსენ ავალიშვილს საფარიდან გადმოტანილი ჯვრის მონასტრის წინამძღვრობა უწყალობა* (Hd-14678).

საფარის მონასტრის წინამძღვრობის შემდეგ, არსენ ავალიშვილი ბოდბის საეპისკოპოსო კათედრას იკავებს. არსენი ბოდბელად მეფე თეიმურაზის ზაქარია ავალიშვილისათვის მიცემულ პირობის წიგნში იხსენიება. ამ საბუთის საფუძველზე არსენის ბოდბელობის წლებად ერთგან 1630-1633, მეორეგან [1631-1650], მესამეგან 1633-1648 წლებია მიჩნეული (24. 541; 350; Hd 14678). ამ საბუთის 1630-1633 წლებით დათარიღებასთან დაკავშირებით, ჯერ კიდევ ს. კაკაბაძე აღნიშნავდა, რომ ეს საბუთი დაწერილი უნდა იყოს 1636-1637 წლებში (13. 156).

არცერთი ზემოაღნიშნული დათარიღებისას გათვალისწინებული არ არის რუსი ელჩების ცნობები, რომელთა თანახმად, 1640 წლისათვის ბოდბის მღვდელმთავარია გაბრიელი, რომელიც მათივე ცნობით, მოხუცებულობის გამო

* „მას უამსა ოდეს უღმთოთა მოაჰმადიანთა მიერ მონასტერი თქვენნი ყოვლად დიდებული მოოწრებულიყო, პატიოსანი ხატი წარმოსუენებულიყო, მამულნი, მეტოქნი, სოფელნი, დაბანი და აგარაკნი წაჭდომილიყუნეს ... რაოდენნიმე დაშთომილიყო ყმანი წმიდისა მონასტრისა თქვენისანი, მოვაგროეთ და დავასახლეთ სანახებსა ქართლისასა არადეთისა ბოლოს, რომელსა ზედა სახლებულიყოუნეს სხუანიცა მესხნი და ეკლესიაცა ნაოჭარიცა იყო და დავსვით წინამძღურად და მამად წმიდისა ხატისა თქვენისა ... კაცი სარწმუნო...“ (1630 წ. IX. 9. (Hd-14678) 24. 538-539).

თეიმურაზის კარზე იშვიათად იმყოფება*. ქართულ წყაროებში გაბრიელ ბოდბელის შესახებ ცნობებს ვერ მივაკვლიეთ, მაგრამ რუსული წყაროს ცნობათა საფუძველზე შესაძლებელია არსენის ბოდბელობის მეტი სიზუსტით განსაზღვრა. არსენ ავალიშვილის ბოდბის მთავარეპისკოპოსად დადგენა 1640 წლის შემდგომია სავარაუდო, ხოლო ალავერდის კათედრის დაკავება 1648 წლისათვის, მას შემდგომ, რაც თეიმურაზმა კახეთი დატოვა. შესაბამისად გადათარიღდება საბუთიც, რომლის მიხედვითაც არსენი უფრო ადრეა ბოდბელად ნავარაუდები. კერძოდ, მეფე თეიმურაზის ზაქარია ავალიშვილისათვის მიცემული პირობის წიგნი, რომელიც 30-იანი წლების ნაცვლად 1641-1648 წლებით უნდა დათარიღდეს (Hd-14678).

არსენის ალავერდელობის დროს, დაახლოებით 1648-1658 წლებში როსტომ მეფის მეუღლეს, მარიამ დედოფალს, ალავერდის წმ. გიორგის ეკლესიისათვის თეიმურაზ მეფის ბოძებული მამულების ხელუხლებლობა დაუმტკიცებია (Hd 14286); ასევე, დახლოებით 1648-1651 წლების საბუთით, არსენის ალავერდელობის დროს, ალავერდის წმ. გიორგის დაბრუნებია აზნაურები (1449-1853); 1651 წლის საბუთით როსტომ მეფემ სანახევროდ გაათავისუფლა ალავერდის ყმები სახელმწიფო გადასახადებისაგან, შემოსავლის ნახევარი წმინდა გიორგის დაუტოვა, ნახევარი სახელმწიფოს (1. 18-19) მოჰამედ თაჰერის ცნობით ალავერდელი მონაწილეა 1659 წლის აჯანყებისა. ამდენად, შესაძლებელია არსენ ავალიშვილის ალავერდელობა 1648-1660 წლებს შორის მოვაქციოთ.

ძველი შუამთის ჯვრის ტიპის ეკლესიის აღებასტრის კანკელზე შემონახულია არსენ ავალიშვილის მოსახსენებელი წარწერა: „ღ<ო შ<ე ფრიად ც<ი ალავერდელი არსენი“ (*„ღმერთო, შეიწყალე ფრიად ცოლვილი ალავერდელი არსენი“*) (3. 145).

ასე გამოიყურება დღეისათვის ჩვენს ხელთ არსებული წყაროების საფუძველზე, XVII საუკუნის I ნახევრისათვის, ალავერდელ ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი.

* «мало бывает у царя за старостью» (18. LV, LIX; 16.413)

წყაროთა სიმწირის გამო, ჩვენ ვერ შევძელით ალავერდელ მღვდელმთავართა ცხოვრებისა თუ მოღვაწეობის სრული სურათის აღდგენა, ჩვენთვის უცნობი რჩება მათი ბიოგრაფიის ბევრი დეტალი. მიუხედავად ალავერდელთა შესახებ არსებული ინფორმაციის ნაკლებობისა, უნდა ითქვას, რომ ალავერდის კათედრის მღვდელმთავარნი XVII საუკუნის საქართველოს თვალსაჩინო მოღვაწენი არიან.

E. KACHARAVA

CHRONOLOGY OF ARCHBISHOPS OF ALAVERDI

The study presents the chronology of the Archbishops of Alaverdi in the first part of XVII century. So far, the Georgian historiography has known only three chief priests of Alaverdi in the first part of XVII century, as well as the estimated years of their leadership: **Ioane Avalishvili, Zebede and Arsen Avalishvili**. As a result of the research, three more Archbishops of Alaverdi of first part of XVII century and the years of their leadership and the details of their activity were additionally identified. These are the following Abbas of Alaverdi: **Philippe Michabadze, Cholokashvili** (first name is unknown) and **Mitrophan** (I keep working on identifying his family name).

This is what the chronological succession of the Archbishops of Alaverdi according to the available sources looks like today. The paucity of the sources prevented me from reconstructing a complete picture of the life and activities of the Archbishops of Alaverdi, quite a few details of their biographies remain still unknown. The identification of these persons gave us the possibility to define the years of leadership of the already known chief priests of Alaverdi with more precision. Moreover, our efforts to get some precise details from their biographies revealed a number of interesting and important facts and there emerged new topics of interest and issues requiring further research.

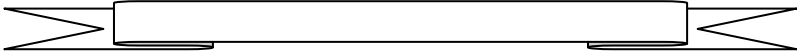
While working on the definition of the chronological order we came to know that archbishops of Alaverdi actively participated and played an important role in the processes taking place in the country from political, diplomatic, military, strategic and cultural points of view. In spite of the incomplete information about the Archbishops of Alaverdi, it should be noted that the Archbishops of Alaverdi occupied a significant place in the 17-th century Georgia.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. АКАКИ.
2. არჩილი, თხზულებათა სრული კრებული ორ ტომად, აღ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, არჩილიანი, ტ. II, გაბასება თეიმურაზისა და რუსთველისა, თბ. 1937.
3. ბარნაველი თ. კახეთის ისტორიული ძეგლების წარწერები, თბ. 1961.
4. Белокуров С., Посольство дьяка Федота Елчина и священника Павла Захарьева въ Дадианскую землю (1639-1640 гг.), (Журнал «Чтения в обществе Истории и Древностей российских при Московском университете»), 1887.
5. ბერელაშვილი ე., „მღვდელმთავარ მიტროფანეს მიტრა“, საქართველოს სიძველენი, № 10, 2007.
6. ბერძენიშვილი ნ., საქართველოს ისტორიის საკითხები, IV, თბ., 1967.
7. „დიდმოურავიანი“ (დიდი მოურავიანი თქმული სააკაძის იოსებ თფილელისაგან დამატებით სხუათაცა მისთა თხზულებათა), თფ. 1851.
8. დონ ჯუზეპე ჯუდიჩე მილანელი, წერილები საქართველოზე, იტალიური ტექსტი თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ბეჟან გიორგაძემ, თბ. 1964.
9. Ватейшвили Д. Л., Грузия и Европейские страны, Очерки истории взаимоотношений XIII-XVII века, М. 2003.

10. თამარაშვილი მ., ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფ. 1902.
11. თამარაშვილი მ, ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე, რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზ. ალექსიძემ და ჯ. ოდიშელმა, თბ. 1995.
12. თაყაიშვილი ე., არქეოლოგიური მოგზაურობანი და შენიშვნანი, წგნ. 2, ტფ., 1914.
13. კაკაბაძე ს., ვეფხისტყაოსნის 1600 წლის ახლოდროინდელი მხატვრული ხელნაწერი, საისტორიო მოამბე, წ. II, 1924.
14. კაკაბაძე ს., ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია, ტფ. 1926.
15. კაჭარავა ე., იოვანე ავალიშვილის იდენტიფიკაციის საკითხისათვის, კრებული „რელიგიის ისტორიის საკითხები“. (იბეჭდება).
16. კაჭარავა ე., ამბა ალავერდელი მიტროფანე, ანალები, №4, ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი, თბ., 2009.
17. Материалы по истории Грузино-Русских взаимоотношений (1615-1640), документы к печати подготовил и предисловием снабдил М. Полиевктов, Тб. 1937.
18. ნასროლა ფალსაფი „შაჰ-აბას პირველის ცხოვრება“, 2003.
19. Переписка Грузинских Царей съ Российскими Государями, от 1659 г. По 1770 г., СПб, 1861.
20. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ. I, 1991.
21. პირთა ანოტირებული ლექსიკონი, ტ. II, 1993.
22. Жордания Г., Гамезардашвили З., Римско-католическая миссия и Грузия, Тб. 1994.
23. ჟორდანიას თ., ქართლ-კახეთის მონასტრებისა და ეკლესიების ისტორიული საბუთები, 1903 წ. ფოთი.
24. საქართველოს სიძველენი, III, ე. თაყაიშვილის რედაქტორობით, 1910.
25. Сношения России съ Кавказомъ, Материалы, извлеченные изъ Московскаго главнаго архива Министерства Иностран-

- ных дель, Сергеем Ал. Белокуровымъ. Выпуск 1-й, 1578-1613 гг. Москва, 1889.
26. ტაბაღუა ილ. საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, ტ. II, თბ., 1986. Roberto Gulbenkian, L'Ambassade en Perse de Luis Pereira de Lacerda et des Peres Portugais de l'Orde de Saint-Augustin, Belchior dos Anjos et Guilherme de Santo Agostinho, 1604-1605, Lisbonne, 1972.
 27. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, IV, თბ. 1973.
 28. ქართული სამართლის ძეგლები, ი. დოლიძის გამოცემა, ტ. II, თბ. 1965.
 29. Шмерлинг Р., Золотой сосуд из Чкороцку, ქართული ხელოვნება, 1, თბ. 1942.
 30. ჩაჩანიძე გ, თეიმურაზ I-ის სიგელი 1612 წლისა, მიცემული ალავერდის ტაძრისადმი, საისტორიო მოამბე, 1925.
 31. ცხოვრება საქართველოდსა (პარიზის ქრონიკა), ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, შესავალი, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო გ. ალასანიამ, თბ. 1980.
 32. ჯანდიერი გ. XVII საუკუნის აღმოსავლეთ საქართველოს ქრონოლოგიის საკითხისათვის (ეპისკოპოსთა ქრონოლოგიური რიგი), მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, I, თბ. 1971.



დალი ბიორბაქი

რიტუალური სამოსელის საპითხისათვის
(“სულის ტალავარი”)

საოჯახო რიტუალთა ციკლში სამოსელი ადამიანის ცხოვრების ორ მნიშვნელოვან მომენტს უკავშირდება – ქორწინებასა და გარდაცვალებას. ამჯერად ჩვენ ყურადღებას შევაჩერებთ რიტუალური სამოსის ერთ-ერთ სახეზე, რომელიც ყოფას დღემდე შემორჩა და წარმოადგენს მიცვალებულის მსახურების ერთ-ერთ უძველეს წესს. მიცვალებულის მსახურებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებებისა და რწმენა-წარმოდგენების კონსერვატული ბუნების, მათი განსაკუთრებული მდგრადობის წყალობით უკანასკნელ დრომდე ფიქსირდება, საუკუნეთა განმავლობაში ჩამოყალიბებული, გარდაცვლილთა შემოსვის წესი. ამ ტრადიციის სიძველეს ადასტურებენ არქეოლოგიური მასალა და ძველი ქართული წერილობითი ძეგლები.

საქართველოს ყველა კუთხეში ჭირისპატრონის ერთ-ერთ უპირველეს საზრუნავს გარდაცვლილისათვის განკუთვნილი ტანსაცმელი წარმოადგენდა. თუმცა, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ “ჭირისპატრონთა” (ჭირისუფალთა) ზრუნვის ეს ობიექტი, უმეტეს შემთხვევაში, თვით გარდაცვლილს (ასაკოვან ადამიანს) სიცოცხლეშივე ჰქონდა მომზადებული. ამ ტანსაცმელს ერთხელ მაინც ჩაიცვამდნენ მგზავრობის ან დღეობის დროს, შემდეგ კი შეინახავდნენ. გარდა ამისა, ხშირად, გათხოვილი ქალები ჯვრისწერის კაბებს ინახავდნენ ამ შემთხვევისათვის, რასაც ადასტურებს საფლავის ქვებზე დამოწმებული ქართულ საპატარძლო სამოსში გამოწყობილი ქალის გამოსახულებები (ქართლი, კახეთი, სამცხე-ჯავახეთი, და სხვ. (15, 145).

მიცვალებულის ტანსაცმლის აღმნიშვნელი ტერმინები, რომელიც საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში დას-

ტურდება, შემდეგია: “სულის ტალავარი”, “სამარხი ტალავარი” (ხევსურეთი), “სუდარი”/“სუდარა”, “სასუდრე ტანსაცმელი”, “სამკვდრო ჩასაცმელი”, “საშიშლო” (სამეგრელო), “საშიშო”/“საშიში” (თუშეთი) (5, 90; 9, 8; 18, 168).

ეთნოგრაფიული მასალა საშუალებას გვაძლევს გავეცნოთ იმ შეხედულებას, რომელიც ოდესღაც საფუძვლად დაედო გარდაცვლილის შემოსვის ჩვეულების ჩამოყალიბებას. ეს ჩანს სულის საიქიო ცხოვრების შესახებ არსებულ წარმოდგენებში, რომლებიც განსაკუთრებით კარგად საქართველოს მთიანი მხარეების მცხოვრებლებმა უკანასკნელ დრომდე შემოინახეს. მათი ძველი, ანიმისტური რწმენის თანახმად, სულს, რომელიც სიცოცხლეს საიქიოში განაგრძობდა და ცოცხალი ადამიანის ორეულად წარმოდგინებოდა, აუცილებელ ნივთებთან და შესაწირავებთან ერთად, იმკვეყნად ტანსაცმელიც ესაჭიროებოდა. ამ რწმენას ემყარებოდა ის ზრუნვა, რომელსაც ჭირისუფლები იჩენდნენ გარდაცვლილის შემოსვისადმი. წარმოედგინათ რა სული თავიანთ ორეულად, თავიანთ მატერიალურ გამოსატყულებად, ცოცხლებს საჭიროდ მიანნდათ ისიც შემოსათ ისეთივე ჩასაცმელით, რომელსაც ყოველდღიურად ხმარობდნენ. მაგრამ, როგორც ირკვევა, ყოველთვის ასე არ ხდებოდა. ამის მიმანიშნებელი, უპირველეს ყოვლისა, გარდაცვლილისათვის განკუთვნილი შესამოსელის აღმნიშვნელი და უკანასკნელ დრომდე შემონახული მისი სახელწოდებებია. კერძოდ, ტერმინები “სულის ტალავარი”, “სამარხი ტალავარი”, “სასუდრე ტანსაცმელი” სუდარი, აშკარად მიგვანიშნებენ მიცვალებულის შესამოსელის არსებობაზე. ამ ტერმინებით ხაზი ესმება იმას, რომ ეს სამოსი განკუთვნილია სულისათვის, რომ იგი გამოყენებული უნდა იქნას მხოლოდ გარდაცვლილისათვის და ამიტომ იგი საგანგებოა. ამ ტერმინებით გადმოცემული აზრის ფაქტობრივ დადასტურებას წარმოადგენს ხევსურთა ყოფაში დამკვიდრებული წესი, რომლის მიხედვითაც მიცვალებულისათვის გამოიყენებოდა არა ჩვეულებრივი, ყოველდღიური ტანსაცმელი, არამედ საგანგებო, ბამბის ქსოვილისაგან შეკერილი სამი ფერის (თეთრი, წითელი, შავი ან ლურჯი) პერანგი. ამრიგად, აშკარაა რომ გარდაცვლილი-

სათვის იხმარებოდა განსაკუთრებული სამოსი და არა ცოცხალთა ტალავარი//ტანსაცმელი (ყოველდღიური, მაგრამ ახალი). ეს ფაქტი ცხადყოფს, რომ ხევესურეთში (და სავარაუდოა საქართველოს სხვა კუთხეებშიც) გარდაცვლილთა სამოსი ცოცხალთა ტანსაცმლისაგან გამორჩეული იყო, რაც უპირველეს ყოვლისა, ამ სამოსის სახელწოდებებში აისახა.

გარდაცვლილის შესამოსელის სახელწოდებებიდან ყურადღებას იმსახურებს ტერმინები “საშიში”/“საშიშო” (თუშეთი), “საშიშლო” (სამეგრელო) (5, 122; 9, 8; 18, 168) სუდარი. ისინი უკანასკნელ დრომდე არიან შემონახულნი ხალხურ მეტყველებაში, კუთხურ ლექსიკაში. მეგრული “საშიშლო” უნდა უკავშირდებოდეს სიშიშვლის აღმნიშვნელ ძველქართულ სიტყვა “შიშლოება//შიშულო/ე/ბა”-ს (მაგ: “რადთამცა... იხილეს შიშულობად მისი” (1, 505). “საშიშლო” მოცემულ შემთხვევაში აღნიშნავს გარდაცვლილის სხეულის, უშუალოდ მისი სიშიშვლის დასაფარავ ქსოვილს. ეს ტერმინი შეიცავს აზრს იმის შესახებ, რომ მიცვალებული აუცილებლად უნდა შემოსილიყო, მისი სიშიშვლე დაფარულიყო (უნებლიედ გვაგონდება უპატრონო, შეუმოსავი მკვდრის დატირების ხალხური ლექსი, რომელშიც მადლიერებაა გამოთქმული მისი სიშიშვლის დამფარავი მიწისადმი: “მიწამნიც დაილოცებიან, შიშველნი დაგიფარნეს ხორცნი”); ხოლო ტერმინი “საშიში”/“საშიშო” ქართული ენის ლექსიკონებში განმარტებულია როგორც შიშის, ძრწოლის, თრთოლვის მომგვრელი (21, 400; 1, 505). ამ ტერმინით გადმოცემულ შინაარს მხარს უჭერს ცოცხალი ადამიანის შიში, ძრწოლა მკვდრის მიმართ ანუ ის გრძნობა, რასაც იწვევდა სრლიად სხვა, უჩვეულო მდგომარეობაში “გადასული” ადამიანი, რომელიც “ფრიად საშიშ” იყო მათთვის: ცოცხლები მიცვალებულს უფრო ხოცდნენ როგორც საზიანოს, უკვე უცხოს, სხვა სამყაროს კუთვნილებას და ამდენად – საშიშს. ამიტომ, ბუნებრივია, “საშიშო”/“საშიში” დარქმეოდა იმ ქსოვილს, რომელიც განკუთვნილი იყო ცოცხალთათვის საშიშრის დასაფარად.

რაც შეეხება “სუდარას”/“სუდარს” იგი ლათინური სიტყვა “sudarium”- ისგან მომდინარედ ითვლება, რაც აღ-

ნიშნავდა გარდაცვლილის თავის და ტანის შესახვევს. რომში იგი მიცვალებულის გასახვევი ტილოს აღმნიშვნელად იხმარებოდა. “სუდარიუმი” ქრისტიანობამ ჯვარცმული იესო ქრისტეს შესაგრაგნ ტილოს უწოდა (16, 74-75). ქართული ლექსიკონებისა და ისტორიული წყაროების მიხედვით (20, 25; 26, 28) “სუდარი” ხან მიცვალებულის გასახვევს, ხან მიცვალებულის ჩასაცმელს აღნიშნავს, რაც მიუთითებს ისტორიულად მიცვალებულის სხვადასხვა სახით შემოსვაზე. მიცვალებულის სუდარაში გახვევის წესის დამკვიდრებას, რომელიც როგორც ჩანს, ქრისტიანობის გავრცელების შემდეგ გაბატონდა, ალბათ, ხელი შეუწყო ქართველურ ტომებში არსებულმა ადრინდელმა ჩვეულებამ. მხედველობაში გვაქვს კოლხებში გავრცელებული ცხოველის (ხარის) ტყავში მიცვალებულის გახვევის ჩვეულება და ამ სახით ხეზე ან მეორენაირად “ჰაერზე დაკრძალვის” წესი, რასაც ანტიკური პერიოდის ავტორთა ცნობები და ქართული ეთნოგრაფიული მონაცემები ადასტურებენ (12, 298; 10, 261). ტყავი მიცვალებულის გასახვევს წარმოადგენდა ანუ იგივე ფუნქციას ასრულებდა, რაც შემდგომ “სუდარას” დაეკისრა. ამიტომაც ამ ჩვეულებას ანუ ტყავში მიცვალებულის გახვევას, როგორც ჩანს, ადვილად ჩაენაცვლა და გაბატონდა ქსოვილში – სუდარაში გარდაცვლილის გახვევის წესი. “სუდარა” რომ მიცვალებულის გასახვევს აღნიშნავდა და იგი პრაქტიკულად ყოფაში იყო დამკვიდრებული, ამას მოწმობს ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის მონაცემებიც. ამ მხრივ პირველხარისხოვანი წყაროა იაკობ ცურტაველის “შუშანიკის წამება” (V საუკუნე), სადაც ჩვენთვის საინტერესო ცნობებია დაცული. ეს არის პირველი წერილობითი ძეგლი, საიდანაც ირკვევა, რომ გარდაცვლილის შესამოსად (გასახვევად) იყენებდნენ “სუდარას”: “შუშანიკის გარდაცვალებისას: ”მსწრაფლ მოიღო სანატრელმან ეპისკოპოსმან იოანე შესაგრაგნელად სუდარი წმიდაჲ წმიდათა მათ პატიოსანთა ნაწილთა მისთაჲ (29, 25) – გადმოგვცემს იაკობ ხუცესი. მკვდრის შესახვევს “საგრაგნელიც” ეწოდებოდა, ეს ჩანს სხვა წერილობითი წყაროებიდანაც. მაგ: “არარაჲ აქუნდეს საგრაგნელად მათა /მკუდართა/” – აღნიშნულია “მამათა

ცხოვრებაში” (1, 354). როგორც ვხედავთ, “სუდარის” გარდა ცხედრის შესამოსელის აღმნიშვნელად “საგრაგნელიც” იხმარებოდა. ეს არც არის გასაკვირი, რადგანაც ადგილობრივ არსებობდა რა მიცვალებულის ცხოველის ტყავში გახვევის ჩვეულება, – იარსებებდა ამ ქმედების ამსახველი შესაბამისი სიტყვაც. ბუნებრივია, ეს წინ უსწრებდა იმ დროს, ვიდრე უცხოური წარმომავლობის “სუდარი” დამკვიდრდებოდა როგორც მიცვალებულის ქსოვილში გახვევის აღმნიშვნელი ტერმინი.

მიცვალებულის შემოსვის საკითხთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს, აგრეთვე, ტერმინი “წაბურვა”/“წასაბურავი” (24, 214-215; 27, 180). აპ.წულაძის ცნობით გურიაში ძველად მიცვალებულის პირისახის დანახვა ცოდვად ითვლებოდა, რის გამოც სავალდებულოდ მიაჩნდათ მისი “წაბურვა” (დაფარვა). იგი მიუთითებს ამ სიტყვის სიძველეზე და უკავშირებს იმ დროს, როდესაც მიცვალებულს კუბოს გარეშე მარხავდნენ და მთლიანად “ბურავდნენ” (ფარავდნენ) სუდარით ე.ი სუდარა წარმოადგენდა გარდაცვლილის “წასაბურავს”, დასაფარავს. “წაბურვას” შესატყვისია “დაბურვა”, “ბურვილი”, რაც ქართული ლესიკონების მიხედვით ნიშნავს “დაფარებულს” (20, 10; 1, 38). საინტერესოა, რომ ლექსეუმში “წაბურვას” შეესაბამება სიტყვები “გადასაფენი”, “გადასახურავი” (2, 132). ამრიგად ნათლად ჩანს, რომ “სუდართან” ერთად ადგილობრივი ტერმინები “შესაგრაგნელი”/“საგრაგნელი”, “წასაბურავიც” გამოიყენებოდა მიცვალებულის შესამოსელის აღსანიშნავად. ამისათვის თავდაპირველად გამოიყენებოდა ტყავი, რომელიც შემდგომ ქსოვილმა შეცვალა. მის დასამზადებლად ისტორიული წყაროების, ეთოგრაფიული მასალისა და არქეოლოგიური მონაცემების თანახმად გამოიყენებოდა სელის ან კანაფისაგან დამზადებული მასალა. საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში მათი ძაფისაგან დამზადებული სუდარის გამოყენების მრავალი ფაქტი ეთნოგრაფიულმა ყოფამ გვიანობამდე შემოინახა. მაგალითად ასეთი სუდარა იხმარებოდა სვანეთში, რომელსაც ზოგჯერ თაფლის სანთელშიც ავლებდნენ ხოლმე. ასე იქცეოდნენ უშგულში, სადაც მიცვალებულს აკლდამაში ჭურჭლის გარეშე მარ-

ხადენენ (33, 78; 23, 52); ი. გიულდენშტედტის ცნობით, იმერეთშიც მიცვალებულისათვის გასანთლული ტილო იხმარებოდა. გურიაში მიცვალებულს სახლში მოქსოვილ უხეშ, ზოგჯერ კი სანთელში ამოვკებულ ტილოში ახვევდნენ და ამ სახით ასაფლავებდნენ (32, 77; 27, 181-185; 21, 60); სამეგრელოშიც ამ მიზნით კანაფისაგან დამზადებულ ქსოვილს იყენებდნენ და სხვ. ზემოთქმულიდან გამომდინარე, აშკარაა რომ მიცვალებულის სარიტუალო შესამოსელისათვის გამოიყენებოდა მცენარეული მასალისაგან დამზადებული ქსოვილი. ამ ჩვეულებას თავისი საფუძველი გააჩნდა. კერძოდ, ძველთაგან ქართველ ტომთა ყოფაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებდა კანაფის კულტურა. კანაფისგან დამზადებულ ქსოვილს მოსახლეობა ფართოდ მოიხმარებდა. მაგრამ, ამავე დროს, მას საკულტო მნიშვნელობაც ჰქონდა მინიჭებული, რაც უცხო არ იყო მიწათმოქმედი ხალხების, მათ შორის ქართველების, ქრისტიანობამდელი რელიგიური აზროვნებისათვის. ისინი კულტმსახურებისათვის მცენარეული ძაფისაგან დამზადებულ ქსოვილს ხმარობდნენ და ერიდებოდნენ შალის ნაწარმის გამოყენებას. ამ ვითარებას უნდა ასახავდეს ჩვენს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებული ჩვეულება სასულიერო პირთა მიერ სელისა და კანაფისაგან დამზადებული საცვლებისა და ტანსაცმელის ხმარება (17, 88). ანალოგიური ვითარება სხვა რელიგიებშიც შეინიშნება. ებრაელთა წარმოდგენით ...”სარწმუნოების თვალსაზრისით სელის ქსოვილებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა. მღვდლებს ნება არ ჰქონდათ მატყლის ქსოვილის ჩაცმისა და სელის ქსოვილით იმოსებოდნენ (30, 161). ჰეროდოტეს ცნობით, ეგვიპტელებს ეკრძალებოდათ შალის ქსოვილისაგან დამზადებული ტანსაცმელით ტაძარში შესვლა, ასევე მიცვალებულის დამარხვა შალის სამოსელით (Herod, II, 81). ქართველებში არსებული წესი გარდაცვლილის სელის ან კანაფისგან მოქსოვილი ტილოს სუდარით დაკრძალვისა, მსგავსი რწმენის საფუძველზე ჩანს წარმოშობილი: საქართველოს სხვადასხვა კუთხის მცხოვრებთა შეხედულებით შალის ქსოვილი მიცვალებულს “აწუხებდა”, რის გამოც ერიდებოდნენ მის გამოყენებას დაკრძაკვისას და ამიტომაც შა-

ლის ქსოვილით შესუდვრა დაუშვებლად მიაჩნდათ. ამ შეხედულების ამსახველი შემდეგი ფაქტიცაა: ცოცხალთათვის განკუთვნილი ხევისურული ტალავარი (ტანსაცმელი) შალისა იყო, სასუდრო პერანგები კი – ბამბისა. ამიტომ სავარაუდოა, რომ მიცვალებულის ბამბის პერანგებით შემოსვა სარწმუნოებრივი ხასიათის ფრიად არქაული აღკვეთით განპირობებული ჩვეულება იყოს და უკავშირდებოდეს მცენარეული მასალისაგან დამზადებულ სუდარაში დაკრძალვის სავალდებულო წესს. ამდენად, ხალხურ ყოფაში დამკვიდრებული ეს ჩვეულებაც წარმოაჩენს სელის და კანაფის ნაწარმის საკულტო დანიშნულებას. როგორც ჩანს, სწორედ ამის გამო მიენიჭათ მათ განსაკუთრებული მნიშვნელობა მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებაში. გარდა ამისა, ცნობილია ისიც, რომ თუშფშავ-ხევისურეთში მიცვალებული უწმინდურად ითვლებოდა და შესაძლოა საკულტო დანიშნულების მქონე მცენარეთაგან დამზადებულ სუდარა, რაღაც მაგოური, განმწმენდი ხასიათის დატვირთვაც ჰქონოდა. ალბათ, ეს გარემოებაც განაპირობებდა მცენარეულ სუდარაში დაკრძალვის აუცილებლობას.

ზემოთ აღნიშნული იყო, რომ ხალხური რწმენის თანახმად, მიცვალებულს სხვა აუცილებელ შესაწირავებთან ერთად, იმქვეყნად ტანსაცმელიც ესაჭიროებოდა. მაგრამ, როგორც ისტორიული წყაროები და ეთნოგრაფიული მასალა გვიჩვენებს, გარკვეული დროის განმავლობაში იხმარებოდა არა ჩასაცმელი, არამედ ტანზე შემოსახვევი, რომელსაც ძველქართულად “საგრაგნელი”, “მოსაბლარდნელი”, “საბლარდნელი” ეწოდებოდა. როგორც ჩანს ასეთი სამოსით ცოცხლებიც იმოსებოდნენ. მაგ: “მოსაბლარდნელი მისი, რომელ ემოსა, განიძარცუა”; “რომელსა მობლარდნა საბლარდნელი სპეტაკი”; “მიიღე უკუე საბლარდნელი ახალი და დაუტყვეე საბლარდნელი ეგე შენი ჩემთანა” (1, 259, 275, 352, 354). საინტერესოა ისიც, რომ ცოცხალთა ძველი შესამოსელის აღმნიშვნელი ტერმინების “საბლარდნელის”/“მოსაბლარდნელის” მნიშვნელობით წყაროებში “სუდარაც” მოიხსენიება – “საბლარდნელი – შესამოსელი//სახვევი//სუდარა//მოსასხამი; საგრაგნელი – სახვე-

ვი//სუდარა”. აქედან გამომდინარე, თუ ცოცხალთა და გარდაცვლილთა სამოსი ერთმანეთისგან არ განსხვავდებოდა, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ “სუდარი” თავიდანვე არ იყო მხოლოდ სამკედრო სამოსის – მიცვალებულის გასახვევი ტილოს აღმნიშვნელი. მას ეს მნიშვნელობა გვიან უნდა შეეძინა, როცა ტილოს ქსოვილმა მოსახვევის თუ მოსახსამის სახით, ცოცხალთათვის ერთადერთი თუ ძირითადი, საყოველთაო სამოსის მნიშვნელობა დაკარგა, ხოლო ამ ქსოვილით მიცვალებულთა შემოსვამ საწესო ხასიათი მიიღო. სამოსელის ადგილობრივი სახელწოდების გვერდით საკმაოდ მტკიცედ მოიკიდა ფეხი უცხოური წარმომავლობის ტერმინმა “სუდარამ”, რომელმაც დღემდე შემონახა თავი და გარდაცვლილის ტანსაცმლის ანდა გადასაფარებლის აღმნიშვნელად დამკვიდრდა.

საინტერესოა, აგრეთვე, საკითხი იმის შესახებ თუ რა დატვირთვა ჰქონდათ ფერებს ამ რიტუალურ სამოსში, თუ რატომ იყო გამოყენებული სუდარად სამი ფერის პერანგი ხევსურეთში. აქვე აღვნიშნავთ, რომ არა მხოლოდ ხეცსურეთში, არამედ თუშეთშიც განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა მიცვალებულის ტანსაცმლის ფერს. თუში მთხრობელების გადმოცემით, თუ გარდაცვლილი მოხუცი იყო, სუდარად შავი ან ლურჯი ფერის სამოსი უნდა გამოეყენებინათ, ახალგაზრდისათვის კი – წითელი. საინტერესოა, რომ ინგუშეთში მოპოვებული არქეოლოგიური მასალა უნდა მიუთითებდეს კავკასიის სხვა ხალხთა ყოფაშიც მსგავსი ჩვეულების არსებობაზე (31, 379).

იმის გასარკვევად, თუ რატომ გამოიყენებოდა თეთრი, წითელი და შავი ფერები აღნიშნულ სამოსში, ჩვენი აზრით, ყურადღება უნდა მივაქციოთ წარმოდგენებს მიცვალებულთა სულების ადგილსამყოფელის შესახებ.

ქართველთა (ისევე როგორც მრავალი ხალხის) უძველესი რელიგიური რწმენის თანახმად, არსებობდა განსაკუთრებული სამყარო, სადაც მიცვალებულთა სულები იმყოფებოდნენ. ასეთი სამყოფი მიწის ქვეშ მდებარეობდა. შემთხვევითი არ არის, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში საიქიოს – “სულთა სამყოფელს – “შავეთს” უწოდებენ, რადგან სწორედ შავი ფერი შეესაბამება მიწის (სა-

დაც მიცვალებულს მარხავდნენ) სიშავეს. ამიტომაც შავი აქ საიქიოს სიმბოლურ ფერად წარმოგვიდგება. თუმცა, ხევსურულ სუდარაში ლურჯი ფერიც არის გამოყენებული, მაგრამ რელიგიის ისტორიაში ცნობილია, რომ იგი შავი ფერის ანალოგიურად იხმარებოდა. თვით “ვეფხისტყაოსანშიც” შავი, ლურჯი და იისფერი ერთმანეთის სინონიმებია, და ისინი შავი ფერის აღსანიშნავად მოიაზრება. გამომდინარე აქედან, ვფიქრობთ, რომ სუდარის ლურჯი ფერიც, შავის მსგავსად, სიმბოლურად მიწისქვეშა საიქიოს ასახავდა.

რაც შეეხება სუდარის თეთრ ფერს, იგი იმქვეყნიურ არსებათა ფერად ითვლება. თეთრი ფერით წარმოგვიდგებიან საიქიოს მცხოვრებლები, რომელთაც დაკარგული აქვთ სხეულებრიობა (34, 158). აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა წარმოდგენით, სულეთი უმზეო, “აღქატი” (მკრთალი) შუქით განათებული ქვეყანაა. საიქიოს მობინადრეებიც “აისეთაის სერ-ფერისანი იყვნესავ, როგორც სინათლე უნათებსავ”. გარდა ამისა, ხევსურთა რწმენის თანახმად, სამოთხეში თეთრი ციხე იდგა, რომელშიც შესვლის უფლება მხოლოდ “მადლიანებს” ჰქონდათ (28, 74; 3, 59). თუშური სამგლოვიარო ლექსის “დალაღ”-ს მიხედვითაც, მიცვალებული საიქიოში “მტრედისფრად” შედიოდა, რაც მთხრობელთა განმარტებით თეთრ ფერს ნიშნავდა. როგორც ვხედავთ, თეთრი ფერი საიქიოს ბინადართა ფერი იყო, იგი სიმბოლურად ასახავდა საიქიოს ბინადართ, ხოლო ამ ფერის ტამსაცმლით ხდებოდა მათ წრეში ახალი მიცვალებულის დამკვიდრება. აღსანიშნავია ისიც, რომ თეთრი ფერი სიწმინდის სიმბოლოც იყო და ამიტომაც იგი შეიძლება აღქმული ყოფილიყო მიცვალებულის უწმინდურობისაგან დამცავ საშუალებად.

წითელი ფერის შესახებ კი უნდა ითქვას, რომ მას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭებოდა მიცვალებულის დაკრძალვის წესებში. ძველ საბერძნეთში, ასევე იტალიაში წითლად დებავდნენ არა მარტო მიცვალებულის სამოსს, არამედ თვით მიცვალებულსაც (16,22). ანალოგიურ ვითარებას ჰქონია ადგილი საქართველოს ტერიტორიაზე მოსახლე ტომებს შორისაც. არქეოლოგიური მასალის

მიხედვით ირკვევა, რომ აქ გავრცელებული ყოფილა მიცვალებულზე წითელი ოქრას მოყრის წესი (19, 165). ამ წესის მატარებელი ხალხის შეხედულების თანახმად, მიცვალებულები, მომაკვდავ და აღდგენად ღვთაებათა მსგავსად, კვდომა-აღდგომის ციკლში ერთიანდებოდნენ და აღდგენადობის უნარით იყვნენ დაჯილდოებულნი. ამიტომ, მათთვის სასიცოცხლო ძალის მინიჭების მიზნით, მიცვალებულის კულტმსახურებაში გამოიყენებოდა აღნიშნული ჩვეულება, რადგან წითელი ფერი ძველად სისხლისა და მარადიული სიცოცხლის სიმბოლოურ ნიშანს წარმოადგენდა (37, 297-300). აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ხევესურულ სუდარაში ფერთა გარკვეული რიგით მონაცვლეობას მკვლევარნი მაგიურ-აპოტროპეულ დანიშნულებად მიიჩნევენ (4, 11). ამავე დროს, მათ სამი სკნელის (ზესკნელი ანუ ციური სამყარო – თეთრი, შუა სკნელი ანუ სამზეო – წითელი, ქვესკნელი ანუ საიქიო//შავეთი – შავი) არსებობის რწმენასთან აკავშირებენ და ფერთა სიმბოლიკასაც ამ სკნელთა შესაბამისად აღიარებენ. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, მიგაჩნია, რომ გარდაცვლილის შესამოსად გარკვეული ფერების გამოყენების წესში აისახა წარმოდგენები სულთა სამყოფელისა და მის ბინადართა შესახებ.

გარდაცვლილის შემოსვის წესის არსებობა, ბუნებრივია, გულისხმობდა იმ ადამიანების არსებობასაც, რომლებმაც იცოდნენ თუ როგორ აღესრულებინათ იგი. როგორც ჩანს ეს საგანგებო ცოდნას საჭიროებდა და ამიტომაც არსებობდნენ ამ საქმეში დახელოვნებული პირები, რომელთაც “მკუდრის-მმოსელი” ეწოდებოდათ. მათ შესახებ ცნობებს ისტორიული წყაროები გავწვდიან. “დაბადების” ქართულ თარგმანში (50/12) ნათქვამია: “უბრძანა იოსებ მონათა თუსთა მკუდრის-მმოსელთა შემოსად მამად თუსი”; ბიბლიის ოშკურ ხელნაწერში წერია: “შემოსეს მკუდრის-მმოსელთა მათ ისრაკლ” (1, 257) და სხვ. სავარაუდოა, რომ ასეთი პირები საუკუნეთა განმავლობაში არსებობდნენ და ჩვენამდე მოაღწიეს აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში დაფიქსირებული “ნარეგების” სახით. “მკუდრის-მმოსელებთან” აშკარა სიახლოვეს ამჟღავნებენ მიცვალებუ-

ბულის კულტის მსახურნი “ნარევები” (ხვესურეთი) // “მირეულები” (თუშეთი). ნარევთა ფუნქციების მიხედვით შეგვიძლია წარმოდგენა ვიქონიოთ შორეული “მკუდრის-მმოსელთა” შესახებ. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ნარევებს ევალებოდათ მიცვალებულის განბანა, ჩაცმა, ღამისთევა, სანთლის ანთება, საკაცეზე დაკვრა, დასაფლავება (28, 79; 3, 10; 11, 207). მათ საგანგებო არსებობას საფუძვლად უდევს უძველესი რელიგიური შეხედულება, რომლის მიხედვით მიცვალებული უწმინდური იყო და ყველაფერი ის, რაც მას მიეკარებოდა, ასევე უწმინდურად ითვლებოდა. ნარევი//მირეული ნიშნავდა შერყენილს, შერეულს, გაუწმინდურებულს მიცვალებულისაგან. ამიტომაც იყო, რომ ნარევთა ხელმონაკიდებს არავინ არ ეკარებოდა, მათ სახლში დაბრუნება, ხატის მსახურება და სალოცავში წასვლა ეკრძალებოდათ, ვიდრე განსაწმენდად გარკვეული სახის რიტუალს არ ჩაატარებდნენ (28, 79; 3, 10; 11, 108). ამ მონაცემებიდან გამომდინარე, შეგვიძლია გამოვთქვათ აზრი, რომ “მკუდრის-მმოსელთა” არსებობა არა მხოლოდ იმ ცოდნით განისაზღვრებოდა თუ როგორ უნდა შეემოსათ გარდაცვლილი – ასეთი პირების არსებობის საფუძველი იგივე რწმენა უნდა ყოფილიყო (მიცვალებულის უწმინდურობა), რითაც შეპირობებული იყო ნარევთა ფუნქციონირება.

ზემოთგანხილული მონაცემების საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ საქმე გვაქვს ათასწლეულების სიღრმეში წარმოშობილი რიტუალური სამოსის ერთ-ერთ სახესთან, რომელმაც დროთა განმავლობაში გარკვეული ცვლილებები განიცადა, მაგრამ თავისი დანიშნულებით დღემდე უცვლელი დარჩა.

ქართველთა შორეული წინაპრების მიერ მიცვალებულის სამოსად კანაფისა და სელისაგან დამზადებული “საგრაგნელი” დროთა განმავლობაში ჩვეულებრივმა ტანსაცმელმა შეცვალა, მაგრამ ცოცხალთა სამოსისაგან იგი მაინც განსხვავებული იყო თავისი სახელწოდებით (“სულის ტალავარი”, “სუდარი”, “სასუდრე ტანსაცმელი”, “სამკვდრო ჩასაცმელი”), სიახლით, საწესო ფერით (თეთრი, წითელი, შავი ან ლურჯი), დანიშნულებით (საქორწინო კაბაც კი ხშირად სამკვდრო კაბის მნიშვნელობას იძენდა).

სარწმუნოებრივი ტრადიციის ზეგავლენით, მაშინაც კი როცა ჩაცმულობის რთული კომპლექსი შემოვიდა ხმარებაში, მიცვალებულს კვლავ ტილოში ახვევდნენ და ეს წესი მრავალი საუკუნის განმავლობაში ცოცხლობდა და ღრმად საკრალური მნიშვნელობა ჰქონდა მინიჭებული. მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ აკრძალვათა რთულ სისტემაში გარდაცვლილის სარიტუალო შესამოსელს ერთ-ერთი ძირითადი ადგილი ეჭირა, რომლის წარმოშობის უძველესობას არქეოლოგიური მონაცემები ადასტურებენ და რომელიც მრავალგზისი სახეცვლილების მიუხედავად ხალხურ ყოფას დღემდე შემორჩა.

D. GIORGADZE

RITUAL DRESSING

(Sulis Talavari)

Dressing of the deceased persons takes one of the most important places in the cycle of family ritual. The antiquity of this tradition is proved by many archeological findings and ancient Georgian written sources.

Nowadays, we come across some terminology describing the deceased person's cloths in different parts of Georgia such as: "Sulis Talavari", "Samarkhi Talavari", "Samkvdro Chasatsmeli", "Sashishlo", "Sashishvlo", "Sudari", "Sasudre Chasatsmeli". Clothes with such names were destined exceptionally only for the deceased persons.

The tradition of dressing the deceased is based on Animistic beliefs according to which all the deceased persons needed clothes in the other world as well together with different contributions.

According to Georgian dictionaries and written sources, all ancient terminologies for ritual dressing such as "Sagragneli" and "Sudari" were meaning the stuff to wrap the deceased or clothes for the one and indicated different ways of dressing the deceased persons. Nowadays only "Sudara" as the veil of the deceased person is existent.

“Sagragneli” once used to wrap the deceased persons by the ancestors of Georgians with the time was substituted by the general clothes but still differed in denomination, innovation, color and purpose from the attire used by the living ones. Even after the introduction of complex and diverse clothing, the deceased persons were still wrapped in linen thus enlivening this tradition during many centuries and bearing profoundly sacral significance.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973 წ.
2. აღავეიძე მ., ლექსუმური ზეპირსიტყვიერება, თბ., 1951 წ.
3. ბაღიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში. მსე III, 1940 წ.
4. ბარდაველიძე ვ., ჩიტაია გ., ქართული ხალხური ორნამენტი, I, ხევისურული, თბ., 1939 წ.
5. ბეზარაშვილი ც., ქალის სამოსელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1970 წ.
6. ბეზარაშვილი ც., სვანი ქალის სამოსელი, სვანეთის ეთნოგრაფიული შესაწავლისათვის, თბ., 1970 წ.
7. ბეზარაშვილი ც., ქალის ტანსაცმელი გურიაში, კრებ. “გურია”, თბ., 1980 წ.
8. ბეზარაშვილი ც., სამეგრელოში ქალის ჩაცმულობა, კრებ. “სამეგრელო” თბ., 1979 წ.
9. გიორგაძე დ., დაკრძალვისა და გლოვებს წესი საქართველოში, თბ., 1987 წ.
10. გიორგაძე დ., მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებული ჩვეულებების შესახებ ხევისურეთში (მეორადი დაკრძალვის წესი), მსე, XXV, 2005 წ.
11. გიორგაძე დ., წარმოდგენები მიცვალებულზე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, მსე, XXIII, 1987 წ.
12. გეორგიკა, ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ, ტ. V, თბ., 1963 წ.

13. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ. I, თბ., 1962 წ.
14. მაკალათია ს., ხევისურეთი, თბ., 1935 წ.
15. ნადირაძე ე., ქვითხურობა და საფლავის ძეგლები შიდა ქართლში, კრებ. “შიდა ქართლი”, თბ, 1893.
16. ნოზაძე ვ., “ვეფხისტყაოსნის ფერთმეტყველება, ბუნოს-აირესი, 1953 წ.
17. რუხაძე ჯ., კანაფის მეურნეობა სვანეთში, მსე, XVI-XVII, თბ., 1972 წ.
18. სახოკია თ., მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში, მსე, III, 1940 წ.
19. საქართველოს არქეოლოგია, თბ., 1959 წ.
20. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ, 1991 წ.
21. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბ, 1982 წ.
22. ქაჯაია ნ., მიცვალებულის კულტი გურიაში, კრებ. “გურია” თბ., 1980 წ.
23. ყავრიშვილი ბ., სვანეთი, ტფილისი, 1926 წ.
24. ჩიტაია გ., ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის ზოგიერთი საკითხი. მიცვალებულის კულტი. შრომები, ტ. IV, თბ, 2001 წ.
25. ჩუბინაშვილი ნ., ქართულ-რუსული ლექსიკონი, ტფილისი, 1887 წ.
26. ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წ.I, თბ, 1954 წ.
27. წულაძე აბ., ეთნოგრაფიული გურია, 1971 წ.
28. ხიზანიშვილი ნ., ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940 წ.
29. ხუცესი იაკობ, “შუშანიკის წამება”, ქართული პროზა, ტ. I, თბ, 1982 წ.
30. ივ.ჯავახიშვილი, მასალები ქართველი ერის მატერიალური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., III-IV, 1962 წ.
31. Гуриец, Похороны и оплакивания в Гурии, газ. «Кавказ», 1884, № 252.
32. Лордкипанидзе Г, К истории древней Колхиды, Тб., 1970 г.
33. Мамаладзе Т., Народные обычаи и поверья гурийцев, СМОМПК, 116 1893.

34. Маргиани Д., Свания (некоторые черты быта), СМОМПК, Тифлис, 1890.
35. Пропп В.Я., Исторические корни волшебной сказки, Л., 1946.
36. Семёнов Л., Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1928-1929 гг. Известия ингушского научно-исследовательского ин-та краеведения, II-III, Владикавказ, 1930 г.
37. Штернберг Я., Первобытная религия, М-Л., 1936.

ქორწინების საიდუმლო
(წუთისოფლის ღვთაების შესახებ)

ადამიანი წუთისოფელს აღიქვამს დროში, რომლის ვიზუალურ გამოვლინებასაც წარმოადგენს არა საუკუნეთა, წელთა ან წელიწადის დროთა სვლა, არამედ დღისა და ღამის (სინათლისა და სიბნელის) მონაცვლეობა.

და, რადგანაც წუთისოფლის მდინარეა ადამიანის არსებობისთვის აუცილებელი პროცესია, ადამიანი მის მოვალედ მიიჩნევს თავს და ცდილობს ჟამთასვლის გასაგრძელებლად მაგიურად იმოქმედოს მასზე – მიბაძოს წუთისოფელს და სიმბოლურად გამოსახოს მისი ძირითადი თვისება – დღისა და ღამის მონაცვლეობით მათი ერთობლიობა და, მართლაც, რადგანაც ადამიანი თავს წარმოადგენს წუთისოფლის ნაწილად, როგორც ამქვეყნიური ცხოვრების მკვიდრი, ის წუთისოფელს ხედავს, როგორც სარკეში არეკლილ თავის თავს („კაცის ბუნებაც სოფლად ითქმის“ (9: 107)), ანუ დღის და ღამის მსგავსად აღიქვამს კაცს და ქალს (კაცი – სინათლის, ქალი – სიბნელის სიმბოლოა ყველა შესაბამის რიტუალში (18: 32-36)), ხოლო წუთისოფლის ვალის გადახდას ცდილობს ობიექტურად არსებული საშუალებით – კაცის და ქალის ქორწინებით, დღის და ღამის ერთობლიობის შესაბამისად.

წუთისოფლისთვის ვალის გადახდად ქორწინება რომ მიიჩნევა, ეს დაკრძალვის რიტუალშიც აისახა; თუ გარდაცვლილი დაქორწინებული და ცოლ-შვილიანი იქნებოდა, მას ასე დაახასიათებდნენ: "წუთისოფლის ვაღმოსხილი წავიდაო".

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ტერმინი „ქორწილი“, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ როგორც ყოფაში, ასევე განმარტებითი ლექსიკონების მიხედვითაც აღნიშნავს „ლხინს ქორწინების დროს“ (13: 351), ან „სძლის მოყვანას“ (9: 232), ვფიქრობთ, სხვა შინაარსს ინახავს.

კერძოდ, ტერმინი „ქორწილი“ შეგება ორი ნაწილისაგან: „ქორ“ და „წილი“. „ქორს“ ლექსიკონებში სხვადასხვა-

ნაირი განმარტება აქვს; ძირითადად გვხვდება, როგორც რთული ფუძის შემადგენელი ნაწილი და უმრავლეს შემთხვევაში აღნიშნავს რაღაც „ზედას“, რომელიც არის, იმავდროულად, „ზედიზედ“. მაგალითად, „ქორი“ არის სახლის ერდოზე სახლი; ხოლო ქორედ-ქორედი ერთმანეთზე სახლი სახლზე მრავლად“ (9: 231-232); ქორბეღელა ისეთი სარიტუალო ცეკვაა, როდესაც „ერთ წყება მოცეკვავეთ მხრებზე ადგებიან მეორენი, შეკრული აქვთ წრე, ტრიალებს წრე, ცეკვავენ მღეროიან ღვთაების სადიდებულ სიმღერას“ (13: 347); „ქორბუდა“ – ხარირმის ეპითეტია, აქვს დატოტვილი რქები (13: 348), თეთრი ქორა ხარი – სამსხვერპლო ცხოველია (18: 346); „წილი“ განიმარტება როგორც „ნაცვალი“, „ნაწილი“ (9: 377, 14: 1105).

აღნიშნულის გათვალისწინებით ვფიქრობთ, რომ ტერმინი „ქორწილის“ შინაარსი გამოხატავს რაღაც „ზედას“ და ამავედროულად „ზედიზედის“ ნაწილს, ნაცვალს და რა შეიძლება იყოს ასეთი, თანაც ქორწინებასთან კავშირში, თუ არა დღისა და ღამის თანმიმდევრობის ანუ წუთისოფლის ღვთაების ნაწილი, ნაცვალი?!

ამ მნიშვნელობით, შესადარებლად, საინტერესოა ტერმინი „ქორონიკონი“, რომელიც „წელთაღრიცხვის ძველი სისტემა“ (13: 350), „წლის რიცხვია“ (9: 231). თუ გავითვალისწინებთ ზემოთ აღნიშნულს ტერმინ „ქორის“ შესახებ, მაშინ „ქორონიკონი“ არა მხოლოდ „წლის რიცხვს“, არამედ წელთა თანმიმდევრობით (ზედიზედ) წყობას („კონა-წყობით შეჰკრა“ (8: 56)), ანუ წუთისოფლის სვლას უნდა ნიშნავდეს და წუთისოფლის ღვთაებისაგან უნდა მომდინარეობდეს, ისევე, როგორც ლათინური „ქრონოლოგია“ – წელთაღრიცხვის სისტემა „ქრონოსისგან“ – დროთა მეფისგან.

საქართველოს მთაში შემორჩენილია დროისა და ჟამის მომწესრიგებელი ღვთაების სახელი „მორიგე“ (იქნებ დღისა და ღამის მორიგეობის გამო), საქართველოს სხვა მხარეებში არც „მორიგე“ და არც „ქორ“ ფუძიანი ღვთაების სახელი არ შემონახულა. არც ისტორიულ წყაროებსა და ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურაშია მოცემული მსგავსი ტერმინი. თუმცა შესაძლებელია, დროის ღვთაებას საქარ-

თველოში სხვა სახელწოდებაც ჰქონოდა; რომაული დროის ღვთაებაც ხომ რამდენიმე იყო: ქრონოსი – „დიდი მოხუცი, ჟამთა მცველავი, ყოვლის შემქმნელი და შემმუსრველი“ (3: 520), ჰორები – „ბედისწერისა და ჟამთა ქალღმერთები“, რომლებიც ქორწილებს ესწრებოდნენ (3: 170, 646) და სხვ.

აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ შესაძლებელია, დროის ღვთაების ერთ-ერთი სახელი ან ეპითეტი „მრავალჟამიერიც“ იყოს (ჟამი ხომ იგივე დრო, ხანია (12: 323)), რომლის სახელწოდებითაც შემორჩენილია ხალხური სიმღერა „მრავალჟამიერი“, რომელიც აუცილებლად სრულდება ქორწილში. ამის საფუძველს გვაძლევს სიმღერის ტექსტში „მრავალჟამიერის“ წოდებით ბრუნვაში მოხსენიება, რაც ღვთაებისადმი მიმართვის შესაბამისია. საინტერესოა აგრეთვე, რომ მრავალჟამიერი ქორწილში ძირითადად ორპირულად სრულდებოდა, ნეფისა და პატარძლის (ანუ დღისა და ღამის სიმბოლოების) წარმომადგენელთა მონაწილეობით (6: 204-205, 209).

როგორც აღვნიშნეთ, ისტორიულ წყაროებში „ქორ“ ფუძიანი ღვთაების სახელი არ შემონახულა. მაგრამ „ქართლის ცხოვრებაში“ არის საინტერესო მონაცემები, რომელთა მიხედვითაც შესაძლებელია მისი არსებობა ვივარაუდოთ. კერძოდ, მემატიანე გვიყვება, რომ ნოეს შთამომავალმა თარგამოსმა გაუყო თავისი ქვეყანა რვა შვილს, რომელთაგანაც ერთ-ერთი – ქართლოსი მივიდა თავის წილ მიწაზე, იქ, სადაც არაგვი ერთვის მტკვარს, ავიდა მთაზე, ააშენა მასზე სახლი და მთას უწოდა თავისი სახელის მიხედვით „ქართლი“, ხოლო „ყოველსა ქართლსა ქართლი“ (11: 8). მაგრამ რა უწოდა სახლს? სავარაუდოა, მასაც „ქართლის“ ან „ქართლოსის“ სახლი ან სხვა რამ, თუმცა ვფიქრობთ, სახლში იგულისხმება არა კონკრეტულად საცხოვრებელი შენობა, არამედ სარიტუალო ნაგებობა. სახლის, როგორც სარიტუალო ნაგებობის იგივეობაზე მეტყველებს „ქართლის ცხოვრების“ შემდეგი ცნობაც: განსაცდელში ჩავარდნილი მირიან მეფე გადარჩენის შემთხვევაში ნინოს ღმერთს სამლოცველო სახლის აშენებას შეპირდა (11: 110). როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სულხან-საბას

მიხედვით, „ქორი“ არის „სახლის ერდოზე სახლი“ (9: 231), სვანურ ენაშიც „ქორ“ სახლს ნიშნავს (5: 784), ამავდროულად, რადგანაც „ქორ“ ფუძიანი ტერმინი მივიჩნიეთ წუთისოფლის ღვთაების სახელად, ვფიქრობთ, ქართლის მთაზე აშენებულ სარიტუალო ნაგებობას – სახლს ადრეულ პერიოდში „ქორი“ ეწოდებოდა და ის წუთისოფლის ღვთაების სამლოცველო იყო და, რადგანაც მემატიაანის დროისთვის „ქორი“ უკვე მხოლოდ სახლს ნიშნავდა და არა სამლოცველო სახლს, ქართლის მთაზე აგებულ შენობას მან არც „ქორი“ და არც „სამლოცველო სახლი“, არამედ მართლაც – „სახლი“ უწოდა.

ამას გარდა, საფიქრებელია, რომ აღნიშნული სარიტუალო ნაგებობის სახელწოდება შემდეგში განზოგადდა და მასში მოიაზრებოდა ქართლოსის შთამომავლებით დასახლებული სოფელი – ქვეყანა, რადგანაც „ქართლის ცხოვრების“ მემატიაანე ძვ. წ IV ს-ის ქვეყნის გამგებელს „მამასახლისად“ მოიხსენიებს. თუმცა, შესაძლებელია, მემატიაანემ ეს ტერმინიც შეცვალა, ისევე, როგორც „ქორი“ „სახლით“ და „მამასახლისის“ ნაცვლად უნდა ყოფილიყო „მამაქორისი“ ან „მამქორი“. ტერმინ „მამქორის“ არსებობა მით უფრო რეალური გამოიჩნდება, თუ შევადარებთ ისტორიულად არსებულ არტანუჯელ-კლარჯ ხელმწიფეთა სახელწოდებას – „მამფალს“. „მამქორში“ „ქორი“ ღვთაების სახელია, ხოლო „მამფალს“//„მამ(უ)ფალში“ „უფალი“ უმაღლესი ღვთაების ზოგადი სახელია, და ეს მსგავსება მათ საერთო წარმოშობაზე მეტყველებს.

აქვე უნდა ითქვას, რომ „ქართლის მთაზე“ აგებული სარიტუალო ნაგებობით – „ქორით“ დამკვიდრდა შემდეგში იმავე ადგილზე მეფეთა მიერ სხვა ფორმის სარიტუალო-ღვთაებათა კერპების აგება, რომელთა ფუნქციებიც მსგავსია წუთისოფლის ღვთაების ფუნქციებისა, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს, რომ „ქართლის“ მთაზე“ აშენებული სახლი არის წუთისოფლის ღვთაებისათვის განკუთვნილი სალოცავი სახლი – „ქორი“.

მართალია, ახალი დინასტიები თავს არსებულისგან განსხვავებული ახალი კერპებით იმკვიდრებდნენ, მაგრამ მათში მოიაზრებდნენ ძველი ღვთაების ფუნქციებსაც, რა-

თა ის უმტკივნეულოდ მისადები ყოფილიყო მათი ქვეშევრდომებისთვის – ადგილობრივთათვის და ამრიგად, ხდებოდა ახალი სახელისა და ფორმის ღვთაებაში ძველისა და ახლის შერწყმა. მაგალითად, ახომ (ძვ. წ. IV ს.) აღმართა ორი კერპი – გაცი და გაიმი, რომლებიც მზის ორ მხარეს: მზე შინასა – დღის მზეს და მზე გარეთას – ღამის მზეს (17: 166-167) და შესაბამისად, გარკვეულწილად, დღესა და ღამესაც და, მაშასადამე, წუთისოფლის ღვთაებასაც გამოხატავდნენ, თუმცა განსხვავებული ფორმით, ღვთაება ერთის ნაცვლად ორი კერპით გამოისახებოდა; ფარნავაზმა (ძვ. წ. IV-III ს.ს.) დატოვა რა ძველი კერპები, იმავე „ქართლის მთაზე“ აღმართა ახალიც „ღმერთი ღმერთთა“ არმაზის კერპი (მთასაც არმაზის მთა უწოდა), რომელიც ზადენთან ერთად (ზადენის კერპი აღმართა IV ფარნავაზიანმა მეფე ფარნაჯომმა ზადენის მთაზე) „ქართლის ცხოვრებაში“ ასეა დახასიათებული: „ღმერთნი დიდნი, სოფლისა მწყრობელნი, მზისა მომფენელნი, წვიმისა მომვლელნი და ქვეყანისა ნაშობთა გამომზრდელნი, ღმერთნი ქართლისანი“ (11: 106). ფარნავაზმა არმაზის კერპის აგებით აღადგინა სრული (დღე-ღამის ერთობლიობით) წუთისოფლის ღვთაების ხატება, თუმცა მას, გარდა არსებულია, შესძინა ახალიც – მრისხანე მეომრის თვისებებიც, რაც გამოიხატა როგორც კერპის გარეგნული ფორმით – საომარი აღჭურვილობით, ასევე იმ შიშითაც, რომელსაც განიცდიდნენ არმაზის მიმართ (11: 89-92).

რაც შეეხება ზადენის არმაზთან ერთად და მის მსგავსად მოხსენიებას, რაც ალბათ მათი ტრადიციული გაგება იყო და არა მემპტიანის წარმოსახვა, ვფიქრობთ, ეს ანალოგიურია გაციისა და გაიმის ერთობისა (ერთად აგებისა), კერძოდ, მეფე ფარნაჯომმა, ფარნავაზ მეფისგან განსხვავებით, კვლავ დააწყვილა ღვთაებები, აღადგინა ძველი ფორმა – ღვთაებათა წყვილადობა, თუმცა სხვა შინაარსით; თუ გაციის და გაიმის კერპებით ძირითადად მზის მხარე იყო გამოსახული, ზადენის არმაზთან დაწყვილებით, რადგანაც მათი ფუნქციები მსგავსია წუთისოფლის ღვთაებისა, გამოიკვეთა წუთისოფლის ღვთაების ორი – დღისა და ღამის სახე, რაც ბოლო დრომდე შემორჩენილ

მათი დღესასწაულების აღნიშვნის სხვადასხვა პერიოდზეც გამოვლინდა: არმაზობა აღინიშნებოდა გაზაფხულზე, ხოლო ზადენობა (მოგვიანებით – ზედაზნობა) – შემოდგომაზე. ხოლო ის, თუ რატომ უკავშირდებოდა წუთისოფლის ღვთაების დღის სახეს გაზაფხული, ხოლო ღამისას – შემოდგომა, შევეცდებით საქორწინო რიტუალთა პერიოდების განხილვის დროს წარმოვაჩინოთ.

მაგრამ მანამდე უნდა აღინიშნოს, რომ ქრისტიანობის მიღებამდე მხოლოდ წყვილ ღვთაებათა კერპები იდგმებოდა (გფიქრობთ, გაცისა და გაიმის, არმაზისა და ზადენის ანალოგიურად), თუმცა მთავარ ღვთაებად მაინც არმაზი რჩებოდა გაცისა და გაიმთან ერთად (ისევე, როგორც აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში მორიგე კვირასა და მზექალთან – დღე დღესინდელთან ერთად) და სწორედ ამ მთავარი ღვთაების განადგურებით ჩაეყარა საფუძველი ქრისტიანობის გავრცელებას საქართველოში – წმინდა ნინოს ღმერთმა არმაზობის დღესასწაულზე დალევს ქართლის მთაზე აგებული კერპი.

ახლა კი განვიხილოთ საქორწინო რიტუალთა პერიოდები, რადგანაც, თუ მართლაც წუთისოფლის მიბაძვას, ანუ დღე-ღამესთან გაიგივებას ასახავდა ქორწილი, ეს ყველაზე ნათლად მათზე უნდა ასახულიყო.

საქორწინო რიტუალები ძირითადად ნიშნობასა და ქორწილს მოიცავდა.

ნიშნობისათვის, რომელიც მხოლოდ ქალის სახლში იმართებოდა, საუკეთესო დრო იყო გაზაფხული, ხოლო ქორწილისთვის, რომელიც, როგორც – ქალის, ასევე, კაცის სახლში იმართებოდა, მაგრამ კაცის სახლში მთავრდებოდა ქალის გადასვლით – შემოდგომა. აღსანიშნავია, რომ ორივე – გაზაფხულიც და შემოდგომაც, წელიწადის ისეთი დროა, როდესაც დღისა და ღამის ხანგრძლივობა მაქსიმალურად თანასწორია, ანუ მზის ბუნიობისა და მისი ახლო პერიოდია ("ბუნიობა არს, რა დღე და ღამე გასწორდება მარტსა და დეკემბერსა შინა" (8: 120)). თუმცა, მათ შორის განსხვავება მაინც არსებობს, ნაბუნიობისას, ერთგან – ნიშნობაზე, დღის, ხოლო მეორეგან – ქორწილში, ღამის მატების მიხედვით ("ნაბუნიობა ესე არს დეკემ-

ბერსა რა მზემ მატება იწყოს, გინა ივნისს რა კლება იწყოს" (8: 557)).

ნიშნობისას, გაზაფხულზე, დაახლოებით, მარტში, მართალია, დღე და ღამე თანასწორია, მაგრამ, რადგანაც დღე დეკემბრიდან ივნისამდე იმატებს, ხოლო ღამე იკლებს და, რადგანაც კაცი დღის სიმბოლოა, მას მეტი მანძილის გავლა შეუძლია, ვიდრე ქალს, როგორც ღამის სიმბოლოს (ღამესთან შედარებით დღის ხანგრძლივობის მატების მსგავსად), ამიტომ ის მიდის ქალთან და საქართველოს ზოგ კუთხეში რჩება კიდევ საცოლის ოჯახში ნიშნობის შემდეგ, რამდენიმე დღის, კვირის ან თვის განმავლობაში, რასაც ხშირად ქალის ფეხმძიმობაც მოსდევდა (6: 92-94). აშკარაა, რომ დღისა და ღამის დროის ხანგრძლივობა გაიგივებული იყო კაცისა და ქალის სავალ გზასთან (აქტიურობასთან). საინტერესოა, რომ დანიშნული ქალის მდგომარეობას სამცხე-ჯავახეთის მოსახლეობა „საპატარძლოს ტყვეობას" უწოდებდა, რადგან მისი გასვლა, სხვა სოფელში სტუმრად წასვლა მიუღებლად მიაჩნდათ (6: 95). მართლაც, რადგანაც ქალი ღამის სიმბოლოა, ღამე კი ნიშნობის შემდეგ იკლებს დღის მატების გამო, ქალს კაცივით არ შეუძლია დიდი მანძილის გავლა, უფრო და უფრო მოკლდება (ღამის მსგავსად) მისი სავალი გზა და იკეტება სახლში „ტყვესავით“. სანაცვლოდ, ზოგ შემთხვევაში, თავის წიაღში ინახავს ნაყოფს, რომელიც შემდეგ დაიბადება, ახალი მზე გამოანათებს და დეკემბრიდან დღის ხანგრძლივობაც გაიზრდება. აღნიშნულ მოვლენას ასახავს საქორწილო სიმღერის ტექსტიც: „გაბრიელის ხარებით მზე ქალწულმა მუცლად იღო“, რომელმაც ცხადია, ქრისტიანული ელფერი მოგვიანო ხანაში მიიღო, ქრისტიანული რელიგიის გავლენით.

აქვე უნდა ითქვას, რომ რწმენა-წარმოდგენებით ნიშნობა რელიგიურ დღესასწაულს უნდა დამთხვეოდეს, ვფიქრობთ, ასეთ რელიგიურ დღესასწაულად მოიაზრებოდა მზის ბუნიობის პერიოდში მზის თაყვანსაცემი რომელიმე წარმართული საგაზაფხულო ზეიმი, რომელიც შემდეგ ქრისტიანული დღესასწაულით შეიცვალა.

ქორწილისთვის, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, საუკეთესო დრო იყო შემოდგომა, რის ძირითად მიზეზადაც სპეციალურ ლიტერატურაში სამეურნეო-ეკონომიკური და კლიმატურ-ეკოლოგიური ფაქტორებია მიჩნეული (5:130-137). მაგრამ, ვფიქრობთ, საქორწილო დროს მხოლოდ ეს ფაქტორები არ განაპირობებდა, რადგანაც, იმის გათვალისწინებით, რომ ქორწინება წუთისოფლის ღვთაების ვალის გადახდად წარმოიდგინებოდა, საქორწილო დროც, მასთან, კერძოდ, დღე-ღამის ხანგრძლივობის ცვალებადობასთან კავშირში უნდა განვიხილოთ, დაახლოებით ისევე, როგორც ნიშნობის დრო. მართლაც, შემოდგომაზე, დაახლოებით სექტემბერში, დღე-ღამის ხანგრძლივობა თანასწორია, მაგრამ შემდეგ დღის ხანგრძლივობა იკლებს და ღამისა – იმატებს (პროცესი მიმდინარეობს 20 VIII-დან 20 XII-მდე), ამიტომ, რადგანაც ქალის სავალი გზა ღამის ხანგრძლივობის სიმბოლოა და ე. ი. ქალს კაცთან შედარებით მეტი მანძილის გავლა შეუძლია, ის საქორწილო პერიოდში (ქორწილის დღეს) მიდის კაცთან და შეუღლებით აძლევს ძალას – არა მხოლოდ თავის ღამის დროს დღის გახანგრძლივებისთვის, არამედ, ზოგ შემთხვევაში ნიშნობისას ჩასახული და ქორწილამდე (ან ქორწილის შემდეგ) გაჩენილი შვილით – მზის სიმბოლოთი. საქორწილო რიტუალისას ამ მოვლენას ასახავს ქალის ტერმინი „პატარძალი“, ანუ „პატარა ძალა“, ხოლო ქორწილის შემდეგ პერიოდში – სძალი//რძალი (რომელშიც, სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით, გამოიყოფა ს/რ ფორმანტი და ძალ – კომპონენტი (4: 74; 19: 32-33), ანუ „ძალა“, რომელიც ყოველ მომდევნო წელს სჭირდება კაცს ძალის აღსადგენად – დღის გახანგრძლივებისათვის. ნიშანდობლივია, რომ პატარძალს ქორწილში პატარა ბიჭს ჩაუსვამდნენ კალთაში, რაც სიმბოლურად გამოხატავს მის ნაყოფს, უკვე დაბადებულს ან დასაბადებულს, რომელიც სასურველი იყო მამრობითი სქესის ყოფილიყო, როგორც მზის – დღის მანათობლისა და გამახანგრძლივებლის – სიმბოლო.

საქორწილო პერიოდის და, კერძოდ, დღე-ღამის ხანგრძლივობის სხვაობით განისაზღვრება საქორწილო წყვილთა სხვა ტერმინები: „ნეფე“ და „დედოფალი“. რო-

გორც ჩანს, კაცის ტერმინი კინობითია; ის, "მეფის" ნაცვლად, "ნეფედ" მოიხსენიება, ე. ი. რაღაცით ნაკლულია, ქალი კი – "დედოფალია", ის არ არის ნაკლული და, მართლაც, როგორც ქორწილის, ასევე მის მომდევნო პერიოდში, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, 20 XII-მდე, ღამის ხანგრძლივობა (რომლის სიმბოლოც ქალია) არათუ მეტია დღისაზე (რომლის სიმბოლოც კაცია), არამედ თანდათან იმატებს კიდევ.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ ერთი საქორწილო ტერმინის შესახებაც. კერძოდ, კაცის დაქორწინებას სხვანაირად "ქალის თხოვა", ხოლო ქალისას – "გათხოვება" ეწოდება, რაც, ვფიქრობთ, შესაბამისია კაცისთვის (დღის სიმბოლოსთვის) ქალისგან (ღამის სიმბოლოსგან) დროის (იგივე ძალის) თხოვებისა.

ქორწილის შემდეგ ქალი და კაცი ერთად ცხოვრობდა, რადგანაც დღე და ღამე წუთისოფლის სვლაში ერთ მთლიანობაშია მოქცეული (ამიტომაც ჰქვიათ ცოლ-ქმარს მეუღლეები) და, ამავდროულად, ქალი აუცილებლად კაცის საცხოვრებელში რჩებოდა მუდმივად, რათა ღამე ყოველთვის დღის „ტყვეობაში“ ყოფილიყო (და გარკვეულწილად, შესაძლებელია, ეს მიზეზიც განაპირობებდა კაცის საქორწინო ასაკის მეტობას ქალისაზე), რადგანაც დღე/სინათლე უპირატესია ადამიანისათვის ამქვეყნიური ცხოვრების გზაზე, რადგანაც ღტოლვა სინათლისაკენ ღვთაებასთან კავშირის გზაა.

დღის / სინათლის ხანგრძლივობის, იგივე დღეგრძელობის სურვილი ხომ ერთ-ერთი უმთავრესი დალოცვაა ქართველებისათვის, სახელწოდებით „სადღეგრძელო“, რომელიც არა მხოლოდ ქორწილის, არამედ ყოველი რიტუალური ღხინის მახასიათებელია.

აქვე უნდა ითქვას, რომ ნიშნობასა და ქორწილს საქართველოს სხვადასხვა კუთხეების მიხედვით თავისებურებანი ახასიათებთ, თუმცა ისინი არსებითად ვერ ცვლიან კონცეფციას დღე-ღამის ხანგრძლივობისა და კაცისა და ქალის სავალი გზების (შესაბამისად – აქტიურობის / ძალის) იგივეობის შესახებ. მაგალითად, სპეციალური ლიტერატურის მიხედვით, წარსულში მთელ საქართველოში აკ-

რძალული იყო ნიშნობაში სასძლოს ოჯახში სასიძოს მისვლა, მოგვიანებით კი მისი წასვლა სავალდებულოდ იქცა (6: 79); საქართველოს ზოგ კუთხეში კი, მაგალითად, ხევსურეთში, სასიძო არ მიდიოდა ქორწილის დღეს ქალის სახლში (6: 153). ვფიქრობთ, ნიშნობაში სასიძოს წაუსვლელობა მოგვიანო მოვლენაა და ის არეულია (გაიგივებულია) მის ქორწილში წაუსვლელობასთან, წინააღმდეგ შემთხვევაში ორსულის ჯვრისწერისთვის, როგორც მღვდელს, ასევე მექორწინე მხარეს, 1669 წელს ქართული სამართლის ძეგლების მიხედვით, გადასახადი არ დაეკისრებოდათ (15: 405), რადგანაც ჯვრისწერა ქორწილის დღეს მიმდინარეობდა, ცხადია, აღნიშნული გადასახადის შემოღება გულისხმობდა ქალის დაორსულების აკრძალვას ქორწილამდე, რაც გამოიწვევდა, თავის მხრივ, ნიშნობაზე კაცის წასვლის აკრძალვასაც, რადგანაც ქალის დაორსულება ქორწილამდე მხოლოდ ნიშნობაზე კაცის წასვლისა და იქ დარჩენის შედეგად იყო შესაძლებელი.

თუ დავუბრუნდებით არმაზისა და ზადენის დღესასწაულებს და გავითვალისწინებთ ყოველივე ზემოთ აღნიშნულს დღე-ღამის ხანგრძლივობასთან დაკავშირებით, ცხადი გახდება, რომ აღნიშნულ დღესასწაულთა პერიოდები ემთხვეოდა გაზაფხულისა და შემოდგომის მზის ბუნიობას – დღე-ღამის დროის თანასწორობას. მართლაც, „ქართლის ცხოვრებაში“ არმაზობის დღესასწაული გაზაფხულის ბუნებითაა გადმოცემული: ქუჩები შემკულია სხვადასხვა ფერის ქსოვილებით და ფოთლებით და სეტყვა და ჭექა-ქუხილიც, რომელმაც დაღეწა კერპები (11: 88, 91), ხომ გაზაფხულის მახასიათებელია.

ახლა კვლავ განვაგრძოთ ქორწინების თემა ჩვენთვის საინტერესო საკითხთან დაკავშირებით. აღსანიშნავია, რომ, როგორც საქორწინო წეს-ჩვეულებებში მონაწილე პირები, ასევე მასში გამოყენებული რიტუალური საგნები და მათი აღმნიშვნელი ტერმინები, სხვადასხვა ფორმით გამოხატული სიმბოლოებია წუთისოფლის სადღეღამისო უამთავლის ან მის დამხმარე საშუალებათა საჩვენებლად.

საქორწილო რიტუალში ნეფე-დედოფლის თანმხლები პირების ზოგადი სახელწოდებაა "მაყრები" ან "ყოლები"

(6: 151, 159), ამათგან პატარძლის მაყრებს ჰქვიათ მძლიონი (8: 513), ხოლო ნეფისას – ძმადი (6: 151; 9: 449; 13: 577), რომელთა სიმბოლური დანიშნულებაც, ვფიქრობთ, ნეფე-დედოფლის „შეყრა-გაყრა“ დღე-ღამის შეყრა-გაყრის შესაბამისად. ამის საფუძველს გვაძლევს მათი მოქმედებანი საქორწილო რიტუალებში: მძლიონის მხრიდან სხვადასხვა ფორმით გამოხატული აგრესია პატარძლის "დასატოვებლად" და ძმადის მცდელობა (ძალით ან საზღაურით) ამ აგრესიის ჩასახშობად, რათა "შეძლონ" პატარძლის წაყვანა და განსაკუთრებით ტერმინი „მაყარი“, „ყარ“ ფუძითა და მოქმედების აღმნიშვნელი „მა-“ თავსართით („შეყრა-გაყრის“ ფუძეც ხომ „ყარ“-ია). ამ თვალსაზრისით საინტერესოა, აგრეთვე, დაქორწინების აღმნიშვნელი ერთი ტერმინი – „შერთვა“ (კაცზე ამბობენ: "ცოლს ირთავს"/"ცოლი შეერთო"), რაც დღე-ღამის "შეყრა//შერთვის" შესაბამისია.

ქორწილში ნეფე-დედოფალს, ძირითადი მონაცემებით, მართალია, თეთრი სამოსი უნდა სცმოდათ, ნეფეს – ჩოხა, ხოლო პატარძალს – სარტყელ-გულისპირიანი გრძელი კაბა, თავზე ჩიხტა-კოპი მანდილ-ღუჩაქით და სახეზე ჩამოფარებული პირბადით (6: 17, 174), მაგრამ სპეციალურ ლიტერატურაში არის ცნობა იმის შესახებაც, რომ საქორწინო-სარიტუალო ცერემონიალი აუცილებლად შავი მანდილის მოხმარებას ვარაუდობდა (2: 70). აშკარაა, შავმანდილიანი და პირბადიანი – სახე დაფარული და უხილავი პატარძალი ღამის სიმბოლოა, ხოლო ნეფე თეთრი ჩოხით – დღის, ე. ი. მათი საქორწილო სამოსის ძირითადი ელემენტები დღე-ღამესავით ურთიერთსაპირისპირო ფერებისაა.

ნეფე-დედოფალს ქორწილში მიაერთმევდნენ რიტუალურ ხეს, საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში სხვადასხვა სახელწოდებით: ჩირადღანი, ჯვარი, კარანხა, მაშხალა, ჯვრის პური და სხვ. (6: 223-225), რომელზეც სანთლები ენთო და ხილით იყო მორთული, ზოგს თავზე ბუმბულშემოვლებული ქათამიც ეკიდა. როცა სანთლები ჩაიწვებოდა, ხეს მაყრები „გაძარცვავდნენ“ და მიირთმევდნენ. სპეციალურ ლიტერატურაში რიტუალური ხის შესახებ სხვადასხვა მოსაზრებაა გამოთქმული: ვალ. ითონიშვილის აზრით, კარანხის ტანი შთამომავლობის მომცემი წყვილის, ხოლო

ტოტები ნაყოფის სიმბოლური გამოსახულებაა (7: 277), ი. სურგულაძე კი მას ღვთაებრივ ხის სახედ მიიჩნევს, რომელზეც ფრინველები სხედან (10: 160).

ვფიქრობთ, ეს ორი მოსაზრება არათუ არ ეწინააღმდეგება, არამედ ავსებს კიდევ ერთმანეთს, რამდენადაც: რიტუალური ხე მართლაც ღვთაებრივი ხის სახეა (რიტუალური ხის ერთ-ერთი სახელწოდება ჯვრის პურია, ჯვარი კი აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ღვთაების ხატია, „ჯვარ-ხატი“ – ასე მოიხსენიებენ იქ სალოცავს), კონკრეტულად კი – წუთისოფლის ღვთაების ხატია (სხვადასხვა სახელწოდებით), რადგანაც, მაგალითად, „ჩირაღდნით“ წუთისოფლის ღვთაება გამოხატულია დროში – ღერძტოტზე ოთხ რიგად დამაგრებული ტოტები – წლის ოთხი დროის, ანთებული სანთლები – დღის, ხოლო ჩამქრალი – ღამის სიმბოლოებია. საყურადღებოა, რომ მაყრები სანთლების ჩაწვის შემდეგ მიირთმევენ რიტუალური ხის ნაყოფს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ისინი „ძარცვავენ“ და ისაკუთრებდნენ ღამის დროს, თავად დღის სიმბოლოები, დღის გასახანგრძლივებლად და იმდენად, რამდენადაც ნეფე-დელოფალი წუთისოფლის ღვთაების მსგავსად წარმოიდგინებიან, რიტუალური ხეც – წუთისოფლის ღვთაების ხატი შეიძლება მათი – საქორწილო წყვილის სიმბოლურ გამოსახულებადაც მივიჩნიოთ.

პატარძალს ქმრის სახლში ატანდნენ მზითვის//მზითევს, რომელიც შედგებოდა ლოგინის, ჭურჭლის, ტანსაცმლის და სხვა სარიტუალო ნივთებისაგან. მზითვის//მზითევის წარმოშობისა და დანიშნულების შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაში სხვადასხვა აზრია გამოთქმული (6: 106-11), რომელთაც ახლა არ განვიხილავთ, რადგანაც ვფიქრობთ, რომ მზითვის//მზითევის არსს თავად ტერმინი ინახავს. აღნიშნული ტერმინი ნაწარმოები არსებითი სახელია და ასე იწოდება მზ-ით-(ე)ვ-ი, სადაც „მზ(ე)“ – არსებითი სახელია, „-ით“ – მოქმედებითი ბრუნვის ნიშანი, „-(ე)ვ-ი“ – ბოლოსართი, ე. ი. ტერმინი „მზითვი“//„მზითევი“ მიგვანიშნებს, რომ ის, რაც პატარძალს ქმრის სახლში მიჰაქვს, "მზიანია", "მზით სავსეა".

საინტერესოა, რომ მზითვის კიდობანზე პატარძლის ძმა იჯდა, რომელიც მის გასატანებლად გამოსასყიდს ითხოვდა ნეფის მხარის წარმომადგენლებისგან (6: 181). პატარძლის ძმა ქორწილში სხვა რიტუალებშიც აქტიურობდა და ყველა მისი მოქმედება – აგრესიული და წინააღმდეგობრივი, განპირობებული იყო იმ რწმენა-წარმოდგენებით, რომელთა მიხედვითაც და-ძმის ურთიერთობა გაიგივებულია ანდროგინი ღვთაების – მზის ორი ურთიერთსაპირისპირო, მაგრამ მსგავსი "მზე შინასა" და "მზე გარეთას" ერთიანობასთან, სადაც ძმა – "მზე შინაა", ანუ სამზეოს – დღის მზეა, ხოლო და – "მზე გარეთაა", ქვესკნელის, ღამის მზეა (16: 132-133), ქორწინების შედეგად კი დას კავშირი უნდა გაეწყვიტა ძმასთან და არსობრივად – არა, მაგრამ შინაარსობრივად შეცვლილიყო: "ღამის მზის" ნაცვლად, ღამე უნდა განესახიერებინა და გაერთიანებულიყო სხვა კაცთან – ქმართან, რათა ეშვა ახალი მზე – ახალი მზის სიმბოლო – ვაჟიშვილი, ახალი და მზარდი ენერგიით, ძალით, თავისი, ძმისა და, ალბათ, ქმრის ნაცვლადაც (ქმარმაც ხომ გაწყვიტა თავის დასთან ის ურთიერთობა, რომელიც ანდროგინ ღვთაებასთან – მზესთან ამსგავსებდა).

ახლა თუ ისევ მზითვის საკითხს დავუბრუნდებით, ყოველივე ზემოთქმულიდან ცხადი ხდება, რომ ძმა გამოსასყიდს ითხოვდა მზითვის ნივთებში გაჯერებული თავისი წილი მზისთვის. იმ შემთხვევაში, ძმას საზღაური რომ არ მოეთხოვა, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ ძმა დას, რომელიც ქორწინების შემდეგ მხოლოდ ღამის (და არა ღამის მზის) სიმბოლო გახდებოდა, უსურვებდა სამზითვო ნივთები ქმრის სახლში უკვე სხვა მზითვით გამოეყენებინა, გაეცვითა, რათა მისი და მის გარეშე უმზეოდ (ცხადია, დღის მზის გარეშე) არ დარჩენილიყო. ასეთი გამოთქმაც არსებობს ქართლში „მზითვ გაცვითე“, რომლითაც მზეგადასულზე ღოცავენ ახალი ნივთის ან განსაკუთრებით, სამოსის შექმნისას ადამიანს. თუმცა, ორივე შემთხვევაში, მზითვში ძმის წილი მზე იგულისხმება, თუ სხვისი (თუნდაც, ვაჟიშვილის), მას (მზითვს) ერთი დანიშნულება აქვს, ის, როგორც მზითვსავე, მზითვე მოსახმარი და გასაცვეთია.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქორწინებამდე, როგორც კაცი, ასევე ქალი, არა მხოლოდ და-ძმური ურთიერთობით, არამედ სხვა ფორმითაც ემსგავსებოდნენ ანდროგინ მზეს მის გასაძლიერებლად და ერთ-ერთ ამ ფორმათაგანს წარმოადგენს აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ქალ-ვაჟს შორის არსებული სასიყვარულო ურთიერთობა – სწორფრობა//წაწლობა, რომლის დროსაც ორი სწორფერი//წაწალი ანუ ორი თანასწორი მზის მიბაძვით, მზის მსგავსად ერთიანდებოდა, ერთად წოლით ქმნიდა სრულყოფილებას სიყვარულით, სექსუალური ურთიერთობის გარეშე და ღამით, როცა მზე აღარ ანათებდა სამზეოს და მოგზაურობდა ქვესკნელში – სულეთში, მის ნაცვლად მაგიურად მოქმედებდა გარემოზე. ნიშანდობლივია სწორფერთა//წაწალთა აღმნიშვნელი ტერმინებიც და-მმასთან მიმართებაში: „ძმობილები“, „ნადობ-ნაძმობი“, „სანდაური ძმობილი“ და სხვ. (16: 135-142, 156).

ყოველივე ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ კაცი და ქალი ქორწინებამდე განასახიერებდნენ მზის ორი მხარის – მზე შინასა და მზე გარეთას, ხოლო ქორწინების შემდეგ დღისა და ღამის სიმბოლოებს და ერთიდან მეორეში გადასვლისას იცვლებოდნენ თვისობრივად, ქორწინებამდე მათ ურთიერთობაში მთავარი პრინციპი სულიერება იყო, ქორწინების შემდეგ კი ფიზიკური სხეული და ისევე, როგორც მზე ანათებს ქვეყნიერებას და მასზე დამოკიდებული დღისა და ღამის ხანგრძლივობა, ისინიც სულით – მზის სიმბოლოთი ინათებდნენ სხეულს – დღე-ღამის სიმბოლოს, თუმცა ორივე შემთხვევაში (კაცის და ქალის ცხოვრების ორივე პერიოდში) ერთ მთლიანობაში მოქცეულნი ღვთაებასთან კავშირისა და მასზე მაგიური მოქმედების სიმბოლოებს განასახიერებდნენ სამყაროს ჰარმონიული განვითარებისათვის.

უფიქრობთ, ღამის მდუმარების ამსახველია ქორწილის შემდეგ პერიოდში პატარძლის მორიდების/უძმრახობის სხვადასხვანაირი გამოხატულება ქმართან და ქმრის ოჯახის სხვა წევრებთან. რადგანაც დღე და ღამე დღისით უხვედრები არიან, ცოლ-ქმარი ერთმანეთს სხვების თანდასწრებით არ ელაპარაკებოდნენ და ერთმანეთს სხვებთან

შერქმეული სახელებით მოიხსენიებდნენ. ამავე მიზეზით ეუმძრახებოდა რძალი მამამთილს (ზოგჯერ სიცოცხლის ბოლომდე) და ქმრის ნათესავ უფროს მამაკაცებს. რძალი ხმას არ სცემდა, აგრეთვე, დედამთილს და უფროს მუღს, თუმცა მცირე ხნით, დაახლოებით, ერთ წელს, როგორც განვლილი, შორეული ღამის სიმბოლოებს, ერთი წლის შემდეგ კი ისიც განვლილ ღამეთა სიმბოლოურ რიცხვში მიითვლებოდა და უკვე, როგორც მსგავსთა, მათი ურთიერთობა – ლაპარაკიც დასაშვებად მიიხნეოდა.

ამრიგად, საქორწინო პერიოდებისა და რიტუალების, მათში მონაწილე პირებისა და გამოყენებული საგნების განხილვის შემდეგ ცხადი გახდა, რომ ქორწილი წუთისოფლის მიბაძვას, ანუ პატარძლისა და ნეფის დღე-ღამესთან გაიგივებას და ამით წუთისოფელზე მაგიურ მოქმედებას და მისთვის ვალის გადახდას ასახავდა; წუთისოფლის ღვთაების ერთ-ერთი სახელი ან ეპითეტი იყო „ქორი“ და მისთვის განკუთვნილი ყველაზე ადრეული სარიტუალო ნაგებობა – ქართლის მთაზე აშენებული სალოცავი სახლი – „ქორი“, რომლითაც დამკვიდრდა შემდეგში მეფეთა მიერ სხვა ფორმის, მაგრამ მსგავსი ფუნქციების მქონე ღვთაებათა კერპების: გაცის, და გაიმის, არმაზის და ზადენის და სხვათა აგება, თუმცა გვიანდელი წარმოშობის გამო მათ ვერ ჩაანაცვლეს რიტუალურ ლექსიკაში დამკვიდრებული „ქორ“ ფუძიანი სახელები, რომელთა მატარებლებიც ან ღვთაების ზოომორფულ სახედ წარმოიდგინებოდნენ, მაგალითად: „ქორბუდა“ ირემი დატოტვილი რქების გამო (როგორც ცნობილია, აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ირემი წარმოადგენს ღვთისშვილ კოპალას ზოომორფულ სახეს); ან მიმბაძველობით მაგიას გამოხატავდნენ; მაგალითად, „ქორწილი“ (კაცისა და ქალის დაქორწინების დღე-ღამის ერთობლიობასთან მსგავსების გამო); ამასთან, ღვთაებისთვის განკუთვნილი სამსხვერპლო ცხოველი იყო თეთრი ქორა-ხარი, ხოლო სარიტუალო ფერხული – ქორბეღელა.

თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და ადამიანთა ქვეცნობიერში იუნჯებოდა წინაპართა ფარული სიბრძნე – ქორწინებით დრო-ჟამის დინების ასახვა, რომელიც არამ-

ხოლოდ ამსგავსებდა და ამით აახლოებდა ადამიანთა სამყაროს ღვთაებასთან, არამედ მომხიბვლელს ხდიდა კიდევ მათ ყოფას – ღვთაებისთვის ვალის გადახდის პროცესს და იმ ქვეცნობიერი რწმენით, რომ კაცი – დღის, ხოლო ქალი – ღამის სიმბოლო იყო, აწესრიგებდა კიდევ სქესთა ურთიერთობას: მისაღები (აუცილებელი) იყო მხოლოდ ქალის და მამაკაცის ქორწინება, როგორც წუთისოფლის განვითარებისთვის ხელშესაწყობი მაგიური ქმედება, რადგანაც სხვა (ერთსქესიანთა ქორწინების) შემთხვევაში წუთისოფლის სვლის პარამონიულობა შეიცვლებოდა, მხოლოდ ღამე ან მხოლოდ დღე დაისადგურებდა ქვეყნიერებაზე, უნაყოფოდ და უმზეოდ.

T. SHARABIDZE

SECRET OF MARRIAGE
(About Deity of Transient World)

A person perceives the transient world by the help of time, the visual revelation of which is the interchange of day and night by light and darkness and as motion of the transient world is an inevitable process for a person's existence, a person feels obliged to it and in order to prolong time, tries to operate magically on it – imitates it by objectively existed means – marriage, correspondingly to the unity of day and night, when a man is a symbol of day and a woman is a symbol of night.

Indeed, after reviewing the words with a root “kor”, we can find out that the meaning of the term “marriage” represents part of the deity of the transient world – “Kori”.

Imitation of the deity of the transient world is reflected on the period of marital rituals: engagement and marriage, when duration of day and night is identified with the ways that a man and a woman have to pass, besides, it is reflected on the terms of the people taking part in marital rituals and also on ritual subjects used in it.

The earliest ritual building of the deity of the transient world is a prayer house built on Kartli Mount named “Kori”. The latter was assumed as a basis of building the idols of the deities – Gatsi, Gaimi, Armazi, Zadeni and others – by kings. The buildings were of different shapes, but of the same functions.

Secret wisdom of ancestors – reflection of time by marriage – was passed from generation to generation and settled in human-beings’ subconscious. By this wisdom the world of human-beings became not only similar and close to divine world, but it also helped to put in order relationships of sexes in their existence.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ილ. აბულაძე, ძველი ქართულის ლექსიკიდან, 9, „ქორიკოზი“ და „ქორებისკოპოსი“, კრ. „ორიონი“, თბ., 1967.
2. ც. ბეზარიშვილი, ქალის ტანსაცმელი სამეგრელოში, „მასალები სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის“, თბ., 1979.
3. აკ. გელოვანი, მითოლოგიური ლექსიკონი, თბ., 1983.
4. ი. გოგინაშვილი, ნათესაობის სისტემა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1960.
5. ვ. თოფურია, მ. ქაღდან, სვანური ლექსიკონი, თბ., 2000.
6. თ. იველაშვილი, საქორწინო წესჩვეულებანი საქართველოში, თბ., 1999.
7. ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1960.
8. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, I, თბ., 1991.
9. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, II, თბ., 1991.
10. ი. სურგულაძე, არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ ორნამენტებში, მსე, 21, თბ., 1981.
11. „ქართლის ცხოვრება“, I, თბ., 1955.
12. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VI, თბ., 1960.

13. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VII, თბ., 1961.
14. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, VIII, თბ., 1964.
15. ქართული სამართლის ძეგლები, II, თბ., 1965.
16. თ. შარაბიძე, რჩეულთა ხვედრი (რწმენა-წარმოდგენები ანდროგინი ღვთაების შესახებ), კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, VI, თბ., 2004.
17. თ. შარაბიძე, ქართული სახელმწიფოს ტრადიციული იდეოლოგია (ეკდომა-ადღომა სულიერი ერთობის იდეით „გაბარება//გაძიძავეების“ წეს-ჩვეულებაში), კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, VII, თბ., 2005.
18. თ. შარაბიძე, წინაპართა ცოდნის ინფორმაცია სამყაროს შექმნისა და დასასრულის შესახებ („უკუნიტი უკუნისამდე“), კრ. „ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ძიებანი“, VIII, თბ., 2006.
19. არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბ., 1965.

ტოლერანტობა

შეწენარება დაჯერებას არ ჰნიშნავს, გინდა თუ არა, არამედ პატივსა, რომლითაც უნდა მოექცეთ სხვის აზრს, თუნდაც თქვენს უსიამოვნოს, თქვენს წინააღმდეგს. პატივით მოქცევა კიდევ იმას ჰქვია, რომ მოქმედს, თუ გამკითხველს საბუთი გაუნხრიკოთ, საბუთი აუწონოთ თქვენს საკუთარ სასწორზე, ასე თუ ისე საკუთარი ფასი დახდოთ და მისაწყავი ისე მიუწყაოთ. ყოველად საკადრისი საქციელი გონებაგახსნილისა და მართლა განათლებულის კაცისა სწორად ეს გზაა და სხვა არარა. ვისაც ეს არა სჭირს, ტყუილად თავსა სდებს განათლებაზე, ტყუილად აბრეყვებს თავისთავსაც და სხვასაც, განათლებული ვარო. იგი ყოველ გონებადახშულზედ უარესია.

ილია ჭავჭავაძე

კაცობრიობა, თავისი ისტორიის მანძილზე, მშვიდობისაკენ მიისწრაფოდა. ასევე არც ერთი რელიგია არ ქადაგებდა ძალადობასა და ომს, მაგრამ ცხოვრებაში მაინც ყველაფერი სულ სხვანაირად ვითარდება. მრავალსაუკუნოვანი ისტორია დაპირისპირებებითა და შეტაკებებითაა დატვირთული. ამ სიტუაციას თავს ვერც დღეს ვაღწევთ. პოლიტიკოსები და თვით საზოგადოება ძალადობიდან შეთანხმებაზე გადასვლას ვერ ახერხებს.

ექსტრემიზმი – იქნება ეს ეთნიკური, რელიგიური, რასობრივი თუ სოციალური ანგრევს სამართლებრიობას სახელმწიფოში და ადამიანის მორალურ-საზოგადოებრივ საფუძვლებს არყევს. მაგრამ, საბედნიეროდ ექსტრემიზმის საპირისპირო ფენომენიც არსებობს. ესა არის ტოლერანტობა. არატოლერანტობა არღვევს ადამიანთა ინდივიდუალურ და კოლექტიურ უფლებებს.

ადამიანთა და კულტურათა სხვაობამ შეიძლება გამოიწვიოს უთანხმოება ან დაპირისპირება, მაგრამ, როდესაც ამის მოსაგვარებლად გამოიყენება ძალა – ეს მიუღებელია. ამიტომ, ჩვენ კი არ უნდა შევცვალოთ კულტურა ან ადამიან-

ნი, არამედ როგორც ЮНЕСКО-მ შეგვახსენა “რამდენადაც ომი იწყება ადამიანის აზროვნებაში, ამდენად ადამიანის აზროვნებიდან უნდა დაიწყოს მშვიდობის შექმნა”.

როგორც არ უნდა განსხვავდებოდეს კულტურული ტრადიცია, იქნება ეს ერთი სახელმწიფოს შიგნით, სხვადასხვა ეთნიკურ ჯგუფებს შორის, თუ სხვადასხვა ქვეყნებს შორის, ერთი რამ მაინც არსებობს – ტოლერანტობის კატეგორია.

ტოლერანტობა* არის მოთმინება სხვისი აზრისადმი, რწმენისადმი, ქცევისადმი. ტოლერანტობა არ არის დროში შეუზღუდავი კატეგორია, არ არის ადამიანის და საზოგადოების ბიოსოციალური მახასიათებელი. ტოლერანტობა არ არის უნივერსალური კატეგორია, ის იცვლება ისტორიულ ასპექტში და კულტურულ ტრადიციებში.

მკვეთრ ჩარჩოებში ტოლერანტობა არ ჯდება. ის შეიძლება ერთ სოციალურ გარემოში გამოიხატებოდეს, როგორც მიმტევებლობა, მეორეში – დიდსულოვნება, მესამეში მოთმინა. ამიტომ ხდება, რომ ხშირად პოლიტიკური ან კულტურული სტაბილურობის რღვევისას ირღვევა ტოლერანტობის ჩარჩოები და საუკუნეების მანძილზე არსებული ფენომენი უცებ იცვლება და მშვიდობიანი თანაარსებობის მაგივრად მკვეთრ ძალადობას და დაპირისპირებას ვიღებთ.

ტოლერანტობა არის არადისკრიმინაცია, არაქსენოფობია, არარასიზმი, არარელიგიური ექსტრემიზმი, არა გენოციდი. ესაა სულგრძელობა, დიდსულოვნება, მოთმინება, ურთიერთგაგება, შეთანხმება (როგორც პიროვნულ, ისე ეროვნულ დონეზე), სხვათა უფლებების პატივისცემა.

უნდა ვადიაროთ, რომ დღეს ტოლერანტობას შეიძლება ითქვას, რომ პირდაპირი თარგმანი (მოთმინება) არ გააჩნია. იგი იმდენად მნიშვნელოვანი სოციალური მოვლენა გახდა, რომ ტერმინის მნიშვნელობაც კი შეცვალა. ტოლერანტობა დღეს არა თუ მოთმინებაა, არამედ ესაა მზაობა,

* ოქსფორდის ლექსიკონში – „მზაობა და შესაძლებლობა მიიღოს პროტესტი და ჩაურევლობის გარეშე პიროვნება ან საგანი“. უცხო სიტყვათა ლექსიკონში – ლათ. თოლერანს (ტოლერანტის) მომთმენი, შემწყნარებელი, სხვისი აზრების, რწმენის შემწყნარებლობა.

შენგან განსხვავებული ადამიანების ქცევა, შეხედულება და სხვა კეთილგანწყობით იმ შემთხვევაშიც კი, თუ ამ უკანასკნელს არ ეთანხმები, მიიღო. “მოთმენა” ხდება შენთვის უარყოფით კონტექსტში. ეს იწვევს უარყოფით განწყობას. “ტოლერანტობა” კი გულისხმობს იმას, რომ შენ ამას არ გააკეთებ, მაგრამ აღიარებ მის უფლებას.

დღეს მსოფლიოში არატოლერანტობა პრობლემაა. ტოლერანტობა არ არის პანაცეა ყველა სოციალური ავადმყოფობისაგან. მოთმინება ეს არ არის ყველაფრის დაშვება, უფლების მიცემა და ყველაფრის პატიება. ის თავის თავში უნდა შეიცავდეს აქტიურ ქმედებას, განსაკუთრებით არატოლერანტობის მიმართ.

ტოლერანტობის საზღვარი თავდება იქ, სადაც იწყება პიროვნების ან საზოგადოებისადმი აშკარა ზარალის მიყენება თუ შეურაცხყოფა.

ვიმეორებთ, ტოლერანტობა სხვის პატივისცემას, თანასწორუფლებიანობის აღიარებას და დომინანტობაზე და ძალადობაზე უარის თქმას გულისხმობს. ეს კი არის თავისუფალი აზროვნებისთვის დამახასიათებელი მოვლენა. ანუ სხვადასხვა შეხედულება არ უნდა დაიყვანებოდეს ერთფეროვნებაზე, ვინმეს სასარგებლოდ. ტოლერანტობა თავისთავად პლურალიზმს ნიშნავს.

ტოლერანტობა არ არის უნივერსალურად ერთგვაროვანი. ის არა მარტო სხვადასხვა პოლიტიკურ, არამედ კულტურულ და ა. შ. ფაქტორში განსხვავდება. ის დროში და სივრცეში განსაზღვრული არ არის. ის არ არის ბიოლოგიური მოვლენა. ის არის შექნილი და განზრახ კულტივირებული განწყობა, რომელიც როგორც რეაქცია რთული საზოგადოების პირობებში გამომუშავდება. ანუ ტოლერანტობა (დიდსულოვნება) არის რთულ საზოგადოებაში გამომუშავებული ხასიათი. ამის გარეშე ადაპტურობა ვერ განხორციელდებოდა და საზოგადოება მუდმივ კონფლიქტურ სიტუაციაში იქნებოდა. საზოგადოებაში და პიროვნებაშიც, თავის გადარჩენის მიზნით სწორედ ასეთი დიპლომატიური პასაჟი გამომუშავდება. და რომ სწორედ ასეთი მიდგომაა გამოყენებული და არა ძალადობრივი, მიუთითებს იმაზე, რომ საზოგადოება არის სიცოცხლისუნარიანი.

ეთნიკურ ურთიერთობაში ტოლერანტობა მშვიდობიანი თანაცხოვრების სტრატეგიაა. ამავე დროს ტოლერანტობა არ არის ყველაფრისადმი მოთმინება, დიდსულოვნება, მიტევება და ა. შ. ის არსებობს მანამ, სანამ არ ირღვევა მისი ჩარჩოები – საზღვრები.

ტოლერანტობა ვლინდება ორ ძირითად სფეროში: ფსიქოლოგიურ დონეზე, როგორც შინაგანი განწყობა პიროვნებასა და კოლექტივს შორის ურთიერთობაში და პოლიტიკურ დონეზე, როგორც მოქმედება – განხორციელებული კანონით, ანდა ტრადიციული ნორმით (Тишков, 2003, 315).

ტოლერანტობა როგორც განწყობა ნებაყოფლობით ინდივიდუალური არჩევანია. ის ადამიანში ყალიბდება სოციალიზაციის პროცესში, ასევე ინფორმაციის მიღებით და ცხოვრების პირადი გამოცდილებით. როგორც მოქმედება – ესაა აქტიური პოზიცია თვითშეზღუდვისა და განზრახ არჩევისა, ეს არის ნებაყოფლობითი თანხმობა ურთიერთობისა სხვადასხვა დაპირისპირებულ, უთანხმოებაში მყოფ სუბიექტებთან.

პოლიტიკურ მოქმედებაში ტოლერანტობა გულისხმობს ან არშემჩნევას (იგნორირებას), ან ერთ-ერთი მხარის უპირატესობის დამკვიდრებას, დარწმუნებას დისკუსიის გზით და თავის მხარეზე არგუმენტაციისა და დემოკრატიული პროცედურების მეშვეობით მომხრეთა დიდი ნაწილის მიმხრობას (Тишков, 2003, 315).

ტოლერანტული განწყობა პიროვნულ და საზოგადო დონეზე შეიძლება ერთმანეთს არ ემთხვეოდეს. პიროვნებამ საზოგადოებაში შეიძლება გადაწყვიტოს რაიმე ტოლერანტული მიდგომით (მაგ.: ქორწინება სხვადასხვა რასის ან რელიგიის წარმომადგენელთან), მაგრამ თვით პირადად ამის მიმართ დადებითად განწყობილი არ იყოს. ანუ შინაგანი განწყობა და გარეგანი მოქმედების დამთხვევა ტოლერანტობისას ყოველთვის არ ხდება. პიროვნება შეიძლება გრძნობდეს ერთს, მაგრამ დემონსტრირება ხდებოდეს მეორის. ამიტომ ტოლერანტობის განხორციელება სუბიექტის ხასიათზე დიდად არის დამოკიდებული.

ვის შეუძლია იყოს ტოლერანტული, როგორც განწყობით, ისე მოქმედებით – მხოლოდ ინტელექტუალს. მაგრამ

არატოლერანტობაც სხვათა შორის ამავე ინტელექტიდან მოდის და ძალადობით და დაპირისპირების მოწოდებებით მთავრდება.

როგორც ისტორიამ გვიჩვენა, ტოლერანტობა სიტუაციური მოვლენაა, თუ გინდაც ეს სიტუაცია საუკუნეების მანძილზე გაიწელოს. მკვეთრად ჩამოყალიბებული ტოლერანტული, ან არატოლერანტული ხალხი, საზოგადოება, ერი, ქვეყანა, კულტურა არ არსებობს. ეს მარცვალი ყველა ხალხში არის. სიტუაცია და ერის ისტორია აყალიბებს რაღაც განსაკუთრებულ მდგომარეობას, დიპლომატიურ მობილურობას, თავისებურ სტრატეგიას, ლავირებას, რომელიც შესაძლებელია საზოგადოებრივ დონეზე ღიად იყოს წარმოდგენილი, მაგრამ პირველ დონეზე იგი სულ სხვაგვარად არსებობდეს, რაც უმეტეს შემთხვევაში დახურულია.

თითქოს დახურული კულტურის სისტემა ვერ უნდა ახერხებდეს ტოლერანტობას სხვა კულტურის მიმართ, და ღია კი უფრო ტოლერანტულად ფასდება. ტოლერანტობის საზომიდან საქართველო უფრო ღია კულტურის სისტემისკენ ისრება.

ტოლერანტობა ესაა გადარჩენის ტაქტიკა. საქართველოსთვის ტოლერანტობა იყო მცირერიცხოვანი ერის გადარჩენის გამოცდილება, რადგანაც საუკუნეების მანძილზე, გეოპოლიტიკური მდებარეობით, მრავალი ძლიერი ქვეყნის ინტერესების ქვეშ მოხვედრილი, უამრავი თავდასხმითი ომების გადამტანი ერი, იძულებული იყო მოთმინების, სულგრძელობის, მიმტევებლობის, არშემჩნევის ტაქტიკა გამოემუშავებინა. ასეთ პირობებში, მიუხედავად შიდა დაპირისპირებისა და დამპყრობლური ომებისა ხალხს ტოლერანტული ბუნება უნდა გამოემუშავებინა. იმედია, საქართველო არასდროს არ დათმობს ამ მონაპოვარს. დღეს ტოლერანტობა არა გადარჩენის საშუალება უნდა იყოს, არამედ სახელმწიფოში მცხოვრები ყოველი ადამიანის თუ ჯგუფის შეგნებული მოღველი დემოკრატიულობის მისაღწევად.

შეიძლება ითქვას, რომ ყველაზე მეტად ტოლერანტობა ეთნიკურ პრობლემატიკასთან დაკავშირებით მოიაზრება. ტოლერანტობის განხილვა, როგორც ეთნოსის არსებობის საშუალება, გულისხმობს ეთნიკური რეალობის რო-

გორც ტოლერანტობის ისე არატოლერანტობის მოდელების კონსტრუირებას, მისი კანონზომიერების გამოვლენას და მათი ფორმირების პირობებს.

გამძაფრებული მგრძობელობა სხვა ეროვნების მიმართ არატოლერანტობის საფუძველია. ის შეიძლება როგორც მცირე (მსუბუქი, ქცევაში გამოუვლენელი დისკომფორტიდან), ისე ფართე (დისკრიმინაციული, რასისტული, სიძულვილი) დიაპაზონით გამოვლინდეს.

ერთა შორის ურთიერთობაში ტოლერანტობა განსაკუთრებული აქტუალობით ხასიათდება. ცნობილია, რომ სადაც ნაციონალიზმია, იქ არის არატოლერანტობა და სადაც მულტიკულტურალიზმია იქ არის ტოლერანტობა.

ნაციონალიზმი ემყარება ერთიან ნაციონალურ ღირებულებებს, რომლებიც განასხვავებენ მათ სხვისგან. ნაციონალიზმი ერს წარმოგვიდგენს, როგორც საფუძველშივე ბუნებრივად არსებულს, რომელსაც გააჩნია სხვისგან განსხვავებული, მაგრამ თავისთვის ერთიანი, მთლიანი მახასიათებლები.

მულტიკულტურალიზმის კონცეფციით ხდება მცირე ეთნიკური ჯგუფის სუვერენობის აღიარება. თუმცა უნდა აღინიშნოს, რომ ნაციონალიზმიც და მულტიკულტურალიზმიც შეიცავს ურთიერთობის სტრუქტურის ერთი და იგივე ვარიანტს “ჩვენ – ისინი“.

როგორც ცნობილია „ჩვენ“ არსებობს მხოლოდ იმიტომ, რომ არსებობს “ისინი”. “ჩვენ” არ არის დამოუკიდებელი რეალობა, არამედ ის მხოლოდ ოპოზიციის გამოჩენისთანავე ჩნდება.

თუ ნაციონალიზმი გულისხმობს სტრუქტურას “ჩვენ” (ერთიანი, ძირითადი ერი) მაშინ, მულტიკულტურალიზმი არის “ჩვენ“-ის შებრუნებული (ეთნიკური უმცირესობა) სტრუქტურა. ნაციონალიზმი ეწინააღმდეგება მთლიანის დაშლას, მაშინ, როდესაც მულტიკულტურალიზმი ქმნის შეზღუდვებს მრავლის გაერთიანებაში (Кардинская 2002, 70-88).

“სხვისადმი” მოთმინება აუცილებლად უნდა განვიხილოთ, უპირველესად, როგორც “სხვისი” რეალობის დაშვება, რომელიც “მე” ან “ჩვენ” არსებობისაგან განსხვავდება.

ასეთი ტოლერანტობა აღმოჩნდება, საპირისპირო დახასიათება განსხვავებით “მე” და “სხვა”, “ჩვენ” და “ისინი”.

განსხვავებას შეუძლია ურთიერთობა განსაზღვროს ხალხს შორის (“მე” – “სხვა”), ასევე პოლიტიკურ ჯგუფებს შორის, საზოგადოებებს, კულტურებს, ეთნოსებს (“ჩვენ” – “ისინი”) შორის. ტოლერანტობა გულისხმობს სტრუქტურის “ჩვენ/ისინი”-ს შემაგრებას. ელემენტი “ჩვენის” არსებობა შესაძლებელია მხოლოდ ელემენტი “ისინის” არსებობით და პირიქით. რადგანაც ეს ელემენტები არ არსებობენ სტრუქტურის გარეთ, მათ არა აქვთ რაიმე შინაარსი და აღმოჩნდებიან, რეალურობის ცარიელ აღნიშვნად. არიან რა ცარიელი ნიშნები “ჩვენ” და “ისინი” არაფრით არ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან და სრულიად ემთხვევიან ერთმანეთს. ეს არის ორი ერთნაირი მხარე, “ჩვენ” და “ისინის” ერთნაირი პოზიციიდან. მათ შორის შეიძლება იყოს დისტანცია. ვინც არის დისტანციის შემქმნელი ის აყალიბებს “ჩვენ” – “ისინი” ელემენტების ურთიერთობის პირობებს. აქ უკვე თავს იჩენს რეალობისადმი განსხვავებული მიდგომა და შეიძლება განსხვავებულობაზე ლაპარაკი.

ტოლერანტობა-განსხვავებულობა ხელს უწყობს იდეოლოგიის ჩამოყალიბებას, რომელიც აქტუალიზირდება დისტანციურობის შედეგად. დისტანცია კი ქმნის სივრცეს “ჩვენსა” და “ისინის” შორის. ურთიერთობის პირობებს კარნახობს ერთი მხარე, მეორე კი ექვემდებარება ამ უკანასკნელის მიერ დადგენილ ნორმებს და დადგენილ საზღვარში იზღუდება. რადგანაც არსებობა ისაზღვრება ერთის აბსოლუტური პოზიციით, ის ხდება არათავისუფალი და დამოკიდებულია დადგენილ წესებზე, რომელიც თავისთავად არატოლერანტული აღმოჩნდება.

მიუხედავად ტოლერანტობის გამოცდილებისა, საქართველოს საზოგადოება, რადიკალური ცვლილებებისა და ახალი ღირებულებებისადმი მზად არ აღმოჩნდა. სახელმწიფოს ჩამოყალიბების პროცესი ძირითადად ორი განცდის ფონზე მიმდინარეობდა. იმედი და იმედის გაცრუება, რამაც 20 წლის მანძილზე მრავალი ამბოხება თუ რევოლუცია გამოიწვია. ამან თანდათან მოახდინა დაპირისპირება თაობებს შორის. „ჩვენ ვიცით რასაც ვაკეთებთ და გა-

ვაკეთებთ უკომპრომისოდ" – ახალგაზრდები. „იღუპება საქართველო, საით მივექანებით" – უფროსი თაობა. დაირღვა ჰარმონიულობა.

არატოლერანტული დამოკიდებულება ძველი ტრადიციების მიმართაც იგრძნობოდა.

ანტიტოლერანტულ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს ქართული და არაქართული ნაციონალიზმის აფეთქება გარდაქმნის შემდგომ პერიოდში, რამაც კონფლიქტებამდე მიიყვანა სახელმწიფო (აფხაზეთი, ოსეთი).

ქართველების ნაციონალიზმი კი, რომელსაც თავისი უარყოფითი შედეგები ჰქონდა (კონფლიქტები, სამოქალაქო ომი, მთავრობის ძალით ცვლა და ა. შ.), შეიძლება ითქვას მალე გამოვიდა ლაბირინთიდან, და თავი დააღწია ამ სიტუაციას, ყოველ შემთხვევაში, მას არ ჰქონია ის ნაციონალისტური, თუ რასისტული გამოვლინებები, რაც მეზობელ რუსეთში განვითარდა და რასაც სახელმწიფო იდეოლოგიის პრეტენზია აქვს, ხოლო რუსული პატრიოტიზმის პარალელურად, ავლენს რასისტულ მოქმედებებს კავკასიური და ებრაული წარმოშობის ხალხის მიმართ ... "В Москве, судя по опросам, русских с гиперэтническим сознанием относительно немного (не более 1/5), также как в других регионах, но предубеждения (доля людей с неблагоприятными установками) в отношении "лиц кавказской национальности" была очень высока В 1995 г. при опросах русских москвичей более 60% высказали негативные установки по отношению к национальностям Кавказа.

При этом среди менее образованных слоев доля людей с такими установками зашкаливали за 70%, но и среди людей с высшим образованием доходило до 50%" (Дробижева, 1997, 61)

ადამიანები და მათი უფლებების დაყოფა ეთნიკურობის მიხედვით, მხოლოდ ხელს უშლის ინტეგრაციას და დეზინტეგრაციის ხელისშემწეობ ფაქტორად წარმოგვიდგება. „ჩვენ" და „ისინი" ეთნიკურად სხვადასხვანი, მხოლოდ ტრადიციულ კულტურაში უნდა გამოიხატოს და არა იურიდიულ უფლებებში. ეს უფლებები ყველას ერთნაირად უნდა ჰქონდეს.

დემოკრატიულ წყობაზე პოსტსაბჭოთა სივრცის გადასვლა რთული პროცესით ხასიათდება. ეს სირთულე

ტოლერანტობასაც შეეხო. „ვარდების რევოლუციის“ შემდეგ რეფორმების გატარების დროში დაჩქარებისა და უკომპრომისოდ მისი ბოლომდე გატარების პროცესმა გამოავლინა არატოლერანტულობა თაობებს შორის. არა და მშვიდობის კულტურა აუცილებელია ასეთ პირობებში, თორემ „ღიაობისკენ მსწრაფველი სახელმწიფო შესაძლებელია პირიქით „დახურულობისკენ“ მიბრუნდეს.

საქართველოს საზოგადოებამ ახალი გზების ძიებაში მრავალი რამ გადაიტანა, მაგრამ მაინც ვერ მოძებნა ფუნდამენტური იდეა, რომელიც გააერთიანებდა ხალხს – საზოგადოებას. ის კი არა, სახელმწიფო მოხელეებისა, მთავრობის და, თუ გნებავთ, მეცნიერების მიერაც კი ჯერჯერობით არ შექმნილა საზოგადოების განვითარების მისაღები მოდელი ან თეორია.

გლობალიზმისა და ლოკალიზმის პრობლემები, ჩამოყალიბების პროცესში მყოფ სახელმწიფოში, თავს ვერ აღწევს ანარქიულ სიტუაციას. ეს პროცესი ძალზედ ძნელი დასაძლევია და საზოგადოებისთვის მტკივნეულიც კი აღმოჩნდა. ერთის მხრივ გლობალიზაციის ღირებულებების შემოჭრა და მეორეს მხრივ შიდალოკალური საზოგადოების განვითარების სტრუქტურა დროში წყლავს ერთიანი, გამართული, მისაღები სტრუქტურის ჩამოყალიბებას.

ერთი რამ კი, რაც საქართველოს კულტურას გააჩნდა (იქნება ეს ქართველი თუ არაქართველი მოსახლეობა), რაც მომენტში კინაღამ ხელიდან გაგვისხლტა. ეს ეხება ერთაშორის ურთიერთობის საკითხს. მაგრამ ის ისევ თავის კალაპოტს დაუბრუნდა. მაგრამ ახლა ტოლერანტობის თუ, უფრო სწორად, არატოლერანტობის ფენომენი თაობებს შორის არის შემოჭრილი და მას პოლიტიკური სარჩულიც კი დაედო საფუძვლად.

სიკეთე და ბოროტება ყოველთვის არსებობდა. ეს საპირისპირო ტენდენცია არც ახლა არის უცხო ჩვენი საზოგადოებისათვის. მე მგონია ჩვენს საზოგადოებას არც იმის პრეტენზია გააჩნია, რომ სრული ჰარმონიულობა იქნება ოდესმე (ამას ქართული საზოგადოება კარგად ხედავს), მაგრამ თუ ტრადიციულ ტოლერანტულ კულტურას არ დაუბრუნდით, ყველაფერი დამანგრეველ ძალას თუ და-

ეუთმეთ, ჩვენი საზოგადოება არ გადარჩება. მაგრამ ასეთი მომენტი საქართველოს ისტორიის მანძილზე მრავლად ჰქონია და იმედია, რომ ახლაც გაუმკლავდება.

მაგრამ ამის მისაღწევად ისევ ტოლერანტობა, არის საჭირო. ეს უკანასკნელი ხომ გადარჩენის ერთ-ერთი ნორმაა და რელიგიურ თუ ფილოსოფიურ სწავლებებში წარმოგვიდგება, როგორც კაცობრიობის გადარჩენის ფუნდამენტური იდეა. რელიგია მოუწოდებს მოთმინებისკენ, როცა ადამიანს უჭირს: მიმართე მოთმინებას და ღოცვას. მაჰათმა განდის ფილოსოფიის მიხედვით მოთმინება საზოგადოების სულიერი უძლიერესი ძალისხმევის რანგშია აყვანილი.

L. MELIKISHVILI

TOLERANCE AND SOCIETY

Tolerance is patience towards the opinion, belief and behavior of others. Tolerance is a category not limited in time and does not represent bio-social feature of man and society.

Tolerance is not a universally homogenous category. It differs not only by various political, but cultural and other factors. It is not defined in time and space. Tolerance is a feature formed in complex society, because adaptation could not have been accomplished without it and society would have been in permanent conflict. Such diplomatic passage is formed both in society and individual for survival purposes.

Tolerance could not be restricted to distinctive frame. It could be expressed in one social environment as indulgence, in second – as generosity and in other – as reconciliation. Because of the above mentioned, tolerance frames often change along with disruption of political and cultural stability and phenomenon which had existed for centuries is suddenly altered and prominent violence and conflict arise instead of peaceful co-existence.

Tolerance as an attitude is an individual voluntary choice. It is instilled during socialization process and also during the receipt of information and own experience.

As history has shown tolerance is situational phenomenon, even if the situation lasts for centuries. There is no distinctively formed tolerant or intolerant people, society, nation, country, culture. All people have these seeds of tolerance. Situation and nation history forms a sort of special conditions, diplomatic mobility.

Tolerance is survival tactic. Tolerance had been the survival experience for Georgia, as small nation country, because due to its geopolitical position it had been the subject of interests of many strong states and suffered from frequent wars – thus the nation was compelled to develop the tactics of indulgence, generosity and reconciliation. In such conditions the people had to have tolerant nature.

Tolerance ends where unequivocal damage or insult is inflicted to the individual or society.

State as governance body is always more or less enforcing. It makes the people obey legal norms. However, the state should be the guarantor of personal rights and liberties, thus forming the conditions for the normal functioning of political, social and other structures. All of the above favors tolerant relationships within the society itself.

At present intolerance is a global problem. Tolerance is not a miracle cure from all social ill practices. Patience is admittance and forgiveness of everything. It should contain actions, especially – towards the intolerant.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. Тишков В. А., “Реквием по этносу”, М., 2003.
2. Кардинская С. В. Проблема способов структурирования этнического пространства: толерантность и интолерантность. Толерантность (сборник статей). Удмурдский государственный университет. Ижевск. 2002.
3. Дробижева Л. М., Толерантность и рост этнического самосознания: пределы совместимости, в кн.: "Толерантность и согласие", М., 1997.

„სინორი//სირონი“ ლექსების ისტორიისათვის

XIX-XX საუკუნეებში ქართველი და უცხოელი სპეციალისტების მიერ ჩატარებული კვლევა-ძიებანი ცხადყოფს, რომ ქართულში საკმაოდ ფართოდაა ასახული სხვადასხვა, ძველი (მათ შორის, ე. წ. „მკვდარი“) და ახალი ენების დანაშრევები, რაც ამ ენების მატარებელ ხალხებთან არსებული ინტენსიური კონტაქტების მანიშნებელი უნდა იყოს¹.

აღნიშნულის კონტექსტში საყურადღებო ჩანს აჭარის, სამცხის და ჯავახეთის კილო-თქმათა ლექსიკაში დადასტურებული „საზღვრის“, „მიჯნის“, „სამანის“, პურის ფქვილისაგან სპეციალური წესით დამზადებული ნამცხვრის, აგრეთვე, გეოგრაფიული სახელწოდების აღმნიშვნელი სიტყვის „სინორი//სირონი“-ს ისტორია.

ლექსიკოლოგიურ ლიტერატურაში აჭარაში და სამცხე-ჯავახეთში დამოწმებული „სინორ//სირონი“-ს ბერძნულიდან ან თურქულიდან მომდინარედ მიიჩნევენ. ასე, მაგალითად, დ. ჩუბინაშვილის განმარტებით: „სინორი (ბერძნ.) ს. მიჯნა, საზღვარი, рубеж, граница (გუჯ.33)“². შ. ნიჟარაძე, „სინორ“-თან დაკავშირებით უფრო ვრცელ ინფორმაციას გვაწვდის: „სინორი (თურქ. Sınır – ბერძნ. Σύνορος), საზღვარი, მიჯნა, სინორის (მიჯნის) ქვა, მეზობელთა ყანების სასაზღვრო სამანი“³. იგივე ავტორი „სინორი“-ს პარალელური ფორმის „სირონი“-ს შესახებ შემდეგს გვამცნობს: „სირონი“ („სინორი“, თურქ. sirin) ზემო აჭარაში ნამცხვარია: პურის ცომის თხელ ფენებს შეაზავებენ შაქრითა და ნადულით (ან კარაქით) და აცხობენ კეცზე ან საოჯახო ფურნეში. სახელდახელოდ მისატანი საჭმელი სტუმრებთან“⁴. აღ. ლლონტი „სინორი“-ს შესახებ არაფერს ამბობს, მაგრამ „სირონი“-თან დაკავშირებით შ. ნიჟარაძის მოსაზრებას იმეორებს⁵.

ქართული ლექსების „სინორი//სირონი“-ს გენეზისის საკითხის გადაწყვეტისას, უპირველეს ყოვლისა, ისაა გასათვალისწინებელი, რომ ფონეტიკური თვალსაზრისით

იგი სხვ წინდებულის შემცველ ბერძნულ სუვიც-ს იმეორებს და არა ამავე მნიშვნელობის („საზღვარი“, „სახელმწიფო საზღვარი“, „მოსაზღვრე მხარე“) თურქულ *sinir*-ს⁶, რომელიც ამ ენაში ბერძნულიდანაა შეღწეული. რაც შეეხება *სუვიც*-ის ძირითად კომპონენტს *იციც*-ს, იგი თ. გამყრელიძისა და ვ. ივანოვის⁷ მიერ საერთოინდოევროპული ენის დონეზე რეკონსტრუირებული **e/orH*, „საზღვრის“, „მიჯნის“, „სამანის“ აღმნიშვნელ *იციც*-თანაა დასაკავშირებული.

აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ როგორც ჩრდილო-აღმოსავლეთ მცირე აზიაში, ასევე საქართველოში, „სინორი//სირონი“ გეოგრაფიულ ნომენკლატურაშიცაა წარმოდგენილი. სტრაბონის „გეოგრაფიისა“ და აპიანეს „მითრიდატეს ომების“ თანახმად, *სუვიც*, *სუვიყა* მცირე და დიდი არმენიის საზღვარზე მდებარე იმ ციხე-სიმაგრეს ერქვა, სადაც მითრიდატე ევპატორს დიდძალი განძი ჰქონდა დაუნჯებელი. სტრაბონის სიტყვებით, „სინორია [ეს] არის დიდი არმენიის საზღვარზე მდებარე ადგილი. ამიტომაცაა, რომ თეოფანემ მას სუინორია (ანუ „საზღვარზე მდებარე“ – ნ. ხ., ვ. გ.) უწოდა“⁸. აქვე დაეძენთ, რომ ტოპონიმ „სინორ“-ს მცირე და დიდი არმენიის საზღვარზე, მდ. გაილის (მდ. ლიკოსის) შენაკადებთან, VII ს-ის „სომხური გეოგრაფიაც“ იცნობს⁹.

არანაკლებ საყურადღებოა ის გარემოება, რომ „სინორი//სირონი“ საქართველოს ტოპონიმიკაშიც მოწმდება. დ. ბერძენიშვილის ცნობით: „ზედა მზეთამხის შემდეგ მეორე ბილიკი სირონის ქედზე გადის და აქვე მოკლე გზით ბაკურიანში ჩადის. აქ ელიაწმინდის ნასაყდრალია შემორჩენილი“¹⁰, ხოლო აღ. ღლონტმა „სირონი“, როგორც ადგილის სახელწოდება, წრომთან დაადასტურა¹¹.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხთა დაკავშირებით ყურადღებას ეთნოგრაფიული მასალაც იმსახურებს. შ. ფუტკარაძის ერთ-ერთი აჭარელი მთხრობელი ამბობს: „სინორს კიდევ ვეძახდით ნაკვეთების საზღვრებს, კარმიდამო რომ გვაქვს მეზობლისგან გასამიჯნად, ის გამყოფი ხაზია, საზღვარია. როცა ბოსტანში მიჯნებს ვაკეთებთ, იმასაც „სი-

ნორს” ვეძახით”¹². იმავე ავტორის მიერ თურქეთში მცხოვრებ ქართველებში („ჩვენებურებში”) ჩაწერილ ტექსტებში ასეთ სტრიქონებს ვხვდებით: „სინორს რომ ჩაივლიდი, იქით დარჩაო იტყოდნენ. სინორი რომ არ გახსნილიყო, ერთ ათ წელიწადში თლად დაგვარგავდით ერთმანეთს”¹³. საინტერესოა შ. ნიჟარაძის მიერ მოძიებული მასალაც: „კოლექტივობა რომ შემოვიდა, სინორებიც წაიშალა ყანებში” ან „სოფელში გამოერეოდა იმფერი მესაზღვრე მეზობელი, რომ სინორის ქვას გადაწვედა, გადაადგილებდა და ამაზე დეიწყებოდა ჩხუბი და დავა მეზობლებში”¹⁴.

რაც შეეხება ნამცხვრის აღმნიშვნელ „სინორ//სირონ” ტერმინს და მასთან დაკავშირებულ ინფორმაციას, იგი ასეთია: „სინორი ნამცხვარია. ჯერ აცხობენ იუხას საჯზე, ცომი უხაშოა, წყალზე მოხელილი უნდა იყოს, თხლად გაყვანილი. რომ გამოცხვება ჩადებ ქვებში, დაახურავ თავს, ზემოდან ტილოს გადააფარებ და ერთ ხანს ასე დატოვებ რო ჩარბილდეს, ჩვილი გახდეს; მერე ამოიღებ და ისევ დაახვევ სიგრძეზე მილივით. დაჭრი განივ ნაჭრებად. ამ ნაჭრებს ჩააწყობ ერბოიან ქვებში, რომელშიც წინ წინ ცოტა წყალს ჩააპკურებ, დაიორთქლება, მერე ზედ დაახამ ნადუღაის, ცოტას წამოაცხელებ და თეფშებზე გამოიღებ. ისე უნდა დააღაგო, რო რგოლები ერთმანეთს არ შეეხოს, გვერდიგვერდ დარჩეს. ეს არის სადღესასწაულო ნამზადი, ქორწილში ან საპატიო სტუმრის გასამასპინძლებლად რომ იციან”¹⁵.

დაახლოებით ასეთივეა ჯ. ბარამიძის წიგნში „აჭარული კერძები” აღწერილი სინორის მომზადების წესი, იმ განსხვავებით, რომ აქ ნადუღის ნაცვლად შაქარწყალია გამოყენებული. ამ შემთხვევაში სინორი ტკბილი ნამცხვარია¹⁶.

ჯავახეთში ტერმინ „სინორ”-ს „სირონი” შეესატყვისება. თ. იველაშვილის მიხედვით, ჯავახეთში სირონის დამზადების წესი ასეთია: „საჯზე გამომცხვარ უხას თბილ-თბილს დაახვევდნენ წვრილი მილივით; დაჭრიან მრგვალად, დაახლოებით 0,5 სმ-ის სისქისას. ამ მრგვალ ნაჭრებს თეფშზე ერთპირად დააწყობდნენ, ზემოდან მოასხამენ მაწონს და გადამდნარ ერბოს, მერე კიდევ მოაწყობენ

უხის დაჭრილ ნაჭრებს, ცოტა ხანს გააჩერებენ და ასე თბილი მიაქვთ სუფრაზე”¹⁷.

ამ სტრიქონების ერთ-ერთმა ავტორმა სინორი თურქეთში, ართვინის რაიონში (სოფელ ხევწვრილაში), „ჩვენებურებთანაც” დაადასტურა. ერთ შემთხვევაში იგი ჩვეულებრივ საჯზე გამომცხვარი, თეფშით მოგვართვეს, შაქარმოუყრელი, მეორე შემთხვევაში – ღუმელში გამომცხვარი, ყალიბში ჩალაგებული, რომელსაც ზემოდან გამდნარი ერბო და ყაიმალი (მაწონი) ჰქონდა მოსხმული¹⁸.

საკვებ სინორის წარმომავლობაზე ეთნოგრაფიულ ლიტერატურაში აზრთა სხვადასხვაობაა. ერთნი ამ ნამცხვრის გავრცელების თავდაპირველ კერად ზემო აჭარას, მაჭახელას ხეობას მიიჩნევენ, მეორენი - ჯავახეთს, მესამენი ვარაუდობენ, რომ იგი თურქეთიდან აჭარაში, ხოლო შემდეგ ჯავახეთში იქნა გავრცელებული¹⁹. ფაქტი ერთია: მსგავსი სინთეზური ცომეული კერძები აჭარაშიც და ჯავახეთშიც კარგადაა ცნობილი: გავიხსენოთ: „ერიშტა”, „თათარბერაგი”, „ატრია” და სხვა, რომელთა დამზადების ტექნოლოგიის გაჩენა, მემინდვრეობისა და მესაქონლეობის ან უკეთ რომ ვთქვათ, სიმბიოზური მეურნეობის განვითარების კერებში ბუნებრივად იყო შესაძლებელი.

რაც შეეხება სინორის როგორც პრესტიჟული საკვების მარკირების საკითხს, შემდეგი უნდა ითქვას: ამ ნამცხვრის მომზადების წესის აღწერისას, როგორც წესი, ხაზგასმულია, რომ იგი: „სადღესასწაულო ნამზადია”, „ქორწილში ან საპატიო სტუმრის გამასპინძლებისათვის განკუთვნილი” (თ. იველაშვილი), „სტუმართან სახელდახელოდ მისართმევი საპატიო კერძი” (გ. გოცირიძე), „მშობიარე ქალისათვის საგანგებოდ მომზადებული ნამცხვარი” (ც. ნარაკიძე) და ა. შ. გამონაკლისი ამ შემთხვევაში ზემოთ-მოყვანილი ის ინფორმაციაა, რომლის თანახმადაც, სინორის მომზადება რაიმე განსაკუთრებულ შემთხვევებთან დაკავშირებული არ არის.

როგორც ისტორიული, ყოფითი პრაქტიკა გვიჩვენებს, კულტურის ესა თუ ის ელემენტი დროთა ვითარებაში აშკარა ტრანსფორმაციას განიცდის. ქართულ სამზარეულოში არის კერძები, რომლებიც ძველად ყოველდღიურად

მზადდებოდა, მაგრამ შემდგომში მათ საგანგებო დანიშნულების ფუნქცია შეიძინა. რა თქმა უნდა, ამჟამად ამ კერძების მომზადება ყოველდღიურადაც შეიძლება, მაგრამ კვების ტრადიციულ სისტემაში თითოეული მათგანი სადღესასწაულო ან სტუმრისათვის მისართმევ კერძად მოიაზრება. ვფიქრობთ, სინორის შემთხვევაშიც ასე უნდა მომხდარიყო. ოდესღაც არსებული ყოველდღიური საკვები თანდათან გამორჩეული გახდა.

ზემო და ქვემო აჭარაში, აგრეთვე, სამცხე-ჯავახეთის ხალხურ მეტყველებაში პურის ფქვილისაგან სპეციალური წესით დამზადებული ნამცხვრისათვის „სინორი//სირონი“-ს შერქმევა, ანუ ტერმინის თავდაპირველი სემანტიკური კოდის გადააზრება, შემოსაზღვრულ მრგვალ სივრცეებთან ამ ნამცხვრის გარეგნული მსგავსების საფუძველზე უნდა მომხდარიყო. საქართველოს აღნიშნულ რეგიონებში ეთნოგრაფების მიერ მოძიებული მასალა (იხ. ზემოთ) ამ ვარაუდს სავესებით ეთანხმება, რადგან ნამცხვარი „სინორი//სირონი“ ფორმით ერთიმეორისაგან გამიჯნული, ერთპირად დალაგებული, ცომის წვრილი ზოლებისაგან შედგენილ რგოლებს წარმოადგენს, რომელსაც გამდნარ ერბოს, ნაღულს ან მაწონს მხოლოდ სუფრაზე მიტანისას ასხამენ (შ. ნიჟარაძე, ჯ. ბარამიძე, თ. იველაშვილი, გ. გოცირიძე...)

ქართული ენის ლექსიკამ ქართულიდანვე მომდინარე თუ უცხო ენობრივი სამყაროდან ნასესხები სიტყვების სემანტიკური კოდის სინქრონულ და დიაქრონულ დონეებზე გადააზრების არაერთი მაგალითი შემოგვინახა. როგორც აღმოჩნდა, „სინორი//სირონი“, რომელიც ერთდროულად „საზღვარს“, „მიჯნას“, „სამანს“ და „ნამცხვარსაც“ აღნიშნავს, ასეთი სიტყვების რიცხვს განეკუთვნება.

ამგვარად, შემოთავაზებული მცირე ექსკურსი კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ ეთნოგრაფიულ რეალიებთან შეჯერებული ქართული ენის კილო-თქმათა ლექსიკური ერთეულები, გარე ცივილიზებული სამყაროსთან ქართველთა უძველესი კონტაქტების ისტორიის რეკონსტრუქციისათვის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს პირველწყაროს წარმოადგენს.

**ON THE HISTORY OF THE LEXEME
„SINORI//SIRONI”**

The studies carried out by Georgian and foreign specialists in the 19th-20th centuries demonstrate that the vocabulary of the Georgian language reflects to a considerable degree the layers of various old (including the so-called „dead”) and new languages, which must be indicative of the close contacts with the peoples speaking these languages (Gr. Giorgadze, K. Topuria, N. Khazaradze).

In this context the history of „sinori//sironi”, denoting „border”, „boundary”, „frontier”, also „a cake baked by a special recipe of wheat flour”, as well as certain geographical designations, recorded in the dialects of Achara, Samtskhe and Javakheti seems noteworthy.

In the lexicological literature (D. Chubinashvili, S. Nizharadze, A. Ghlonti and others) the term „sinori//sironi” recorded in Achara and Samtskhe-Javakheti is regarded to be derived from Greek. Greek $\delta\rho\varsigma$ must be related to $\delta\rho\varsigma$, denoting „border”, „boundary”, „frontier”, reconstructed by Th. Gamkrelidze and V. Ivanov on the level of the Common Indo-European language (*e/orH).

$\sigma\upsilon\nu$ - $\rho\omicron\varsigma$ with the component $\delta\rho\varsigma$ (where $\sigma\upsilon\nu$, similar to Latin cum, is a preposition denotes „neighbouring”, „adjacent”, „bordering” (A. Waisman).

It should be assumed that the term „sinir” of the same meaning („border”, „frontier”, „border area”, „bordering”) in Turkish was borrowed from Greek.

Georgian „sinori//sironi”, following Greek $\sigma\upsilon\nu$ - $\rho\omicron\varsigma$ from the phonetic viewpoint, must have entered the vocabulary of Georgian and its dialects (Acharean and Samtskhean-Javakhean exactly from Greek.

In Georgian toponymy and in that of north-eastern Asia Minor (Strab., App., the 7th century Armenian „Geography”), „sinori//sironi”, is found in geographical nomenclature too („the Sironi range”, „Sironi”: D. Berdzenishvili, A. Ghlonti).

The use of „sinori//sironi”, to denote a cake made by a special recipe of wheat flour in the vernacular of Upper and Lower Achara, as

well as Samtskhe-Javakheti, i. e. a new interpretation of the original semantic code of the term, must be linked with the similarity of the appearance of this cake with round, bordered areas. The material obtained by ethnographers in these Georgian regions confirms this conjecture, as the cake „sinori//sironi” has the shape of circles, made up of thin pastry tubes, separated from one another, which is served up with melted butter or sour clotted milk (S. Nizharadze, J. Baramidze, T. Ivelashvili, G. Gotsiridze). The vocabulary of the Georgian language has preserved numerous analogous examples of the deviation on synchronic and diachronic levels of the semantic code of words, borrowed either from Georgian proper or a foreign linguistic field.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ხაზარაძე, ნ., თოფურია კ., ძველადმოსავლური წარმომავლობის ქართული ტექნიკური ტერმინოლოგიის ისტორიისათვის, კრებულში: ნ. ხაზარაძე, „სამხრეთ კავკასია და ახლო აღმოსავლეთი”, თბილისი, 2005, გვ. 267-274; გიორგაძე გრ., ხაზარაძე ნ., ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი და ძველადმოსავლური ეთნოკულტურული სამყარო, კრებულში: „ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი”, თბილისი, 2002, გვ. 29-39.
2. ჩუბინაშვილი დ., ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბილისი, 1984, გვ. 1177.
3. ნიჟარაძე შ., ქართული ენის აჭარული დიალექტი, ლექსიკა, ბათუმი, 1971, გვ. 319.
4. იქვე, 320.
5. ლლონტი ალ., ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბილისი, 1984, გვ. 495.
6. Вейсман А. Д., Греческо-Русский словарь, С.Петербург, 1882, с. 1198, შდრ. Щербинин В. Г., Русско-Турецкий словарь, Москва, 1989, с. 104, 380.
7. Гамкрелидзе Т. В., Иванов ВС. Вяч., Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тбилиси, 1984, с. 885.

8. Strabo, XII, III, 28. იხ. ყაუხჩიშვილი თ., სტრაბონის გეოგრაფია, ცნობები საქართველოს შესახებ, თბილისი, 1957, გვ. 212-213; App. 101; იხ. აპიანე, მითრიდატეს ომების ისტორია, ბერძნული ტექსტი ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და შესავალი და საძიებლები დაურთო თ. ყაუხჩიშვილმა, თბილისი, 1959, გვ. 194.
9. Еремян С. Т., Армения по Армянской Географии VII века, Ереван, 1963.
10. ბერძენიშვილი დ., ნარკვევები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიიდან, ზემო ქართლი, თორი-ჯავახეთი, თბილისი, 1985, გვ. 36-37.
11. ღლონტი აღ., ფრონეების ხეობის ტოპონიმია, თბილისი, 1988, გვ. 67.
12. ფუტკარაძე შ., ჩვენებურების ქართული, წიგნი პირველი, ბათუმი, 1993, გვ. 566.
13. იქვე.
14. ნიუარაძე შ., დასახ. ნაშრომი, გვ. 310.
15. იველაშვილი თ., ხალხური სამზარეულო, თბილისი, 1991, გვ. 60.
16. ბარამიძე ჯ., აჭარული კერძები, თბილისი, 1987.
17. იველაშვილი თ., დასახ. ნაშრომი, გვ. 566.
18. გოცირიძე გ., მოგზაურობა თურქეთში, 1989, რვ. №1, ხევწვრილას მასალები, გვ. 92.
19. Питание народов Передней Азии, Москва, 1981, с. 221; იხ. აგრეთვე, გოცირიძე გ., ტრადიციული ყოფითი კულტურა საქართველოში XIX ს-ის II ნახევარსა და XX ს-ის I ნახევარში, თბილისი, 202, გვ. 31. სადოქტორო დისერტაცია (ხელნაწერის უფლებით).

**ქართული ხალხური მუსიკა და
ეროვნული ცნობიერება**

ხალხური სიმღერა საყოფაცხოვრებო ტრადიციის წინააღმდეგობა და ყალიბდება. იგი გარკვეული შინაარსის შემცველია და ყოფის ცალკეული მხარეების ამსახველი. სიმღერა მოიცავს არა მხოლოდ მუსიკალურ, არამედ – სიტყვიერ ტექსტს. მათ შორის მჭიდრო ინტონაციური და სემანტიკური ურთიერთკავშირი არსებობს. ნიშანდობლივია, რომ სიმღერა გულისხმობს „ლექსის დამღერებით თქმას“. სიმღერის ამგვარი ინტერპრეტაცია უკანასკნელ დრომდე შემორჩათ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებს (შანიძე: 1931, 022; მაისურაძე: 1989, 23-24). სიმღერა, როგორც საყოფაცხოვრებო ტრადიციის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი, მასთან უშუალო კავშირში გაიზარდა. ტრადიცია განსაზღვრავს სიმღერის შესრულების წესს, ხასიათს და, შესაძლოა, მის ასაკსაც. თავის მხრივ, სიმღერის ხნიერება შესაბამისი ტრადიციის ასაკის განმსაზღვრელია. ამგვარი ინტერპრეტაცია **ხალხურ სამუსიკო ნიმუშებს მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალის მნიშვნელობას სძენს** (მაისურაძე: 1985; 1989; 3).

ეთნიკური თავისებურება გულისხმობს ყოფის, სულიერი და მატერიალური კულტურის სპეციფიკურ თავისებურებათა ერთიანობას. სულიერი კულტურა ეთნიკური ერთობის კოლექტიური ფსიქოლოგიის პრაქტიკული გამოვლინებაა, მისი შეგნებისა და თვითშეგნების ფორმათა სისტემა (Чистов: 1970, 80). მუსიკალური ენა, როგორც ერის სულიერი კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი მხარე, შეიცავს არა მხოლოდ ესთეტიკურ, არამედ – ეთნიკურ ფუნქციას (Земцовский: 1975; 1988, 15-23; მაისურაძე: 1989, 3-7). ეთნიკური კულტურა, რომლის სპეციფიკა ეთნოსის ფსიქიკური წყობის ერთობაშია საძიებელი, გარკვეული ენის საფუძველზეა წარმოქმნილი (გეგეშიძე, 1989, 2, 46). იგივე შეიძლება ითქვას მუსიკალური ენის შესახებ. მუსიკალური ენა მჭიდრო კავშირშია სამეტყველო ენასთან. დადგენი-

ლია, რომ მუსიკალური ენის განვითარების პროცესი, სამეტყველო ენის მსგავსად, ხანგრძლივ პერიოდს მოიცავს. იგი ათასწლეულების მანძილზე ვითარდება, ნელა იცვლება მუსიკალური ენის ზოგიერთი სტრუქტურული კანონზომიერება, რომელიც ტიპოლოგიურად ახლოს დგას ენის გრამატიკულ კანონზომიერებებთან (Мазель: 1952, 13-15). გასაზიარებელია ქართველ და საზღვარგარეთის მუსიკის-მცოდნეთა მოსაზრებები მუსიკალური ინტონირების ანუ მყარი ბგერული სიმაღლეების სამეტყველო ინტონაციებიდან მომდინარეობის შესახებ (იხ. ჭოხონელიძე: 1983, 6-8). მეტყველება და მუსიკა დაკავშირებულია ადამიანის აზროვნებასთან. ეს ორი ელემენტი, ბგერით („წმით“) გამოიხატება. თავდაპირველი ინტონაცია – უმარტივესი მეტყველების („სიტყვის“) ელემენტარული გამოვლინება – ადამიანის მიერ ამა თუ იმ მოვლენის აღქმისა და შესაბამისი შეგრძნების, განცდის, სულიერი მღელვარების შედეგია. აქედან გამომდინარე, სამეტყველო ინტონაცია, უფრო მოგვიანებით, მუსიკალური ინტონაცია ორგანულად არის დაკავშირებული სულთან. ამიტომ არის მუსიკა ღვთაებრივი მოვლენა, რომელმაც მნიშვნელოვანი ადგილი დაიმკვიდრა როგორც ქრისტიანობის წინარე ხანის რწმენა-წარმოდგენებში, ისე ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში.

მუსიკალური ენა, სამეტყველო ენის ანალოგიურად, ეთნოსის, როგორც სოციალური ორგანიზმის ერთ-ერთი ძირითადი მახასიათებელი ნიშანია. აქედან გამომდინარეობს ხალხური მუსიკის, როგორც ისტორიული წყაროს მნიშვნელობა ეთნიკური ისტორიის, ეთნოკულტურული და ეთნოგენეტიკური პრობლემების კვლევისათვის* (მაისურაძე: 1985; 1989, 3-7). აქვე დავსძენთ, რომ ქართველი ერის ეთნიკური ისტორიისათვის ქართული მუსიკის შესწავლას ივ. ჯავახიშვილი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა: „ჩემს

* ხალხურ მუსიკას, ისტორიულ-ეთნოლოგიურ ასპექტში, „მუსიკალური ეთნოლოგია“ შეისწავლის. მუსიკალური ეთნოლოგია, როგორც ისტორიული მეცნიერების ერთ-ერთი დამხმარე დარგი, მუსიკალური მონაცემებით ეთნოსის (ხალხის) მეცნიერულ შესწავლას გულისხმობს.

ახალგაზრდობაში ისე ვიყავი გატაცებული მუსიკის მეცნიერული საკითხებით, რომ თავდაპირველად ვფიქრობდი სწორედ ამ საკითხების შესწავლას შევდგომოდი“ (იხ. მეტრეველი რ.: 1975, 120).

მუსიკალური ენის ჩამოყალიბება უშუალო კავშირშია გეოგრაფიულ გარემოსთან, სოციალურ ფსიქოლოგიასთან და ესთეტიკასთან. მუსიკალური აზროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე მეტყველების ბგერათა აკუსტიკურმა და ფიზიოლოგიურმა (არტიკულაციურმა) თავისებურებებმა, ინტონაციურმა მხარემ არსებითი როლი შეასრულა მუსიკალურ-ინტონაციური აზრობრივი ერთეულის – ფუძე-ჰანგის, ფუძე-ენის ჩამოყალიბებაში. ნიშანდობლივია, რომ ქართველურ ენებში სხვა ენობრივი სამყაროდან ოდესღაც შეთვისებული სიტყვები ქართველური ენების ინტონაციურ არეში ექცევა და ადგილობრივი ხასიათის ინტონაციურ ცვლილებებს განიცდის.

ფიქრობენ, რომ მაგიური ქმედებები მუსიკალური ინტონირების წარმოქმნის საფუძველი უნდა ყოფილიყო. იგი დახასიათებულია როგორც გარდამავალი საფეხური სამეტყველო და მუსიკალურ ინტონაციათა შორის (ჭოხონელიძე; 1983, 8-12). მაგიურ ქმედებებს უკავშირდება მუსიკალურ-ესთეტიკური არქეტიპის ჩამოყალიბება, რომლის ატრიბუტებია განმეორებადობა, ერთგვაროვნება და რეგლამენტურობა (ბაღაშვილი: 2005, 24).

ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის ინტონაციური საფუძველი კვარტის დიაპაზონის მომცველი ჰანგია, „მინორული“ ელფერით და ბგერათა დადმავალი მოძრაობით კილოს კვარტიდან ძირითად საყრდენ ბგერამდე ანუ ტონიკამდე, რომლის მიმართ დანარჩენი ბგერები გარკვეულ ფუნქციონალურ დამოკიდებულებაში იმყოფება. ვარიანტებში წარმოდგენილია მეტ-ნაკლებად განსხვავებული რიტმულ-ინტონაციური ქვერადობით და გაფართოებული კვინტამდე (სექსტამდე, სეპტიმამდე, ოქტავამდე – მოგვიანებით ხდება ემოციურ საწყისზე დამყარებული ზედა ბგერების დიფერენცირება, მუსიკალურ-აზრობრივი დატვირთვა; მათი, როგორც მუსიკალური ბგერების გამოკვეთა) (მაისურაძე: 1990, 5-87). ადამიანი, მის მიერ გამოყენებული

ტონების დიაპაზონის გაფართოებისას, აღწევს რა კვარტას, დიდხანს ჩერდება მასზე. ეს ახსნილია არა მხოლოდ სამეტყველო ინტონაციებთან მისი დიაპაზონის შესატყვისობით, არამედ უმთავრესად იმით, რომ კვარტა პირველია იმ ინტერვალთაგან, რომლებიც მიღებულია „ინტონაციური არის“ თანდათანობითი გაფართოების პროცესში, ოპერტონული ნათესაობის მქონე ინტერვალთა გამოყენების საფუძველზე (Грубер: 1941, 50). ფუძე-ჰანგი, რომელშიც თავს იყრის ადრე არსებული ყველა მუსიკალურ-სმენითი მონაპოვარი, უნივერსალურია. ამასთანავე იგი გარკვეული სტრუქტურის მქონე ინტონაციურ არეში თავსდება და გამოირჩევა მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ფონოლოგიური და მორფოლოგიური წყობით.

ქართული მუსიკალურ-ესთეტიკური აზროვნების პირველადი ფორმები, ქართველურ ტომთა ოდესღაც საერთო მუსიკალური ფუძე-ენა, ფუძე-ჰანგი ჩამოყალიბდა ქრისტიანობის წინარე ხანის რწმენა-წარმოდგენების ამსახველ რიტუალებში, კერძოდ, ასტრალურ და მიცვალებულის კულტებთან დაკავშირებულ საფერხულოებსა და ნატირლებში. ამაზე მეტყველებს მდიდარი საარქივო მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალა, რომელსაც ქართული კულტურის ისტორიის შესწავლისათვის **წყაროთმცოდნეობითი მნიშვნელობა** აქვს (მაისურაძე: 1985, 3). მიუხედავად იმისა, რომ „ხმით ნატირლებში“ სიტყვიერ ტექსტთან ერთად არსებითია კილო-ინტონაციური მხარე, ფუნქციის გამო იგი ვერ სცილდება მღერითი დეკლამაციის ჩარჩოებს, ვერ აღწევს იმ შესაძლებლობებს, რომლებიც საფერხულო სიმღერებს გააჩნია. საფერხულოები ინტონაციური და ჰარმონიული განვითარების შედარებით ფართო შესაძლებლობებით და მდიდარი გამომსახველობით ხერხებით გამოირჩევა, ამიტომ ქართული ხალხური სიმღერების შემდგომი განვითარების პროცესში საფერხულოების მძლავრი ინტონაციური ვავლენა შეინიშნება (Маисурაძე: 1990, 7-43).

ქართველთა მუსიკალური აზროვნების განვითარების უძველესი ეტაპების რეკონსტრუქციისათვის მნიშვნელოვან მუსიკალურ მასალას ვფლობთ აკვნის ნანების სახით. მასალაში ჩანს არა მხოლოდ გენეტიკური კავშირი სამგლო-

ვიარო, საფერხულო და ნაწილობრივ ისტორიულ-საგმირო სიმღერების იმ ნიმუშებთან, რომლებიც ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების უძველეს ეტაპებს ასახავს, არამედ – აკვნის ნაწილის ვარიანტული განვითარების თავისებური გზები (Маисურაძე: 1990, 43-47).

ფუძე-ჰანგის ინფილტრაციამ ყოფის სხვადასხვა სფეროში, გამოიწვია მისი სემანტიკური ტრანსფორმაცია: ცვლილებებს განიცდის მუსიკალური ტექსტის ფორმა და შინაარსი, შესრულების ხასიათი და ბოლოს, ყალიბდება თვისებრივად ახალი, განსხვავებული სასიმღერო ნიმუშები, რომლებიც ზოგადად ქართულ მუსიკალურ სტრუქტურაში გარკვეულ ადგილს იმკვიდრებს.

ფუძე-ჰანგის, ფუძე-ენის ნიშანდობლივი ხასიათი მჟღავნდება საწესო-საფერხულო სიმღერაში „იავნანა“. აღმოსავლეთ საქართველოს ბარისა და მთის (ხევი, მთიულეთი) მუსიკალური მასალიდან ირკვევა, რომ „იავნანა“ ერთ-ერთი უძველესი და ამასთანავე მუსიკალური აზროვნების განვითარების გარკვეული ეტაპია, რომელსაც მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დამკვიდრებული ქართველი ხალხის სულიერი კულტურის ისტორიაში. მელოდიურ-ინტონაციური თავისებურებანი, რომლებიც ოდესღაც ქართველურ ტომთა ეთნიკური განვითარების პროცესში ყალიბდება და საბოლოოდ მუსიკალური ფუძე-ენის სახით წარმოჩნდება, „იავნანას“ მელოდიაში განვითარების გარკვეულ დონეს აღწევს. აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია ის დიდი მნიშვნელობა, რომელიც ამ სიმღერას ენიჭება ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების მომდევნო საფეხურებზე. მრავალი საწესო, შრომის თუ საყოფაცხოვრებო სიმღერა „იავნანას“ ინტონაციურ არეში მოექცა. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იმსახურებს სიმღერები წარმოქმნილი სამხმიანი „იავნანას“ შუა, ძირითადი ხმის ვარიანტული განვითარებისა, ან მისი ზედა, პირველი ხმის დამოუკიდებელი მელოდიის სახით წინ წამოწევის შედეგად (ასლანიშვილი: 1956, 90-162; Маисურაძე: 1990, 49-58). აქვე დავსძენ, რომ მესხური სიმღერების ნაწილს საფუძვლად უდევს „იავნანას“ ინტონაციები, ნაწილს კი – მისი ფრაგმენტები (მალრაძე: 1987; 37-42). ეს მუსიკალური მონაცემები დამაჯერებელია,

თუ გავითვალისწინებთ ქართული კულტურის ამ მძლავრი კერის მიძიმე ისტორიულ ხვედრს, რომელიც დაკავშირებულია ამ მხარეში ხანგრძლივი დროის მანძილზე ოსმალთა ბატონობასთან. მუსიკალური ტექსტების ანალიზის შედეგები (მაღრაძე: 1987; მაისურაძე: 1980, №1 221-223), თავის მხრივ, ესატყვისება მოსხების ანუ მესხების, როგორც ერთ-ერთი ქართველური ტომის ეთნოგენეზის შესახებ არსებულ მოსაზრებას (იხ. ხაზარაძე: 1984).

უძველესი ხანის ქართული მუსიკალური კულტურის კვლევისათვის უძვირფასეს მასალას გვაწვდის დასავლეთ საქართველო, განსაკუთრებით საინტერესოა სვანური საწესო-საფერხულო სიმღერები, რომელთაგან უადრესი სამხმიანი ნიმუშების შუა ხმა ფუძე-ჰანგს მოიცავს („ბარბალ-დოლაში, „ელია ლ რდე“, „ამირანი“, „ფერხული“ და სხვ.) სვანურ სიმღერებთან უშუალო კავშირს ავლენს ნაწილი რაჭული სიმღერებისა („ამირანი“, „ფერხული“, „მრუშანა“, ოდილა და ოდელია“ და სხვა). სვანური სიმღერების შემდგომი განვითარება აღინიშნება ზედა ორი ხმის და ბანის საფეხურთა თანდათანობითი გაფართოებით (I, VII, VI, V) (მაისურაძე: 1982, №3, 657-659; Маисурадзе: 1990, 64-75).

ბანის საფეხურთა გაფართოების პროცესი და, შესაბამისად, კილოთა მონაცვლეობა საქართველოს ბარის მუსიკალურ კულტურაში უმაღლეს დონეს აღწევს. როგორც აღმოსავლურქართულ, ისე დასავლურქართულ სიმღერებში მკაფიოდ ჩანს ჰარმონიულ ელემენტთა უწყვეტი, კანონზომიერი განვითარების პროცესი. ერთი ჰარმონიული ელემენტის წინ წამოწევა საწინდარია სხვა დანარჩენ ელემენტთა ახალი ფორმების წარმოქმნისა (მაისურაძე: 1981, 164-172; 1989, 13-15; Маисурадзе: 1990, 65-87). ნიშანდობლივია, რომ აჭარულ ოთხხმიან ნადურ სიმღერებში მეოთხე ხმის – ბანის ანუ დაბალი ბანის წარმოშობა დაკავშირებულია სამხმიან სიმღერებში ბანის საფეხურთა თანდათანობითი გაფართოებასთან. ბანში IV საფეხური, რომელიც დამოუკიდებელი კილოს ტონიკის ფუნქციას იძენს, მოგვიანებით უკვე ძირითადი კილოს ტონიკად მკვიდრდება და თავდაპირველი კილოს ტონიკის პარალელურად თანაარსებობს. სწორედ ეს არის ბანი ანუ დაბალი ბანი. თავდაპირველი

კილოს ტონიკა კი, რომელიც კეინტური ბგერაა, მაღალი ბანი ანუ შემხმობარია. ამგვარად, აჭარულ სიმღერებში ოთხხმიანობის წარმოქმნის ეს გზა ვარაუდობს დაბალი ბანის გაჩენას მეოთხე ხმის სახით (მაისურაძე: 1982, №2 441-444; 1989, 14-15).

მკვლევართა მიერ ჯეროვნად არის შესწავლილი და დადგენილი ქართული მრავალხმიანობის განვითარების საფეხურები ფარული ორხმიანობიდან მაღალგანვითარებულ ფორმებამდე. საყურადღებოა უკანასკნელ ხანს გამოქვეყნებული ნაშრომი, რომელიც ეძღვნება ქართული ტრადიციული მრავალხმიანობის ფორმათა სისტემურ კვლევას და კვლევის შედეგების ტიპოლოგიურ კლასიფიკაციას (გაბისონია: 2009, 3-28).

მრავალხმიან კულტურებში მუსიკალური ენა მოიცავს მელიოდურ-ინტონაციურ და ჰარმონიულ ელემენტთა ერთობის შედეგად მიღებულ მუსიკალურ-ეთნიკურ თავისებურებას, რომელიც ამ ელემენტთა განვითარების პროცესში ყალიბდება. **მრავალხმიანობა „ქართული მუსიკის ბუნებრივი, შინაგანი განვითარება-წარმატების ნაყოფია“** (ივ. ჯავახიშვილი, 1938, 293-295, 326-327). იგი თითოეული Homo Polypionicus-ის თანდაყოლილი თვისება და განუყოფელი ატრიბუტია. პოლიფონიური სიმღერა ნიშნავს ერთად, მუსიკალურ აზროვნებას და კოლექტიურ იმპროვიზირებას. მრავალხმიანობა ითხოვს არა მხოლოდ პოლიფონიურ „პარტიტურას“ არამედ მსმენელის მიერ თითოეული ინდივიდის პარტიის შინაგან პოლიფონიურ აღქმასაც. ეს მუსიკალური ფენომენი **„შინაგანი სმენითი წყობაა“** (Zemtsovsky: 2002, 37, 39, 47, 48).

პოლიფონიური აზროვნება, ქართველთა ფსიქიკის სტრუქტურული ელემენტია და შემთხვევითი არ არის, რომ მუსიკალურ ფუძე-ენაში მუსიკალური აზრის დამაბოლოებელი ბგერა იმთავითვე განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს. იგი ამ ჰანგის საყრდენია, ღერძია, რომლის მიმართ ყალიბდება ბგერათა ურთიერთმიმართების გარკვეული კანონზომიერებანი, და რომელიც დასაბამს აძლევს მრავალხმიანობის ბურღონულ ფორმას (ჰანგის დამაბოლოებელი

რიტმულად მყარი საყრდენი ბგერის გააზრება ბანის სახით). ამგვარად, ხმიერი მრავალხმიანობის რეალიზებას მუსიკალური აზროვნების განვითარების გარკვეულ ეტაპზე ეძლევა ბიძგი, კერძოდ მაშინ, როცა უკვე ჩამოყალიბებულია ძირითადი მუსიკალურ-ბგერითი ფონდი და მრავალხმიანობა გააზრება როგორც მუსიკალურ ბგერათა შესამების გარკვეული ფორმა. მუსიკალური მასალის ანალიზი თუ ტერმინოლოგია ქართული მრავალხმიანობის (და აქედან გამომდინარე, საზოგადოდ მრავალხმიანობის) სტადიალურობაზე მიუთითებს. ეს საკითხი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს ეთნიკური ისტორიის, ეთნოგენეზის კვლევისას. არსებობს განსხვავებული მოსაზრება, რომელიც მრავალხმიანობის სტადიალურობას უარყოფს (Жордания И: 1989, 297; ჟორდანიას: 2006, 50)*.

ქართული მრავალხმიანობის განვითარების ერთ-ერთი უძველესი ეტაპია მუსიკალური ფუძე-ენის წიაღში ბურღონული მრავალხმიანობის შემდეგ მრავალხმიანობის კომპლექსური (ხმათა კომპლექსურ-პარალელური მოძრაობა)

* საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა სამეცნიერო ლიტერატურაში წარმოდგენილი ერთ-ერთი თეზა: „მუსიკალურ-კომუნიკაციური სისტემა, რომელმაც უმთავრესი როლი შეასრულა დანაწევრებული მეტყველების ჩამოყალიბებაში, მუსიკალური კულტურის ნიშნებს იძენს მისი კომუნიკაციური მოვალეობების საგან განთავისუფლების შემდეგ (Жордания, 1989, 296). ვფიქრობთ, რომ ეს თეზა, მიუხედავად მისი ავტორის საპირისპირო მოსაზრებისა, უდავოდ მრავალხმიანობის სტადიალურობაზე მიუთითებს. მუსიკალური კულტურის ამ ელემენტის – მრავალხმიანობის რეალიზება, როგორც ზემოხსენებული ნააზრვეიდან ჩანს, მოითხოვდა მუსიკალური აზროვნების განვითარების სათანადო დონეს, რაც, თავის მხრივ, საზოგადოების განვითარების გარკვეულ ეტაპს უკავშირდება. აქვე დავსძენთ, რომ თეზაში „მუსიკალურ-კომუნიკაციური სისტემის“, ნაცვლად, ამ შემთხვევაში, უნდა იყოს „ინტონაციურ-კომუნიკაციური“, რადგან ძნელი დასაჯერებელია, რომ კომუნიკაცია დასაბამიდანვე გააზრებული იყო როგორც მუსიკალური, ანუ ბგერით მხატვრულ სახეებში ასახული რეალობა და მით უმეტეს, მრავალხმიანობა – როგორც მუსიკალურ ბგერათა შესამების გარკვეული ფორმა.

ფორმის ჩასახვა, რომლის მატარებელი ქართველური, სვანური ტომები იყვნენ (Маисურაძე: 1983, 12-13). მრავალხმიანობის ამ ფორმას „სინქრონულ ხმათასვლას“ უწოდებენ (გაბისონია: 2009, 15-16, 23), ან – აკორდული კომპლექსების სინქრონულ მოძრაობაზე აგებულ მრავალხმიანობას (ხარდიანი: 2009, 133). აქვე დავსძენთ, რომ არსებობს მოსაზრება, რომლის მიხედვით, არა მხოლოდ სვანურისათვის დამახასიათებელი მრავალხმიანობის კომპლექსური ფორმის, არამედ საზოგადოდ, ქართული მრავალხმიანობის ფორმების საფუძველი ბურღონის ერთ-ერთი სახეობა – რენიტატიული ბურღონია (მრავალხმიანი სიმღერის ბანში სხვა ხმებთან სინქრონულად საერთო სიტყვიერი ტექსტის შესრულება) (Габисония: 1985; იხ. Жордания II: 1989, 147-148).

მრავალხმიანობის კომპლექსური ფორმის ჩამოყალიბება ქრონოლოგიურად მუსიკალური ფუძე-ენის არსებობის ხანას უკავშირდება, რაც თავის მხრივ, ქართული მრავალხმიანობის ხნიერებაზე მეტყველებს (მაისურაძე: 1982, №3, 658). სვანურ სიმღერებში სამხმიანობა ბანის ბგერებზე წმინდა კვინტების დაშენებით წარმოიქმნა. ასეთ ვითარებაში ორხმიანი წყობის ინტერვალები სამხმიანი წყობის აკორდთა ნაწილად გარდაიქმნა. ნიშანდობლივია, რომ კვარტკვინტაკორდი კვარტაზე წმინდა კვინტის დაშენების პროცესში წარმოიშვა. სვანური სიმღერების ორხმიან ფრაგმენტებში, რომლებიც სამხმიანობამ ნაშთის სახით შემოინახა, კვარტების და კვინტების პარალელური მოძრაობა არ შეინიშნება. პარალელური კვინტებით მოძრაობა დამახასიათებელია სვანური სამხმიანი სიმღერების კიდური ხმებისათვის (ასლანიშვილი: 1954, 34-44). რენიტატიული ბურღონის ანუ რიტმული ბანის გაჩენა სვანურში, მუსიკალური აზროვნების განვითარების იმ უძველეს ეტაპზე, განპირობებული უნდა ყოფილიყო იმთავითვე, სამხმიანობაში ხმათა კომპლექსურ-პარალელური მოძრაობის ჩასახვით, სადაც ბანი მობილურია (მაისურაძე: 1982, №3, გვ. 657-659). რა თქმა უნდა, ეს არ ნიშნავს იმას, რომ რენიტატიული ბუნდონი იმთავითვე მეტ-ნაკლებად არ იყო დამახასიათებელი საერთოდ, ქართული ხალხური სიმღერებისათვის,

რაზეც მიუთითებს ქართული მრავალხმიანობის ამსახველი მდიდარი მუსიკალური მასალა.

მრავალხმიანობის კომპლექსურმა ფორმამ არსებითი როლი შეასრულა მუსიკალური ფუძე-ენის დიფერენციაცი-აში. სვანეთი წარმოადგენდა იმ რეგიონს, საიდანაც კომპლექსური მრავალხმიანობა გავრცელდა დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე, რასაც შედეგად მოყვა მუსიკალური კულტურის დასავლურ-ქართული წრის ჩამოყალიბება. ამგვარად, საფუძველი ჩაეყარა ქართული მუსიკალური კულტურის ორ დიდ წრეს: აღმოსავლურქართულს და დასავლურქართულს. ქართველი ხალხის მუსიკალური აზროვნების განვითარების ამ დიდმნიშვნელოვან ეტაპს უკავშირდება აღმოსავლურქართული და დასავლურქართული, აგრეთვე, გარდამავალი **მუსიკალური დიალექტების ანუ კილოების** არსებობა (მაისურაძე: 1989, 16-19).

საქართველოს თითოეული კუთხის ანუ ეთნოგრაფიული ჯგუფის სასიმღერო შემოქმედებას ახასიათებს როგორც საერთო ქართული, ისე სპეციფიკური კუთხური ნიშნები. სწორედ ამ გარემოებამ განაპირობა თავდაპირველად, ქვეცნობიერად, ქართული ხალხური სიმღერების გამოქვეყნება შესაბამისი კუთხის მინიშნებით. შემდეგში საუბარია არა მხოლოდ რომელიმე კუთხის, ან ერთად აღებული კუთხეების სიმღერებზე, არამედ ამ სიმღერების საერთო ძირიდან მომდინარეობაზე (არაყიშვილი: 1925, 5). უფრო მოგვიანებით, სპეციალურ ლიტერატურაში ადგილი დაეთმო ქართულ მუსიკალურ დიალექტთა კლასიფიკაციის საკითხს (ჩხიკვაძე: 1957, 31; 1960, XIV; 1965, 10, 28-30, Асланишвили: 1957, 411; გვახარია: 1962, 4; ჩიჯავაძე: 1962, 5; მაისურაძე: 1971; 1982, №4; 123-138; 1989, 21-27; შილაკაძე: 1979, 85-89; გარაყანიძე: 2007, 84-93). გარკვეული კუთხეების სასიმღერო შემოქმედება ზოგჯერ ერთ მუსიკალურ დიალექტად მოიხსენიება, ზოგჯერ კი – ცალ-ცალკე, დამოუკიდებელ მუსიკალურ დიალექტებად. ასეთებია მაგალითად, ხევსურული და ფშაური, ქართლური და კახური, გურული და აჭარული.

ქართული მუსიკალური დიალექტების ჩამოყალიბება ესატყვისება ქართველური ეთნიკური ჯგუფის დიფერენცი-

აციას, ცალკეული კუთხეების ჩამოყალიბებას. თავდაპირველად ისინი მსხვილ ერთეულებს შეადგენდა, რომლებიც თანდათან იშლებოდა და შედარებით მცირე ერთეულებად ყალიბდებოდა. მუსიკალური დიალექტების სეგმენტაციის პროცესი ხანგრძლივ ისტორიულ პერიოდს მოიცავდა. ამავე დროს ამა თუ იმ დიალექტის ჩამოყალიბება გარკვეულ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში მიმდინარეობდა. ზოგი მათგანის განცალკევება შორეულ ხანაშია სავარაუდო, ზოგის – რამდენადმე უფრო გვიან, რამაც განაპირობა ცალკეულ მუსიკალურ დიალექტთა შორის მელოდიურ-ინტონაციურ და ჰარმონიულ ელემენტთა ურთიერთმიმართების კონკრეტული ფორმების მეტ-ნაკლები სიახლოვე (მაისურაძე: 1989, 20-21) ამგვარად, სპეციფიკურ ნიშანთა ზრდასთან ერთად სულ უფრო ღრმავდებოდა მუსიკალურ დიალექტთა დივერგენციის პროცესი. ამ მხრივ არაერთი მაგალითია საყურადღებო, მათ შორის – ფშავ-ხევსურეთი (ფხოვი) გარკვეულ ისტორიულ პერიოდში ცალკე მუსიკალურ დიალექტად ჩამოყალიბდა. მისი დიფერენციაცია ფშავურ და ხევსურულ მუსიკალურ დიალექტებად უფრო მოგვიანო ხანას უკავშირდება (მაისურაძე: 1982, №4, 128, 130). ნიშანდობლივია, რომ ისტორიული ფხოვის (ფხოეთი) ტერიტორია ფშავად და ხევსურეთად XV საუკუნიდან მოიხსენიება (მუსხელიშვილი: 1976, 439). ფშაველთა ყოფაში დამკვიდრებული გამოთქმა „ფშაური კილო“ ან სიმღერის სახელწოდება „ფშაური“, სხვა დამახასიათებელ ნიშნებთან ერთად, უეჭველად გამოხატავს ფშაური სიმღერების სპეციფიკას. „ფშაურები“ ამავე სახელწოდებით გავრცელებულია ხევსურეთში, გუდამაყარსა და მთიულეთში. ხევსურულისაგან განსხვავებით ფშაური სიმღერები შედარებით მდიდარი ორნამენტით – რთული რიტმული ნახაზებით და ფართო მელოდიური სვლებით გამოირჩევა (მაისურაძე: 1989, 21, 25-26; შდრ. გარაყანიძე, 2007, 90).

მუსიკალურ დიალექტებზე ანუ კილოებზე მსჯელობისას შეუძლებელია ყურადღება არ შევჩეროთ ტერმინ „კილოს“ დეფინიციაზე. ქართულ საეკლესიო მუსიკაში მუსიკალური ტერმინოლოგიის განხილვისას, ივ. ჯავახიშვილი შენიშნავს, რომ „ჰანგით შემკული საგალობლის აღმნიშ-

ენელი ტერმინი უნდა იყოს მოკაზმულნი, ხოლო თვით ჰანგს – კი ეწოდებოდა კილო“ (ჯავახიშვილი: 1990, 230). კილო განმარტებულია როგორც ა) გალობის ჰანგი, ბ) მუხლი, საგალობლის ხმის (ჰანგის) შემადგენელი ერთეული, ბ) სამგალობლო სკოლის ტრადიციის ამსახველი ტერმინი, დ) საგალობლის ჰანგის სირთულის განმსაზღვრელი ცნება (პირველდაწყებითი კილო, სადა კილო, გამშვენებული კილო). „ხმა“ ჰანგის გაგებით ფარავს კილოს (ანდრიძე: 2002, 4). „კილოს“ განმარტებისათვის საყურადღებოა ნაწყვეტები ხალხური პოეზიის ნიმუშებიდან: „სიტყვის ანუ ლექსის თქმა კილოზე“ ან „სიმღერაზე კილოს გამობმა“ (ჯავახიშვილი: 1990, 229); ხალხურ ყოფაში არსებული გამოთქმები „ჩაკრულოს კილო“, „კახური კილო“, „იმერული კილო“, „ჩავლეიშვილის კილო“ „კარბელაანთ კილო“ და სხვ., რაც მხოლოდ და მხოლოდ ინტონაციურ თავისებურებას გულისხმობს (ჭოხონელიძე: 1983, 4).

საინტერესოა რა დროიდან მომდინარეობს „კილო“ როგორც მუსიკალური ტერმინი. „კილო“ ნახსენები აქვს იოანე დამასკელის ცხოვრების ავტორს: „უფროდლა უბიწოებითა და სიწმიდისათა მათ თანა მკუდრად აქუნდა ღმერთი, რომელი – ესე ზედა-მიწვევით ისწავების და იცნობების აღწერილთაგანცა მათთა და მართლმადიდებლობისა შჯუღთა და სწავლათაგან, რომელნი – იგი მათ საზომითა მარცუღედოენითა აღწერნეს და ღმრთივშუენიერებითა (!) კილოებითა შეამკუნეს“. კილოს ვარიანტების შესახებ აღნიშნულია X საუკუნის ჰიმნოგრაფის მიქაელ მოდრეკილის შემდეგ განმარტებაში: „საყუარელნო, უკეთუ ერთსა ძლისპირსა ზედა რომელიმე კილოდ ერთი ორგუარად იყოს აღნიშნულ, ნუ უცხო გინს, ნუცა ურთიერთას წინააღმდეგომ, რამეთუ რომელიმე მრავლისა ძლისპირისა ერთი კილოდ ორგუარად არს მეხურად, ხოლო შენ რომელი გინე, ბრძანე, რამეთუ ორივე ჭეშმარიტ არს“ (მეტრეველი: 1971, 043, 044, 045). XVIII საუკუნის საზოგადო მოღვაწის იოანე ბაგრატიონის ქართული ვოკალური და ინსტრუმენტული მუსიკალური ნიშნების სახელმძღვანელოს მიხედვით „კილო“ ხასიათის ტონალობის, ჰანგის სპეციფიკის მიმცემია (გვახარია: 1962, 38).

ქართული წერილობითი ძეგლებიდან ნათელია, რომ ტერმინი „კილო“ ძველი დროიდან მომდინარეობს. არანაკლებ საყურადღებოა „კილოს“ ხალხური განმარტება. აღმოსავლურქართული ეთნოგრაფიული მონაცემებიდან ირკვევა, რომ კილო, გულისხმობს არა მხოლოდ კონკრეტული სიმღერის, ან სიმღერათა ჯგუფის, არამედ ერთი გარკვეული კუთხის სიმღერების მელოდიურ-ინტონაციურ და ჰარმონიულ თავისებურებებს. ეს უკანასკნელი გარკვეულწილად ითავსებს სამეტყველო ენის **კუთხურ ინტონაციურ თავისებურებას**. მაგალითად, ფშავლები ფშაურ კილოს ასე განასხვავებენ ხევსურულისაგან: „ხევსურების და ჩვენი ლაპარაკი ხო განსხვავდება, ისე ჩვენი კილო მაგათგან. ეგენი ისე ვერ უქცევენ ფშაურად. ჩვენ სიმღერას „ფშაურს“ ვეძახით, მაგრამ ფერჯისაც ფშაურია და ლექსობაც „ფშაურ კილოზე იმღერება, ან „ხევსურმა ხო სხვანაირი ლაპარაკი იცის, სიმღერაც სხვანაირი იცის, ფშაველ კაცს ის ვერ შეუქცევს“. ხალხურ ყოფაში „კილოს“ ანალოგიურია „**ხმა**“ (იხ. მაისურაძე, 1982, 21-27; 2009). მაგალითად, კახელები ქართლელზე იტყვიან: „იგეთნაირ **ხმაზე** მღერიან, რომ ჩვენებურ (კახურ – ნ. მ.) **ხმას** არა ჰგავ. ჩვენკენ ჩახლართული მღერა იციან, ქართლში – არა. კახელები სიმღერის ერთ მონაკვეთს რომ შეასრულებენ, უცებ შეწყვეტა იციან, ქართლში ეს არ იციან. კახელებმა უფრო თამამად, ფართედ იციან მღერა. ქართლელი კაცი სხვანაირად ლაპარაკობს, კახელი – სხვანაირად. ქართლელები სხვანაირად უქცევენ“ (მაისურაძე: 1982, 137).

ხალხურ ყოფაში დამკვიდრებული „კილო“ და „ხმა“ სემანტიკურად ერთგვაროვანი მუსიკალური ტერმინებია. აქვე დავსძენთ, რომ „ხმას“ გარკვეული თვალსაზრისით, შემორჩენილი აქვს „ხმის“, როგორც ზოგადად ბგერის გამომხატველი სიტყვის თავდაპირველი მნიშვნელობა. „კილო“, განსხვავებით „ხმისაგან“ მხოლოდ ჰანგის თავისებურების გამომხატველია. ყურადღებას იქცევს ტერმინ კილოს ეტიმოლოგიური კავშირი „კილ“-თან. სულხან-საბას განმარტებით „კილო ხვარბლის ბუდე“-ა. მაგალითად, ცნობილია ხორბლის კილიანთა ანუ ასლისებურთა ჯგუფი, რომლის მარცვალი მჭიდროდ ზის განსაკუთრებულ

ბუდეებში – კილებში (ბრეგაძე: 1969, 36-37). „კილოს“ განმარტებებიდან საყურადღებოა 1. კილო-ნაპრაღი, 2. კილო-ყულფი, ღიღის გადასაცემელი (აბულაძე: 1972, 199). ნათელია, რომ „კილი“, „კილო“ ბუდეს, ჩარჩოს, შემოსაზღვრულს ნიშნავს. შესაძლოა სიტყვის ამ მნიშვნელობიდან გამომდინარეობს მუსიკალური ტერმინის „კილოს“ ცნება, როგორც ჰანგის ინტონაციური თავისებურების, შეიძლება ითქვას, მუსიკალურ-ინტონაციური მოდელის გამომხატველისა. ამგვარად, „კილოს“, როგორც კუთხობრივი სპეციფიკის გამომხატველი ტერმინის ხალხური ინტერპრეტაცია, გარდა მრავალხმიანობის ფორმების, მელოდიურ-ინტონაციური და ჰარმონიული თავისებურებებისა, გულისხმობს შესრულების კუთხურ ხასიათს, კერძოდ, იმ ინტონაციურ თავისებურებას (ნიუანსებს), რომელიც სამეტყველო ენის კუთხურ ინტონაციურ თავისებურებასთან უშუალო კავშირში ყალიბდება.

მუსიკალური „კილო“ ამა თუ იმ ლოკალურ გეოგრაფიულ გარემოში, კუთხურ თავისებურებათა კომპლექსში შემავალი ერთ-ერთი ელემენტთაგანია. „კილოს“ ხალხური განმარტებიდან გამომდინარე იქნებ ბუნებრივია საქართველოს ყოველი კუთხის გამოყოფა მუსიკალური კილოს სახით. ამგვარი კლასიფიკაცია მკაფიოდ ავლენს იმ დიდ წვდილს, რომელიც თითოეულ კუთხეს მიუძღვის ეროვნული კულტურის საგანძურის – ზოგადქართული მუსიკალური ენის განვითარებაში. აქვე დავსძენთ, რომ ქართულ მუსიკალურ კილოთა რიგს განეკუთვნება იმერხევული, ინგილოური და ფერეიდნული კილოები. **ქართული ხალხური მუსიკის ესოდენ დიდი მრავალფეროვნება, თავის მხრივ, მუსიკალური კილოების სიმრავლემ განაპირობა.**

ხალხური სიმღერის მელოდიურ-ინტონაციური და ჰარმონიული განვითარების დონე საქართველოს მთასა და ბარში ერთგვაროვანი არ იყო. მთა ჩამორჩებოდა ბარს, თუმცა ხალხური მუსიკის შინაგანი, რეგიონალური განვითარების პროცესი მთაში მუდმივად მიმდინარეობდა (მაისურაძე: 1971, 12-50; მაისურაძე: 1990, 6-47). მთიელთა სასიმღერო შემოქმედება განიხილება როგორც კულტურული კომპლექსის ნაწილი, რომელიც მჭიდროდაა დაკავშირებული

ლი მთის მოსახლეობის სოციალურ-ეკონომიკური და სულიერი კულტურის ისტორიასთან. ამასთანავე მთიელთა ხშიერი და საკრავიერი მუსიკა ორგანულად უკავშირდება ბარის მაღალგანვითარებულ მუსიკალურ კულტურას. მასში რელიეფურად ვლინდება სიმღერის სოციალურ-რელიგიური ასპექტი, ამასთანავე ოდესღაც ქართველურ ტომთა მუსიკალური აზროვნების განვითარების უძველესი შრეები, რომლებსაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების უადრესი ეტაპების რეკონსტრუქციისათვის (მაისურაძე: 1989, 27-28). საქართველოს მთისა და ბარის სოციალურ-კულტურული ურთიერთობის თვალსაზრისით არანაკლებ საყურადღებოა მთისწინეთი, როგორც გარდამავალი ზოლი, სადაც შიდაეთნიკური პროცესების გახსნისათვის მუსიკალური მონაცემები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს (Петриашвили: 1990).

აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ბარი მაღალგანვითარებული მრავალხმიანი სიმღერების სამყაროა, სადაც სამი და ოთხხმიანი (აჭარა, გურია) ნიმუშები რთული პოლიფონიური კომპლექსებით გამოირჩევა. მდიდარი პოლიფონიური ბუნებით ხასიათდება აღმოსავლურქართული – ქართლური და კახური „ჩაკრულო“, „ჩონგურო“, „სუფრული“ „ზამთარი“, „გრძელი მრავალჟამიერი“, „გრძელი კახური“ და სხვ.; დასავლურქართული – „ალიფაშა“, „ხელხვაი“, „ჰასანბეგურა“, „ნადური“, „ინდი-მინდი“, „მაყრული“ და სხვა. გამომსახველობის თავისებური ინდივიდუალური ხერხებით, ხმათა ფართო დიაპაზონით და ურთიერთშერწყმით, უადრესად განვითარებული, მრავალფეროვანი ბანით, მოდულაციების უამრავი ვარიანტებით, კადანსთა ნაირსახეობით, მათ შორის – ორმაგი კადანსებით, კოდით იქმნება ის საოცარი და განუმეორებელი სიმფონია, რომელსაც ქართული ხალხური სიმღერა ეწოდება და, რომელიც მსოფლიო კულტურის შედევრად არის აღიარებული (ასლანიშვილი: 1950, 1954; ჩხიკვაძე: 1965, 21-31; ჭოხო-ნელიძე: 2003, 77-78; მაისურაძე: 1971, 100-104; 124-128; 1990, 75-86). ქართული პოლიფონია ქართველთა მენტალიტეტის და ქართველობასთან იდენტობის გამომხატველია.

ქართული ხალხური სიმღერებისათვის დამახასიათებელ ძირძველ კილოთა შორის თავდაპირველი კილოებია ფრიგიული და ეოლიური. დორიულ, მიქსოლიდიურ და იონიურ კილოთა წინ წამოწევა და დამკვიდრება გარკვეულწილად დაკავშირებულია ბანში დამხმარე საფეხურთა გაფართოებასთან. ეს ის კილოებია, რომლებსაც ძირითადად ემყარება ქართული ხალხური მუსიკა. ჰიპოფრიგიული და ლიდიური კილოები ვერ ფართოვდება დამოუკიდებელი კილოს დონემდე, თუმცა ქართულ ხალხურ მუსიკაში არაძირითადი კილოების სახით, ეპიზოდურად, მათი არსებობა უცილობელი ფაქტია (მაისურაძე: 1981, 164-173; შდრ. ჟორდანიას მ.: 1971, №7, 49-54, №8, 55-58; Гулисашვილი, 1972, 753-756).

როგორც უკვე ითქვა, საერთო ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის ჩამოყალიბებაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა საყოფაცხოვრებო ტრადიციამ, კერძოდ, ქრისტიანობის წინარე ხანიდან მომდინარე ნატირლებმა და საფერხულოებმა. ხევსურული ეთნოგრაფიული მასალა საყურადღებო ცნობებს გვაწვდის გლოვის რიტუალში დატირების („ხმით“, „დათვლით“, „დახილით“) მნიშვნელობის შესახებ. დიდია „ხმით ნატირლების“ მუსიკალური ტექსტების როლი დატირების სახეობათა ფორმირებაში. „ხმით მოტირალი“ საიქიოს მიღწეული სულის მიერ არჩეული მეგნე იყო, რომელსაც სამზეოში მისი სურვილები უნდა განეცხადებინა. მოტირალში სულთა ჩასახლებისა და მათი სურვილების გაცხადების აქტი მის მესულთანეობაზე მეტყველებდა (ბალიაური, მაკალათია: 1940, 6, 39, 40; ჩიტაია 1940, XII-XIII; ოჩიაური თ.: 1960, 175; გიორგაძე, 1987, 38). სიტყვიერი ტექსტის მელოდიურ-რიტმული მხარე ბიძგს აძლევს ნატირალისათვის დამახასიათებელი მელოდიური ქარგის ჩამოყალიბებას, რომელიც მიცვალებულის კულტთან დაკავშირებულ საწესო მოქმედებათა კომპლექსში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტის სახით მკვიდრდება. შესრულების ინდივიდუალური თავისებურება და აქედან გამომდინარე ვარიანტთა მრავალფეროვნება ხმით ნატირალს გარკვეულ ესთეტიკურ ღირებულებას სძენს. ამავე დროს ნატირალის მუსიკალური ტექსტი, სათანადო ფუნქციის გამო, ვერ სცილდება იმპროვიზირებული რეჩიტატივის ჩარჩოებს და,

ამგვარად, მაღალგანვითარებულ ქართულ მუსიკალურ კულტურაში იგი რელიქტის სახით არსებობს.

საყურადღებოა თიბვაში მამაკაცების მიერ ცელის ტარზე „ხმით ნატირალის“ შესრულების წესი, რასაც „გვრინი“ ეწოდება. თიბვასა და მკაში მიცვალებულთა დატირების ანალოგიური ტრადიცია („ქორქალი“, „ღუღუნი“) მთის რაჭამ შემოინახა (ფრუიძე, 1958, 8-12; Накашидзе, 1987, 11-15). ეთნოგრაფიული მასალა გვამცნობს, რომ ნაწილი მიცვალებულის დღესასწაულებისა ემთხვევა საგაზაფხულო ციკლს, ნაწილი – მკისა და თიბვის პერიოდს. ამ დღესასწაულებზე თავყვანცემული სულები ღვთაებათა რანგში განიხილებიან. სული ადამიანთა და ღვთისშვილებს შორის შუამავალია. მატერიალური საფუძველი (მიწის პროდუქტები, ლუდი, ღვინო, ყვავილები და სხვ.), დაკავშირებული მიწის სამყაროსთან, მის კოსმოლოგიურ სიმბოლიკასთან და აღდგენადობასთან, პერიოდულად მომაკვდავი და აღდგენადია და მისი მეოხებით მიცვალებულის კულტმსახურების წარმართვა ამ უკანასკნელს პერიოდულად კვდომა-აღორძინების ციკლში აერთიანებდა. მიცვალებულის კულტის ეს ასპექტი წარმოადგენდა ბაზას, რომელზეც აღმოცენდა მთელი პლეადა ბუნების აღორძინების ძალის განმასახიერებელი ღვთაებებისა. ეს ღვთაებები მცენარეული სამყაროს ანალოგიურად, პერიოდულად იხოცებოდნენ, ე. ი. გარკვეული პერიოდის მანძილზე ცხოვრობდნენ სულეთში, სადაც უშუალო კონტაქტს ამყარებდნენ მიცვალებულთა სულებთან. ამ ღვთაებათა კულტის ჩამოყალიბების შემდეგ, სულები ინარჩუნებდნენ შუამავლის როლს ცოცხალთა და ნაყოფიერების ღვთაებათა შორის (სურგულაძე, 1978; 78-79). „ხმით ნატირალის“ ცელის ტარზე დამღერების მიზანი იყო სულთა კეთილგანწყობილების მოპოვება თივის სიუხვისა და ნაწველ-ნადღვების ბარაქიანობისათვის (ოჩიაური თ.: 1951, 427-428) მეორე მხრივ, „ხმით ნატირალის“ „გვრინში“ შესრულება არ გამორიცხავდა მის სამგლოვიარო ხასიათს, რაც მიუთითებს იმაზე, რომ „გვრინი“ მთელს ახლო აღმოსავლეთსა და ევროპაში გავრცელებული მკისა და თიბვის რიტუალური გლოვის ანალოგიური მოვლენა იყო. ამ დროს დასტიროდნენ უდ-

როდ დაღუპულ მინდერის ჭაბუკ ღვთაებას, რომელიც, ბუნებრივია, აღდგენად და მომაკვდავ ღვთაებათა პლედას განეკუთვნებოდა (სურგულაძე: 1978, 83).

„გვრინში“ შესრულებული „ხმით ნატირალის“ მუსიკალური ტექსტი საწინდარი გახდა მთიბლური სიმღერების ჩამოყალიბებისა. იგი გარკვეული პერიოდიდან დაცილდა საკუთრივ „ხმით ნატირლებს“ და გარდამავალ ფორმად იქცა ამ უკანასკნელთა და მთიბლურ სიმღერებს შორის. დადგენილია „ხმით ნატირალთა“ და „მთიბლურთა“ მონათესაობა როგორც ლექსთწყობის, ისე მუსიკალურ-ინტონაციური თვალსაზრისით (ოჩიაური, 1951, 428; 1960, 180; ასლანიშვილი, 1956, 34-35). „ხმით ნატირალის“ ინფილტრაციამ მიწათმოქმედების სფეროში განაპირობა, უფრო მოგვიანებით, მისი სემანტიკური ტრანსფორმაცია, თანდათან შეიცვალა მუსიკალური ტექსტის ფორმა და შინაარსი, შესრულების ხასიათი და, ამგვარად, „ხმით ნატირალის“, ბაზაზე ჩამოყალიბდა შრომით საქმიანობასთან დაკავშირებული მთიბლური სიმღერა (მაისურაძე: 1989, 45-46). აღსანიშნავია აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში გავრცელებული „ოროველებისა“ და „ურმელების“ სტრუქტურულ-სტილისტურ თავისებურებათა სიახლოვე „მთიბლურებთან“ და, საზოგადოდ, მთიელთა სიმღერებთან (ასლანიშვილი: 1956, 34-35; მამალაძე: 1963, 31-32).

საყურადღებოა მთის რაჭაში თიბვასა და მკასთან დაკავშირებული ნადური სიმღერა „მთიბლური შაირი“, რომელიც უშუალო მელოდიურ-ინტონაციურ კავშირშია „ზრუნის შაირთან“ (ნაკაშიძე: 2005, 248). (დატირებას რაჭაში ზრუნს უწოდებენ, თიბვის დროს დამღერებულ ურითმო ლექსს – „შაირს“ (ფრუიძე: 1981, 8-12; ვირსალაძე: 1958, 52-54; ნაკაშიძე: 2005, 248). „გვრინი“, „ქორქალი“ და „ღულუნი“ რელიგიურ-მითოლოგიურ წარმოდგენათა ევოლუციის ადრეულ საფეხურს უკავშირდება, როდესაც ინდივიდის მიერ ცალკეული მიცვალებულია დატირებული (ქალის ან მამაკაცის მიერ). „მთიბლურ შაირში“ ჯგუფური დატირებაა ნაყოფიერების ღვთაებისა, მთელი საზოგადოების მიერ (ნაკაშიძე: 2005, 249).

ნატირლებმა არსებითი როლი შეასრულეს ისტორიულ-საგმირო სიმღერების ფორმირებაში, რაზეც მიუთითებს ზოგ შემთხვევაში, ამ უკანასკნელთა მელოდიურ-ინტონაციური კავშირი ნატირლებთან (Маисურაძე: 1990, 41, 43). სიმპტომატურია სამგლოვიარო პოეზიის გენეტური კავშირი საგმირო პოეზიასთან (სიხარულიძე: 1970, 5-28). აღსანიშნავია ასევე ისტორიულ-საგმირო სიმღერების მნიშვნელობა სუფრულების ჩამოყალიბებაში. სუფრას იმთავითვე რელიგიური საფუძველი და საწესო ხასიათი ჰქონდა. ღვთაება, სალოცავი, თაყვანისცემის ობიექტი ის ცენტრი იყო, რომლის გარშემო ერთიანდებოდა თემი, სოციუმი და ერთობლივი თაყვანისცემის კულმინაციის დროს ანუ მსხვერპლშეწირვის დროს, დაკლული ცხოველის ხორცს ეზიარებოდა. ეს იყო უმნიშვნელოვანესი და განუყოფელი ნაწილი სოციუმის უმტკიცესი დუღაბისა, რომელსაც საერთო კულტი ჰქვია (გოცირიძე, დამბაშიძე: 2008, 485). სიმღერა სუფრის წესების ერთ-ერთი აუცილებელი კომპონენტი იყო. იგი, უპირველეს ყოვლისა, იყო სადიდებელი, ხშირ შემთხვევაში, გაღვთაებრივებული გმირისა, რომლის სახელი თაობიდან თაობას ზეპირი გზით გადაეცემოდა. აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში, სახატო დღეობებში, სუფრასთან „წმინდა“ ღუდის შესმას საგანგებო წესები ახლდა, რომელთა სახელების უმეტესობა ფანდურზე დაკვრას და სიმღერას უკავშირდებოდა. ამ წესებს შორის იყო „ფეხზე მღერა“ ან „თასზე შემღერება“ და „თითობით მღერა“, რომლებიც „სახელის ჩამდენი კაცის თასებში მოგონების“ დროს სრულდებოდა. სიტყვიერი ტექსტის შინაარსი „საერთო საქმისათვის“ დაღუპული გმირის თუ წინაპართა საგმირო ამბებით იყო დატვირთული (Бардавелиძე: 1957, 70-71; მაისურაძე: 1971, 33-36). ამგვარად, ისტორიულ-საგმირო სიმღერები იმთავითვე სუფრის წესების ორგანული ნაწილი იყო.

ზემოთ საუბარი იყო მიცვალებულის სულის შუამავალ როლზე ადამიანებსა და ნაყოფიერების ღვთაებას შორის. მიცვალებულისა და ასტრალური კულტების მჭიდრო კავშირზე მეტყველებს თუშური „დალაობა“, რომელიც

მიცვალებულის წლისთავზე სრულდება. ცხენებზე მჯდომი „დალაის“ შემსრულებლები მიცვალებულის „ლიშანთან“ (ტანსაცმელთან) ჩამწკრივდებიან. „სულის ცხენზე“ მჯდომი მოდალავე ტექსტის მთქმელია. ყოველ მის ფრაზას თან სდევს „ამყოლთა“, ბანის მთქმელთა რეფრენი „დალა“ ანუ ამყოლნი „მოძახილში ეუბნებიან ბანს“ (გიორგაძე: 1978, 43-45; ცოცანიძე: 1987, 116-118; ნაკაშიძე: 2004, 76-79). „დალაის“ კავშირი ღვთაება დალისთან, ცისკრის ვარსკვლავთან (ბარდაველიძე, 1953, 89), მიუთითებს მიცვალებულის კულტის მჭიდრო კავშირზე ასტრალურ კულტთან. ეს კავშირი ჩანს, აგრეთვე, მიცვალებულის ტანსაცმლის ირგვლივ ცხენ-მხედართა გარშემოვლაში, წრიულ მოძრაობაში (გიორგაძე: 1978, 47-48). ამასვე ადასტურებს „დალაის“ მუსიკალური ტექსტების მელოდიურ-ინტონაციური მონათესაობა საფერხულო სიმღერებთან (მაისურაძე: 1989, 47).

დალის კულტი გავრცელებულია ჩრდილოკავკასიის ხალხებში. საქართველოში, წოვა-თუშებში დალ, ჩანებში დ ლ საზოგადოდ ღმერთს ნიშნავს. წოვა-თუშები, ჩანები და ინგუშები დ ლ, დ ლ და მსგავსი დიალექტური ფორმებით აღნიშნავენ ხატს, ჯვარს – ღვთაებას, წმინდანს, საკულტო ობიექტს (Алборов: 1930, 173; იხ. გიორგაძე: 1987, 47). გ. ჩიტაია ქართულ-კავკასიურ ღვთაებას შუემწრულ და ძველადმოსავლურ ღვთაება დილბადის, დილბატის შესატყვისად მიიჩნევდა (ჩიტაია: 1940, 324; იხ. გიორგაძე: 1987, 47).

ჩრდილოკავკასიის ხალხებში არსებული გლოვის რიტუალი მრავალმხრივ უკავშირდება გლოვის ქართულ წესებს. თუშური „დალაის“ მუსიკალური ტექსტი დალაობის რიტუალის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ნაწილია. „დალაის“ მეორე, დამაბოლოებელი ნაწილი, რეფრენი ბანის I-VII საფეხურებზეა აგებული. ეს არის მელოდიზირებული შებანება, სადაც ბანის VII საფეხურია ხაზგასმული (ნაკაშიძე: 2004, 76-79). თუშური „დალაი“ „ლაშარის სიმღერასთან“ („ქორბელელასთან“) ერთად საფერხულო სიმღერის „იავნანას“ ინტონაციურ არეში შედის (ასლანიშვილი, 111, 133; შდრ. Жордания: 1989, 80-81).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთაში ფერხულები უკანასკნელ დრომდე სახატო დღეობებისა და სხვა რელიგიუ-

რი წეს-ჩვეულებების აუცილებელ კომპონენტს შეადგენდა. მთამ შემოგვინახა ფერხულთა სხვადასხვა სახეობანი: წრიული, წრიული ორი და სამსართულიანი, ნახევარწრიული, მწკრივის სახის – გრძელი ერთრიგა ან ორრიგა, ერთიმეორის უკან თუ ერთმანეთის პირდაპირ (Бардавелиძე: 1957, 55). სახატო დღეობებში, სალოცავებში სათანადო წესების (სარიგო საკლავის დაკვლა ხუცვის მიერ, ზღვნების დალოცვა, ხუცობა, თოფის სროლა ნიშანში, დასტურთა მიერ ტაბლის დადგმა) შესრულების შემდეგ სრულდებოდა ფერხული (ფერხისული, ფერხისა) (ოჩიაური ა.: 1940; 1949). ეთნოგრაფიულ მასალაში ყურადღებას იქცევს მეფერხულეთა გარშემოვლა სალოცავის (ჯვარი, ხატი) თუ დროშის ირგვლივ. დროშის გარეგნული ფორმიდან და „ჯვართენაში“ მისი სახელწოდებიდან – „აღვის ტანი“ (აღვის ხე) – გამომდინარე დადგენილია, რომ დროშაში განსახიერებულია საკულტო ხე, შემდეგში ღვთაების ამქვეყნიური სამკვიდრო. ფერხულის აუცილებელი შესრულება დროშის ირგვლივ (თუ დროშის გადაადგილებისას, „გადაბრძანებისას“) გენეტიკურად დაკავშირებულია ხატის კარზე წმინდა ხის ირგვლივ საწესო ფერხულის დაბმასთან. ანალოგიური ახსნა აქვს ფერხულის შესრულებას აგრეთვე სალოცავის ირგვლივ. ჯვარი და ხატი ენობრივი მონაცემებით ძელსა და ხეს აღნიშნავდა. ეს ჩვეულებრივი ხე კი არ იყო, არამედ სათაყვანებელი ობიექტი, წმინდა ხე, დაკავშირებული კოსმიურ და ასტრალურ მსოფლმხედველობასთან (ბარდაველიძე: 1974, 10; იხ. მაისურაძე, 1989, 29-31).

საფერხულო სიმღერების სიტყვიერ ტექსტებს შორის ერთ-ერთი მათგანი, რომლის შინაარსი წარმართული რწმენა-წარმოდგენების ანარეკლია, თითქმის მთელ საქართველოშია გავრცელებული. ხალხურმა ყოფამ ჩვენამდე მოიტანა როგორც საწესო-საფერხულო, ისე საწესო სიმღერის სახით. ქვემოთ წარმოვადგენთ ერთ-ერთ ვარიანტს: „წმინდა გიორგის კარზედა // ხე აღვად ამოსულია, // ზედა დაჰსხმია ყურძენი, // საჭმელად შემოსულია, // იმის ნახვევი ქალ-ვაჟი // შავადა შემოსილია“ (ხევსურული) (Бардавелиძე: 1957, 55). ლექსის შინაარსი შეიცავს მადლარი ვაზის ირგვლივ ქალიშვილებისა და ვაჟების მიერ ფერ-

ხულის დაბმას და მისი ცუდად შესრულების შემთხვევაში საბედისწერო შედეგს. ტექსტის ამგვარი გაგება პარალელს პოულობს თუშური ორსართულიანი „ქორბელელას“ შესრულების წესთან, რომლის მიხედვით თუში თავის მომავალს იკვლევდა. ქორბელელას დაქცევა და სიმღერის აღრევა მოუსავლიანობას, ავადმყოფობას, საქონლის დაცემას მოასწავებდა, ან პირიქით, მისი კარგი შესრულება ყოველმხრივ სიკეთისა და ბედნიერების მანიშნებელი იყო. ამ საწესო საფერხულო სიმღერის გავრცელების ფართო არეალის გამო ვარაუდობენ, რომ იგი ყველა ქართველური ტომისათვის საერთო უნდა ყოფილიყო (ბარდაველიძე: 1938, 8-9; 1953, 128; Бардавелиძე, 1957, 56-57; ცოცხანიძე: 1987, 140). ამ ვარაუდს ესაბუთებს ქორბელელას მუსიკალური ტექსტების ანალიზის შედეგები, რომლის მიხედვით საფერხულოს უძველესი მელოდიურ-ინტონაციური შრე ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის ინტონაციურ არეში შედის. ცხადია, ზემოაღნიშნული მონაცემები საფერხულო სიმღერის უძველესი დროიდან მომდინარეობაზე მეტყველებს. იგივე შეიძლება ითქვას მოხევეური ფერხულების „აბარბარეს“, „გერგეტულასა“ და „საფერხულოს“ მუსიკალური ტექსტების შესახებ (ითონიშვილი: 1960, 261; Маисურაძე: 1990, 28-29, 113-114).

მატერიალური კულტურის ძეგლებიდან საყურადღებოა ვერცხლის თასი თრიალეთიდან, რომელიც ძვ. წ. II ათასწლეულის შუა ხანით თარიღდება. გამოსახულება თასზე ეხება მითოსურ-რელიგიურ და კოსმოგონიურ თემას, რომელიც შეიცავს წარმოდგენას სიცოცხლისა და ცხოვრების ხის შესახებ (სურგულაძე, 2003, 196). ეს ძეგლი საინტერესოა იმ მხრივაც, რომ ზოგიერთმა მკვლევარმა (ლ. გვარამაძე, 1957, 16; დ. ჯანელიძე: 1981, 87) თასზე წარმოდგენილ კომპოზიციაში საფერხულო ქმედება ამოიკითხა. რიტუალური კომპოზიცია თასზე „სადიდებელთაის“ წესის ეპიზოდს გამოხატავს, რომელიც ქართველთა შორის, ყოფაში, უკანასკნელ ხანებამდე შემორჩა. სათემო დღეობებში „სადიდებელთაის“ წესს ხატის მსახურნი ხუცესისა და თავ-ხევისბერის მეთაურობით ასრულებდნენ. პირველად ხუცესი ან თავ-ხევისბერი წარმოთქვამდა სად-

ეთისმსახურო ტექსტს – ხუცობას, რომელსაც „სადიდებელთაის“ მიაყოლებდა. ტექსტი შეიცავდა მოკლე ფორმულებს, წარმოთქმულს თითოეული ღვთაების მიმართ. ხატის მსახურნი ღუდით სავსე თასებით ხელში ერთად წარმოთქვამდნენ ქებას იმ ღვთაების მიმართ, რომელიც ნახსენები იყო ფორმულაში (Бардавелидзе, 1957, 101-103, 248-249). საგულისხმოა, რომ „ღვთისკარზე“ ღვთისშვილთა დგომის წესში, თასის შემქმნელისაგან გააზრებულია აგრეთვე წრიული საფერხულო წყობა, მით უმეტეს, რომ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სოციალურ-რელიგიური ყოფის ამსახველ გადმონაშთურ მასალაში საღვთისმსახურო წესებს მუდამ თან ახლავს საწესო საფერხულო სიმღერა, რომლის წარმოთქმა ჯვარ-ხატის მსახურთა ხვედრი იყო. თრიალეთის ვერცხლის სასმისზე ასახული რიტუალური კომპოზიცია, რომელიც პირველყოფილი თემური წყობილების რღვევის ხანას უკავშირდება, ქართველურ ტომთა ეთნიკურ კუთვნილებად არის აღიარებული (Бардавелидзе: 1957, 252). თუ გავითვალისწინებთ ფერხულის ხნიერებას, ადვილად წარმოსადგენია რაოდენ მარტივი სტრუქტურის მქონე მუსიკალური მასალა უნდა ასახულიყო საფერხულო სიმღერებში ოდესღაც, საზოგადოების განვითარების ზემოთ აღნიშნულ ხანაში.

ქართული ხმიერი მუსიკის ხნიერებაზე, თავის მხრივ, ქართული ხალხური საკრავები მიუთითებს. სასიმღერო ჰანგები უნდა ასახულიყო ისეთ უძველეს საკრავზე როგორც უნო სალამურიან. სამთავროს (მცხეთა) ერთ-ერთ სამარხში აღმოჩენილი ეს საკრავი დათარიღებულია ძვ. წ. XV-XIV საუკუნეებით (ჩხიკვაძე, 1963, 221-222).

ასტრალურ კულტებში წრიული ცეკვების აზრი და დანიშნულება რელიგიურად მქლავნდება სვანურ რელიგიურ დღესასწაულებში. მაგალითად, სვანეთში, უძღების კვირა დღეს, რომელსაც მეისარბი მიშლადელ (მეისარბის კვირა) ეწოდება, სოფელ მურყმელის მოსახლეობა აგრადს სახელწოდებით ცნობილ ადგილზე იკრიბებოდა და იქ თოვლის „კოშკს“ აგებდა. კოშკს შუაში ჩაატანდნენ კეცს, რომლის წვერზე ხის ჯვარი იყო ჩამაგრებული. კოშკის წინ მლოცველნი მუხლს მოიყრიდნენ და ბარბაღეს ევედ-

რებოდნენ მოსაელის სიუხვეს და ყოველ საქმეში გამარჯვებას. ლოცვის შემდეგ „კოშკს“ ირგვლივ შემოუვლიდნენ და შეასრულებდნენ ორ სავალდებულო ფერხულს „რიპოძს“ და „უშგულა მახე ღუაჟარეს“, რომლებსაც მამაკაცები ასრულებდნენ. მურყმელის დღესასწაულზე სხვადასხვა სოფლიდან თუ თემიდან სტუმრად მოსულთ სოფლის მოსახლეობა ოჯახებში იწვევდა. ვახშმის შემდეგ ღამეს ერთ-ერთ ოჯახში ათევდნენ (ლიპრი). ღამის თევაზე კვლავ „რიპოძ“ და „უშგულა მახე ღუაჟარე“ სრულდებოდა, შემდეგ – სხვა საცეკვაოები... უშგულში, დღეობა „ლიქტრაშის“* პირველ დღეს, მეღქორაშის („ლიქტრაშის“ მორიგე მედღეობე) ოჯახში, ვიდრე ლ სკარის წევრები სუფრას მიუჯდებოდნენ, ბარბაღეს სახელზე ლოცულობდნენ და შესთხოვდნენ მას ღწსკარის მშვიდობას და კეთილდღეობას. სადილზე პირველად ე. წ. ღახტამიელს იტყოდნენ – არყით სავსე კასრებით ბარბაღეს, უშგულის ღამარიას და მეღქორაშის ოჯახს ადიდებდნენ. შემდეგ „ბარბაღ-ღოლაშის“ სიღერას შეასრულებდნენ. „ბარბაღ-ღოლაშის“ ლიქტრაშის განმავლობაში ყოველდღიურად მღეროდნენ... აქვე დავსძენთ, რომ მთის მოსახლეობაში ბარბაღე (სვანები, ლეჩხუმელები, თუშ-ფშავ-ხევსურები, მოხევეები და მთიულეები) მიწათმოქმედების ღვთაებად მიაჩნდათ. ბალსქვემოურ სვანებს და აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელებს განსაკუთრებით მღედრობითი სქესის არსებათა ნაყოფიერების და გამრავლების ღმერთად წარმოედგინათ. ბარის მოსახლეობას – ქართლელების, იმერლების, გურულების, რაჭველების რწმენაში ბარბაღე უმთავრესად შინაურ ფრინველთა გამამრავლებელი ღვთაება იყო (ბარდაველიძე, 1941, 28-29, 42-43). გარშემოვლითი, წრიული ფერხულები სიმბოლურად მზის ქაღღვთაება ბარბაღეს განასახიერებდა და ნაყოფიერებასთან დაკავშირებულ ერთ-ერთ რიტუალს წარმოადგენდა. „ბარბაღ-ღოლაში“ თავდაპირველად საფერხულ სიმღერა იყო. ნიშანდობლივია, რომ იგი მზის ქაღღვთაებისადმია მიძღვნილი.

* ლიქტრაში საღწსკარო დღეობა იყო. ღწსკარი ერთი ან რამდენიმე გვარის ოჯახების სადღეობო გაერთიანებას ეწოდებოდა.

წრიულ ქმედებათა გარშემოვლითი რიტუალის სემანტიკის სრული გახსნისათვის საყურადღებოა ქართულ ხალხურ დღესასწაულთაგან ყველიერის თამაშობანი, რომლებიც მიწათმოქმედთა საზოგადოებაშია აღმოცენებული და დაკავშირებულია არქაულ სამიწათმოქმედო კოსმოგონიასთან და რელიგიასთან (სურგულაძე, 1981, 108). მაგალითად, ყველიერში, ზემო სვანეთის სოფელ ჟაბეშში იმართებოდა დღეობა აღბა-ლაღრაღი, აღების თამაშობანი, რომლის მთავარი ცერემონიალი ყველიერის აღების კვირას სრულდებოდა. თოვლისგან შენდებოდა ორი კოშკი... პარასკევს „კვირიას“ იმღერებდნენ, შაბათს იგივე რიტუალს გაიმეორებდნენ. შემდეგ კი, ხალხი თოვლის კოშკს მიადგებოდა. თითოეული ცდილობდა თავისკენ წამოეძლია კოშკი. იმართებოდა თოვლის მიყრა, გუნდაობა, ჭიდაობა. ეს რიტუალი სოფლებს შორის შეჯიბრების სახით ეწეობოდა და გამარჯვებულს კარგ მოსავალს უწინასწარმეტყველებდა. შემდეგ ამოირჩევენ „საქმისაღს“, „ყაენს“, საქმისაღს თორმეტ მოახლეს და ყაენის ორ „დედოფალს“. კვირიას კოშკებთან საქმისაღს და ყაენს მორთავდნენ... საქმისაღს მსგავსად „მორთავდნენ“ აგრეთვე კოშკში ჩამაგრებულ დიდ ბოძს. საქმისაღ ხაჭაპურს და ყველს დეჭავდა, ირგვლივ აფურთხებდა, თან სიუხვესა და ბარაქას შესთხოვდა ღმერთს... დღესასწაულის დასასრულს ცდილობდნენ ბოძიდან „ქუდის“ ჩამოგდებას. გამარჯვებულს უხვი მოსავალი მოელოდა. შემდეგ კოშკის თავზე აღმართულ ბოძს საფერხულო სიმღერით ირგვლივ შემოუვლიდნენ და ბოლოს, კოშკს წააქცევდნენ (ონიანი: 1969. იხ.: სურგულაძე, 1981, 111-114; მაისურაძე, 1989, 34-37).

საყურადღებოა დღესასწაულის სივრცეში განფენის პრინციპი. რიტუალის მონაწილეების ქმედებათა ინტერესი არ სცილდება შესრულების პროცესში ათვისებულ სივრცეს. ეს ორგანიზებული სივრცე უპირისპირდება დანარჩენს, არაორგანიზებულ სამყაროს, აღუნიშვნელს. ეს გარემოება რიტუალს უკავშირებს გარკვეული რეგიონის საზღვრებს, რომლის შიგნით ისეთი ეთნიკური და სოციალური ორგანიზაცია უნდა იყოს განლაგებული, რომელიც რაღაც ნიშანთა ჯგუფით უნდა გამოყოფდეს თავს სხვა და-

ნარჩენისაგან. ნიშანთა შორის იგულისხმება დღესასწაულიც, რომელიც აღებული რეგიონის რელიგიურ-კოსმოგონიურ წარმოდგენებს შეესაბამება (სურგულაძე: 2003, 110-111). წრესა და წრიულ ქმედებებში – დღესასწაულის მონაწილეთა მიერ სოფლის თუ სოფლების გარშემოვლა, უწყვეტი კომპოზიციები თიხაზე და ხეზე, **ორპირული სიმღერები, წრიული ფერხულები** და ა. შ. – საძიებელია უფრო ვრცელი კონცეფცია, რომელიც არა მხოლოდ ასტრალურ წარმოდგენებს ასახავს, არამედ წარმოგვიდგენს დროის აღრიცხვის წრიულ, ციკლურ წესს, ბუნების კვლამა-აღორძინების შესაბამისად. ეს იდეა ვლინდება ბრინჯაოს ბალთების დეკორში, სადაც ხშირია წრის ანუ შემოვლით პრინციპზე აგებული კომპოზიციები. აღნიშნულ კომპოზიციებში მოცემულია **ყველა სკნელის** სიმბოლიკა და ისინი კომპოზიციურად წრის ციკლის სახით არის წარმოდგენილი, რაც იძლევა მათი სემანტიკური არეალის ასტრალური წარმოდგენებით შემოფარგელის საშუალებას (სურგულაძე: 1981, 115-116; 2003, 111).

სვანურ ეთნოგრაფიულ მასალაში საყურადღებოა კვირიასადმი მიძღვნილი სიმღერის შესრულების წესი, მას ორ ჯგუფად გაყოფილი მედღესასწაულენი ასრულებენ. „კვირიას“ მუსიკალური ტექსტების არქიტექტონიკის სიძველე და ზემოხსენებული შესრულების წესი მისი, როგორც საფერხულო სიმღერის, წარმართული ხანიდან მომდინარეობაზე მიუთითებს. ნიშანდობლივია ტერმინ „კვირიას“ ეტიმოლოგიური მსგავსება კერასთან, კვერთან (ნაცარში გამომცხვარი პური), კვართან, რაც ხაზს უსვამს „კვირიას“ გენეტურ კავშირს ცეცხლთან. აღსანიშნავია, რომ კერის კულტის არსებობას ვარაუდობენ ენოლოგიის ხანაში. მისი საკულტო ხასიათი განსაკუთრებით მტკვარ-არაქსის კულტურაში იჩენს თავს (კიკვიძე, 1976, 176-177; ხიდაშელი, 1982, 104). ფიქრობენ, რომ ნაყოფიერების ღვთაებათა სამეფული – მორიგე ღმერთი, მზექალი და კვირია, კავკასიის ტომების რელიგიურ წარმოდგენებში III ათასწლეულის დასაწყისიდან უკვე ჩამოყალიბებული უნდა ყოფილიყო (კიკვიძე, 1976, 176-177).

ამგვარად, „ბარბალ-დოლაში“, „რიჰო“, „უმგულა მახე ღუაქარე“, აგრეთვე „ელია ღერდე“, „ამირანი“, „კვირია“ და სხვ. წარმართული ხანიდან მომდინარე რწმენა-წარმოდგენების ორბიტაშია მოქცეული.

საგანგებო აღნიშვნის ღირსია საწესო საფერხულო სიმღერა „იავნანა“ ანუ „ბატონების ნანა“ („ბატონების ნანინა“, „საბოდიშო“). იგი სახადის კულტთან დაკავშირებული რიტუალის ერთ-ერთი კომპონენტი იყო, სრულდებოდა ავადმყოფის ირგვლივ შემოვლისას („თავშემოვლება“). წრეხაზის შემოვლება მზის ქაღვთაება ბარბარესთან მისი ასოციაციის შედეგი იყო. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ ზემოსხენებულ ინფექციურ დაავადებებთან (ყვავილა, წითელა) დაკავშირებული რწმენა-წარმოდგენები შემუშავებული უნდა ყოფილიყო ასტრალური კულტების არსებობის ხანაში, პოლითეიზმის იმ საფეხურზე, როდესაც ქართველი ხალხის რელიგიის ისტორიაში მცენარეულისა და მზის თაყვანისცემის საფუძველზე აღმოცენებული დიდი დედის, ღვთაებრივი დედის კულტი უაღრესად განვითარებული იყო (ვ. ბარდაველიძე: 1953, 129-130; იხ. მაისურაძე, 1989, 38-39). მუსიკალური მონაცემების მიხედვით „იავნანას“ არსებობა სწორედ ამ ხანას უნდა უკავშირდებოდეს. უძველესი საწესო საფერხულო სიმღერების – „ლაზარე“, „დედაკაცების ფერხული“, „მზე შინა და მზე გარეთა“ და სხვა – მელოდია „იავნანას“ ინტონაციურ არეში შედის. ამ სიმღერების შესრულების წესში გამოსჭვივის წარმართული ხანიდან მომდინარე რწმენა-წარმოდგენების კვალი. უძველესი ინტონაციური კავშირები ჩანს აგრეთვე „იავნანასა და ინფექციურ დაავადებასთან (ყვავილთან) დაკავშირებულ აფხაზურ სიმღერას „Песня оспы“ შორის (Хашба М.: 1991, 36-37).

საფერხულო ცეკვები და სიმღერები აგრეთვე საქორწილო რიტუალის ერთ-ერთი კომპონენტი იყო. მაგალითად, სამცხე-ჯავახეთში, თავისი სპეციფიკური წყობით „შვიდი წყვილი ფერხული“ გამოირჩეოდა. შვიდი წრის შემოვლის შემდეგ ფერხული მთავრდებოდა (იველაშვილი: 1979, 502). გარკვეულია, რომ რიცხვი შვიდი მჭიდროდ არის დაკავშირებული ციურ მნათობებთან. არქეოლოგიური მონაცემე-

ბით, საქართველოს ტერიტორიაზე პალეოლითის ადამიანი რიცხვ შვიდს უკავშირებდა მნათობებს, რომლებიც უკვე გადმერთებულნი იყვნენ და რიცხვი შვიდი საკრალური იყო (კიკვიძე: 1976, 153; იველაშვილი: 1987, 91).

საწესო საფერხულო სიმღერა „ჯვარის წინას“, რომელიც გავრცელებული იყო აღმოსავლეთ საქართველოს მთასა და ბარში, სრულდებოდა კერის ირგვლივ ნეფე-დე-ლოფლის გარშემოტარებისას (იხ. მაისურაძე: 1971, 56-58, 156-158). კერის ირგვლივ სრულდებოდა აგრეთვე მეგრული „კუჩხა-ბედინერა“. აღნიშნულია ფშაური „ჯვარის წინას“ და მეგრული „კუჩხა ბედინერას“ შესრულების წესისა და მუსიკალური ტექსტების სიახლოვე, რაც მათ საერთო წარმომავლობაზე მიუთითებს (ჭითანავა: 1987, XXIII, 256-260). რიტუალის უძველესი დროიდან მომდინარეობას ასაბუთებს მუსიკალური ტექსტების ხნიერება (Маисурадзе: 1983, 11) და, გარდა ამისა, მისი კერასთან შესრულების წესი. არქეოლოგიური და ეთნოგრაფიული მონაცემებით კერა, რომელიც მზის ასოციაციას იწვევდა და სოლარული რწმენების ორბიტაში ექცეოდა, იმთავითვე დაუკავშირდა ნაყოფიერების კულტს (კიკვიძე, 1976, 163-173).

ასტრალურ რწმენა-წარმოდგენებს უკავშირდება უძველესი სვანური საფერხულო სიმღერები: „დალა კოჯას ხელღვაჟალე“ („დალი კლდეში მშობიარობს“), რომელიც მიძღვნილია ნადირობის ქალღმერთ დალისადმი. დალის, როგორც ცისკრის ვარსკვლავის კულტი შემონახულია ქართულ ხალხურ მისამღერებში: ო დელია ნანუნი, ვარადლო დელი, ო დელი, ო დილა, დილი და ლაღე და ა. შ. (ბარდაველიძე, 1953, 89); „ბაილ ბეთქილ“, რომლის სიუჟეტი ღვთაება დალისა და განთქმული მონადირის სიყვარულის ამსახველი ერთ-ერთი არქაული ვარიანტია; „ამირანის ფერხული“ ან „ამირანი“ (სვანური და რაჭული ვარიანტები), რომელიც ეძღვნება ქალღმერთ დალის ვაჟს, „ღვთაებრივი ჩამომავლობის ტიტანს“ (ხიდაშელი, 1982, 68-79). ფ. ბაიერნის მიერ სამთავროში აღმოჩენილი ბრინჯაოს სარტყელი, რომელიც დათარიღებულია ძვ. წ. I ათასწლეულით, საყურადღებოა იმ მხრივ, რომ მასზე გადმოცემულია ფრაგმენტი ამირანის ეპოსიდან, კერძოდ, – ამირანის, ბად-

რის და უსუპის ნადირობა (ხიდაშელი: 1982, 19-20, 31-32). ფიქრობენ, რომ ამირანის თქმულების შემქმნელები მტკვარ-არაქსის კულტურის მატარებელი ტომები იყვნენ (ჩუბინაშვილი: 1963, 93; ხიდაშელი, 1982, 110). „ამირანის“ მუსიკალური ტექსტების სიძველე, თავის მხრივ, ეპოსის უძველესი დროიდან მომდინარეობაზე მეტყველებს (მაისურაძე: 1989, 40). საზოგადოდ, სვანური სამონადირეო საფერხულო სიმღერები „დალის ციკლის“ ორგანულ ნაწილად გაიაზრება (ხარბიანი: 2009, 111-118).

ფერხული დაკავშირებულია ნაყოფიერებასთან, მოსავლიანობასთან, გამრავლებასთან. საფერხულო სიმღერების სიტყვიერ ტექსტებში ასახულია მიმართვა მოსავლის მფარველი და ადამიანთა და საქონლის გამამრავლებელი ღვთაებებისადმი. ფერხულის ფუნქციიდან გამომდინარე ბუნებრივია ის მჭიდრო კავშირი, რომელიც ოდითგანვე არსებობდა საფერხულო და შრომის სიმღერებს შორის.

საქართველოს ბარში ცნობილია შრომის გაერთიანების სხვადასხვა ფორმები, მოდგამი, ნაცვალგარდობა, მამითადი, ნადი და სხვ. მოდგამობის ინსტიტუტი თავისი ფორმით გენეტურად პირველყოფილ თემურ წყობილებას უკავშირდება (რობაქიძე, 1951, 407-420; Геладзе, 1987). კოლექტიურ შრომას მუდამ თან ახლდა სიმღერა, როგორც შრომის პროცესის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი კომპონენტი. განსაკუთრებით საყურადღებოა მკის სიმღერები, რომელთა მელოდია სტრუქტურულად მარტივია და ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის, ფუძე-ჰანგის დონეზე განიხილება. მუსიკალურ-ინტონაციურ მხარესთან ერთად არსებითია მეტრი და რიტმი, როგორც შრომის პროცესის მაორგანიზებელი. თუ გავიზიარებთ მოსაზრებას კოლექტიური შრომის ფორმების უძველესი დროიდან მომდინარეობის შესახებ, შრომის სიმღერების მელოდიურ-ინტონაციური კავშირი საფერხულოებთან, ქართული ხალხური მუსიკის განვითარების ადრეულ საფეხურებზე, მეტ დამაჯერებლობას იძენს. ეს კავშირი მათ შორის გვიან ხანაშიც აღინიშნება. მაგალითად, მთიულური „ნამგლური“ მთიულური საქორწილო საფერხულოს „ჯვარის წინას“ ინტონაციებზეა აგებული. „ნამგლურისა“ და საერთოდ, ხევსურული, ფშაური და

მთიულური საფერხულოების მელოდიურ-ინტონაციური ნათესაობა შენიშნული იყო მუსიკისმცოდნეების მიერ (ჩხიკვაძე: 1940, 46-47; ასლანიშვილი: 1954; 281; მაისურაძე: 1971, 158-164). შრომის სიმღერებში აისახა აგრეთვე აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის საფერხულოების „მუმლი მუხასა“ და „შავლეგოს“ მუსიკალური ტექსტები (მამალაძე, 1963, 67-69).

მოსავლიანობის ძალისხადმი მიძღვნილი დასავლეთ საქართველოს ბარში არსებული ნაღური სიმღერები „ოდოია“, „ხელხვაი“, „ოჩეშხვეი“, „ოჩეშხვედა ხვაბრიელი“ და სხვ. ამ სიმღერების სიტყვიერ ტექსტებში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ლოცვა-ვედრებას ნაყოფიერების, მოსავლის გადიდებისათვის. „ოჩეშხვეი“ ღომის თოხნისა და მისი „ჩხვარვის“ (ცეხვის) დროს სრულდებოდა (ჭანტურიშვილი, 1971, 187-193). მოსავლის „ოჩეშხვასთან“ დაკავშირებულ სიმღერაში „ხელხვაი“ ნახსენები ოჩო//ოჩი და მისადმი ბარაქის გამოთხოვის ფორმულით მიმართვა შემთხვევითი არ უნდა ყოფილიყო, რადგან ღვთაება ოჩე//ოჩის ერთ-ერთ ფუნქციას ნაყოფიერების მფარველობა შეადგენდა (რუხაძე: 1976, 187-193). „ოდოია“ ღვთაება ოდისადმი მიძღვნილი ჰიმნი-ვედრება იყო, რომელიც გურიაში, სამეგრელოსა და იმერეთში სიმინდის თოხნის დროს (ადრე ღომის თოხნისა და აღებისას) სრულდებოდა (ჭანტურიშვილი, 1970, 100).

მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალიდან მკაფიოდ ჩანს საყოფაცხოვრებო ტრადიციის არსებითი როლი ქართული ხალხური მუსიკის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაში, მუსიკალური ჟანრების (შრომის, საწესო, საყოფაცხოვრებო) ფორმირებაში. სიმღერა საწესო მოქმედებათა კომპლექსში შემავალი ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ელემენტია. იგი გარკვეული შინაარსის შემცველია და ყოფის ცალკეულ მხარეების ამსახველი. ფუძე-ჰანგის ინფიტრაციამ ყოფის სხვადასხვა სფეროში, გამოიწვია მისი სემანტიკური ტრანსფორმაცია: ცვლილებებს განიცდის მუსიკალური ტექსტის ფორმა და შინაარსი, შესრულების ხასიათი და ბოლოს, ყალიბდება თვისობრივად ახალი, განსხვავებული სასიმღერო ნიმუშები, რომლებიც ზოგად ქარ-

თულ მუსიკალურ სტრუქტურაში გარკვეულ ადგილს იმკვიდრებს.

ამგვარად, მუსიკალური აზროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე გააზრებული ინტონირება, დატვირთული ადამიანთა გარკვეული ჯგუფის შინაგანი სამყაროს გამომსახველობის თავისებურ ხერხთა ერთობით, უფრო მოგვიანებით წარმოქმნის იმ მუსიკალურ-ეთნიკურ თავისებურებას, რომელიც ეროვნული ფსიქოლოგიის სტრუქტურულ ელემენტად წარმოგვიდგება.

თუ ხალხური მუსიკის მონაცემებით ვიმსჯელებთ, ეჭვგარეშეა, რომ მრავალხმიანობის (სამხმიანობის) კომპლექსურმა ფორმამ, რომლის მატარებელი სვანური მოსახლეობა იყო, არსებითი როლი შეასრულა საერთო ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის დიფერენციაციაში. მრავალხმიანობის კომპლექსური ფორმის ჩამოყალიბებამ ქართველურ, სვანურ ტომებში, განაპირობა თავდაპირველად სვანური მუსიკალური დიალექტის განცალკევება საერთო ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენიდან, რაც შეესატყვისება ქართველურ ენათა ფუძე-ენიდან თავდაპირველად სვანურის გამოყოფას. იმ უძველესი ხანისათვის კომპლექსური მრავალხმიანობა ფართო ტერიტორიაზე ჩანს განფენილი. როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, მრავალხმიანობის ამ სახეობის გავრცელებამ დასავლეთ საქართველოში, საფუძველი ჩაუყარა მუსიკალური კულტურის დასავლურქართულ წრეს და ამგვარად ჩამოყალიბდა ქართული მუსიკალური კულტურის ორი დიდი წრე: აღმოსავლური და დასავლური. საინტერესოა ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიის რომელ პერიოდს უკავშირდება ოდესღაც საერთო ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის არსებობა და მისი დიფერენციაცია. ლინგვისტური მონაცემებით ქართველურ ენათა ფუძე-ენის არსებობას ძვ. წ. IV-III ათასწლეულებში ვარაუდობენ (მელიქიშვილი: 1965, 71; 1971, 338-341; ჯაფარიძე: 1976, 292-295; მიქელაძე: 1974, 13, 19; Гамкрелидзе: Иванов, 1984, II, 880-881, 909). არქეოლოგიური მონაცემებით, ქართველური ერთობის დაშლის საწყისები III ათასწლეულის ბოლოშია საძებარი. ქართველური ერთობის დაშლა მტკვარ-არაქსის კულტურის დასავლეთით განფენას უკავშირდება (ჯაფარი-

ძე: 1976, 294-295). მუსიკალური ენისა და სამეტყველო ენის სინკრეტიზმი მუსიკალური აზროვნების განვითარების უადრეს საფეხურებზე, ფუძის-ჰანგის ხნიერება და მისი ადგილი ხალხურ ყოფაში, უფლებას გვაძლევს საერთო ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის არსებობა და მისი დიფერენციაციის დასაწყისი, მიახლოებით, მკვლევართა მიერ ზემოთ წარმოდგენილ ქრონოლოგიურ ჩარჩოებში მოვათავსოთ.

მუსიკალური კულტურის დასავლურქართული წრის ჩამოყალიბება, რომელიც, როგორც ჩანს, ხანგრძლივ ისტორიულ პერიოდს მოიცავდა, თავის მხრივ, მიგვანიშნებს სვანთა განსახლებაზე დასავლეთ საქართველოში. ნიშანდობლივია, რომ ენობრივი მონაცემებით II ათასწლეულსა და I ათასწლეულის პირველ ნახევარში ვარაუდობენ ქართველურ, სვანურ ტომთა ფართოდ გავრცელებას დასავლეთ საქართველოს არა მხოლოდ მთიან, არამედ ბარის რაიონებში (მელიქიშვილი: 1965; 33; 1971, 341; მიქელაძე, 1974, 11, 20). გამოთქმულია მოსაზრება, რკინის ხმარების დაწყებისათვის სვანური ტომების სხვა დანარჩენი ქართველური მასისაგან განცალკევების შესახებ. უფრო მეტიც, „სპილენძ“ სიტყვის მხოლოდ საერთო ქართულ-ზანური ფუძე მიუთითებს საერთო ქართველურის დაშლაზე (სვანურად და ქართულ-ზანურად) კიდევ უფრო ადრე, „სპილენძ“ ცნების გაჩენის ხანაში (მიქელაძე: 1974, 13).

აღმოსავლეთ საქართველოში სვანურის კვალი თავს იჩენს მოხვეურ სიმღერებში. ხევი ერთ-ერთი საინტერესო რეგიონთაგანია მუსიკალური კულტურის აღმოსავლურქართულ წრეში. მასში აღმოსავლეთ საქართველოს მთის სიმღერებისათვის დამახასიათებელ მელოდიურ-ინტონაციურ და ჰარმონიულ თავისებურებებთან ერთად, ბარის (ქართლი, კახეთი) სიმღერების (განსაკუთრებით „იავნანას“ მელოდიის) მნიშვნელოვანი გავლენა შეინიშნება. სვანიზმები მუსიკალურ სფეროში (საფერხულოებში) ვლინდება რიტმული ბანისა და ზედა ორი ხმის უღერადობაში. ხმათა ანალოგიური შეხამება მთიულებშიც შეინიშნება (მაისურაძე, 1989, 50-51).

საინტერესოა, რომ წერილობითი წყაროებიდან გამოძიწინარე, მკვლევარნი დარიალის ხეობის მიდამოებში, ხევში, ძველად წანართა არსებობას ვარაუდობენ (ლორთქიფანიძე: 1954; 32-34; მუსხელიშვილი: 1966, 102-104; 1977, 189). თრუსოელი ოსები ძველად (და დღესაც) სოფ. სტეფანწმინდას (ყაზბეგს) უწოდებენ „სანარ“//„სანარია“. ამასვე მოწმობს ხადის ხეობის სათავეში „შანის მთა“ და ინგუშეთში „შანის წყალი“ (მუსხელიშვილი: 1977, 189-190). წანარების განსახლებისა და ეთნიკური კუთვნილების შესწავლისას ზოგიერთი მკვლევარი იზიარებს ნ. მარის, ს. კაკაბაძის და ჯ. გვასალიას მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ წანარები ქართველური, სვანური ტომია, ან – „შესაძლოა წანარები დღევანდელ სვანთა სრულიად იდენტურნი არ იყვნენ, არამედ – სვანებთან ახლოს მდგომი ქართველური ტომია“ (თოფჩიშვილი: 1997, 18). სვანიზმების არსებობა მოხევურ სიმღერებში იქნებ ხევის ტერიტორიაზე წანართა განსახლებით აიხსნას.

სვანურ ტომთა განსახლებას თანამედროვე რაჭის ტერიტორიაზე მოწმობს სვანთა მუსიკალური აზროვნების უძველესი შრეების არსებობა რაჭაში. ამასთანავე რელიეფურად ჩანს რაჭულის (ქვემო, ზემო, და ნაწილობრივ მთის რაჭის) მჭიდრო კავშირი აღმოსავლურქართულ მუსიკალურ სამყაროსთან. ამ მხრივ საყურადღებოა რაჭულის კავშირი არა მხოლოდ აღმოსავლეთ საქართველოს ბართან, არამედ მთის რეგიონებთან. როგორც ჩანს რაჭულის ძირები მუსიკალური კულტურის აღმოსავლურქართული წრის წიაღშია საძიებელი. სიმპტომატურია, რომ რაჭულში შედწეული სვანური სიმღერების უძველესი ფორმები რელიქტის სახით შემოინახა (Маисурაძე: 1983, 39; 1990, 71-75 Накашидзе: 1987).

მეგრულ მუსიკალურ მასალაში ჩანს უძველესი მელოდიურ-ინტონაციური ფენა, რომელიც საერთო ქართველური მუსიკალური კულტურის აღმოსავლურქართულ წრეს უკავშირდება. განსაკუთრებით აღსანიშნავია ამ ფენის მუსიკალურ-სემანტიკური სიახლოვე აღმოსავლეთ საქართველოს მთიელთა სიმღერებთან, რომლებშიც რელიეფურად იჩენს თავს აღმოსავლურქართული მუსიკალური

წრისათვის დამახასიათებელი მელოდიის უძველესი ფორმები. საგულისხმოა გარკვეულ ისტორიულ ხანაში ქართულ-ზანური (მეგრულ-ჭანური) მუსიკალური ერთობის არსებობა. ზემოხსენებული ინტერპრეტაციის შემდგომ შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ მეგრული მუსიკალური დიალექტი უფრო გვიან გამოეყო საერთო ქართველურ მუსიკალურ ფუძემენას, ვიდრე სვანური (მაისურაძე, 1989, 51-52). აღსანიშნავია, რომ უძველესი წერილობითი წყაროები სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთში ძვ. წ. XIII-XII საუკუნეებიდან კოლხეთის (დაია-კულხას) სამეფოს არსებობას ადასტურებენ. მკვლევართა ვარაუდით იმ უძველეს ხანაში „კოლხი“ სახელს დასავლურქართულის მნიშვნელობა არ ენიჭებოდა, არამედ საერთო ქართულ-ზანური (მეგრულ-ჭანური) ელემენტის აღმნიშვნელი იყო. კოლხეთის სამეფო განიხილება როგორც ქართულ-ზანური (მეგრულ-ჭანური) მოსახლეობის გაერთიანება, რომელიც მოიცავდა აგრეთვე ისტორიული კოლხეთის ჩრდილოეთ რაიონებში მცხოვრებ სვანურ ტომებსაც (მელიქიშვილი: 1971, 2, 389, 395, 422; მიქელაძე, 1974, 176-182).

მუსიკალური მონაცემები არანაკლებ საინტერესო ჩანს საქართველოს უძველესი ხანის ისტორიული სურათის აღდგენისათვის. რამდენადაც მრავალხმიანობის კომპლექსური ფორმის ჩამოყალიბება სვანთა სახელს უკავშირდება, სავსებით ბუნებრივია, რომ დასავლეთ საქართველოს მუსიკალურ ყოფაში მრავალხმიანობის ამ ფორმას მნიშვნელოვანი როლი ადრიდანვე, მუსიკალური აზროვნების განვითარების უძველეს ეტაპებზე უნდა შეესრულებინა.

საზგასანმელია, რომ საერთო-ქართველურ მუსიკალურ ფუძემენას, სვანური და მეგრული მუსიკალური დიალექტების დონეზე გამოეყოფა. აქვე დავსძენთ, რომ ლინგვისტური მონაცემებით სვანური და მეგრული ქართველური ენებია (ქურდიანი: 2002, 57-86). ბოლო ხანებში არსებული გამოკვლევებით მათ საერთო-ქართველური ენის დიალექტებად მიიჩნევენ (ფუტკარაძე, 2003, 206-223).

ამგვარად, მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზის შედეგები საშუალებას იძლევა ვაჩვენოთ ოდესდაც ქართველურ ტომთათვის საერთო მუსიკალური ფუძემენა,

მისი განვითარებისა და ამასთანავე დიფერენციაციის პროცესი, მუსიკალური დიალექტების წარმოქმნა, რაც თავისებურად ასახავს ერთობლივი ქართველური ეთნოსის არსებობას და მის დიფერენციაციას, ცალკეული ეთნოგრაფიული ჯგუფების, კუთხეების ჩამოყალიბებას; ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენის არსებობის ხანაში მრავალხმიანობის ბურღონული და კომპლექსური ანუ სინქრონული ხმათასვლის ფორმების ჩასახვა; მუსიკალური კულტურის ორი დიდი წრე: აღმოსავლურქართული და დასავლურქართული; სვანურ ტომთა მნიშვნელობა მუსიკალური კულტურის დასავლურქართული წრის ჩამოყალიბებაში; ქართული ხალხური მუსიკის შემდგომი განვითარების საერთო გზა, რომელმაც საბოლოოდ განაპირობა ერთიანი ქართული მუსიკალური კულტურის არსებობა.

ქართული მრავალხმიანობა კავკასიაში ფართო ტერიტორიაზე ჩანს განფენილი. არქეოლოგიური მონაცემებით ამიერკავკასია და, საერთოდ, კავკასია ძველი ქვის ხანის ადრეულ საფეხურზე წინა აზიის უძველესი ადამიანის გავრცელების სფეროში შედიოდა და შესაძლებელია, მისი ჩრდილო, პერიფერიული ნაწილი იყო. ძველი ქვის ხანის ძეგლები ამიერკავკასიაში ადგილობრივი კულტურის საფუძველზეა წარმოქმნილი. აღნიშნულია ბუნებრივი გარემოს გადამწვეტი როლი ლოკალური თავისებურებების წარმოქმნაში. კავკასიის ნეოლითი ადგილობრივი, წინარე კულტურის საფუძველზეა აღმოცენებული. ოღონდ როგორც ერთ-ერთი შემადგენელი პერიფერიული ნაწილი წინა აზიის უძველესი სამიწათმოქმედო ცენტრისა, მასთან ახლო ურთიერთობაში ვითარდებოდა. ამ ხანაში მთელ კავკასიაში მიმდინარეობს ტომთა ფართო განფენა, იქმნება მონათესავე ტომებისაგან შემდგარი მოზრდილი ეთნიკური ჯგუფები და, შესაბამისად ერთგვაროვანი დიდი არქეოლოგიური კულტურები, რომელთა დიდ ტერიტორიაზე განფენა თანდათანობით დაშორებას იწვევდა და კავკასიური ენობრივი და კულტურული ერთობის გათიშვის საფუძველს ქმნიდა. V ათასწლეულში ეს ერთობა უკვე დაშლილი უნდა ყოფილიყო. ადრე ბრინჯაოს ხანაში, რომელიც მთელ III ათასწლეულს მოიცავს, საბოლოოდ ყალიბდება

კავკასიის მოსახლეობის ძირითადი ეთნიკური ჯგუფები (ჯაფარიძე: 1976, 17-18, 43, 46, 93). ანთროპოლოგიური კვლევა-ძიების საფუძველზე გამოთქმულია მოსაზრება, რომ საქართველოს ტერიტორიაზე ანთროპოლოგიური ტიპების უწყვეტი მემკვიდრეობითობა, ენეოლითის მიწურულიდან დღემდე, ქართველთა წინაპრების ადგილობრივი, აუტოქტონური წარმომავლობის მაჩვენებელი უნდა იყოს (აბდუშელიშვილი: 1985, 39). უკანასკნელ ხანს, დერმატოლოგიის საფუძველზე კავკასიური ტიპის გენეზისი და მისი თავისებურება განხილულია როგორც წინააზიური ტიპის რეგიონალური ფორმა, რომელიც ჩამოყალიბდა განსხვავებულ მაღალმთიან გარემოში (ბითაძე: 2001, 107). ლინგვისტური მონაცემებით იბერიულ-კავკასიური ენები მიჩნეულია მონათესავე ენებად, მაგრამ ამავე დროს გაჩნდა განსხვავებული შეხედულებაც (საკითხთან დაკავშირებით იხ. ჯაფარიძე: 1976, 252-267). ქართული და ჩრდილოკავკასიური მუსიკალური ენების შედარებითი ანალიზის შედეგები გარკვეულწილად შექს პვენს კავკასიის მოსახლეობის ეთნოგენეზის პრობლემას (Маисурадзе: 1983(1), 216-277; (2) 46-50; მაისურაძე, 1989, 55-62, 72; 2002, 2, 246-247)*. ქართული, აფხაზური, ადიღეური, ოსური, ჩაჩურ-ინგუშური და ნაწილობრივ დაღესტნური მუსიკალური მონაცემები – მუსიკალურ-ინტონაციურ და ჰარმონიულ ელემენტთა (მათ შორის, სიმღერების დამაბოლოებელი ნაგებობების – კადანსების) მონათესაობა მუსიკალური აზროვნების

* ჩრდილოკავკასიის ხალხთა ტრადიციულ მუსიკას არაერთი მნიშვნელოვანი ნაშრომი მიეძღვნა (Ахобадзе: 1957, 7-11; Хашба И.: 1967; Хашба М.: 1977; 1983; Гребнев: 1941; Канчавели: 1974; Налоев 1980; Чич: 1984; Кагазев: 1990; Цхурбаева: 1957; 1959; 1965; Галаев 1964; Абаев: 1964; Хаханов: 1977; Халевский: 1963; Речменский: 1965 Ханукаев, Плодкин: 1984; Керимов: 1957 და სხვ.) გაჩნდა ცალკეული მოსაზრებანი ქართულ და ჩრდილოკავკასიურ მუსიკალურ კულტურათა ნათესაობის შესახებ (ასლანიშვილი: 1957, 418-422; გვახარია: 1963, 281-290). ამ საკითხს ეხება უკანასკნელ ხანებში გამოქვეყნებული ნაშრომები (Хашба М.: 1991; შილაკაძე: 2007).

ნების განვითარების უძველეს ეტაპებზე, ტიპოლოგიური მსგავსება განვითარების შემდგომ პროცესში, საერთო კავკასიური მუსიკალურ-ინტონაციური ხასიათი და, რაც მთავარია, მრავალხმიანობა და მისი ფორმები – მეტყველებს კავკასიის ტერიტორიაზე ოდესღაც საერთო მუსიკალური კულტურის არსებობაზე, რომლის შექმნაში ძირძველ, ადგილობრივ მოსახლეობას უნდა მიეღო მონაწილეობა. მუსიკალური მასალის რეტროსპექტული ანალიზი წარმოაჩენს ქართველურ ტომთა განსაკუთრებულ მნიშვნელობას, ამ კულტურის ჩამოყალიბებასა და შემდგომ განვითარებაში, რომელიც ძირითადად კავკასიური მუსიკალურ-ინტონაციური და ჰარმონიული აზროვნების ფარგლებში მიმდინარეობდა. საგულისხმოა, რომ იმ უძველეს ხანაში ქართველური ტომები ფართო ტერიტორიაზე იყვნენ განფენილნი და ამ მონათესავე ტომთა პოლიფონიურმა აზროვნებამ, თავის მხრივ, არსებითი როლი შეასრულა საერთო კავკასიური, კერძოდ იბერიულ-კავკასიური მუსიკალური კულტურის ჩამოყალიბებაში. ნიშანდობლივია, რომ მუსიკალური აზროვნების, მრავალხმიანობის ფორმების განვითარების თანმიმდევრულ, უწყვეტ სურათს მხოლოდ ქართული მუსიკალური ენა იძლევა, რომელთანაც მჭიდროდაა დაკავშირებული ზემოხსენებული მუსიკალური ენები როგორც გენეტიკურად, ისე ისტორიულ-კულტურული კავშირებით (მაისურაძე: 2003, 73). საუკუნეების მანძილზე, რეგიონალურ სპეციფიკურ ნიშანთა ზრდასთან ერთად მიმდინარეობდა ამ კულტურის დაშლა. ეს პროცესი იბერიულ-კავკასიური მუსიკალური ენების ჩამოყალიბებით დასრულდა (მაისურაძე: 1989, 55-62; 2008, №5, 320). აქვე დავსძენთ, რომ იბერიულ-კავკასიურ მუსიკალურ ენათა ოჯახი უფრო ფართო არეალს მოიცავს, ვიდრე იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახი. მასში შედის ოსური მუსიკალური ენა. ლინგვისტური მონაცემებით ოსური ენა ინდოევროპულ ენათა ოჯახს მიეკუთვნება (Гамкрелидзе, Иванов: II, 1984, XLVIII). მუსიკალური მონაცემებით ოსური მუსიკალური ენის სუბსტრატი კავკასიურია (Маисурадзе, 1983, 49; მაისურაძე: 1989, 58). იბერიულ-კავკასიურ მუსიკალურ ენათა შემდგომი

კვლევა უფრო გაამდიდრებს ჩვენს წარმოდგენას ოდესღაც იბერიულ-კავკასიური მუსიკალური კულტურის შესახებ.

ადრეშუასაუკუნეთა მიწურულს კავკასიის ხალხთა პოლიტიკურ-სოციალურ-ეკონომიკურსა და კულტურის სფეროებში მიმდინარე იმანენტური პროცესებითა და საქართველოს სახელმწიფოს კავკასიური პოლიტიკის შედეგად წარმოშობილი კავკასიური სახელმწიფოებრიობის რელიგიურ-კულტურული საფუძველი ქრისტიანული რელიგია და კულტურა იყო, რაც უფრო აახლოვებდა საქართველოსა და იმიერკავკასიის ხალხებს ერთმანეთთან (ღამბაშიძე: 2008, 6). ეს კი, თავის მხრივ, განაპირობებდა, საუკუნეების მანძილზე, ამ ხალხთა მჭიდრო კულტურულ ურთიერთობებს, რაც მუსიკის სფეროშიც აისახა.

„ძველი საქართველო უფრო ვრცელი სამყაროს ორგანული, მაგრამ თავისთავადი ნაწილია. ამ სამყაროს შეადგენს ვიწრო ასპექტში – კავკასია, ფართო ასპექტში – ძველი აღმოსავლეთი, რომელთა სხვა კომპონენტებსაც საქართველო უკავშირდება მრავალრიცხოვანი და ნაირსახოვანი გენეტიკური და ისტორიული კავშირებით“ (ჯანაშია: 1937; იხ. აფაქიძე, 1972, 94).

ქართველი ხალხის წინაპართა ოდითგანვე მჭიდრო ისტორიულ-კულტურული კონტაქტები წინა აზიის უძველეს მოსახლეობასთან მუსიკალური ნიმუშების უძველეს შრეებში, მუსიკალურ ტერმინებსა და საკრავებში აისახა.

ყაზბეგსა (სტეფანწმინდა) და უფლისციხეში, არქეოლოგიური გათხრების შედეგად აღმოჩენილი არფისებური საკრავები (ძვ. წ. VII-VI საუკუნეები), აგრეთვე ქართული (სვანური) ჩანგი ენათესავება შუმერულ არფას, რომელიც ძვ. წ. IV-III ათასწლეულებით თარიღდება. უფრო მეტიც, ძველი ქართული ძაღებიანი საკრავი ებანი იმეორებს შუმერული არფის არქაულ სახელწოდებას „PAN“ ან „BAN“ (მშვილდი). ეგვიპტეში იგი უძველესი დროიდან ცნობილი იყო ban ან ben-ის სახელით. გრძელყელიანი საკრავი PANTUR, რომელიც წარმოიშვა მშვილდისებური არფისაგან და ნიშნავს „პატარა მშვილდს“ (რკალს), სომხეთში „Pandir“-ისა და საქართველოში Panduri“-ს სახელწოდებითაა ცნო-

ბილი (Galpin: 1937, 27, 28, 34, 35, 70; Закс: 1937, 98; ჯავახიშვილი: 1938, 315; ჩხიკვაძე: 1955, 56-57, 63; სახუტაიშვილი: 1964, 73-74; Хашва И.: 1967, 79; შილაკაძე: 1970, 35, 55, 57; 2007: 183-185, 190, 201-204; აფაქიძე, 1979, 778).

წინააზიურ სამყაროსთან სიახლოვე ქართული „იავნანას“ და წინააზიური მუსიკალური ნიმუშების უძველეს შრეებში მქლავდება. „იავნანას“ საგალობელი ნაყოფიერების ქაღალღათაების, დიდი დედა ნანას კულტს უკავშირდება. არქეოლოგიური მონაცემებით ნანას კულტის, როგორც ნაყოფიერების ღვთაების ჩამოყალიბება, ნეოლითის დასასრულს ივარაუდება (კიკვაძე: 1976, 177). როგორც ზემოთ აღინიშნა, კავკასიის ნეოლითი ადგილობრივი, წინარე კულტურის საფუძველზეა აღმოცენებული, ოღონდ როგორც ერთ-ერთი შემადგენელი პერიფერიული ნაწილი წინა აზიის უძველესი სამიწათმოქმედო ცენტრისა, მასთან ახლო ურთიერთობაში ვითარდებოდა. ადრე სამიწათმოქმედო ტომთა იდეოლოგია, განვითარების ზემოხსენებულ საფეხურზე, გამსჭვალულია ნაყოფიერების იდეით. რელიგიურ შეხედულებებში უმთავრესი ადგილი ნაყოფიერების მფარველ ღვთაებას – ბუნების დიდ დედას ეკუთვნის, თუმცა მაშინვე მიმდინარეობს მისი გარკვეული დიფერენციაციის პროცესი, იქმნება მისი განსხვავებული სახეები (ხიდაშელი, 1982, 101, 98-100).

აღსანიშნავია ისტორიული სომხეთის და აზერბაიჯანის ხალხური სიმღერების მუსიკალურ-ინტონაციური სიახლოვე „იავნანას“ მელოდიასთან; სომხური „ოროველების“ მსგავსება არა მხოლოდ სახელწოდებაში, არამედ სტრუქტურაში (ასლანიშვილი: 1954, 137, 150, 287).

ქართულ მისამღერებში გვხვდება ურარტულ ენაში ცნობილი გამოთქმები: „იერი ალაღე“, „თარი არაღე“ („თარი ალაღე“), „არი ალაღე“. გარკვეულია, რომ „იერი“ ურარტულად „მეუფეს“, „ბატონს“ ნიშნავს, „თარი“ – „დიდს“, „დიადს“, „არი“ – „მომეც“ (მოგვეც). „არაღე“ („ალაღე“) მოსავლის ღვთაების სახელია (მელიქიშვილი, 1971, 1, 435-437). აღსანიშნავია, რომ ეს გამოთქმები განსაკუთრებით ხშირია აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის სიმღერებში (მაისურაძე, 2002, 262). ყოველივე ეს თავისებურად ასახავს შორე-

ულ ხანაში კავკასიაში მცხოვრები ხალხების ისტორიულ-კულტურულ კავშირებს.

ქართულ ხალხურ სიმღერებში წარმოდგენილია ისეთი კილოები, რომელთა დიატონური ბგერათრიბები აღმოსავლურ ინტონაციას ანუ გადიდებულ სეკუნდას (კილოს II და III საფეხურებს შორის) შეიცავს. არსებობს მოსაზრება აღმოსავლური ინტონაციის ადგილობრივი წარმოშობის შესახებ (გოგოტიშვილი, 1968; ჭოხონელიძე, 1973, 138-139).

საყურადღებოა სიმღერა „ოლიას“ სახელწოდება ან სვანურ მისამღერებში ხშირად ხმარებული სიტყვები: „ოლიოიდა“, „ვოლო და“, „ოლია“, „ვოლივო“, „ოიდი“. ფიქრობენ, რომ „ოდი“ სვანური ცა-ღრუბლის ღვთაების „ვობის“ სინონიმია. ამასთანავე არ გამოირიცხავენ მისი „ორდი“//„ორდო“-დან (=განთიადს, ცისკარს, ბასკურში – $ho- \square \rightarrow or- \square$ – ცა, ცის ტატნობი; $or- \square$ – ცა. იხ. Mapp, 1936, 147) მომდინარეობას (ჭანტურიშვილი, 1970, 96-104). საინტერესოა „ოლის“ ეტიმოლოგიური სიახლოვე დასავლეთ სემიტურ ღვთაებასთან „ადადი“. ბაბილონურ რელიგიაში „ადადი“ და უძველესი პალესტინის რელიგიაში „ჰადადი“ ჭეკაქუხილის და წვიმის ღმერთია (შარაშენიძე: 1971, 123). ბასკურში „ოლი“ პატარა ღრუბელს ნიშნავს, „ჰოლი“ – ღრუბელს, ქუხილს, ელვას, „ელი“ – ღრუბელს, ხშირ ნისლს (ტაბაღუა, 1971).

„ოლისთან“ კავშირს ავლენს საერთო ინდო-ევროპულიდან – $uāt^{[h]}$ (=აგზნებული, ექსტაზური, შთაგონებითი მდგომარეობა) მომდინარე შემდეგი სიტყვები: ძვ. ისლ. Óðinn ‘ღმერთი ოდინ’, ძვ. ინგლ. Wōden, ძვ. გერმ. Wuotan ‘ვოტან’ (ძვ. გერმანული ღმერთი პოეტური შთაგონებისა), ძვ. ისლ. óðr ‘პოეზია’, ძვ. ინგ. wōð ‘სიმღერა’, ‘ხმა’, ‘ლექსი’ (Гамкрелидзе, Иванов, 1984, II, 836).

მცირე აზიურ-ხეთურ სამყაროსთან ქართველურ ტომთა ურთიერთობის შესახებ საინტერესო ცნობას გვაწვდის სვანური მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალა. სვანურ საფერხულო სიმღერასა და რიტუალში „ადრეკილაჲ წაგვივიდა და მოგვივიდა“ და „მელია ტელეფიად“ დადგენილია ღვთაება ტელეფინუმის კულტის კვალი, რომლის სათავე

მცირე აზიის უძველესი მოსახლეობის რელიგიურ წარმოდგენებშია საძებარი. კერძოდ, ტელეფინუმის და მისი მეუღლის ხატეპინუმის სახელები და ამ ღვთაებათა კულტი ხათურია (მიქელაძე, 1974, 12). გარკვეულია, რომ „მეფლია-ტელეფიას“ პირველი ნაწილი – „მეფლია“ უკავშირდება ხეთური მითის პერსონაჟს – ფუტკარს და რომ ეს სიტყვა სვანურში ხეთური ენობრივი სამყაროდან უნდა მოხვედრილიყო (Бендукидзе, 1973, 100). სვანურ საწესო საფერხელო სიმღერაში „ადრეკილა“ უადრესი ინტონაციური ფენა, კვარტის დიაპაზონის მქონე მელოდიის სახით, თავის მხრივ, ქართველთა ყოფაში ამ რიტუალის ხნიერებაზე მეტყველებს (მაისურაძე, 2002, 1, 263).

აღსანიშნავია ქართული და ინდოევროპული ლექსიკური შეხვედრები მუსიკალურ სფეროში: „გალობა“ უძველესი ხანის ქართულში მუსიკალური ბგერის გამომხატველი ერთადერთი ზოგადი სიტყვაა. დაბადების ქართულ თარგმანში „გალობა“ საერო, ხმიერი მუსიკის, მღერის აღმნიშვნელია. მას ენათესავება მეგრული „გარა“, „მონგარა“, რომელიც თავდაპირველად მოთქმით და შებანება-ზრუნით, ხმაშეწყობილი ტირილის აღმნიშვნელი უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი: 1990, 39-40). (ჭან. მ-გარ//ბ-გარ – ტირილი; მეგრ. გარ – ტირილი, ქართ. გლ-ოვ – დატირება (ჩიქობავა: 1938, 259). „გალობა“ ახლომდგომია საერთო ინდოევროპულ ფორმასთან *gól^(h)olǵ^(h)ol. გამოთქმულია მოსაზრება რომ მუსიკალური ინსტრუმენტების აღმნიშვნელი საერთო ინდოევროპული სიტყვები (მათ შორის *gól^(h)olǵ^(h)ol) შეიძლება საწესო საგალობლების, ჩვეულებრივ, მუსიკალური თანხლების მანიშნებელი იყო. ხეთურში galgalturi – ‘ციმბალი’ ან დასარტყმელი საკრავების გარკვეული სახესხვაობა, galgalinai, kalgalinai წკრიალი, წკარუნი, უღარუნი, გუგუნი, გრიალი (სარიტუალო სიმღერა); გოდება, მოთქმა, ძე. ინდ. gārgara – მუსიკალური ინსტრუმენტი, საერთ. სლაგ. *gólǵolǵ – ‘სიტყვა’, ‘მეტყველება’, ‘უღერადობა’. ზემოაღნიშნული სიტყვები საერთო ინდოევროპულსათვის რედუქციცირებული ძირის *g^(h)olǵ^(h)ol (შესაძლებელია ბგერათმომ-

ბაძველობითი ხასიათის) ვარაუდის საფუძველს იძლევა (Гамкрелидзе, Иванов, 1984, II, 837; ი. ტატიშვილი: 2009, 16).

„ჰმა“, „ჰმაჲ“ (მეგრულში – хома, хәма, хума) (Климов: 1964, 266) მოვავაგონებს ძველ ინდოევროპულ ტერმინს *sHomen – სიმღერა, ხეთ. išhamai – ‘სიმღერა’, išhamai – ‘მღერა’ išhamanatala – ‘მომღერალი’, ძვ. ინდ. śaman – ‘სიმღერა’, საგალბელი (Гамкрелидзе, Иванов: 1984, II, 835). დადგენილია, რომ *sHomen ძველ ინდოევროპულში რიტუალურ – პოეტური მეტყველების გამომხატველი ტერმინია, განსხვავებით ჩვეულებრივი სალაპარაკო მეტყველებისაგან (Гамкрелидзе, Иванов: 1984, 835). გამოთქმულია მოსაზრება ძვ. ეგვიპტური ტერმინის hmhm (რედუბლიცირებული ძირი) კავშირის შესახებ „ხმასთან“. იგი იკითხება როგორც „ხმა“ ან „ხამ“ და ნიშნავს: 1. ხმა, 2. ყვირილი, 3. საბრძოლო ყიჟინი (ბურჭულაძე: 2001). ეს ლექსიკური შეხვედრები, იქნებ მიგვანიშნებდეს „ჰმის“, როგორც მუსიკალური ტერმინის ბევრად უფრო ადრე არსებობაზე, ვიდრე იგი ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში ჩნდება (ჯავახიშვილი: 1990, 37-38).

აქვე შევეხებით ცეკვის აღმნიშვნელ ძველ ქართულ ტერმინს „როკვა“, რომელიც არაერთგზის გვხვდება ქართულ წერილობით ძეგლებში. დაბადების ქართულ თარგმანში ნათქვამია: „განვიდოდეს ქალწულნი როკვით მიგეგებად საულ მეფისა... გალობდეს და ხლდებოდენ წინწილითა სიხარულისათა და ებნითა“ (ჯავახიშვილი, 1990, 45-46). გამოთქმულია მოსაზრება როკვის (=ცეკვა, ხტომა) კავშირის შესახებ ინგლისურ rock-თან (=რყევა, ქანაობა), რომელსაც შესატყვისობები გერმანული ჯგუფის სხვა ენებშიც მოეპოვება (მელიქიშვილი: 1965, 237). წარმოდგენილი ძველი ქართული ტერმინები, თუნდაც მცირეოდენი, არანაკლებ მნიშვნელოვანია ქართველი ხალხის ეთნიკური ისტორიის საკითხების კვლევისათვის.

ზემოსხნებული მონაცემებიდან ჩანს, რომ კავკასია ოდესღაც წინააზიური მუსიკალური კულტურის არეალში შედიოდა. იმავდროულად ყალიბდება ლოკალური, კავკასიური მუსიკალური კულტურა და მისი ვარიანტები. მათ შო-

რის ერთ-ერთი მათგანი კავკასიაში მოსახლე ტომთათვის დამახასიათებელი პოლიფონიური აზროვნებით აღინიშნება.

რაც შეეხება ქართულ-ხმელთაშუაზღვისპირულ ურთიერთობებს, მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მასალის ანალიზმა შესაძლოა საყურადღებო შედეგები მოგვცეს. ქართულ-ხმელთაშუაზღვისპირული მრავალხმიანობის ერთობის დასაბუთების შემთხვევაში, მრავალხმიანობის კერად, უეჭველია, კავკასია, კერძოდ საქართველოა საგულისხმო. ხაზგასმით აღვნიშნავ, რომ ანალიზი ქართული ხალხური სიმღერის წარმოშობის ჩამოყალიბებისა და შემდგომი განვითარების თანმიმდევრულ, უწყვეტ სურათს იძლევა, რაც უდავოდ ნიშნავს იმას, რომ ქართული ხალხური მუსიკა და მისი მრავალხმიანობის ჩამოყალიბება-განვითარება ადგილობრივ ნიადაგზე მიმდინარეობდა (მაისურაძე 1989: 71-72). ნიშანდობლივია მოსაზრება იმის შესახებ, რომ კავკასიურ-მედიტერანული მიმართების დიდი ნაწილი, ძვ. წ. III-II ათასწლეულთა მიჯნაზე დაწყებული კავკასიური მიგრაციებით აიხსნება. პელასგები, რომელნიც ბერძნული მითოლოგიური ტრადიციის მიხედვით ძვ. წ. II ათასწლეულის დასაწყისიდან ჩნდებიან ასპარეზზე, არიან სწორედ ამ ემიგრანტთა მემკვიდრეები (გორდეზიანი 1988: 24). ამ მოსაზრებას მხარს უჭერს ის გარემოებაც, რომ ქართველური ელემენტები თავს იჩენს არა მხოლოდ ეგეიდაში, არამედ ყველგან, სადაც ტრადიციის მიხედვით გავრცელებულან, მათ შორის ეტრურიაშიც, რაზეც ეტრუსკულ ენობრივ მასალაში ქართველური ტიპის კომპონენტის დადასტურება მიუთითებს (გორდეზიანი: 1980).

აღსანიშნავია, რომ საქართველოში საუკუნეთა მანძილზე მიმდინარეობდა აღმოსავლურ და დასავლურ კულტურათა ელემენტების შემოღწევა და გათავისება, მაგრამ ამ პროცესში ქართველური კულტურა, რომელიც ადგილობრივ ნიადაგზეა აღმოცენებული და ჩამოყალიბებული, მუდამ სუბსტრატის როლს ასრულებდა (მაისურაძე: №5, 2008, 321).

ქართულ მუსიკალურ ენაში თავისებურად აისახა ეროვნული ცნობიერებისა და სახელმწიფოებრიობის ჩამოყალიბების პროცესი, რაც მკაფიოდ ჩანს ქართულ ქრისტი-

ანულ საეკლესიო მუსიკაში. პირველი ბიზანტიური და ქართული ნეემირებული ხელნაწერები X საუკუნით თარიღდება. X-XI საუკუნეების პალეობიზანტიური ხელნაწერები ჯერჯერობით გაშიფრული არ არის. დღემდე არ არის გაშიფრული აგრეთვე ქართული ნეემური დამწერლობა (სინას მთის ქართული ხელნაწერები, მიქაელ მოდრეკილის საგალობელთა კრებული და სხვ.). ფიქრობენ, რომ ებრაულმა ღვთისმსახურებამ დიდი წვლილი შეიტანა ქრისტიანული ღვთისმსახურების ჩამოყალიბებაში, რაც მუსიკის შესახებ არ შეიძლება ითქვას. ადრექრისტიანული მუსიკის საფუძველს ელინისტური აღმოსავლეთის ტრადიციაში ხედავენ (დოლიძე; 2002, 71-72, 85). სიმბიოზური ელინისტური კულტურის შერწმით აღმოსავლურ ქრისტიანობასთან, იქმნება ბიზანტიური კულტურული ტრადიციები, რომლის სფეროში შემოდიან აგრეთვე აღმოსავლური ქრისტიანობის არეალში მოქცეული ქვეყნები, მათ შორის საქართველო (გამყრელიძე; 2004, 13-14). არსებობს შეხედულება, რომ ქართული საეკლესიო გალობა ადრეულ ქრისტიანულ ხანაში, სწორედ პირველ ქრისტიან ებრაელთა სეფარდული მუსიკალური ტრადიციების და კანონიკური ჰანგების დამცველი უნდა ყოფილიყო (ჯავახიშვილი, 1990, 202; ბუნუკური, 2009, 35, 49).

ამგვარ ვითარებაში საინტერესოა როგორ იქმნება ქართული ეროვნული საგალობლები. საკითხთან დაკავშირებით ყურადღებას შევაჩერებ მუსიკის არსის შესახებ დიონისე არეოპაგელის და იოანე პეტრიწის განმარტებებზე. გამოკვლეულია, რომ დიონისე არეოპაგელს მუსიკის არსი შემოფარგლული აქვს მისტერიონული შინაარსით – „სადმრთოი იგი გალობაი“. მუსიკის ექვივალენტური გაგებებია: „გალობა“, „ქებისმეტყველება“, „ფსალმუნება“. მუსიკის ზოგადი ცნება დასაზღვრულია სასულიერო მუსიკით, საერო მუსიკა კი ამ ცნების გარეთ რჩება. იოანე პეტრიწმა „გალობის“ და „სიმღერის“ მრავალსაუკუნოვანი ცნებები „მუსიკის“ ერთიანი განზოგადებული ცნებით შეცვალა. მოხსნა მუსიკის თეოლოგიური ინტერპრეტაცია და იგი წარმოადგინა აბსტრაქტული „წმინდა“ სახით. იოანე პეტრიწისათვის „ერთი“ (პირველარსი) არის პირველმიზეზი

და შემოქმედი უპირველესი ჰარმონიული მშვენიერებისა. ამგვარად, პეტრიწის მიხედვით „მუსიკას“ მოხსნილი აქვს დაყოფის მიჯნები სასულიერო და საერო სფეროს შორის (ბახტაძე: 2001, 166-182, 327-332).

იოანე პეტრიწის ამ ნააზრევს აგრეთვე სახელმწიფო-ებრივი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა, რადგან ქართულ ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში საგალობლები ქართული ეროვნული ცნობიერების გამომხატველი უნდა ყოფილიყო. ეროვნული საგალობლები ცარიელ ადგილზე ვერ შეიქმნებოდა, არამედ მას საფუძვლად უნდა დასდებოდა ქრისტიანობის წინარე ხანიდან მომდინარე მუსიკალურ-ეთნიკური მონაპოვარი, რომელიც ოდესღაც ქართველურ ტომებში ჩამოყალიბდა და საბოლოოდ ქართულ ეთნოსში დამკვიდრდა, როგორც ეროვნული ფსიქოლოგიის სტრუქტურული ელემენტი.

აღმოსავლური ქრისტიანობა ქრისტიანულ რწმენას წარმართ ხალხთა შორის ადგილობრივ ენებზე ავრცელებდა (გამყრელიძე: 2004, 14). ეს, ერთი მხრივ, მნიშვნელოვანი იყო იმ თვალსაზრისით, რომ ქრისტიანული ღვთისმსახურება ადვილად მისაწვდომი ხდებოდა სხვადასხვა ენებზე მოლაპარაკე ხალხებისათვის, მაგრამ მეორე მხრივ, ქრისტიანული რწმენის გავრცელების ამგვარ გზას არსებითი მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა ეთნიკური ცნობიერებისათვის. აქედან გამომდინარე, სამეტყველო ენის შესატყვისად, ქართული მუსიკალური ენა, როგორც ჩანს, იმთავითვე, საქართველოში ქრისტიანობის გავრცელების პირველივე საუკუნეებში უნდა ასახულიყო საეკლესიო საგალობლებში. აქვე დავსძენთ, რომ უძველესი დროიდან მომდინარე ქართულმა ხალხურმა ტერმინებმა – „გალობა“, „კმა“, „კილო“ – ქართულ ქრისტიანულ ღვთისმსახურებაში სათანადო ადგილი დაიმკვიდრა.

თუ გავითვალისწინებთ, რომ ქრისტიანობის წინარე ხანიდან ანუ ქართველური მუსიკალური ფუძე-ენიდან მომდინარე ჰანგები იძენენ იმ მუსიკალურ-ეთნიკურ თავისებურებას, რომელიც ეროვნული ფსიქოლოგიის სტრუქტურული ელემენტია, ცხადია, ეს ჰანგები საფუძვლად უნდა დასდებოდა ქართულ ეროვნულ საეკლესიო საგალობლებს

ანუ ქართულ პროფესიულ მუსიკას დამოუკიდებლად იმისაგან, თუ რა ფუნქციის მატარებელი იყო იგი ქრისტიანობის წინარე ხანაში. აქედან გამომდინარე საგულისხმოა, რომ იოანე პეტრიწის მიერ „მუსიკის“ ცნებაში ფართო გაგების ჩადება და მისთვის დაყოფის (სასულიერო და საერო) მიჯნების მოხსნა დაკავშირებული იყო ქართულ ეროვნულ ცნობიერებასთან და სახელმწიფოებრიობასთან (მაისურაძე, №3, 2008, 404-405).

ქართველ პროფესიონალ მუსიკოსთა ანუ ჰიმნოგრაფთა მიზანი ქართული ეროვნული საგალობლების შექმნა იყო. ქართული მუსიკალური ენა მრავალხმიანია და საგულისხმოა, რომ უძველესი ქართული ეროვნული საგალობლები აგრეთვე მრავალხმიანი იყო. პროკლე დიადოხოსის „კავშირნი ღვთისმეტყველებითნის“ პეტრიწისეულ „კომენტარებში“ იოანე პეტრიწი წერს: „სამუსიკელო რაი რამეთუ ყოვლითურთ სამოსოდ არს ჩუენი ესე სამოყუსოდ მორთული წმიდისა მიერ სულისა, და ესეცა სამთა მიერ ფრთონგთა, ვიტყჳ სამთა დაბამვათა, რომელთა მიერ შეინაწვევრების ყოველი შეყოვლებული: მზახრ, ჟირ და ბამ, რქმული და რანივე მრთველობანი ძალთა და ხმათანი...“. იოანე პეტრიწის ეს, და სხვა მსგავსი გამონათქვამები მკვლევართა მიერ სხვადასხვაგვარად არის ინტერპრეტირებული (იხ. ბახტაძე: 2001, 178-185). გასაზიარებელია თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით სამების სამგვაროვნებისა და ერთარსების დასამტკიცებლად პეტრიწს ქართული მუსიკის სამხმიანობა აქვს გამოყენებული და „მზახრ, ჟირ, და ბამ“ ამის ამსახველია.

ჰიმნოგრაფიულ კრებულებში საგალობლები ჩაწერილია სანოტო ნიშნების ანუ ნევმების აღნიშვნით, რომლებიც სტრიქონს ზემოთ და სტრიქონს ქვემოთ არის განთავსებული. განსაკუთრებით გამოირჩევა მიქაელ მოდრეკილის „დიადი ნაშრომი“ „იადგარი“ (978-988), სადაც თავმოყრილია IX-X საუკუნეების ლიტურგიკული ლიტურატურისა და ქართული ჰიმნოგრაფიის მონაპოვარი. კრებულში ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ქართულად გადმოღებულ ნიმუშებთან ერთად წარმოდგენილია ორიგინალური საეკლესიო საგალობლები შედგენილი ქართველი ავტორების მიერ –

იოანე მინჩხი, იოანე მტბევაძე, მიქაელ მოდრეკილი, ეზრა, იოანე ქონქოზისძე, კურდანაძე, სტეფანე ჭყონდიდელი სანა-ნოდსძე და სხვ. (ჭანტურიშვილი, 1984, 244-248).

მწეობრ, ჩამოყალიბებულ სისტემასთან ერთად ჩამო-ყალიბდა ქართულ საგალობელთა დახვეწილი ფორმები, მუსიკალურ ნიშანთა ლოგიკური, კანონზომიერი თანმიმ-დევრობა. საგალობელთა გარკვეული მონაკვეთების ბო-ლოს საკანდასო ფორმულათა არსებობა, „ხმათა“ და მათი ვარიანტების განმსახვდრელი ნიშნები, მიუთითებენ ქარ-თული მუსიკალური სისტემის განვითარების ხანგრძლივ გზაზე (გვახარია: 1962, 406-417).

მოგვიანებით, XVIII საუკუნეში, ქართული სამუსიკო დამწერლობა ასოთა ნიშნებით აღინიშნებოდა. საზოგადო მოღვაწემ, მეცნიერმა და ენციკლოპედისტმა იოანე ბაგრა-ტიონმა შეადგინა „ნოტისმაგვარნი“ (სამუსიკო ანბანი), რომელიც ასახულია ვოკალური და ინსტრუმენტული მუ-სიკალური ნიშნების სახელმძღვანელოში.

ამგვარად ქართული ეროვნული საგალობლები ათას-წლეულების მანძილზე ჩამოყალიბებული ქართული მუსი-კალური აზროვნების შედეგია. ქართული ჰიმნოგრაფია, რომელმაც არსებითი როლი შეასრულა პროფესიული მუ-სიკის ჩამოყალიბებაში, ეროვნული კულტურის საგანძურია და ერის თვითმყოფადობის გამომხატველი.

ქართული ხალხური და პროფესიული (ჰიმნოგრაფია) მუსიკის განვითარებისა და ჩამოყალიბების ხანგრძლივი გზა, რომელიც ათასწლეულებს მოიცავს, თავისებურად ასახავს ქართველი ერის ეთნიკური ისტორიის მნიშვნელო-ვან ეტაპებს. მუსიკალური მონაცემებით ქართული ტრადი-ციული მუსიკა, მისი მრავალხმიანობა (მრავალხმიანობის ფორმები) უკავშირდება კავკასიაში მცხოვრებ მონათესავე ტომთაგან ქართველური ტომების სახელს, რომლებიც იმ უძველეს ხანაში ფართო ტერიტორიაზე იყვნენ განფენილ-ნი. ქართველურმა ტომებმა, რომელთაც ისტორიულ-კულ-ტურული კავშირები გააჩნდათ როგორც აღმოსავლურ, ისე დასავლურ ცივილიზაციებთან, მნიშვნელოვანი როლი შე-ასრულეს კავკასიური ცივილიზაციის ჩამოყალიბებაში.

**GEORGIAN FOLK MUSIC AND
NATIONAL AWARENESS**

The long way of developing and forming the Georgian folk and professional (hymnography) music covering the centuries, reflects the important stages of the ethnic history of the Georgian nation. According to the musical data, and the Georgian traditional music, its polyphony is connected to the kindred tribes living in the Caucasus, or the Kartvelic tribes spread throughout the vast territories in ancient periods. Having the historical-cultural ties with both the Oriental and Western civilizations played an important role in the process of the development of the Caucasian civilization.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- აბაევი – Абаев В. И., Осетинская традиционная героическая песня, Москва, 1964.
- აბღუშელიშვილი მ., ანთროპოლოგიური მონაცემები და ქართველი ხალხის წარმოშობისა და ჩამოყალიბების პრობლემა // ხელეური. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXII, თბილისი, 1985.
- აბულაძე ი., ძველი ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1972.
- ანდრიაძე მ., ქართული გალობის კანონიკურობისა და ტრადიციების შესახებ // ქართული საეკლესიო გალობის თანამედროვე პრობლემები, თბილისი, 2002.
- არაყიშვილი დ., ქართული მუსიკა, თბილისი, 1925.
- არაყიშვილი დ., რაჭული ხალხური სიმღერები, თბილისი, 1950.
- ასლანიშვილი შ., ქართლ-კახეთის ხალხური საგუნდო სიმღერების ჰარმონია, I, გამოცემა, თბილისი, 1950; II გამოცემა, თბილისი, 1970.

- ასლანიშვილი შ., ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, I, თბილისი, 1954.
- ასლანიშვილი შ., ნარკვევები ქართული ხალხური სიმღერების შესახებ, II, თბილისი, 1956.
- ასლანიშვილი – ასლანიშვილი III. Народные основы грузинских композиторов // Грузинская музыкальная культура, Москва, 1957.
- აფაქიძე ა., ქართული საბჭოთა არქეოლოგიის განვითარების ნახევარსაუკუნოვანი გზა. თბილისი, 1972.
- აფაქიძე ა., ანტიკური ხანის საქართველოს კულტურა // საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბილისი, 1979.
- ასობაძე – ახობაძე В., предисловие // Сб., «Абхазские песни», составители В. Ахобадзе, И. Кортуа. Москва, 1957.
- ასობაძე ვლ., ქართული (აჭარული) ხალხური სიმღერები, ბათუმი, 1961.
- ბალიაური მ., მაკალათია ნ., მიცვალებულის კულტი არხოტის თემში // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ნაკ. III, თბილისი, 1940.
- ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს ქართველი მთიელების სასულიერო ტექსტები // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ნაკ. I, თბილისი, 1938.
- ბარდაველიძე ვ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ); თბილისი, 1941.
- ბარდაველიძე ვ., ქართული (სვანური) გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბილისი, 1953.
- ბარდაველიძე – Бардавелидзе В. В., Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.
- ბარდაველიძე ვ., აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საკულტო ძეგლები, I, ფშავი, თბილისი, 1974.
- ბალაშვილი გ., ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ესთეტიკის სათავეებთან, ავტორეფერატი, თბილისი, 2005.
- ბახტაძე ი., ქართული კულტურა – დასავლეთი. თბილისი, 2001.

- ბენდუქიძე – Бендукидзе Н., Хеттский миф и Телегину и его сванские параллели // Вопросы древней истории, Кавказско-ближневосточный сборник, IV, Тбилиси, 1973.
- ბითაძე ლ., ახალი მონაცემები კავკასიონის ტიპის გენეზისისათვის // ისტორიის ინსტიტუტი 60 წლისაა. თბილისი, 2001.
- ბრეგაძე ნ., მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, 1969.
- ბურჭულაძე რ., ზოგიერთი ძველი ეგვიპტური სამხედრო ტერმინის წარმომავლობისათვის, 2001, ხელნაწერი.
- ბუჩუკური ე., ქართულ-ადმოსავლური მუსიკალური კულტურების ურთიერთობის ზოგიერთი ასპექტი, დისერტაცია, თბილისი, 2009.
- გაბისონია თ., ქართული ტრადიციული მრავალხმიანობის ფორმები. ავტორეფერატი. თბილისი, 2009.
- გალაევი – Галаев Б., Осетинские народные песни, Москва, 1964.
- გალპინი – Galpin F. W., The musik of the sumerians and their immediate successors the babilonians and assyrians, Cambridge at the University press, 1937.
- გამყრელიძე, ივანოვი – Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. I, Тбилиси, 1984.
- გამყრელიძე, ივანოვი – Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч., Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы, II, Тбилиси, 1984.
- გამყრელიძე თ., ქრისტიანობა და ძველი ქართული კულტურა და დამწერლობა // ლოგოსი, II, თბილისი, 2004.
- გარაყანიძე ე., ზოგიერთი ქართული მუსიკალური დიალექტის დადგენისათვის // ედიშერ გარაყანიძე, რჩეული წერილები. შემდგენელი ნ. ზუმბაძე, თბილისი, 2007.
- გეგეშიძე მ., ეთნიკური კულტურა და ტრადიციები. თბილისი, 1978.
- გელაძე – Геладзе Т. Ш. Формы коллективного труда в земледелии Восточной Грузии, Тбилиси, 1987.
- გვარამაძე ლ., ქართული ხალხური ქორეოგრაფია, თბილისი, 1957.
- გვახარია ვ., ქართულ მუსიკალურ სისტემათა განვითარება, თბილისი, 1962.

- გვახარია – Гвахария В., О древних взаимосвязях грузинской и северокавказской народной музыки // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, თბილისი, 1963.
- გიორგაძე დ., დაკრძალვისა და გლოვის წესები საქართველოში, თბილისი, 1987.
- გოგოტიშვილი ვ., შ. მშველდის სიმფონიური შემოქმედების ფშაური სათავეები // თეორიული კათედრის შრომები. თბილისის ვ. სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორია, 1968.
- გორდეზიანი რ., ეტრუსკული და ქართველური, თბილისი, 1980.
- გორდეზიანი რ., ბერძნული ცივილიზაცია. თბილისი, 1988.
- გოცირიძე გ., დამბაშიძე ნ., ქართული ტრადიციული სუფრის ლიტურგიკული ბუნება. სადიდებლები და საღვინო საგალობლები // ტრადიციული მრავალხმიანობის მესამე საერთაშორისო სიმპოზიუმი. თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია, 2006.
- გრებნევი – Грабнев А., Критический обзор музыкального творчества Адыге (черкесов) // Адигейские народные песни и мелодии, Составитель и редактор А. Гребнев, Москва-Ленинград, 1941.
- გრუბერი – Грубер Р. И., История музыкальной культуры, I, Москва, 1941.
- გულისაშვილი – Гулисашвили Б. А., Лидийский лад в Грузинской народной песне. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 66, №3, 1972.
- დოლიძე ლ., დოგმა და ტრადიცია კანონიკურ საეკლესიო გალობაში // ქართული საეკლესიო გალობის თანამედროვე პრობლემები. თბილისი, 2002.
- ვირსალაძე ე., ქართველ მთიელთა ზეპირსიტყვიერება (მთიულეთ-გუდამაყარი), თბილისი, 1958.
- ზემცოვსკი – Земцовский И. И., Мелодика календарных песен, Ленинград, 1975.
- ზემცოვსკი – Земцовский И. И., Музыка и этногенез (исследовательские предпосылки, задачи, пути) // Советская этнография, №2, Москва, 1988.

ზემცოვსკი – Zemtsovsky I. I., Polyphony as a way of creating and thinking: The musical identity of homo polyphonicus // The First International Symposium on Traditional Polyphony. Tbilisi State Conservatoire, 2002.

თოფჩიშვილი რ., საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები, თბილისი, 1997.

იველაშვილი თ., საქორწილო სიმღერები და ფერხულები მესხეთში // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 96, №2, 1979.

იველაშვილი თ., საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი, 1987.

ითონიშვილი ვ., ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან. თბილისი, 1960.

კაგაზეჟევი – Кагадзежев Б. С., Адыгские народные музыкальные инструменты и бытовые традиции. Автореферат, Тбилиси, 1990.

კიკვიძე ი., მიწათმოქმედება და სამიწათმოქმედო კულტი ძველ საქართველოში, თბილისი, 1976.

კლიმოვი – Климов Г. А., Этнологический словарь картвельских языков, Москва, 1964.

ლორთქიფანიძე მ., ფეოდალური საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების ისტორიიდან // მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკ. 31, თბილისი, 1954.

მაზელი – Мазель Л. А., О мелодии, Москва-Ленинград, 1952.

მაისურაძე ნ., აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალური კულტურა, თბილისი, 1971.

მაისურაძე ნ., კვარტული კადანსი ქართულ-აფხაზურ-ადიდურ სიმღერებში, ისტორიული კრებული, IV, თბილისი, 1974.

მაისურაძე ნ., „გ“ კადანსი მესხურ სიმღერებში // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 99, №1, თბილისი, 1980.

მაისურაძე ნ., ქართული ხალხური სიმღერების ჰარმონიის ზოგიერთი საკითხი // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXI, თბილისი, 1981.

- მაისურაძე ნ., ქართულ (აჭარულ) ხალხურ სიმღერებში ოთხხმიანობის წარმოშობის საკითხისათვის // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 102, №2, 1982.
- მაისურაძე ნ., ქართულ ხალხურ სიმღერებში კომპლექსური მრავალხმიანობის წარმოშობის შესახებ // საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 107, №3, თბილისი, 1982.
- ქართული მუსიკალური დიალექტების შესახებ // მაცნე, №4, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, თბილისი, 1982.
- მაისურაძე – Майсурадзе Н., Проблемы генезиса, становления и развития грузинской народной музыки, Диссертация, Тбилиси, 1983 (1); Автореферат, Тбилиси, 1983 (2).
- მაისურაძე ნ., კვლევის ფართო პერსპექტივა, გაზ. თბილისი, №123 (9741), 1985, 25 მაისი.
- მაისურაძე ნ., ქართული ხალხური მუსიკა და მისი ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, თბილისი, 1989.
- მაისურაძე – Майсурадзе Н. М., Древнейшие этапы развития Грузинской народной музыки, Тбилиси, 1990.
- მაისურაძე ნ., ქართული ეთნოსი ქართული მუსიკალური ეთნოგრაფიის შუქზე. ქართველოლოგიური სამეცნიერო სიმპოზიუმი თემაზე: „საქართველო“, ბიულეტენი №2, თბილისი, 1994.
- მაისურაძე ნ., მუსიკალური მონაცემები ქართველთა და აფხაზთა ეთნიკური ისტორიისათვის. ანალები, I, თბილისი, 1999.
- მაისურაძე ნ., მუსიკალურ-ეთნოლოგიური მონაცემები ქართულ-წინააზიურ ურთიერთობათა შესახებ // ოჩხარი, თბილისი, 2002, 1.
- მაისურაძე ნ., ქართული ხალხური მუსიკა და ქართველთა ეთნოგენეზი // ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი, თბილისი, 2002, 2.
- მაისურაძე ნ., ქართული ხალხური მუსიკა // საქართველო არის ესე, 18, თბილისი, 2003.
- მაისურაძე ნ., ქართული ჰიმნოგრაფია და ეროვნული ცნობიერება // ანალები, №3, ეძღვნება აკადემიკოს დავით

- მუსხელიშვილის 80 წლის იუბილეს, თბილისი, 2008, 1.
- მაისურაძე ნ., ქართული კულტურა დასავლურ და აღმოსავლურ კულტურათა კონტექსტში // ლოგოსი, №5, სამეცნიერო ჟურნალი, თბილისი, 2008, 2.
- მაისურაძე ნ., მუსიკალური დიალექტის განმარტებისათვის // ანალები, ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი, თბილისი, 2009.
- მამალაძე თ., შრომის სიმღერები კახეთში, თბილისი, 1963.
- მამედოვი – Мамедов Бюль-Бюль, Азербайджанские народные песни, II, составитель Бюль-Бюль Мамедов, Баку, 1982.
- მარი – Марр Н., Основные вопросы языковедения, Избранные работы, II, Ленинград, 1936.
- მალრაძე ვ., ქართული (მესხური) ხალხური სიმღერები, თბილისი, 1987.
- მელიქიშვილი გ., საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბილისი, 1965.
- მელიქიშვილი გ., ურარტუ // ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, თბილისი, 1971, 1.
- მელიქიშვილი გ., ქართველები და მათი წარმომავლობის საკითხი // საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, I, თბილისი, 1971, 2.
- მეტრეველი ე., ძღისპირნი, თბილისი, 1971.
- მეტრეველი რ., კვალი განათლებული, თბილისი, 1975.
- მიქელაძე თ., ძიებანი კოლხეთის და სამხრეთ-აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთის უძველესი მოსახლეობის ისტორიიდან, თბილისი, 1974.
- მუსხელიშვილი დ., ფხოვი // ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, X, თბილისი, 1976.
- მუსხელიშვილი დ., საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, I, თბილისი, 1977.
- ნაკაშიძე – Накашидзе К. Н., Музыкальная культура горцев Западной Грузии (по музыкально-этнографическим материалам Рачи), Автореферат, Ереван, 1987.

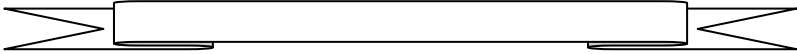
- ნაკაშიძე ქ., „დალაღ“-ს შესახებ // საინსტიტუტო სამეცნიერო სესია. საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტი, თბილისი, 2004.
- ნაკაშიძე ქ., დატირება და ტერმინი „შიაირი“ // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXV, თბილისი, 2005.
- ნალოვეი – Налоев З., У истоков песенного искусства адыгов. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов, Под редакцией Е. В. Гиппиуса, I, Москва, 1980.
- ნოლაიდელი ჯ., აჭარული ზეპირსიტყვიერებისა და ეთნოგრაფიის მასალები, თბილისი, 1967.
- ონიანი ჯ., ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (სვანური მურყვამობა-კვირიაობა), 1969, ხელნაწერი.
- ონიაური ა., რელიგია ბუდუხევსურეთსა და შატილის თემში, MI32, რვ. 48, 1940.
- ონიაური ა., ფშაური ხალხური დღეობები, MI83, 1949
- ონიაური თ., ხევსურული მთიბლური სიმღერა „გვრინი“, მიმომხილველი, II, თბილისი, 1951.
- ონიაური თ., მთიბლურთა და ხმით ნატირალთა ურთიერთობის საკითხისათვის. მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XI, თბილისი, 1960.
- პეტრიაშვილი – Петриашвили А. Г., Музыкальная культура предгорья Восточной Грузии, Автореферат, Тбилиси, 1990.
- ქორღანია მ., ლოკრიული კილო ქართულ ხალხურ მუსიკაში, საბჭოთა ხელოვნება, თბილისი, 1971, №7, №8.
- ქორღანია – Жордания И., Грузинское традиционное многоголосие в международном контексте многоголосных культур, Тбилиси, 1989.
- ქორღანია ი., რიტმის წარმოშობა და თავდაცვის სტრატეგია ადამიანის ევოლუციაში, ტრადიციული მრავალხმიანობის მესამე საერთაშორისო კონფერენცია, 2006.
- რეჩმენსკი – Речменский Н. Музыкальная культура Чечено-ингушской АССР, Москва, 1965.

- რობაქიძე ა., მოღვაძე როგორც ექსპლოატაციის ერთი ფორმა რევოლუციამდელ საქართველოში. მიმომხილველი, II, თბილისი, 1951.
- რუხაძე ჯ., ხალხური აგრიკულტურა დასავლეთ საქართველოში, თბილისი, 1976.
- სისხარულიძე ქ., ქართული ხალხური საგმირო პოეზიის საკითხები, თბილისი, 1970.
- სურგულაძე ი., ქართველთა აგრარული რწმენა-წარმოდგენების ისტორიიდან // მომაკვდავი და აღდგენადი დვთაებები // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XIX, თბილისი, 1978.
- სურგულაძე ი., არქაული ელემენტები ქართულ ხალხურ დღესასწაულებში // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXI, თბილისი, 1981.
- სურგულაძე ი., მითოსი, კულტი, რიტუალი საქართველოში, თბილისი, 2003.
- ტაბაღუა ი., სიტყვა „ოდოიას“ ეტიმოლოგიისათვის // გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“, 1971, №28 (1769).
- ტატიშვილი ი., ხეთურ-ქართული ლექსიკონი, ნაკვეთი 3: K, თბილისი, 2009.
- ფრუიძე ლ., რაჭული რიტუალური სიმღერები, საბჭოთა ხელოვნება, №8, თბილისი, 1981.
- ფუტყარაძე ტ., მონათესავე ენობრივ ერთეულთა კვალიფიკაციის საკითხისათვის // ქართველური მემკვიდრეობა, VII, თბილისი, 2003.
- ქერიძევი – Керимов С. А., Музыкальная культура Дагестанской АССР // Музыкальная культура автономных республик РСФСР, Москва, 1957.
- ქურდიანი მ., ქართველთა პირველსაცხოვრისი ენობრივი მონაცემების მიხედვით და საერთო-ქართველური ეთნოსის ტომობრივი შემადგენლობა // ქართველი ხალხის ეთნოგენეზი, თბილისი, 2002
- ღამბაშიძე გ., თარგამოსის შთამომავალნი // გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, 173, 16 სექტემბერი, 2008.
- ყანჩაველი – Канчавели А. Г. Архаические песни адыгов и особенности ладомелодического развития. Автореферат, 1974, Ленинград.

- შანიძე ა., ქართული ხალხური პოეზია, I, ხევსურეთი, თბილისი, 1931.
- შარაშენიძე ჯ., ძველი შუამდინარეთის კულტურა // ძველი აღმოსავლეთის ხალხთა ისტორია, თბილისი, 1971.
- შილაკაძე მ., ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა, თბილისი, 1970.
- შილაკაძე მ., ქართული მუსიკალური დიალექტები // მსე, XX, თბ., 1979.
- შილაკაძე მ., ტრადიციული სამუსიკო საკრავები და ქართულ-ჩრდილოკავკასიური ეთნოკულტურული ურთიერთობანი, თბილისი, 2007.
- ჩისტოვი – Чистов К. В., Этническая общность, этническое сознание и некоторые проблемы духовной культуры, Советская этнография, №3, Москва, 1972.
- ჩიტაია გ., წინასიტყვაობა // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, ნაკ. III, თბილისი, 1970.
- ჩიტაია გ., აჭარული დათვა-ბოყვა, საქართველოს სახ. მუზეუმის მოამბე, X, თბილისი, 1940.
- ჩიქობავა ა. ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1938.
- ჩიჩი – Чич Г. К., Героико-патриотические песни в народно-песенном творчестве адыгов, Диссертация, Майкоп, 1984.
- ჩიჯავაძე ო., ქართული (კახური) ხალხური სიმღერები, თბილისი, 1962.
- ჩუბინაშვილი ტ., ამირანის გორა. თბილისი, 1963.
- ჩხიკვაძე გრ., ქართული მუსიკა. საბჭოთა ხელოვნება, №10, თბილისი, 1940.
- ჩხიკვაძე გრ., სამუსიკო საკრავი ებანი და მის რაობა // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, VII, თბილისი, 1955.
- ჩხიკვაძე – Чхиквадзе Гр., народная песня, См. Грузинская музыкальная культура, Москва, 1957.
- ჩხიკვაძე გრ., ქართული ხალხური სიმღერა // ქართული ხალხური სიმღერა, I, რედაქტორი გრ. ჩხიკვაძე, თბილისი, 1960.

- ჩხიკვაძე გრ., ქართული მუსიკალური ფოლკლორის ისტორიოგრაფია // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XII-XIII, თბილისი, 1963.
- ჩხიკვაძე გრ., ქართული ხალხური მუსიკა, თბილისი, 1965.
- ცოცხანიძე გ., გიორგობიდან გიორგობამდე, თბილისი, 1987.
- ცხურბაევა – Цхурбаева К., Музыкальная культура Северо-Осетинской АССР // Музыкальная культура автономных республик РСФСР, Москва, 1957.
- ცხურბაევა – Цхурбаева К., Некоторые особенности осетинской народной музыки, Орджоникидзе, 1959.
- ცხურბაევა – Цхурбаева К., Об осетинских героических песнях, Орджоникидзе, 1965.
- ჭანტურიშვილი ს., ნადური სიმღერა „ოდოიას“ საკითხისათვის // მაცნე, №6, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, თბილისი, 1970.
- ჭანტურიშვილი ს., ქართული ხალხური მუსიკალური კულტურის ისტორიიდან, დისერტაცია, თბილისი, 1971.
- ჭანტურიშვილი ს., ყოფა და კულტურა V-X საუკუნეების საქართველოში, თბილისი, 1984.
- ჭითანავა ქ., მეგრული სიმღერა, „კუნსა ბედინერა“ // მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის, XXIII, 1987, 256.
- ჭითანავა – Читанова К. Д., Музыкальная культура равнинного населения Западной Грузии (по музыкально-этнографическим материалам Самегрело) Автореферат, Ереван, 1987.
- ჭოხონელიძე ე., დიატონურ კილოთა საკითხისათვის ქართულ ხალხურ მუსიკაში // შრომების კრებული, ვ. სარაჯიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორია, თბილისი, 1973.
- ჭოხონელიძე ე., ქართული ხალხური სიმღერის კილოური საფუძვლების შესახებ // ქართული ხალხური სიმღერის კილო, მელოდია, რიტმი, სამეცნიერო შრომების კრებული, თბილისის ვ. სარაჯიშვილის სახელობის სახელმწიფო კონსერვატორია, 1983.
- ჭოხონელიძე ე., ქართული ხალხური სიმღერა // საქართველო არის ესე, №8, თბილისი, 2003.

- ხაზარაძე ნ., საქართველოს ძველი ისტორიის ეთნო-პოლიტიკური პრობლემები, თბილისი, 1984.
- ხაღებესკი – Халебский А. М., Чечено-Ингушская музыкальная культура // Чечено-Ингушский музыкальный фольклор, I, составители: Х. Ахмадов, С. Пяташ, С. Эльмурзаев, Грозный, 1963.
- ხანუკაევი, პლოდკინი – Ханукаев Х. М., Плодкин М. И., Дагестанская народная музыка, Махачкала, 1948.
- ხარდიანი მ., ნადირობის თემა სვანურ მუსიკალურ ფოლკლორში, დისერტაცია, თბილისი, 2009.
- ხაშბა – Хашба И., Абхазские народные музыкальные инструменты, I изд., Сухуми, 1967; II изд., 1979.
- ხაშბა – Хашба М., Трудовые и обрядовые песни абхазов, Сухуми, 1977.
- ხაშბა – Хашба М., Жанры абхазской народной песни, Сухуми, 1983.
- ხაშბა – Хашба М., Народная музыка абхазов и ее кавказские параллели (по музыкально-этнографическим материалам). Автореферат, Москва, 1991.
- ხახანოვი – Хаханов Д. С., Осетинские народные песни. Автореферат, Ереван, 1972.
- ხიდაშელი მ., ცენტრალური ამიერკავკასიის გრაფიკული ხელოვნება ადრეული რკინის ხანაში, თბილისი, 1982.
- ხახუტაიშვილი დ., უფლისციხე, I, თბილისი, 1964.
- ჯავახიშვილი ი., ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი საკითხები, I გამოცემა, თბილისი, 1938; II გამოცემა, თბილისი, 1990.
- ჯანაშია ს., საზოგადოებრივი მეცნიერება საქართველოში დიდი ოქტომბრის სოციალისტური რევოლუციის მე-20 წლისთავზე, ენიშკის მოამბე, I, თბილისი, 1937.
- ჯაფარიძე ო., ქართველ ტომთა ეთნიკური ვინაობის საკითხისათვის, თბილისი, 1976.
- ჯანელიძე დ., თრიალეთის სახილველი // ჟურნ. „საბჭოთა ხელოვნება“, №12, თბილისი, 1981.



ლერი ჯიბლაძე

**ძველი კოლხური სახლის თიხის მოღეღი ნაოხვამუს
ნამოსახლარიდან**

როგორც ცნობილია, ნაოხვამუს გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანის ნამოსახლარი გამოქვეყნებული იქნა ბ. კუფტინის მიერ (Куфтин, 1950, გვ. 161-238), სადაც სხვა ძეგლებთან ერთად (დაბლაგომი, ანაკლია I, ონამჩირე) მოცემულია ამ სამოსახლო ბორცვზე არქეოლოგიური გათხრების¹ შედეგად მოპოვებული მასალის მეცნიერული ანალიზი. ამის საფუძველზე მკვლევარმა შეადგინა ქრონოლოგიური ცხრილი, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მეცნიერული მნიშვნელობა.

ძველი კოლხური კულტურის ნამოსახლარების შესწავლის ამ საეტაპო ძეგლზე 1940 წელს არქეოლოგიური გათხრები გააგრძელა გ. ნიორაძემ². მეცნიერმა მომდევნო

¹ ნაოხვამუს ნამოსახლარზე 1933-1934 წწ. არქეოლოგიური სამუშაოები აწარმოა ა. ამირანაშვილმა და ს. მაკალათიამ ფოთის მუზეუმის დირექტორის ვ. გოგოლიშვილის მონაწილეობით. 1936 წ. გათხრები გაუგრძელებია ს. მაკალათიას, ხოლო ა. იესენს 1938 წ. ამ ძეგლზე სადაზვერვო ხასიათის სამუშაოები ჩატარებია. 1972 წელს ნაოხვამუზე კოლხეთის არქეოლოგიურმა ექსპედიციამ (ხელმძღვანელი პროფ. თ. მიქელაძე, რაზმის უფროსი მ. ბარამიძე) მცირე მასშტაბის სამუშაო აწარმოა (მიქელაძე და სხვ. 1973, გვ. 49).

² გ. ნიორაძემ არქეოლოგიური სამუშაოები აწარმოა ნაოხვამუს ბორცვის აღმოსავლეთ ნაწილში, სადაც დადაბლებულია 4 მეტრის სიღრმეში და შეუსწავლია 235 კმ. მეტრის ფართობი. მკვლევარი აღნიშნავდა, რომ ჯერჯერობით შეუძლებელია ამ ძეგლის შესახებ შემაჯამებელი მთლიანი დასკვნების გაკეთება, რადგან არ არის დასრულებული არქეოლოგიური გათხრები და გეოლოგიური შესწავლა (ნიორაძე, 1941, გვ. 335). როგორც ჩანს, გ. ნიორაძეს ნაოხვამუს მასალების მეცნიერულ

1941 წელს ჩატარებული სამუშაოების შესახებ გამოსცა ანგარიშული ხასიათის სტატია (ნიორაძე, 1941, გვ. 329-343), სადაც მოკლედ აქვს მიმოხილული არქეოლოგიური მასალა. იგი უფრო ვრცლად საუბრობს ნაოხვამუსა და კოლხეთის დაბლობის სხვა ხელოვნური ბორცვების ტოპოგრაფიაზე, სადრენაჟო თუ თავდაცვითი დანიშნულების თხრილებზე. ასევე ეხება ნაოხვამუს ბორცვის სტრატეგრაფიულ დახასიათებას და ა. შ.

აღსანიშნავია, რომ 1940 წელს წარმოებული არქეოლოგიური სამუშაოებისას აღმოჩნდა ერთი ფრიად საყურადღებო ნივთი-ძველი კოლხური სახლის თიხის მოდელი, რომელიც ბ. კუფტინისა და გ. ნიორაძის ნაშრომებში არ არის მოხსენიებული. მისი არსებობა ახლახან გახდა ცნობილი. კერძოდ, საქართველოს ეროვნული მუზეუმის სამთავრო-თრიალეთის ფონდებში შემავალი დასავლეთ საქართველოს ბრინჯაო-ადრერკინის ხანის ძეგლების (ნაოხვამუ, ნოსირი III, ნაჭვის ზუგა, კეკელურის ზუგა, გორაძირის სამაროვანი - 1968 წ., გორაძირის ნამოსახლარი 1998 წ., მუხურჩის „ნაწისქვილარი“) მასალების დამუშავებისას და საინვენტარო დავთართან შეჯერებისას ნაოხვამუზე 1940 წელს მოპოვებულ არტეფაქტებში წავაწყდით არასრულად შემორჩენილ რუხად გამომწვარ თიხის მოდელს (ტაბ. I).³ ჩვენამდე მოაღწია ამ ნივთის მხოლოდ ერთმა კედელმა (სისქე 2,7-3 სმ, სიმაღლე 11,5 სმ), ქვედა საყრდენმა ნაწილმა (სისქე 3 სმ.) იატაკთან და ხიმინჯებთან ერთად. კედლის ზედაპირზე ვერტიკალურად გამოყვანილია 8-10 სმ. ერთმანეთისაგან დაშორებული სამი ძელი, რომელიც

დამუშავებაში ხელი შეუშალა იმდროინდელმა პოლიტიკურმა სიტუაციამ. ომის შემდგომ პერიოდში კი დატვირთულმა სამუშაო გრაფიკმა მეცნიერს არ მისცა საშუალება, რომ ხელახლა დაბრუნებოდა ნაოხვამუს მასალების შესწავლას.

³ მასალების დამუშავებაში მონაწილეობა მიიღეს ეროვნული მუზეუმის თანამშრომლებმა: ლერი ჯიბლაძემ (ჯგუფის ხელმძღვანელი), ლამარა ჟორჟიკაშვილმა, გელა გიუნაშვილმა, მალხაზ ცინდელიანმა, ხათუნა ჯორბენაძემ, თინა კახელიშვილმა, მათა ჩარკვიანმა და სულხან ხარაბაძემ.

ხიმინჯებს უერთდება. ბოძებს შუა რიგში მწყობრად განლაგებულია ერთნაირი მანძილით დაშორებული დაახლოებით 15-მდე უფრო წვრილი ძელი (სარი?). მოდელის უკანა და გვერდითი მხარე მოტეხილია, სადაც ასეთივე ძელებისა და სარების წყობა უნდა ყოფილიყო გადმოცემული. ვფიქრობთ, ეს კარგად დასტურდება ნივთის უკანა მხარეს გვერდითი კედლის გაგრძელებაზე. როგორც ჩანს, თიხის მოდელი სამივე მხრიდან იკვრებოდა. წინა მხარე გახსნილია (ლიობია). მოდელს ორფერდა ფორმის (შესაძლოა კონუსური) სახურავი უნდა ქონოდა, რომელიც ირგვლივ რამდენადმე გადმოწეული უნდა ყოფილიყო. ამის კვალი შეინიშნება წინა მხარეს. შემორჩენილი კედელი შესამჩნევად დახრილია, ზედა ნაწილში ვიწროვდება და თითქოსდა შემდეგ სახურავზე გადადის. თიხის მოდელი ეყრდნობა ერთმანეთისაგან 6-8 სმ. დაშორებულ ოთხ ბოძს (ხიმინჯებს, სიგრძე 5 სმ., დმ. 1,5 სმ.), რომელიც იწყება დაახლოებით კედლის ძირიდან (იატაკის დონიდან). სავარაუდოდ ამ ნივთს უნდა ქონოდა რვა ხიმინჯი (საყრდენი ბოძი). მათ შორის, წინა და გვერდით მხარეს ჰორიზონტალურად განლაგებულია ოთხი-ხუთი ერთმანეთის პარალელური რელიეფური ზოლი (ასეთივე დეტალი უნდა ყოფილიყო დანარჩენ ორ გვერდზეც), რომელიც ძელებს უნდა ასახავდეს. ვფიქრობთ, ისინი გამიზნული იყო ნაგებობათა ქვედა საყრდენი ნაწილის შეკვრა-გამაგრებისათვის. შესაძლოა, თიხის სახლის მოდელი რეალურად გადმოგვცემს გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანაში, კოლხეთის დაბლობზე გავრცელებულ ერთ-ერთი სახეობის ხის შენობათა ცალკეულ დეტალებს.

მოდელის იატაკი ტლანქი და ხორკლიანია. თადისებური მოყვანილობის ღიობის მხარე ამადლებული და დაქანებულია იატაკის შუა ნაწილისკენ. მისი ქვედა მხარე კი კარგად დამუშავებული და ბრტყელია. მოდელის სიმაღლეა 14 სმ. (ცხადია სახურავიანად უფრო მაღალი იქნებოდა), სიგრძეა 21,5 სმ., სიგანე კი არასრულადაა შემორჩენილი (რაც არის მისი კი 13-14 სმ-ია). ეს ნივთი გვემაში კუთხეებმომრგვალებულია.

როგორც აღინიშნა, ნაოხვამუს თიხის მოდელი შესაძლოა გადმოგვეცემდეს კოლხეთის დაბლობზე გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანაში გავრცელებულ ბათქაშით შეღესილ ხის ნაგებობათა ერთ-ერთ სახეობას⁴. ნაკლებად სავარაუდოა მისი დაკავშირება კოლხურ ჯარგვალთან, რომლის აღწერილობა შედარებით მოგვიანო ხანაში დაგვიტოვა რომაელმა არქიტექტორმა ვიტრუვიუსმა (Витрувий, том I, 1936, გვ. 41-42). მასზე დაყრდნობით კი არაერთმა მკვლევარმა სცადა კოლხური ჯარგვლის რეკონსტრუქცია, მისი შედარება გარე სამყაროში და საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში ცნობილ ხის ნაგებობებთან, მათი გავრცელების არეალების დადგენა და ა. შ. (ჩიქოვანი, 1966, გვ. 211-222; 1999, გვ. 85-90; Лежава 1971, გვ. 90-103; ყიფიანი, ამაშუკელი, 1995; Сумбадзе, 1960; Гагошидзе, 1974, გვ. 159-160)⁵.

ნაოხვამუს თიხის მოდელს ზოგიერთი დეტალით (გეგმარება, ალბათ სახურავის მოყვანილობა, ხიმინჯები, ფორმა) ახლო პარალელები ეძებნება საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში (იმერეთი, სამეგრელო, აფხაზეთი) ცნობილ კოლხურ საცხოვრებელ და სამეურნეო დანიშნულების წნულკედლიან ფაცხებთან (აღამია, 1979, გვ. 27-50). მიუხედავად ამისა გვეუქვება, რომ ეს ნივთი ბოლომდე ასახავდეს ფაცხისებურ და ჯარგვალურ ნაგებობებს. ეს რომ ასე იყოს ამ შემთხვევაში ნაოხვამუს თიხის მოდელის კედლებზე დაიტანდნენ წნულის ანაბეჭდებს, ანდა ჯარგვლისათვის დამახასიათებელ უსრულო ძელური ჭდობით გადაბმას. ვფიქრობთ, საქმე უნდა გვქონდეს რამდენადმე განსხვავებული კონსტრუქციის მქონე ძელური ნაგებობის გადმოცემასთან.

⁴ ბ. კუფტინი ჯარგვალურ ნაგებობასთან ერთად ნაოხვამუზე ვარაუდობს ფაცხისმაგვარ შენობებს. მისი აზრით, ნაგებობის ეს ტიპი ახლო პარალელებს პოულობს სამეგრელოსა და აფხაზეთის ეთნოგრაფიულ ყოფაში ცნობილ გვიმრითა და ნამჯით დახურულ წნულკედლიან ფაცხებთან.

⁵ კოლხური ჯარგვლის აღდგენის ცდა ასევე მოგვცა ა. ჯოკონდომ, ო. შუაზიმ, დ. მშენიერიძემ და სხვა მკვლევარებმა (აფაქიძე, 1995, გვ. 184-187; ყიფიანი, ამაშუკელი, 1995, გვ. 14-16).

კოლხეთის დაბლობზე წარმოებული არქეოლოგიური გათხრების შედეგად, ვერტიკალურად ჩასობილ ხიმინჯებთან ერთად, გამოვლენილია ჯარგვალური და ფაცხისებური ტიპის შენობათა ნაშთები (ნოსირი III, ფიჩორის ცენტრალური ბორცვი, ნაოსხამუ, ანაკლია I, ანაკლია II, ისპანი, ოჩამჩირე, ნამჭედური, ჩოლოქისპირა ნამოსახლარი და ა. შ. Соловьев, 1939, გვ. 33; Куфтин, 1950, გვ. 22-23; ხახუტაიშვილი 1995, გვ. 34; Микеладзе, Хахутаიшвили, 1985, გვ. 56, 83; Микеладзе, 1990, ტაბ. I-II; ჯიბლაძე, 2007, გვ. 17, 36-37). გვხვდება ოთხკუთხა, სწორკუთხა, კვერცხისებური და მართკუთხა ფორმის ჯარგვალური ტიპის შენობები (აფაქიძე, 1995, გვ. 185; ჯიბლაძე, 2007, გვ. 37)⁶. ასევე დასტურდება ძეღური წყობიანი ორმაგი კედლით ნაგები მრგვალი შენობები რვაკუთხა და ცხრაოთახიანი ნაგებობები. მართებულიად ფიქრობენ, რომ კოლხეთში ვიტრუვიუსის სახლი ერთადერთი მოდელი არ უნდა ყოფილიყო. არამედ უნდა არსებულიყო სხვადასხვა ტიპისა და დანიშნულების ნაგებობები (აფაქიძე, 1995, გვ. 185; ყიფიანი, ამაშუკელი, 1995, გვ. 17)⁷.

ვფიქრობთ, ამ მხრივ საყურადღებოა უფრო მოგვიანო პერიოდში (ძვ. წ. V-IV სს-ები) სოფ. მთისძირში, ქუთაისში-დათიშიძეების გორაზე, ვანის ნაქალაქარის ტერასაზე და

⁶ არქიტექტორი გ. ლეჟავა ქსენოფონტეს (ძვ. წ. V ს.) ანაბაზისის მიხედვით ხელოვნურ ბორცვებზე ვარაუდობს ნაგებობათა სამ ტიპს. 1. საყოფაცხოვრებო დანიშნულების, სწორკუთხა ან უჯრედისებური ფორმის ძეღებით ნაგები ორფერდა სახურავიანი ერთოთახიანი შენობები; 2. საყოფაცხოვრებო და თავდაცვითი ხასიათის, ძეღებით ნაგები კოშკისებური ფორმის სახლები; 3. სამეურნეო დანიშნულების წნულისაგან გამართული.

მრგვალი ან სწორკუთხა ფორმის ფაცხისებური ტიპის შენობები (Лежава, 1971, გვ. 90-103; აფაქიძე, 1995, გვ. 185).

⁷ ჩრდილო-დასავლეთ კოლხეთში ბრინჯაოს ხანაში გავრცელებული იყო მიწურები და ნახევრადმიწურები ზემოდან გამართული ფაცხისმაგვარი შენობებით (გუმისთა I, კისტრიკი, ახრაკაში, ტამიში და სხვა ჯიბლაძე, 2007, გვ. 38). ამ რეგიონში იშვიათად გვხვდება (აბაჟუ) კლდოვან თირში ჩაჭრილი დიდი სათავსო (ბარამიძე, 1998, გვ. 39).

სოფ. ვარციხეში (ვარდიგორა) დადასტურებული ქვით ამოყვანილი ოთხკუთხა (მთისძირი, ადგიშვილების გორა) ხის შენობები (გამყრელიძე, 1996, გვ. 28-30). ასეთივე ქვის საძირკვლიანი სათავსოა გამოვლენილი ღვინძრულში ძვ. წ. VIII-V სს-ების კოვრამის ნამოსახლარზე (გაბიძაშვილი, სახაროვა და სხვ. 2004, გვ. 121-123).

საქართველოს ტერიტორიაზე გავრცელებულ ბრინჯაო-ადრერკინისა და ანტიკური ხანის კულტურებში, თიხის სახლის მოდელების არსებობა ჩვენთვის უცნობია⁸. ბრინჯაოსაგან დამზადებული მინიატურული ზომის ორფერდა სახურავიანი სარკმლიანი კოშკურა სახლი გამოვლინდა ცაიშის სამაროვნის №2 სამარხში (ძვ. წ. VIII ს. მეორე ნახევარი, პაპუაშვილი, 2005, ტაბ. 35)⁹. კოლხური კულტურის სამეურნეო ნაგებობათა გარკვეულ ტიპზე ერთგვარ წარმოდგენას გვიქმნის გამდლისწყაროს ბრინჯაოს განძის (ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყისი, ქორიძე, 1968, გვ. 34-39) სარიტუალო ნივთის – საკურთხევლის(?) მოდელი (Лордкиपანიძე, 1989, გვ. 160, სურ. 76). აქ ბრინჯაოს სხვადასხვა დეტალთან ერთად გამოსახულია ძლიერ დაქანებული სახურავიანი ოთხკუთხა და კარვისმაგვარი ნაგებობები¹⁰.

⁸ ჩვენთან პირად საუბარში მ. ბარამიძემ აღნიშნა, რომ ჭვალადიდის „ზურგას“ ერთ-ერთ კულტურულ ფენაში აღმოჩენილია ფაცხისებური შენობის თიხის პატარა ზომის მოდელი.

⁹ გვინდა მადლობა გადაუხადოთ რ. პაპუაშვილსა და ნ. პაპუაშვილს ცაიშის სამაროვნის გამოუქვეყნებელი ბრინჯაოს სახლის მოდელის გაცნობისათვის.

¹⁰ გამდლისწყაროს ბრინჯაოს ნივთზე ინტერპრეტაციის სხვადასხვა ცდა არსებობს (ქორიძე, 1968, გვ. 34-39; Урушадзе, 1988, გვ. 99-104, ჩავლეიშვილი, 1999, გვ. 28). ფიქრობენ, რომ ოვალურად შემოზღუდულ საზამთრო სადგომის შიგნით გამოსახული უნდა იყოს ბრინჯაოსაგან ჩამოსხმული საქონლის შესარეკი ფარეხი მწყემსთან და ძაღლთან ერთად (Лордкипანიძე, 1989, გვ. 159), კოლხური სამოსახლო თავისი გალავნითა და ლითონჩამოსხმელი სახელოსნოთი (ჩავლეიშვილი, 1999, გვ. 22-24; Урушадзе, 1988, გვ. 100-101).

ცაიშის ნივთთან ტიპოლოგიურად ახლოს დგას ხაიშის განძის ოქროს პატარა საკიდზე, სხვა დეტალებთან ერთად, გამოსახული ორფერდა სახურავიანი კოშკურა სახლი (ჯავახიშვილი აღ. 1958, გვ. 154-155; ყიფიანი, 1998, გვ. 15-20, ტაბ. VIII).

ძველ აღმოსავლურ სამყაროში თიხის სახლის მოდელები სათავეს იღებს ნეოლითის პერიოდიდან. ეგვიპტეში ამ ნივთს ვხვდებით წინა დინასტიურ ხანაში (ელ-ამრა, ძვ. წ. V-IV ათასწლეულები, *Всеобщая история искусств*, 1956, გვ. 41, სურ. 4).

ძვ. წ. I ათასწლეულის პირველ ნახევარში (IX-VI სს-ები) თიხის სახლის მოდელები (მათ შორის ტაძრის გადმოცემა) ცნობილია ჰომეროსის დროინდელი საბერძნეთიდან, ვილანოვოსა და ეტრუსკულ კულტურებში ძირითადად ტერაკოტული ურნების სახით, რომლებიც იმეორებენ ადრეული სახლის ფორმებს (*Монгайт* 1974, გვ. 141, 338, *Всеобщая история Архитектуры Античного мира – Греция и Рим*, 1973, გვ. 398, სურ. 1, 2; გვ. 412, სურ. 23; *Всеобщая история искусств*, 1956, გვ. 250ა; ყიფიანი 1998, გვ. 21, ტაბ. VIII 1,2)¹¹. ზოგიერთი ნიმუში, ნაოხვამუს თიხის მოდელის მსგავსად წინა მხრიდან გახსნილია და ძირითადად ახასიათებს ორფერდა სახურავი. ნაოხვამუს ნივთს ზოგიერთი დეტალით ახლო პარალელები ეძებნება მაინცის მუზეუმში დაცულ შედარებით მოგვიანო პერიოდის (I-II სს.) წინა მხრიდან

¹¹ თიხის სახლის მოდელი ცნობილია თანამედროვე ბულგარეთის ტერიტორიაზე გავრცელებულ ბრინჯაოს ხანის ერთ-ერთ კულტურაში (*Чайлд* 1952, გვ. 186-187, სურ. 66). ძვ. წ. III ათასწლეულში ეგეოსურ კულტურაში (კიკლადების კუნძულებზე) გვხვდება ოთხ ფეხზე შემდგარი თიხის ჭურჭელი, რომელიც მოგვაგონებს ხიმინჯებზე გამართულ, კონუსური ფორმის სახურავიან ქოხს (*Эгейское искусство*, 1972, გვ. 3). საკმაოდ მრავლადაა წარმოდგენილი ხიმინჯებზე შემდგარი დიობიანი თიხის სახლის მოდელები (მათ შორის გვხვდება ორსართულიანებიც) ტრიპოლიე-კუკუტენის კულტურის შუა და გვიან პერიოდებში (ძვ. წ. IV ათასწლეულის მეორე და ძვ. წ. III ათასწლეულის პირველი ნახევარი, *Массон и другие.*, 1982, გვ. 209, სურ. 13).

გახსნილ და ხიმინჯებიან სახლის ფორმის თიხის ურნებთან (Монгаит, 1974, გვ. 338).

განსაკუთრებით ახლო პარალელები შეინიშნება აღმოსავლეთ და ცენტრალურ ევროპაში გავრცელებულ ლენდელის კულტურაში (2600-2100 წწ.) ცნობილ თიხის სახლის მოდელთან. ამ ნივთს ნაოხვამუს მოდელის მსგავსად წინა მხარე გახსნილი აქვს. ორფერდა სახურავზე და კედლებზე გამოყვანილია ვერტიკალური ძელები (Монгаит, 1973, გვ. 239ა).

ამგვარად, ზემოთქმულიდან გამომდინარე შემდეგი დასკვნების გამოტანა შეგვიძლია. ნაოხვამუს თიხის სახლის მოდელი კიდევ ერთხელ ადასტურებს ძველი კოლხეთის სახლთმშენებლობაში არქეოლოგიული გათხრებით მოპოვებულ მონაცემებს. ამ ნივთით მთელი რიგი თანხვედრები შეინიშნება დასავლეთ საქართველოს ეთნოგრაფიულ ყოფაში დადასტურებულ ხის ნაგებობათა ტიპებთან. ახლო პარალელები შეიმჩნევა გარე სამყაროში სხვადასხვა პერიოდის არქეოლოგიურ კულტურაში არსებულ თიხის სახლის მოდელებთან. მათ შორის ტერაკოტული ურნების სახით სახლის ფორმების გადმოცემასთან.

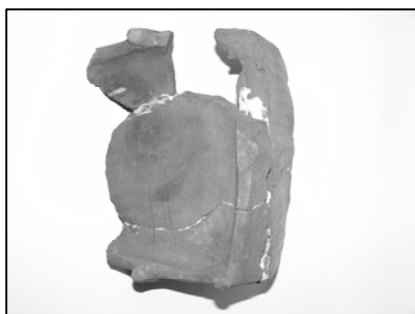
ვფიქრობთ, ნაოხვამუს თიხის სახლის მოდელი უნდა გადმოგვცემდეს ძვ. წ. II ათასწლეულის დასასრულსა და ძვ. წ. I ათასწლეულის დასაწყისში ძველ კოლხეთში გავრცელებულ ხის ნაგებობათა კიდევ ერთ სახეობას, რომლის არსებობა დღემდე უცნობი იყო.



1



2



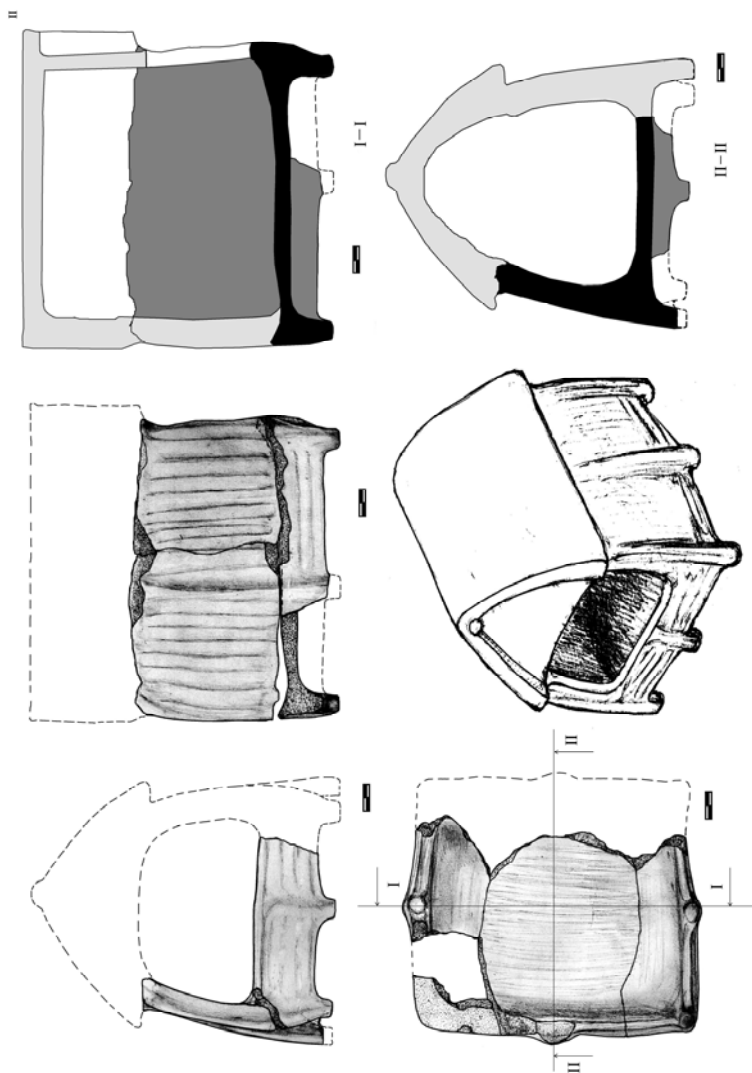
3

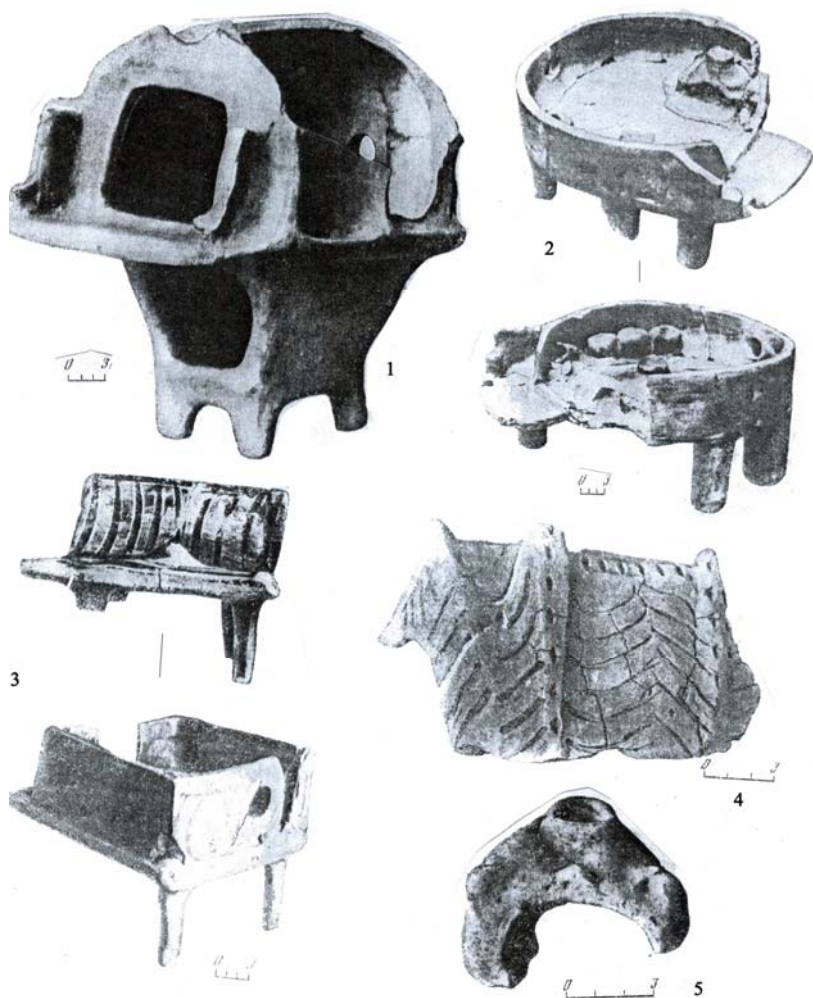


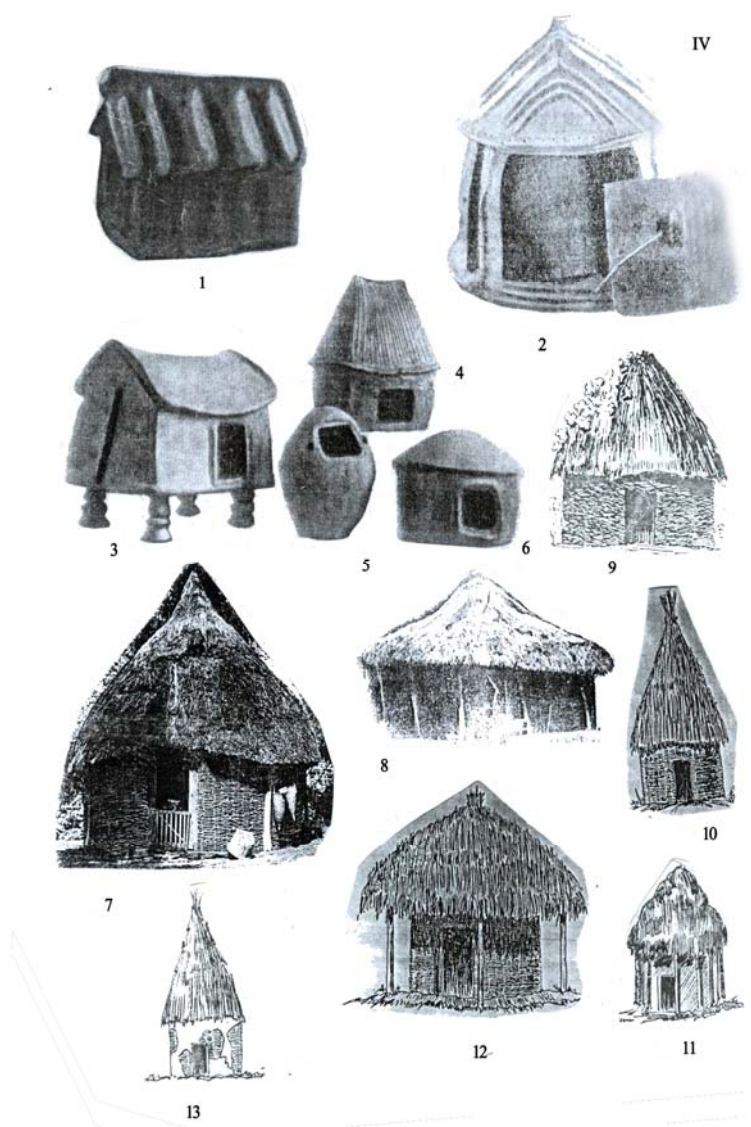
4



5







ტაბულების აღწერილობა

- ტაბ. I. ნაოხვამუს თიხის სახლის მოდელის ხედი სხვადასხვა მხრიდან.
- ტაბ. II. ნაოხვამუს თიხის სახლის მოდელის რეკონსტრუქცია (ეროვნული მუზეუმის არქეოლოგიის ცენტრის მხატვარ-არქიტექტორის ელენორა სახვაძის მიხედვით).
- ტაბ. III 1-5. თიხის სახლის მოდელები ტრიპოლიე-კუკუტენის კულტურიდან. (ვ. მასონის და სხვების მიხედვით)
- ტაბ. IV 1-6. თიხის სახლის მოდელები ევროპული სხვადასხვა კულტურიდან: 1 – ლენდლი; 2 – ვილანოვო; 3-6 თიხის სახლის მოდელები ტერაკოტული ურნების მიხედვით მაინცის მუზეუმიდან (ა. მონგაითის მიხედვით); 7-13 – კოლხური (მეგრულ-აფხაზური) წნულკედლიანი ფაცხები (ა. ადამიას მიხედვით).

L. JIBLADZE

OLD KOLKHIAN CLAY MODEL OF HOUSE FROM NAOKHVAMU ODDMENTS OF DWELLING-HOUSES

Oddments of dwelling-houses of Naokhvamu, dated at the Late Bronze Age and the Early Iron Age, is published by B. Kuptin. Apart from other monuments (Dablagomi, Anaklia I, Ochamchire), there is given a scientific analysis of the material attained as a result of excavations on the hill of the above-mentioned oddments of dwelling-houses.

An excavation of clay model of a house, which belongs to the old Kolkhian culture, was proceeded by G. Nioradze in 1940. In 1941 the above-mentioned scientist published a report about the works he carried out. It is a short review of archeological material.

On the basis of the research of archeological material such opinion is expressed that clay model of Naokhvamu corresponds to

the data attained by archeological excavations of house-building of Old Kolkhis. We can also notice its coincidence with wooden buildings of the Western Georgia. Besides, we can draw parallels with models of clay houses with terracotta urns existed in archeological culture of different periods.

We think that the model of Naokhvamu clay house is one more type of wooden buildings existed in Old Kolkhis in the end of the 2nd millennium and the beginning of 1st millennium B.C., the existence of which was unknown to us till the present time.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ადამია ა., კოლხური წნული სახლები, ძმ, №49, თბ., 1979.
- აფაქიძე ჯ., ძველი კოლხური სახლთმშენებლობის ზოგიერთი საკითხი, სმამ, ტ. 152, №1, თბ., 1995.
- ბარამიძე მ. აღმოსავლეთ შავიზღვისპირეთი ძვ. წ. II-I ათასწლეულის პირველ ნახევარში (ძირითადი პრობლემები) სადოქტორო დისერტაცია, ხელნაწერი თბ., 1998.
- გაბიძაშვილი გ., სახაროვა ლ., სულავა ნ., სულხანიშვილი დ. ლენხუმის არქეოლოგიური ექსპედიციის კვლევა-ძიების შედეგები (1989-1991 წწ.), საველე არქეოლოგიური კვლევა-ძიება 1989-1992 წწ. (მოკლე ანგარიშები), თბ., 2004.
- გამყრელიძე გ. კოლხურ-მოსუნიკური კოშკის რეკონსტრუქციის ცდა., ძმ, №1/92, თბ., 1996.
- მიქელაძე თ., ბარამიძე მ., მუსხელიშვილი დ., ხახუტაიშვილი დ., ფხაკაძე გ., კოლხეთის არქეოლოგიური ექსპედიციის საველე კვლევა-ძიების შედეგები. საველე არქეოლოგიური კვლევა-ძიება 1972 წ. თბ., 1973.
- ნიორაძე გ. არქეოლოგიური გათხრები კოლხიდაში. ენიშკის მოამბე, X, თბ; 1941.
- პაპუაშვილი რ. ცაიშის №1 სამარხი, ხელნაწერი, 2005.

- ქორიძე დ. დაეიცვათ და გადავარჩინოთ შემთხვევით აღმოჩენილი არქეოლოგიური ძეგლები, ძმ №15, თბ., 1968.
- ჩაველიშვილი ი. გვიანბრინჯაო-ადრერკინის ხანის ნამოსახლარები სამხრეთ დასავლეთ საქართველოდან. საკანდიდატო დისერტაცია, ხელნაწერი, თბ., 1999.
- ციციანი გ., ამაშუკელი ნ. კოლხური და ფრიგიული სახლები, თბ., 1995.
- ციციანი გ. სატაძრო თემატიკა ძველი ქართული ოქრომჭედლობის ნიმუშებში, თბ., 1998.
- ჩიქოვანი თ. გვირგვინიან – ერდოიანი საცხოვრებლისა და ვიტრუვიუსის სახლის ურთიერთობისათვის. „მაცნე“ ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიისა და ხელოვნების ისტორიის სერია, №6, თბ., 1966.
- ჩიქოვანი თ. ჯარგვალური სამშენებლო ტიპის კავკასიური არეალი, ძიებანი, №3, თბ., 1999.
- სახუტაიშვილი დ. ქობულეთის ქვეყანა, თბ., 1995.
- ჯავახიშვილი ალ. ხაიშის განძი, მნათობი, №3 1958.
- ჯიბლაძე ლ. კოლხეთის დაბლობის ძვ. წ. III-II ათასწლეულების ნამოსახლარები, თბ., 2007.
- Витрувий, Десять Книг об архитектуре (перевод Ф. А. Петровского), М., 1936.
- Всеобщая история искусств, том I, М., 1956.
- Всеобщая история Архитектуры Античного мира (Греция и Рим), М., 1973.
- Гагошидзе В. Конструкция древнейшего типа колхидского жилого дома по Витрувию „მაცნე“ №4, თბ., 1974.
- Куфтин Б. Материалы к археологии колхиды, том II, Тб., 1950.
- Лежава Г. Древнейшая деревянная архитектура по „Анабазису“ ксенофонта, „მაცნე“ №3, თბ., 1971.
- Лордкипანიძე О. Наследие древней Грузии, Тб., 1989.
- Массон В.М; Мерперт Н.Я; Мунчаев Р.М; Черныш Е.Ц. Энеолит правобережной Украины и Молдавии. Энеолит СССР. М., 1982.
- Микеладзе Т., Хахутаишвили Д. Древне Колхидское поселение Намчедури, Тб., 1990.
- Микеладзе Т. К археологии Колхиды (эпоха средней и поздней бронзы-раннего железа), Тб., 1990.

- Монгайт А. Археология Западной Европы. Каменный век, М., 1973.
- Монгайт А. Археология Западной Европы. (Бронзовый век и железный век), М., 1974.
- Соловьев Л. Энеолитические селище у Очамчирского порта в Абхазии. Материалы по истории Абхазии. Сб. Первый, вып. IV, Сухуми 1939.
- Сумбадзе Л. Колхидское жилище по витрувию, Тб., 1960.
- Урушадзе Н. Древнегрузинское пластическое искусство, Тб., 1988.
- Чайлд Г. У истоков Европейской цивилизации, М., 1952.
- Эгейское искусство, М., 1972.
- Энеолит СССР, М., 1982.

ლია ბითაძე, ელისო ყვავაძე, ომარ ლანჩავა,
როლანდ ისაკაძე, შორენა ლალიაშვილი,
ნიკოლოზ ვაჩიიშვილი, კახატა ბაშორინაშვილი,
მარია დობროვოლსკაია

**ბაგრატის ტაძარში
აღმოჩენილი „მდიდარი ძალბატონის“ სამარხის
კომპლექსური კვლევის წინასწარი შედეგები**

ბაგრატის ტაძრის რეაბილიტაციის პროექტის ფარგლებში 2003-2009 წლებში ჩატარებული არქეოლოგიური სამუშაოების შედეგად დადგინდა ძეგლის სტრუქტურა და სამშენებლო ეტაპები [1:136-140; 2:162; 3:138-153].

ტაძრის იატაკის ქვეშ არსებული ადრე შუასაუკუნეების საეკლესიო არქიტექტურის ძეგლების შესწავლის პარალელურად ინტერიერსა და ექსტერიერში 100-ზე მეტი სამარხი გაითხარა, რომელთა ქრონოლოგიური ჩარჩო V-XIX საუკუნეებს მოიცავს.

გათხრებისას აღმოჩენილ ადრე შუასაუკუნეების სამარხებში ორი ქრონოლოგიური ჯგუფი გამოიყოფა: 1. ორმოსამარხები, რომელთაც ფარავს VI ს-ის დასაწყისის ბაზილიკის ჰიდრავლიკურხსნარიანი იატაკი. მათ ჩაჭრილი აქვთ IV ს-ის ბაზილიკის იატაკის დონე. 2. VIII ს-ის მეორე ნახევრის შემდგომი დროის ორმოსამარხები და კირხსნარიანი სამარხები.

კირხსნარიანი სამარხები საერთოდ იშვიათი მოვლენაა, ძირითადად რომაული ხანის სამაროვნებზე გვხვდება და საქართველოში აქამდე მხოლოდ ბიჭვინთის გვიანანტიკური ხანის სამაროვნიდან იყო ცნობილი [4:117-156].

გათხრების ამ ეტაპზე ქუთაისში 6 კირხსნარიანი სამარხია გამოვლენილი, რომლებიც ბიჭვინთის სამარხებისგან ქრონოლოგიურადაც დაშორებულია და კამერის მოწყობის პრინციპითაც საკმაოდ განსხვავდება. მათ შორის გამორჩეულია №50-ე სამარხი, რომელშიც ქრისტიანული ეპოქის სამარხებისათვის უჩვეულო, მდიდრული ინვენტარი აღმოჩნდა [5:17-20].

იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ უახლესი მონაცემებით №50-ე სამარხი გამართულია გათხრებით გამოვლენილი იმ ბაზილიკის ნართექსში, რომლის აგებაც ეგრის-აფხაზთა მეფის ლეონ II სახელს უკავშირდება [6:13-14].

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით ლეონ II ქუთაისში მოღვაწეობის ხანა VIII საუკუნის 80-იან წლებზე მოდის [7:216].

სამარხის კონსტრუქციის ზედა ნიშნული VIII ს-ის ბაზილიკის ნართექსის იატაკის დონეზეა გასწორებული და ბუნებრივია ვიფიქროთ, რომ გარდაცვლილი არა მშენებარე, არამედ უკვე დასრულებულ ბაზილიკაში დაკრძალეს. აქედან გამომდინარე, სამარხის ქვედა ქრონოლოგიური მიჯნა VIII ს-ის მიწურულით შეიძლება განისაზღვროს, თანაც მისი გამართვის დროს ჩაჭრილია VI სს-ის დასაწყისში განახლებული პირველი ბაზილიკის (IV ს.) ნართექსის ჰიდრაულიკურსხნარიანი იატაკი (სურ. №1).

№50-ე სამარხის კონსტრუქცია რამდენიმე ნაწილისაგან შედგება:

1. ზედა ნაწილი წარმოადგენს w-ი ხაზზე დამხრობილ, გარედან კარგად დამუშავებული საშუალო ზომის ქვის ფილების ერთი რიგით შეკრულ ყუთს, რომლის სამხრეთისა და ჩრდილოეთის კედლებში ოთხ-ოთხი, თავსა და ბოლოში კი თითო ფილა დევს. ყუთის გარე ზომებია 2,3×0,68 მ., სიმაღლე 0,4 მ-დე. ფილები ერთმანეთთან დაკავშირებული იყო სუსტი კირხსნარით. ასეთივე ხსნარის თხელი შრით გადალესილი შიდა სივრცე ქვის ფილებით ყოფილა გადახურული, რომელთაგან უძრავად აღმოსავლეთის ნაწილში მხოლოდ ერთი ფილა იყო შემორჩენილი (ქვაყუთის სახურავი თავის დროზე ნიველირებული იყო VIII ს-ის ნართექსის იატაკის დონეზე, რითაც შემსვლელთათვის მონიშნული იყო საფლავის ადგილი), დანარჩენები, როგორც ჩანს, ბაგრატის ტაძრის მშენებლებმა ააცადეს, მაგრამ საბედნიეროდ სიღრმეში აღარ ჩავიდნენ და ზემოდან სამშენებლო ანატკეცებით გადაფარეს.

ეს სტრუქტურა შეესაბამება იყო 0,2-0,3 მ-ის სიმაღლის ღორღიანი მიწით, რომელიც თავის დროზე დაფენილი იყო სამარხის კამერაზე.

2. შუა ნაწილი მართკუთხედის ფორმის კამერას წარმოადგენს. იგი შემოსაზღვრულია გაურანდავი ხის ფიცრებით შეკრულ ჩარჩოსა და მიწაში გაჭრილ ორმოს კონტურს შორის ჩასხმული, ადვილად შლადი დუღაბის კედლებით (სიმაღლე 0,4 მ. სიგანე 0,5-0,10 მ.).

3. ქვედა ნაწილში, ასევე ხის ფიცრებით შემოზღუდულ ტრაპეციის ფორმის (ფეხებისკენ დავიწროებული) სივრცეში, მიცვალებული დაუკრძალავთ პირდაპირ მიწაზე,

ზემოდან კი მთელი ტანი გადაუფარავთ სილისა და კირ-სხნარის თხელი შრით ისე, რომ მხოლოდ სახის ნაწილი ჩანდა. დუღაბის შრემ ძლიერ გაართულა ჩონჩხის პრეპარაცია, თუმცა ინვენტარის ძირითადი ნაწილი in situ მდგომარეობაში დაფიქსირდა (სურ. №2). ზოგიერთი ნივთის დუღაბისგან გამოცალკევება კი მხოლოდ ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის ლაბორატორიაში მოხერხდა.

მიცვალებულის დამხრობა კანონიკურად ქრისტიანულია, ხელებისა და ფეხების პოზაში კი წარმართული ელემენტები ჩანს: მარჯვენა ხელი ელო მკერდზე, მარცხენა კი მენჯზე. მარჯვენა ფეხის წვივის ძეგლები კი გადაჯვარედინებული (გადალაგებული) იყო მარცხენაზე. ფეხის თითები ნაკლული და გაბნეულია (სურ. 2).

ხელების ანალოგიური პოზა ხშირად გვხვდება სხვადასხვა რეგიონის (მათ შორის საქართველოს) წინა და ადრექრისტიანული ხანის სამაროვნებზე, ერთ შემთხვევაში დადასტურდა ბაგრატის ტაძრის ინტერიერში აღმოჩენილ V ს-ით დათარიღებულ №88-ე უინვენტარო ორმოსამარხშიც.

ფეხების გადაჯვარედინებული პოზა გვხვდება ყუბანისპირეთში მეოტებთან ძვ. წ. I-ახ. წ. I სს-ში (სამარხების 11%-ში), სარმატებთან მხოლოდ II-III სს-ში (7%, 366 სამარხიდან) [8:30-31], X-XIV სს-ით დათარიღებულ დაღესტნის ქრისტიანულ სამარხებში (ურადის სამაროვნის №2-3-5 სამარხები) [9:243-245]. საქართველოში დადასტურებულია წებელდაში, აბგიძრახუს სამაროვანზე (№9 და №54 სამარხები). მ. თრაპში მათში სარმატული დაკრძალვის წესს ხედავს [10:121], თუმცა მკვლევართა სამართლიანი დასკვნით ფეხების გადაჯვარედინებული პოზა არ განეკუთვნება რომელიმე კონკრეტულ არქეოლოგიურ კულტურას და მით უმეტეს არ წარმოადგენს ეთნიკურ მახასიათებელს [11:529-537].

ფეხების გადაჯვარედინება (შეკვრა), ძეგლების საგანგებოდ არევა, ან ფეხის თითების ნაწილობრივი ამოცლა ხშირად დასტურდება იმ რეგიონების ძეგლებზე, რომლებიც სალტოვო-მაიაციკის (ხაზართა ხაკანატის) კულტურის არეალშია მოქცეული და მკვლევართა აზრით, მაგიური ძალების მქონე ქურუმი ქალების სამარხებშია დაფიქსირებული [12: 529-537].

„ქართლის ცხოვრების“ მიხედვით, ლეონ II დედა ხაზართა მეფის ასული იყო [13: 242-243], სამეფო კარს მჭიდრო ურთიერთობა ჰქონდა ხაზარეთთან და კვლევის ამ ეტაპზე ფრთხილი ვარაუდის დონეზე არ გამოირიცხება

გარდაცვლილის, რომელიც უთუოდ სამეფო ოჯახის წევრი იყო, ამ სამყაროდან წარმომავლობა.

№50-ე სამარხის ინვენტარი წარმოდგენილია ოქროს, ვერცხლის, მინის და ძვირფასი ქვებისაგან შედგენილი სამკაულებით:

1. დიდი ზომის ოქროს სასაფეთქლები, 2 ცალი (სურ. №12);
2. ოქროს ბეჭდები. მარცხენა ხელზე ფირუზისთვლიანი, მარჯვენა ხელზე ლალისთვლიანი (სურ. №9-10);
3. ნახევრადძვირფასი თვლებით დამშვენებული ოქროს შედგენილი სამაჯურები. თითო ხელზე 4 ცალი (სურ. №8);
4. ოქროს მთლიანადსხმული სამაჯური [მარცხენა ხელზე]. სურ. №6);
5. ვერცხლის მთლიანადსხმული, ჭვირულგამოსახულებიანი სამაჯური მარჯვენა ხელზე (სურ. №7);
6. შავი მინის სამაჯურები, 2 ცალი (სურ. №14);
7. ტრაპეციის ფორმის ოქროს საკიდები, 3 ცალი (სურ. 11);
8. პირამიდული ფორმის ოქროს ფირფიტებით შედგენილი სამაჯური (სურ. 13).

ოქროსა და ვერცხლის ნივთების ჭედურობის ტექნოლოგიაში შეინიშნება გარკვეული მსგავსება ბიზანტიური სამყაროსა და VII-VIII სს-ის აღმოსავლეთ ევროპის კულტურების საიუველირო ნაწარმთან. ფირუზისთვლიანი ოქროს ბეჭედი (სურ. №9) კი თითქმის იმეორებს VIII საუკუნით დათარიღებულ ბალიჭის (აღმოსავლეთ საქართველო) სარკოფაგში აღმოჩენილ ოქროს ბეჭედს [14:147]

ზემოთ აღნიშნული ფაქტების მიუხედავად, გარდაცვლილის ვინაობის დადგენა კვლევის ამ ეტაპზე შეუძლებელია, ხოლო მდიდარი ქალბატონის სამარხი დაკრძალვის წესისა და ინვენტარის თავისებურებებიდან გამომდინარე მაშინვე კომპლექსური კვლევის ობიექტი გახდა.

ჩონჩხის სამარხშივე ვიზუალური დათვალიერებისას გამოთქმული იყო მოსაზრება, რომ ინდივიდს ახასიათებდა ძალიან ვიწრო მენჯის ძვალი, გრძელი და ვიწრო ძვლები (სურ. №2).

მიცვალებულის მორფოლოგიური ანალიზით, სქესი დადგენილია შემდეგი ნიშნების მიხედვით: თავის ქალაზე კეფის ძვლის გარეთა ზედაპირი გლუვი, სუსტი და მცირე ზომის დერილისებრი მორჩები, შუბლის ძვლის ბორცვები გარკვევით გამოხატული, მსუბუქი ქვედა ყბა, ქვედა ყბის კუთხეები არაა გარეთ განზიდული, ქვედა ეშვის სიმაღლე

უკანასკნელი კბილის სიმაღლეს არ აღემატება, კბილები შედარებით მცირე ზომისაა.

სქესის განსაზღვრა მენჯის ძვლის მიხედვით არ განხორციელდა, რადგან მენჯის ძვლის გასუფთავება სამარხში ვერ მოხერხდა და მთლიანად დაიშალა.

შემორჩენილი ნიშნები, რომლებიც სქესის დიფერენცირებას ახდენს, საკმაოდ სარწმუნოა. ასაკი კრანოლოგიური მონაცემების საფუძველზე განისაზღვრა [15:75-98] მორფოლოგიური ნიშნებით: თავის ქალას ნაკერების შეზრდისა და კბილების ცვეთის ხარისხის მიხედვით. კეფის არეში ნაკერების კერების შეზრდის მიხედვით ასაკი 16-20 წლით განისაზღვრება, ხოლო კბილების ამოჭრის ვადებით შეიძლება ასაკი განისაზღვროს 18-25 წლით (რადგან ამოჭრილია III საღეჭი კბილი). რაც შეეხება კბილების გაცვეთის ხარისხს, იგი უმნიშვნელოა და შეიძლება უფრო მცირე ასაკზე ვიმსჯელოთ. ნაკერების ობლიტერაცია (შეზრდა) უფრო სწორ წარმოდგენას გვიქმნის საპასპორტო ასაკზე, რადგან მცირედაა დამოკიდებული გარემო პირობებთან. კომპლექსური კვლევის შედეგად ასაკი განისაზღვრა 20-25 წლით.

დაკრძალული ქალბატონის სრული კრანოლოგიური დახასიათება თავის ქალას დაცულობიდან გამომდინარე (სურ. №3) შეუძლებელია.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ სახის ქალა არ არის შენარჩუნებული, გაიზომა მხოლოდ განივი დიამეტრი (164 მმ), გრძივი დიამეტრი შუბლისა და ქალას უკანა წერტილებს შორის (m-op-164), კეფის ზედა ნაწილის ქორდა (po-b-124), კეფის სიგანე (ast-ast-113). ანთროპოლოგიური ტიპის დადგენა ჩამოთვლილი ნიშნების მიხედვით არ ხორციელდება.

თავის ქალას აღწერილობითი ნიშნები: თავის ქალას ფორმა (norma verticalis) ფართო სამკუთხოვანია (Eurypentagonoides). იგი ყველაზე განიერი უკანა მესამედის არეშია, შუბლისა და თხემის ბორცვები მკვეთრადაა გამოხატული, კეფა მკვეთრად უკან წარზიდული. ეს ფორმა ბრაქიკრანულ თავის ქალასათვის არის დამახასიათებელი (სურ. №5).

ქალაზე გამიზნული დეფორმაციის კვალი არ აღინიშნება, სინოსტოზური დეფორმაციებიც, რომლებიც მისი ნაკერების ნაადრევი გაძვალეების შედეგია, ასევე არ აღინიშნება. შუბლის ძვლის მარჯვენა ბორცვის ზემოთ აღინიშნება ძვლის შეფერძობა, რომელსაც ძვალზე ლითონი ტოვებს (სურ. №4, 5).

ძირითადი ნიშნების განაზომები ლულოვან ძვლებზე*

ბარძაყის ძვალი I		დიდი წვივის ძვალი II		მხრის ძვალი III		იდაყვის ძვალი IV		სხივის ძვალი V	
1	412	1	325?	1	296	1	242	1	222
2	397	3	54	2	293	2	215	2	209
5	370	1a	-	3	45	6	22	4	14
5a	352	6	-	4	48	3	33	4A	12
7	22	9	17	5	14	11	12	5	10
9	26	9a	17	6	12	12	13	5a	10
21	54	4	-	7	47	13	21	3	37
12	-	7	-	9	42	14	21	5/5	40
6	22	8	21	10	39	3:2	15,3	3:2	17,7
10	23	8a	25	7:1	15,9	1:2	112,6	5:4	83,3
8	70	10	-	6:5	85,7	6:2	10,2		
11	27	10b	65?	9:10	107,7	11:12	92,3		
17	101	9a:8a	68,0	7a	60	13:14	100,0		
8:2	17,6	10b:1	20,0						
10:9	88,5								
6:7	100,0								
(18+19):2	36,5								
18	32								
19	41								
11:2	6,8								

* სადაც: I. 1. ბარძაყის ძვლის უდიდესი სიგრძე, 2. ბარძაყის ძვლის საერთო სიგრძე, 5. დიაფიზის სიგრძე, 5a. დიაფიზის სიგრძე წინა ზედაპირიდან, 7. დიაფიზის სიგრძე ხორკლიანი ხაზის მაქსიმ. განვით. დონეზე, 9. დიაფიზის ზედა სიგრძე, 21. ქვ. ეპიფიზის სიგრძე, 12. დიაფიზის ქვ. სიგრძე, 6. დიაფიზის საგიტალური დიამეტრი ხორკლიანი ხაზის მაქს. განვითარების დონეზე, 10. დიაფიზის ზედა საგიტალური დიამეტრი, 8. დიაფიზის შუანაწილის გარშემოწერილობა, 11. დიაფიზის ქვ. საგიტალური დიამეტრი, 17. ბარძაყის ძვლის ყელის გარშემოწერილობა, 8:2-მასიურობის მაჩვენებელი, 10:9-პლატიმერიის მაჩვენებელი, 6:7-პილასტრიის მაჩვენებელი, (18+19):2-ბარძ. ძვ. თავის მასიურობის მაჩვენებელი, 18. ძვ. თავის ვერტ. დიამეტრი, 19. ბარძ. ძვლის თავის საგიტ. დიამეტრი. II. 1. დიდი წვივის ძვლის საერთო სიგრძე, 3. ზედა ეპიფიზის სიგრძე, 1a.-უდიდესი სიგრძე,

წარბზედა არეს შესწავლა მნიშვნელოვანია, რადგან მკაფიოდ განასხვავებს ქალისა და მამაკაცის თავის ქალას, ადამიანის თანამედროვე და ნამარხ ფორმებს. აღნიშნულ თავის ქალაზე წარბზედა რკალი ჩამტვრეულია და ამიტომ ამ ნიშნის შეფასება ქულებით შეუძლებელია (სურ. №4).

სხვა აღწერილობითი ნიშნები: მსხლისებრი შესავლის ქვედა კიდე, ცხვირისწინა ფოსო, ცხვირისწინა წვეტის ფორმების შეფასება, ასევე შეუძლებელია სახის ქალას არ არსებობის გამო.

თავის ქალაზე შესწავლილი იყო „ფიზიოლოგიური სტრესის მარკერები“ [16:14-25], რომლებსაც იყენებენ ცხოვე-

6. ქვ. ეპიფიზის სივანე, 9. დიაფიზის შუანაწილის სივანე, 9a-დიაფ. სივანე მკვებ. ხვრ. დონიდან, 4. უდიდესი საგიტალური დიამეტრი, 7. ქვ. ეპიფიზის საგიტალ. დიამ., 8. შუანაწილის უდიდესი საგიტალური დიამეტრი, დიაფიზის საგიტ. დიამ. დიაფ. მკვებ. ხვ. დონეზე, 10. დიაფიზის შუაწელის გარშემოწერილობა, 10ბ. დიაფიზის უმცირესი გარშემოწერილობა, 9a:8a – პლატიკენემის მაჩვენებელი, 10b:1 – სიმკვრივის მაჩვენებელი, **III.** 1. მხრის ძვლის უდიდესი სიგრძე, 2. საერთო სიგრძე, 3. ზედა ეპიფიზის სივანე, 4. ქვედა ეპიფიზის სივანე, 5. დიაფიზის შუანაწილის უდიდესი სივანე, 6. დიაფიზის შუანაწილის უმცირესი სივანე, 7. დიაფიზის შუანაწილის უმცირესი გარშემოწერილობა, 9. მხრის ძვლ. თავის უდიდესი სივანე, 10. მხრ. ძვ. თავის ვერტიკალური დიამეტრი, 7:1-ძვლის სიმკვრივის მაჩვენებელი, 6:5-დიაფიზის განივი კვეთის მაჩვენებელი, 9:10-თავის განივი კვეთის მაჩვენებელი, 7a. – დიაფიზის გარშემოწერილობა, **IV.** 1. იდაყვის ძვ. უდიდესი სიგრძე, 2. ფიზიოლოგიური სიგრძე, 6. იდაყვის მორჩის სივანე, 3. დიაფიზის უმც. გარშემოწერ., 11. დიაფიზის საგიტ. დიამეტრი, 12. დიაფიზის სივანე, 13. დიაფიზის ზედა სივანე, 14. დიაფიზის ზედა საგიტ. დიამ., 3:2 – სიმკვრივის მაჩვენებელი, 1:2 – უდიდესი სიგრძის მან., 6:2 – იდაყვის მორჩის სივანის მან., 11:12 – დიაფიზის განივი კვეთის მან., 13:14-პლატოტენიის მაჩვენებელი, **V.** 1. სხივის ძვლის უდიდესი სიგრძე, 2. ფიზიოლოგიური სიგრძე, 4. დიაფიზის სივანე, 4a. დიაფიზის შუანაწილის სივანე, 5. დიაფიზის საგიტ. დიამეტრი, 5a დიაფ. შუანაწილის საგიტ. დიამ., 3. დიაფ. უმცირესი გარშემოწერილობა, 5/5 – დიაფ. შუანაწილის გარშემოწ., 3:2 – სიმკვრივის მაჩვენებელი, 5:4 – განივი კვეთის მაჩვენებელი.

რების წესის რეკონსტრუქციისათვის. თავის ქალაზე აღინიშნება: ჰიპეროსტოზები თხემსა და კეფაზე, *Cribr orbitalia* მარცხენა თვალბუდეში, ქვედა ყბის ორივე მხარეს პირველი მოლარის გაცვეთა და ვარდისფერი შეფერილობა, მარცხენა M_3 (სიბრძნის კბილის) ემალის მუქი ვარდისფერი ლაქა, კბილის ქვა, ქვედა ყბის მარცხენა მხარის ეშვის (C) არასწორი ზრდა.

პოსტკრანიალური ჩონჩხი შემდეგი ძვლებითაა წარმოდგენილი: ლავიწის, მხრის, იდაყვის, სხივის, ბარძაყის, დიდი წვივის (არასრული), მცირე წვივის (ფრაგმენტი), მკერდის (მახვილისებრი მორჩის გარეშე) (სურ. №3). ჩონჩხის ყველა ძვალი გაზომილია საყოველთაოდ აღიარებულ მეთოდით [17:121-140; 18:148-177].

მარჯვენა ლავიწის ძვალი (სურ.№3) კარგადაა შემონახული. მისი სრული სიგრძე 142 მმ-ია, რაც ასევე ადასტურებს მდედრობით სქესს. ლავიწის ძვლის ორმაგი სიგრძე და მკერდის ძვლის ტარის სიგანის მიხედვით მხრების სიგანის აღდგენა ხორციელდება. ამ შემთხვევაში მხრების სიგრძე უდრის 31.8 სმ.

მხრის ძვლის გაზომვა სრული პროგრამით მოხერხდა (ცხრ. №1). ძვალი ხასიათდება საშუალო სიგრძით და ძალიან მცირე განივი ზომებით, განსაკუთრებით კი დიაფიზის სიგანე და გარშემოწერილობა. სამეცნიერო ლიტერატურაში გაზიარებული მონაცემების მიხედვით, ძვლოვანი რელიეფის ზედაპირის მდგომარეობის მიხედვით, შეიძლება ვიმსჯელოთ კიდურების ფიზიკური დატვირთვის ინტენსიურობაზე. ამიტომ, გამოკვლევაში გამოყენებულია ოსტეოსკოპური მეთოდიკაც [19:38-40].

მხრის ძვლის რელიეფის განვითარებას განსაზღვრავენ კუნთების მიმაგრების ადგილის გამოხატულობით. მხრის სარტყელის განვითარებას განსაზღვრავს *Crista tuberculi minoris* და *Crista tuberculi majoris*. ამ შემთხვევაში შეფასებულია 1 ქულით, რაც ძალიან სუსტ განვითარებას აღნიშნავს. *Tuberositas deltoidea* ის ადგილია, სადაც კუნთები: *deltoideus*, *m. brachialis* მაგრდებიან. ძვლის ამ მონაკვეთის გამოხატულობაც 1 ქულით ფასდება, რაც მიუთითებს მხრის მუსკულატურის სუსტ განვითარებაზე. ასევე 1 ქულით შეფასებულია *Tuberositas majus*, *Tuberositas minus*; *Margi lateralis*, *medialis et anterior* და *Epicondili lateralia et medialis* განვითარება. მარცხენა და მარჯვენა მხრის ძვალზე აღინიშ-

ნება როკებს შორის ხვრელი, რაც ამ ჩონჩხის თავისებურებას წარმოადგენს.

იდაყვის ძვალი და სხივის ძვლების გრძივი ზომები საშუალოზე ოდნავ დიდი, ხოლო განივი ზომები მცირე სიდიდით გამოირჩევა (ცხრ. №1). ორივე ძვლის ზედაპირზე აღინიშნება ისეთი შეფერილობის ლაქები, როგორც თავის ქალაზე (სურ. №4,5). თავის ქალასაგან განსხვავებით, ორივე ძვალზე ორ-ორი ასეთი კვალია, პირველი იდაყვის არეში სახსრის ზედაპირიდან 2-3 სმ. დაშორებით, მეორე მაჯის სახსრის ზემოთ, სავარაუდოდ, სამაჯურის ადგილას. სხივის ძვლის რელიეფი სხვადასხვა განვითარებით გამოირჩევა. ამ ძვალზე გამოხატულია მყესების გამხსნელი ღარი (2 ქულა), მყესების *m. biceps brahii* მიმაგრების ადგილი *Tuberositas radii* (2 ქულა).

ბარძაყის ძვალი ხასიათდება საშუალო სიგრძით და მცირე განივი ზომებით (ცხრ. №1). სხვა ძვლებისაგან განსხვავებით, ბარძაყის ძვალზე კარგადაა გამოხატული ხორკლიანი ხაზი, რომელიც მუსკულატურის განვითარებაზე მეტყველებს. დიაფიზი მთელ სიგრძეზე თითქმის ერთი სიგანისაა. ეპიფიზებიც მასიური არ არის. დიდი ციბრუტის (*Trochanter major*) და მცირე ციბრუტის (*Trochanter minor*) ზედაპირის განვითარება საშუალო ქულით ფასდება. ციბრუტების განვითარების ხარისხი მიუთითებს წელის სარტყელის განვითარებაზე. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ მენჯის ძვალი, რომლის შესწავლაც კამერალურ პირობებში არ მოხერხდა, ძალიან მცირე ზომისაა (სურ. №2). იგი იმდენად დაზიანებული იყო, რომ ჩვენს მიერ სამარხში გაზომილი სიდიდე რეალურად არ მიგვაჩნია.

დიდი და მცირე წვივის ძვლები განსაკუთრებით ცუდი დაცულობისაა. დიდი წვივის ძვალზე (ცხრ. №1) გაიზომა რამდენიმე ნიშანი, რაც მიუთითებს ინდივიდის გრაციულურობაზე (ამ ძვლის სრული სიგრძე გაზომილია სამარხში, მარცხენა ფეხის ანაბეჭდით მიწაზე). ბარძაყის მუსკულატურის განვითარებაზე მეტყველებს დიდი წვივის ძვლის პროქსიმალური როკის ზედაპირის განვითარება (2 ქულა), წვივის კუნთების განვითარება (2 ქულა). მცირე წვივის ძვლის ფრაგმენტულობის გამო, მისი გაზომვა და შეფასება შეუძლებელია (ცხრ. №1).

პოსტკრანიალური ჩონჩხის საფუძველზე შეიძლება გამოითქვას მოსაზრება, რომ „მდიდარი ქალბატონის“ ცხოვრების წესი არ იყო აქტიური. ძვლოვანი მასალა მიუ-

თითებს საშუალოდ განვითარებულ ქვედა კიდურებზე და სუსტად განვითარებულ სხეულის ზედა სარტყელზე. სხეულის სიგრძე მნიშვნელოვანი მორფოლოგიური ნიშანია, რომელიც დიდწილად განსაზღვრავს სხეულის სხვა ზომებს. „მდიდარი ქალბატონის“ სხეულის სიმაღლე 1568,5 მმ-ის ანუ 156,9 სმ-ის ტოლია და საშუალო სიმაღლედ მიიჩნევა. სხეულის სიმაღლე და სხეულის პროპორციები ერთმანეთთან არის დაკავშირებული, მაგრამ ეს კავშირი აბსოლუტური არაა. გამოთვლილია: სხივ-მხრის მაჩვენებელი (75,0), მხარ-ბარძაყის მაჩვენებელი (71,8). ქვედა კიდურების – სხეულის სიგრძის მაჩვენებელი (52,8), ტანისა და სხეულის სიგრძის მაჩვენებელი (47,2). ეს მაჩვენებლები ზოგადად მიუთითებენ სხეულის მეზომორფულ ტიპზე.

სხეულის განივი ზომების ცვალებადობა მნიშვნელოვნად არის დაკავშირებული მასასთან. დადასტურებულია, რომ მასის და გრძივი ძვლების პერიმეტრები არის დაკავშირებული ძალიან მაღალი კორელაციით [20:1-12]. “ჩონჩხის მოცულობის პირობითი მაჩვენებლის” [21:224-248] საფუძველზე გათვლებების თანახმად, დაკრძალული ქალბატონის სხეულის წონა 40,9 კგ. უდრიდა.

თავის ქალას ზოგადი მოცულობა სხეულთან შედარებით ვეგეტირებინებს, რომ გარდაცვლილს ბავშვობაში რაქიტი ჰქონდა გადატანილი. რაქიტი ძვლოვან მასალაზე შემდეგი ნიშნებით გამოიხატება: თავის ქალის ზომების გაზრდა, ჩონჩხის ძვლის ნაკლებად განვითარება, ქათმის ფორმის გულმკერდი, და მცირე ზომის მენჯი. თავის ქალაზე აღინიშნება შუბლისა და კეფის ბორცვების მკვეთრი გამოხატულობა. თავის ქალა უკანა ხედიდან კვადრატულია (სურ. №4). ყოველივე ეს გამოწვეულია ნივთიერებათა ცვლის (განსაკუთრებით კი – მინერალური) დარღვევით. ჩვენი აზრით, მდიდარი ქალბატონი შესაძლოა ზამთარში დღენაკლული დაიბადა, იკვებებოდა სხვისი რძით (ძიძის რძით), რაც კალციუმის ცუდ ათვისებას იწვევს. ძუძუთი კვების შედეგად ბავშვი ითვისებს დაახლოებით 70% კალციუმს და 50% ფოსფორს. ეს შეფარდება ირღვევა თუ ბავშვი იკვებება სხვისი რძით. რაქიტული ნიშნები ყოველთვის ერთნაირად არ გამოიხატება, იგი დამოკიდებულია ავადმყოფობის მიმდინარეობის ხარისხზე [22:224-248].

ნაშრომში პირველად შესწავლილია მიცვალებულის ძვლის და სამარხის გრუნტის მიკროელემენტების შემცველობა [23:97-108].

ძვალისა და გრუნტის ნიმუშების მიკროელემენტური შემცველობა განსაზღვრულ იქნა სპექტრალური ემისიონური და ატომური აბსორციის მეთოდებით* განსაზღვრულ იქნა მიახლოებითი-რაოდენობრივი კონცენტრაცია Si, Al, Mg, Ca, Fe, Mn, Ni, Co, Ti, V, Cr, Mo, Cu, Pb, Ag, Zn, Sn, As, Cd, Na, Zr, Sr (ცხრ.№ 2). ძვლის მიკროელემენტური შემადგენლობა იძლევა საშუალებას განვახორციელოთ წინასწარული პალეოდიეტური რეკონსტრუქციები. მიღებული მონაცემების მიხედვით აღინიშნება Zn- და Cu მომატებული კონცენტრაციები, რაც ალბათ დაკავშირებულია ინდივიდის სპეციფიკურ კვების სტატუსთან და შესაძლოა კავშირში იყოს კვებაში ზღვის თევზის და უხერხემლოთა სისტემატიურ მოხმარებასთან. ამ ფაქტის დასამტკიცებლად აუცილებელია დამატებითი გამოკვლევა. ასევე აღსანიშნავია, რომ აღმოჩენილია As, Pb, Sb მცირე კონცენტრაციები. ეს ელემენტები, როგორც წესი შედიოდნენ ტრადიციული დეკორატიული კოსმეტიკური საშუალებების შემადგენლობაში. ნელსაცხებლის სისტემატიური გამოყენებისას შესაძლებელია ამ ელემენტების ნაერთების შეღწევა ქსოვილების შემადგენლობაში. ფაქტის საბოლოოდ დასადგენად აუცილებელია ამ ელემენტების კონცენტრაციის განსაზღვრა და შედარება ჩონჩხის სხვადასხვა ძვლებში.

ცხრ. №2

ძვლოვან ქსოვილში ზოგიერთი ქიმიური ელემენტის შემცველობა

ელემენტები	კონცენტრაცია (ppm)
Ca	4,53 (%)
Zn	156,6
Pb	1,1
Cu	21,7
As	0,07
Cd	0,05

* მადლობას ვუხდით სამეცნიერო კვლევით ფორმა «Gamma»-ს პრეზიდენტს, ბ-ნ ვ. გვახარიას და მის თანამშრომლებს, დვინის ლაბორატორიის გამგეს ქ-ნ ი. ჭანტურიას და ლაბორატორიის თანამშრომელს ნ. მანველიძეს ძვლოვან ნაშოსა და ნიადაგში მინერალური ელემენტების განსაზღვრისათვის.

მომავალში „მდიდარი ქალბატონის“ ძეგლთან ნაშთში დამატებითი ქიმიური და იზოტოპური შემადგენლობის განსაზღვრა საშუალებას მოგვცემს უფროი ზუსტად აღვადგინოდ მისი ცხოვრების წესის თავისებურება.

სამარხიდან მოპოვებული ნიმუშების პალეონოლოგიური მასალა უაღრესად მდიდარი და მნიშვნელოვანი ინფორმაციის მატარებელი აღმოჩნდა, რაც ზოგადად, სამარხებისთვის საკმაოდ იშვიათ მოვლენას წარმოადგენს. მცენარეთა მტვრის კომპლექსში დიდია ხემცენარეთა, განსაკუთრებით წიწვოვანთა შემცველობა (დიაგრამა №1).

მენჯის ძეგლებს შორის ნაწილი მიცვალებულის მუცლის არეა და აქედან მოპოვებული პალეონოლოგიური მასალისთვის დამახასიათებელია მტვრის მარცვლების კარგი კონსერვაცია და მრავალფეროვნება (ნიმუში 1,2,3). მტვრის შესანიშნავი დაცულობა განპირობებულია ჯერ ნერწყვის და შემდეგ კუჭის წვენიის ზემოქმედებით, რის შედეგადაც ხდება მტვრის მარცვლების სტერილიზაცია.

მუცლის არეში აღებულ სამივე ნიმუშში დაფიქსირდა მცენარეთა 50-მდე სახეობის მტვრის მარცვლების საკმაოდ დიდი რაოდენობა. დომინირებს ფიჭვისა და ლიბანური კედარის მტვრის მარცვლები. მეორე ნიმუშში გვხვდება კედარის ტეტრადები და განვითარების სხვადასხვა სტადიაზე მყოფი მტვრის მარცვლები. კარგადაა წარმოდგენილი მურყანი, წაბლი, მუხა და სხვა ფოთლოვანი ხემცენარეები. ნაპოვნია ღვიის და კვიპაროსის მტვრის მარცვლები. არის საკვებ მცენარეთა მტვერიც. ნაპოვნია თხილის 21 და კაკლის მტვრის 9 მარცვალი. სამარხის სხვა ნაწილებში თხილისა და კაკლის მტვრის მარცვლების ასეთი დიდი რაოდენობა არ დაფიქსირებულა. მხოლოდ მუცლის არეშია ნაპოვნი სუროს, ეფედრას, ბზის და არყის მტვერი (ტაბულა №1). ბალახოვნებიდან აქ უამრავია სხვადასხვა გვიმრის სპორები. არის ლიკოპოდიუმის და ხავსის სპორებიც, რომლებიც სამარხის სხვა ნიმუშებში არ არის დაფიქსირებული.

რაც შეეხება არაპალეონოლოგიური ხასიათის ნამარხებს, ბევრია ხის მერქნის ტრაქეალური უჯრედები. მრავლადაა წარმოდგენილი სელის ბოჭკოები. გვხვდება სელის (ცისფერი, შაბიამნისფერი, ვარდისფერი) ბოჭკოები, რომელთაგან სჭარბობს ცისფერი (ტაბულა №2,4). ბამბის ბოჭკოები ცოტაა, შალისა კი უფრო ნაკლებია; კარგადაა წარმოდგენილი სოკოს სპორებიც. დაფიქსირდა სხვადას-

ხვა სახის ზოოლოგიური მასალა, მაგალითად, ფუტკრის ბუსუსები და კლანჭები.

შემდეგი მასალა მიცვალებულის ხერხემლის შუა ნაწილის ქვეშაა აღებული (ნიმუში №4,5). აქ მტვრის მარცვლების რაოდენობა არ არის ისეთი დიდი, როგორც მუცლის არეში აღებულ სინჯებში. საერთოდ არ აღინიშნება ღვიის, კვიპაროსის, არყის, კაკლის და სხვა მცენარეთა მტვერი. ხემცენარეთა შორის ჭარბობს ფიჭვის და კედარის მტვერი. მრავლადაა წარმოდგენილი წაბლის, მურყნის, მუხისა და თხილის მტვრის მარცვლები. უხვად გვხვდება ბალახოვნების მტვრიც. ჭარბობს ველური მარცვლოვნების მტვერი და ტყის გვიმრების სპორები. არაპალინოლოგიური ნაშთებიდან დომინირებს ხის მერქნის ტრაქეალური უჯრედები. საკმაოდ ხშირად გვხვდება სელის ბოჭკოები, მათ შორის აღინიშნება ცისფრად შეღებილი ბოჭკო. ბევრია ველური მარცვლოვნების ფიტოლიტებიც. დაფიქსირდა წყალმცენარეთა (*Pseudoschizae*) ნაშთებიც.

მიცვალებულის ნეკნებთან აღებული პალინოლოგიური სპექტრი უფრო მდიდარია (ნიმუში №6,7). წიწვოვანთა შორის გამოჩნდა ნაძვი. განხილულ ნიმუშებში პირველად დაფიქსირდა წიფლის, ზეთისხილის და ვარდისებრთა ოჯახის მტვრის მარცვლები. სხვა ტაქსონების რაოდენობრივი შემადგენლობა თითქმის იგივეა, როგორც ზემოთგანხილულ ნიმუშებში. დომინირებს ფიჭვი და კედარი. ბევრია მურყნის და წაბლის მტვერი. მუხის, თელის, ძელქვის, ლაფანის, ღვიას და კვიპაროსის მტვერის დიდი წვლილი არ შეაქვთ პალინოსპექტრის ფორმირებაში. აღსანიშნავია, რომ ნეკნების არედან აღებულ მასალაში ნაპოვნია პეკანის (*Carya*) მტვერი, რომელიც, ისევე როგორც ლიბანური კედარი, კვიპაროსი და ზეთისხილი, ინტროდუცირებული უნდა ყოფილიყო. ბალახოვნების ჯგუფში ჭარბობს იმ სარეველათა მტვერი, რომლებიც ეზოებში, გზების და ბილიკების პირას იზრდებიან, ესენია: ღორის ბირკა, ავშანი, ვარდკაჭაჭა და სხვ. ტყის გვიმრების სპორების რაოდენობა უმნიშვნელოა.

არაპალინოლოგიურ ნაშთებს შორის დომინირებს ხის მერქნის, მათ შორის ლიბანური კედარის, ტრაქეალური უჯრედები. ტექსტილის ქსოვილის ბოჭკოებს შორის რაოდენობრივად ჭარბობს სელის ბოჭკოები, ბამბის ბოჭკოები კი ცოტაა. სელის ფერადი ბოჭკოებში ჭარბობს ვარ-

დისფერი. გვხვდება აგრეთვე ცისფერი სელის ბოჭკო. აღინიშნება სოკოს სპორები, მათ შორის ნაკელის, ესენია: *Sordaria*, *Sporormiella*, *Podospora*. ზოოლოგიური ნაშთებიდან ნაპოვნია ფუტკრის და სხვა მწერების ბუსუსები, ჩრჩილის და ტკიპების ჯაგრები და ბრჭყალები, პეპლების ფრთების ეპიდერმისი. აგრეთვე ნაპოვნია ფრინველის ბუმბულის ნაშთი (ნიმუში №7).

მარჯვენა ფეხის წვივთან აღებული ნიმუში (№8) უაღრესად მდიდარი აღმოჩნდა. სულ დათვლილია 436 მტვრის მარცვალი, რომელთაგან 356 მიეკუთვნება ხემცენარეებს და ბუჩქებს. ძალიან ბევრია ფიჭვის და ლიბანური კედარის მტვრის რაოდენობა. ლიბანური კედარის ტეტრადებიც კი აღინიშნება. წიწვოვნებიდან ნაპოვნია აგრეთვე სოჭის, ნაძვის და ღვიის მტვერიც. ბევრია მურყნის და წაბლის მტვრის მარცვლები. შედარებით ნაკლებია კაკალი, წიფელი, რცხილა, მუხა, ძელქვა და თხილი. ბალახოვანთა ჯგუფში დომინირებენ ველური მარცვლოვნები და ტყის გვიმრების სპორები. სარეველების მტვრის რაოდენობა უმნიშვნელოა.

არაპალინოლოგიურ ნამარხებს შორის ჭარბობს დაშლილი ხის მერქნის ტრაქეალური უჯრედები და სელის ბოჭკოები. აღინიშნება ცისფერი ბოჭკო და ბამბის ქსოვილის მიკრონაშთების მცირე რაოდენობა.

მიცვალებულის მარცხენა ხელის მაჯის არეში აღებული სინჯში მტვრის მარცვლების რაოდენობა ცოტაა (ნიმუში №9). სულ დათვლილია 171 პალინომორფი, საიდანაც მტვრის მარცვალი მხოლოდ 68-ა. ეს იმით აიხსნება, რომ მიცვალებულის ხელი კირით იყო დაბინძურებული. კირი კი ორგანულ ნაშთებს, მათ შორის მცენარეთა მტვერს ანადგურებს.

პალინოლოგიურ სპექტრში დომინირებს ფიჭვის და კედარის მტვერი, რადგან მათი მტვრის მარცვლები უფრო მდგრადია და ნებისმიერ არახელსაყრელ პირობებს უძლებენ. მცირე რაოდენობით დაფიქსირდა მურყნის, მუხის, კაკლის, რცხილის, პეკანის, კვიპაროსის და თხილის მტვრის მარცვლები. ბალახოვნების ჯგუფი ღარიბია. გვხვდება ველური მარცვლოვნების და სარეველების მტვრის მარცვლები, აგრეთვე ტყის გვიმრების სპორები. შედარებით ბევრია დაშლილი ხის მერქნის უჯრედები, ასევე აღინიშნება სელის და ბამბის ბოჭკოებიც. ნაპოვნია მარცვლოვნების ფიტოლიტები, სოკოს სპორები. ზოოლოგიური მასალა შეი-

ცავს მწერების ბუსუსებს, ძაღლის ბეწვს და ფრინველის ბუმბულს.

მიცვალებულის მარჯვენა ხელის იდაყვთან აღებული ნიმუშის სპექტრი არაა მდიდარი, რადგან ნაწილობრივ, მაგრამ მაინც, აღინიშნება კირის ნარჩენები (ნიმუში №10). ხემცენარეთა ჯგუფში კარგადაა წარმოდგენილი წიწვოვნები, განსაკუთრებით კი ფიჭვი და კედარი (ტაბულა №3), ცოტაა ნაძვის მტვერი. მტვრის ერთეული მარცვლებით არის წარმოდგენილი კაკალი, პეკანი, ძელქვა, იელი. უფრო მეტია ლაფნის და თხილის მტვერი. ბალახოვნების ჯგუფი მოიცავს ველურ მარცვლოვნებს, სარეველებს და ტყის გვიმრებს. არაპალინოლოგიურ ნაშთებს შორის ბევრია ხის მერქნის უჯრედები, ფიტოლიტები და სელის ბოჭკოები. აღინიშნება აგრეთვე დაშლილი ძვლის კრისტალები, მწერების ბუსუსები, ტკიპების ჯაგრები და სხვა ნაშთები.

მარცხენა (ნიმუში №11, 12) და მარჯვენა (ნიმუში №13) ხელის სამაჯურებთან აღებული მასალის პალინოლოგიური სპექტრი უხვად შეიცავს პალინომორფებს, რომლებიც შესაძლოა სამაჯურების ჟანგის მარილებმა შემოგვინახა. ისევე, როგორც ყველა სინჯში, აქაც ჭარბობს ფიჭვის და ლიბანური კედარის მტვრის რაოდენობა, ხოლო სოჭის, ღვიის და კვიპაროსის მტვრის მარცვლების რაოდენობა უმნიშვნელოა. სამაჯურების ზედაპირიდან აღებულ სინჯში კარგადაა წარმოდგენილი წაბლი. ამ სამაჯურის შიდა მხრიდან აღებულ ნიმუშში (№12) წაბლის მტვრის მარცვლები საერთოდ არ დაფიქსირებულა. ამ ნიმუშის პალინოლოგიურ სპექტრში ბევრია მურყნის და თხილის მტვერი, ხოლო კაკლის, ძელქვის, მუხის, ცაცხვის, რცხილის და ლაფნის მტვერი შედარებით ნაკლებია. ამ სინჯებში პირველად გამოჩნდა ხეჭრელის მტვრის მარცვლები. ბალახოვნებს შორის ჭარბობს ტყის გვიმრის სპორები, ესენია: ეწრის გვიმრა, კრიპტოგრამა და სხვა გვიმრანაირები. ამ უკანასკნელთა გვარამდე ან სახეობამდე განსაზღვრა ვერ მოხერხდა, რადგან მათ სპორებს გარეთა საფარი შრე – პერისპორიუმი არ ქონდათ შემორჩენილი. აღინიშნება აგრეთვე ველური მარცვლოვნები და სარეველები, რომელთა შორის მცირეა ჯინჯრის, მრავალძარღვას, ფარსმანდუკის, მჟაუნის, მატიტელას, ნაცარქათამას და სხვათა მტვრის მარცვლები. არაპალინოლოგიური ფოსილიების ჯგუფში დომინირებს ხის მერქნის უჯრედები და ტექ

სტლის ბოჭკოების რაოდენობა. განსაკუთრებით ბევრია სოკოს სპორები, (სინჯი №12). სოკოებს შორის აღსანიშნავია ნაკელის სოკო, უსტულინა და ბრახისპორიუმი, რომელებიც ხის მერქანზე იზრდება. ნაპოვნია სოკო ხაეტომიუმის სპორებიც. ამ სოკოს სპორები სხვა ნიმუშებშიც გვხვდება. იგი სახლდება მცენარეული წარმოშობის ტექსტილზე და მის დაშლას უწყობს ხელს [24:313-329]. ამ ორ სინჯში დაფიქსირდა აგრეთვე სოკო გლომუსის სპორები. ეს სოკო ნიადაგის ეროზიის მაჩვენებელია, ზოგჯერ კი ნიადაგის დამუშავების ანუ მიწათმოქმედების მარკერია [24:105].

კარგადაა წარმოდგენილი ზოოლოგიური მასალა. აღინიშნება მწერების ბუსუსები, პეპლების ფრთების ქერცლისა და სხვა სახის მიკრონაშთები. ტექსტილის უამრავი ბოჭკო და მათ შორის ფერადი, დაფიქსირდა სამაჯურების შიდამხრიდან აღებულ ნიმუშებში. ჭარბობს სელი, გაცილებით ნაკლებია ბამბა, მცირეა აბრეშუმისა და შალის ბოჭკოები. საკმაო რაოდენობით აღმოჩენილია სელის ცისფერი ბოჭკოები შედარებით ნაკლებია წითელი, შავი, ვარდისფერი და ყვითელი ფერის ბოჭკოები.

მსგავსი სურათია მარჯვენა ხელის სამაჯურშიც (№13), მაგრამ აქ მაინც შეინიშნება პალინოსპექტრის რამდენიმე თავისებურება. მაგალითად, დომინირებს მურყნის მტვრის შემცველობა, კედარის მტვერი მეტია ფიჭვის მტვერზე, უხვადაა წარმოდგენილი აგრეთვე წაბლის მტვრის მარცვლები. ნაპოვნია ნეკერჩხლისა და ტირიფის მტვერიც, რაც მარცხენა სამაჯურის სინჯებში არ დაფიქსირებულა. ბალახოვნებიდან ჭარბობს სარეველები, განსაკუთრებით ღორის ბირკა და ნაცარქათამა. არის ისეთი მცენარეების მტვერი, რომელებიც წყალთან იზრდება, მაგალითად, წყლის მრავალძარღვა. ტყის გვიმრების ტაქსონომიური შემადგენლობა გაცილებით უფრო მდიდარია. აღინიშნება კილაძურა, გველის ენა, გვიმრუჭა და სხვ.

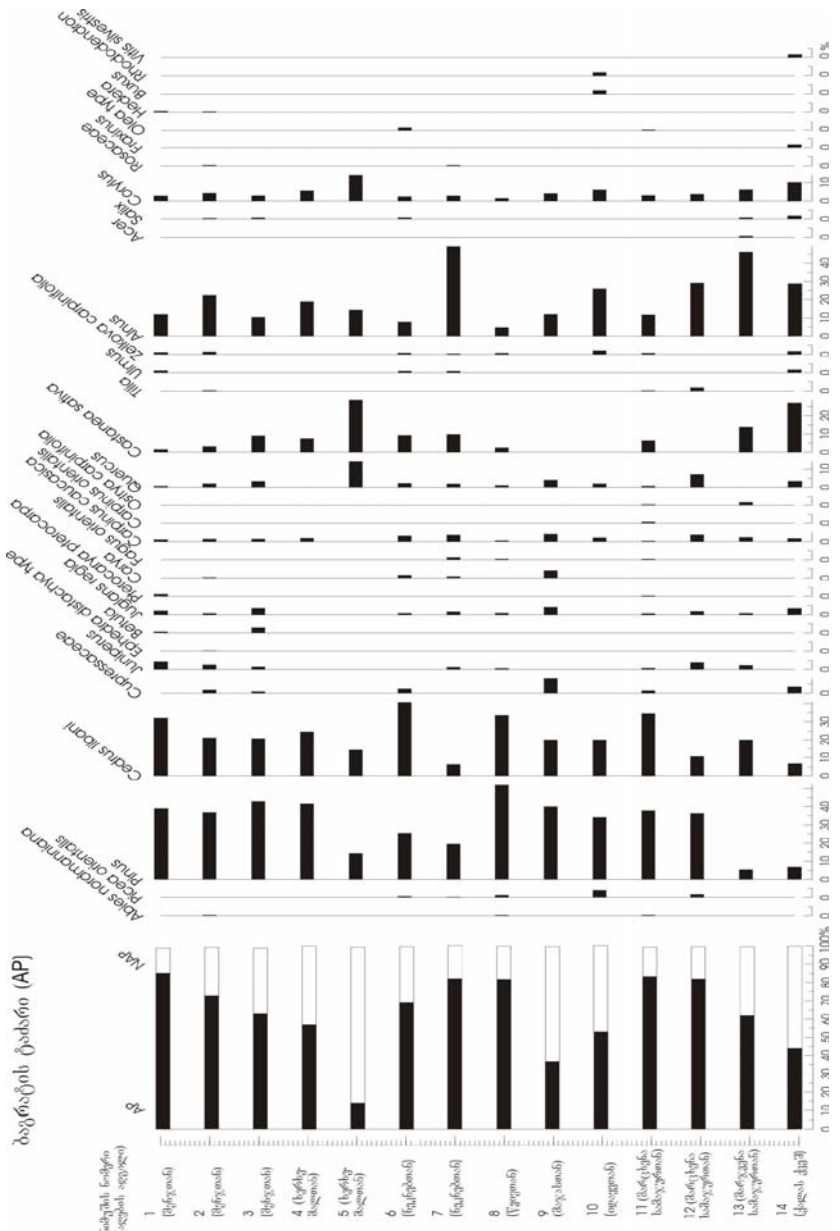
არაპალინოლოგიურ ფოსილიებს შორის ბევრია ხის მერქნის უჯრედები და ტკიპების ნაშთები. ნაპოვნია სოკოს სპორები, მათ შორის ნაკელის სოკო სორდარიაც. ქსოვილის ბოჭკოები კარგადაა წარმოდგენილი. ჭარბობს სელი. შეგვხვდა წითელი ფერის სელის ბოჭკო. ბამბის ბოჭკოების რაოდენობა ნაკლებია. ნაპოვნია შალის ორი ბოჭკოც. განხილულ სინჯში აბრეშუმის ბოჭკო არ დაფიქსირებულა.

მიცვალებულის თავის ქალას ქვეშ აღებული მასალის პალინოლოგიური სპექტრი განსაკუთრებით მნიშვნე-

ლოვანია (ნიმუში №14). მასალაში აღინიშნა 70-მდე ორგანიზმის პალინომორფი, რომელშიც დომინირებს მურყნის და წაბლის მტვრის რაოდენობა. ბევრია თხილის მტვრის მარცვლები. სხვა პალინოსრექტრებთან შედარებით წიწვოვნების შემცველლობა გაცილებით ნაკლებია. აღინიშნება ფიჭვის, ლიბანური კედარის და კვიპაროსის მტვრის მარცვლები. ნაპოვნია მუხის, კაკლის, ივნის, ტირიფის, თელას, ძელქვის და თხილის მტვერი. განსაკუთრებითაა აღსანიშნავი, რომ მხოლოდ ამ სინჯში აღმოჩნდა ველური ვახის მტვრის მარცვალი. კარგადაა წარმოდგენილი ბალახოვანთა ჯგუფი, დომინირებენ გვიმრის სპორები. მეორე დომინანტი ვარდკაჭაჭას მტვერია. აღნიშნული სარეველის გარდა, დაფიქსირდა ღორის ბირკა, ავშანი, ნაცარქათამა, ჯინჭარი. მხოლოდ ამ ნიმუშშია ნაპოვნი ხორბლის მტვრის მარცვალი. უხვადაა წარმოდგენილი არაპალინოლოგიური ჯგუფი, ჭარბობს ხის მერქნის ტრაქეალური უჯრედები. ბევრია სელის ბოჭკო, მათ შორის ცისფრად შეღებილი, ხოლო ბამბის ბოჭკოები გაცილებით ნაკლებია. მცირე რაოდენობით აღინიშნება ლურჯი და შავი ფერის სელის და შალის ბოჭკოები.

ნაპოვნია სოკოს სპორები, მათ შორის სორდარია, ნეიროსპორა და ხაეტომიუმი. აღინიშნება წყალმცენარეების ნაშთები. რაც შეეხება ზოოლოგიურ მასალას, იგი აქ უხვადაა წარმოდგენილი. ბევრია მწერების ფოსილიები, მათ შორის ფუტკრის ბუსუსები და კლანჭები. არის ძაღლის და შველის ბეწვები. აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ სპექტრებში ნაპოვნია კედარის ტეტრადები და განვითარების სხვადასხვა სტადიაში მყოფი მტვრის მარცვლები, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ სამარხში მოხვდა კედარის ყვავილები, მრავალრიცხოვანი მტვრიანებით. ამასთან ერთად, სამარხში ნაპოვნია კედარის მერქნის უჯრედები. სწორედ ამ ორმა ფაქტმა საშუალება მოგვცა გვევარაუდა, რომ მიცვალებულს კედარის აყვავებული ტოტები ჩაატანეს. როგორც ცნობილია, კედარის ტოტებზე და მის წიწვებზე გამოიყოფა წებოვანი ფისი, რომელიც იკრავს არა მარტო კედარის, არამედ მის გარშემო მყოფ სხვა მცენარეების მტვრის მარცვლებსაც. ეს ფაქტი დამტკიცებულია რეცენტული მასალის კვლევისას.

პატარა ტახარი (AP)



დიაგრამა №1. სამარხი №50-დან აღებული ნიმუშების შემცენარეთა პალინოლოგიური სპექტრები.

№50 სამარხის პალნოლოგიური და არაპალნოლოგიური პალნომორფების რაოდენობა

Total AP – ხეცვანარეთა მტვრის ჯამი Total NAP – ბალახების მტვ. ჯამი Total pollen – მტვრის საერთო ჯამი Total NPP – არაპალნოლოგიური ჯამის ჯამი Total palynomorphs – პალნომორფების საერთო ჯამი	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	
	მენჯთან	184	288	144	53	7	130	255	356	25	50	304	55	130	59
	ხერხემლთან	32	107	84	40	43	58	55	80	43	45	61	12	80	75
	ნეკნებთან	216	395	228	93	50	188	310	436	68	95	365	67	210	134
	წვივთან	189	280	294	257	137	297	183	176	103	276	273	307	354	334
	მაჯასთან	621	1070	750	443	237	673	803	1048	239	466	1003	441	774	602
	ოდაყთან														
	მარცხ. სამაჯურთან														
	მარჯ. სამაჯურთან														
	ქვლას ქვეშ														



სურ. №1. №50-ე სამარხი გახსნამდე



სურ. №2. სამარხი პრეპარაციის შემდეგ



სურ. №3. კრანიო და ოსტეოლოგიური მასალა მდიდრული
სამარხიდან



სურ. №4. თავის ქალას წინა და უკანა ხედი (კვადრატული)



სურ. №5. თავის ქალას ხედი ზემოდან; ღითონის კვალი შუბლის, მხრის, იდაყვის და სხივის ძვლებზე



სურ. №6. ოქროს მთლიანად-სხმული სამაჯური.

სურ. №7. ვერცხლის მთლიანად-სხმული ჭვირულგამოსახულებიანი სამაჯური.



სურ. №8. ნახევრადპირფასი თვლებით დამშვენებული ოქროს შედგენილი სამაჯურები.



სურ. №9. ფირუზისთვლიანი ოქროს ბეჭედი.



სურ. №10. ღალისთვლიანი ოქროს ბეჭედი.



სურ. №11. ტრაპეციის ფორმის
ოქროს საკიდი.



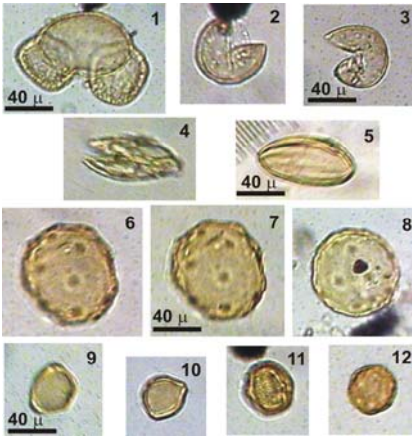
სურ. №12. სასაფეთქლეები



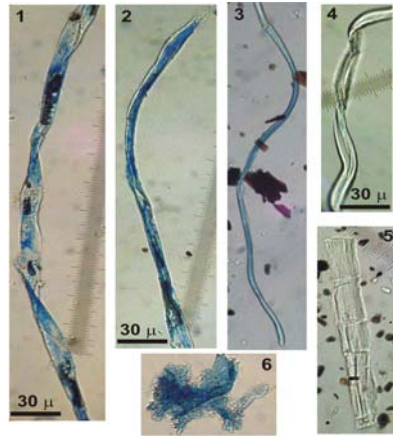
სურ. №13. პირამიდული ფორმის
ოქროს ფირფიტებით
შედგენილი სამაჯური



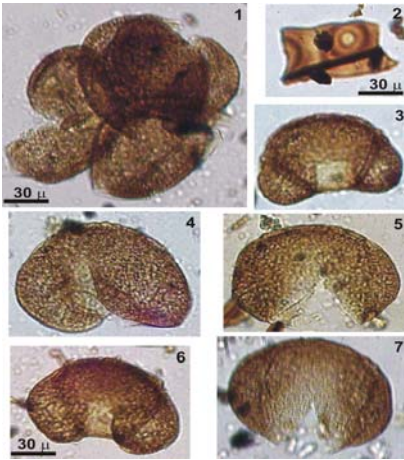
სურ. №14. შავი მინის
სამაჯური



ტაბ. №1 - მდიდარი ქაღალატონის მუცლის არეში აღმოჩენილი მცენარეთა მტერის მარცვლები: 1-ფიჭვი; 2-3-ღვია; 4-კეიპაროსი; 5-ფეფერა; 6-8-კაკალი; 9-10-თხილი; 11-სურო; 12-ბზა.



ტაბ. №2 - მენჯის არეში აღმოჩენილი ბამბის (1-2), სელის (4-5) ბოჭკოები და საღებავის ნაშთი (6)



ტაბ. №3 - მარჯვენა ხელის სამაჯურის შიგნითა ნაწილში აღმოჩენილი ლიბანური კვდარის მტერის მარცვლები (1,3-7) და მისი მერქნის ტრაქეალური უჯრედები (2)



ტაბ. №4 - მენჯის არეში აღმოჩენილი სელის ბოჭკოები: 1-2-ვარდისფერი, 4-5-მოციფრო.

ზემოთმოყვანილი პალინოლოგიური მასალის ანალიზი საშუალებას იძლევა აღვადგინოთ იმ გარემოს მცენარეულობა, სადაც ცხოვრობდა №50 სამარხის მიცვალებული. მდიდარი შემადგენლობის პალინოლოგიური სპექტრების მიხედვით, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ მიცვალებული ცხოვრობდა „ედემის ბაღში“, სადაც ლიბანური კედარის გარდა, იზრდებოდა უამრავი, როგორც ადგილობრივი, ასევე უცხოეთიდან შემოტანილი მცენარე. კედარის გარდა, ინტროდუცირებული იყო კვიპაროსი, პეკანი, ზეთისხილი და ეგზოტური გვიმრები, რომლებიც დღეს საქართველოში არ იზრდება. ამ ბაღში უამრავი ხეხილიც იყო გაშენებული, მაგალითად: კაკალი, თხილი, პეკანი, ზეთის ხილი და სხვა.

ამავე დროს, ქუთაისის მიდამოებში ბუნებრივი ლანდშაფტი ტყიანი უნდა ყოფილიყო. ფართოფოთლოვან ტყეში წაბლს დიდი ფართობი ეკავა. მასთან ერთად იზრდებოდა მუხა, ძელქვა, რცხილა, ცაცხვი, ველური ვაზი და სხვა.

მცენარეული საფარის შემადგენლობა საშუალებას გვაძლევს, აგრეთვე ვივარაუდოთ, რომ განხილულ რეგიონში, სადაც მიცვალებული ცხოვრობდა, იმ დროს თბილი კლიმატური პირობებით ხასიათდებოდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში ვერ იარსებებდა ამგვარი „ედემის ბაღი“, სადაც თბილი ქვეყნიდან შემოტანილი ხეები ხარობდა. არც ტყეში გაიზრდებოდა წაბლის და ძელქვის ტყე, რომელთაც თბილი ჰავა ესაჭიროებათ.

მიცვალებული დაკრძალული იყო შემოდგომაზე. ამაზე მეტყველებს კედარის აყვავილებული ტოტების არსებობა სამარხში, რადგან ლიბანური კედარის ყვავილობა შემოდგომაზეა (ოქტომბერი, ნოემბერი). მიცვალებულს ცისფერი კაბა ეცვა, თანაც იგი ახალი არ იყო. მხოლოდ ნახმარ ტანსაცმელზე უნდა ყოფილიყო ასეთი რაოდენობით აღმოჩენილი მცენარეთა მტვრის მარცვლები და სხვა სახის მიკრონაშთები. კაბას საყელო ქონდა. სუდარა ბამბის თეთრ ქსოვილისგან ყნდა ყოფილიყო.

გარდაცვლილის მუცლის არეში აღმოჩენილი სამკურნალო მცენარეების მტვერი (ეფედრა, ღვია და სხვა) იმაზე მეტყველებს, რომ მიცვალებულს ჰქონდა სასუნთქი ორგანოების დაავადება. გარდა ამისა, გარდაცვლილის თავის ქალას ზოგადი ფორმა და მოცულობა სხეულთან შედარებით გვაფიქრებინებს, რომ მას ბავშვობაში რაქიტი ჰქონდა გადატანილი.

პოსტკრანიალური ჩონჩხის საფუძველზე შეიძლება გამოითქვას მოსაზრება, რომ „მდიდარი ქალბატონის“ ცხოვრების წესი არ იყო აქტიური. ძველვანი მასალა მიუთითებს საშუალოდ განვითარებულ ქვედა კიდურებზე და სუსტად განვითარებულ სხეულის ზედა სარტყელზე. პალინოლოგიური მონაცემების მიხედვით, ქალბატონი ძალიან ბევრ დროს ატარებდა ბუნებაში (სუფთა ჰაერზე), რაც რაქიტის მკურნალობის ულტრაიისფერი სხივების მიღებისა და ორგანიზმში ვიტამინის გამომუშავების ერთადერთი საშუალებაა დიეტურ კვებასთან ერთად.

ახალგაზრდა ქალბატონის გარდაცვალების მიზეზი რაქიტი არ უნდა ყოფილიყო. რაქიტისთვის დამახასიათებელია იმუნიტეტის დაქვეითება [25:30] ამიტომ, სავარაუდოდ, გარდაცვალების მიზეზი შეიძლება ნებისმიერი ინფექცია ყოფილიყო ტუბერკულოზის გარდა*.

ყოველივე ზემოთქმულიდან დასტურდება, რომ მდიდარი ქალბატონი უთუოდ დიდგვაროვანი ოჯახის წარმომადგენელი იყო. მისი დამარხვა კანონიკურად ქრისტიანულია, ხელებისა და ფეხების პოზაში წარმართული ელემენტები აღინიშნება. აღსანიშნავია ისიც, რომ ქრისტიანულ ეპოქაში ძვირფასი სამკაულების ჩატანება სამარხში იშვიათობას წარმოადგენს. აღნიშნული ფაქტები გარდაცვლილის ვინაობის საკითხს ჯერ-ჯერობით ღიად ტოვებს. ბაგრატის ტაძრის მდიდარი ქალბატონის კომპლექსური კვლევა გაგრძელებას საჭიროებს.

* განსაზღვრულია ტუბერკულოზის და ფილტვის დაავადებათა ეროვნული ცენტრის ხელმძღვანელის ბ-ნ მ. კოტეტიშვილის და მისი თანამშრომლების ნ. თაღუმაძის და ნ. ბაბლიშვილის მიერ.

**L. BITADZE, E. KVAVADZE, O. LANCHAVA,
R. ISAKADZE, SH. LALIASHVILI, N.VACHEISHVILI,
P. GAPRINDASHVILI, M. DOBROVOLSKAYA**

**PRELIMINARY RESULTS OF COMPLEX INVESTIGATION
OF “RICH LADY” BURIAL FOUND IN BAGRATI TEMPLE**

During 2003-2009, under the project of rehabilitation of the Bagrati Temple (Kutaisi) more than 100 various types of burials dated to V-XIX cent.AD were excavated. The archaeological studies established the stratigraphy of the monuments and the building stages. Most important appeared to be burial No.50 located in the basilica built during the reign of Egris-Abkhazian king Leon II and dated to the end of VIII cent.AD. The inventory was found to be very rich and consisted of many gold, silver and glass ornaments, which is unusual for burials of the Christian period. The pose of the deceased whose left hand was on the breast and the right hand- in the pelvis area and the right leg was over the left one was rather unusual for the Early Christian time. In the burial calcimine remains were found. Similar lime burials are characteristic for the Roman period. In Georgia the burials of the Bichvinta cemetery belong to such type of burials.

The anthropological study of the “rich lady”’s cranium showed that the young woman was 20-25 when she died. The state of preservation of the facial skeleton does not allow one to establish the anthropological type of the woman under investigation. However, a very big longitudinal diameter, euryptagonoidal (*Euryptagonoides*) form of the cranium when observed vertically (*Norma verticalis*) suggests that the cranium is brachycranial, with well-defined frontal and parietal tubers and is square-shaped from the back. Besides, the presence of a pigeon breast is also recorded. A big size of the cerebral cranium compared to the postcranial one, the decreased mass (49,9 kg at the height of 156,9cm) suggests that the “rich lady” suffered from rachitis in her childhood. Most probably she was born in late autumn or in winter and was not fed on breast milk.

According to the palynological data, the “rich lady” was buried in autumn. She lived in a very rich paradise garden similar to the

Medea's garden where besides local varieties there grew many introduced plants. The body of the deceased was covered with blossomed branches of cedar of Lebanon (*Cedrus libani*) may be as a symbol of Christianity or of eternal life. Precisely the blossomed branches made it possible to establish the season of burial, since cedar blossoms in late autumn.

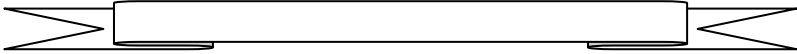
A lot of blue flax fibers found in the area of big bones suggest that she was dressed in a long blue dress with collar and the underwear was made of thin rose flax fabric. The shroud of the deceased might have been of white cotton since colored flax fibers were found in low quantities.

Large quantities of pollen of various plants found in the sample under the cranium and on the clothing show that she spent a lot of time in the open air, was not engaged in physical labor (which is evidenced by poor development of the relief of long bones, low functional load and poorly developed muscular system). Probably rachitis was the cause of respiration function disturbances. It is known that during rachitis the thorax is laterally squeezed and its lower edges are open outward. Such deformation leads to respiration disturbances, congestion and causes frequent diseases of respiratory organs. Ephedra pollen found in the belly area may be indirect evidence of the fact that the deceased had respiration problems. This pollen might have got to the stomach from the taken ephedra extract. It is known that even today ephedrine is made of ephedra leaves and fruit and this medicine removes bronchospasms. Thus, even nowadays, ultraviolet rays, fresh air and balanced nutrition are the main condition for treatment of rachitis.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ო. ლანჩავა, რ. ისაკაძე, არქეოლოგიური გათხრები ბაგრატის ტაძრის ინტერიერში, ქართველური მემკვიდრეობა, VIII, ქუთ. 2004, გვ. 136-140.
2. ო. ლანჩავა, ქუთაისის არქეოლოგია, ქუთ. 2007, გვ. 109-162.
3. რ. ისაკაძე, ქუთაისის ადრექრისტიანული ეკლესიები, ქართველური მემკვიდრეობა, XIII, ქუთ. 2009, გვ. 138-153.
4. გ. ლორთქიფანიძე, ბიჭვინთის ნაქალაქარი, თბ. 1991, გვ. 117-156.
5. ო. ლანჩავა, რ. ისაკაძე, ნ. ქარციძე ქალის მდიდრული სამარხი „ქუთათისის საყდრიდან“ (ახალი აღმოჩენა), ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული მუზეუმის შრომები, კრებული XIX, ქუთ. 2009, გვ. 17-20.
6. ო. ლანჩავა, რ. ისაკაძე, 2009 წელს ბაგრატის ტაძრის ფუნდამენტების გამაგრებასთან დაკავშირებულ სამუშაოებზე არქეოლოგიური მეთვალყურეობის ანგარიში, ხელნაბეჭდი, ქუთ. 2010, გვ. 13-14.
7. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, ტ. II, თბ. 1973, გვ. 216.
8. М. Г. Мошкова, К вопросу о катакомбных погребальных сооружениях как специфическом этническом определителе, История и культура сарматов. Саратов, 1983, стр. 30-31.
9. П. Тахнаева. Христианская культура средневековой Аварии (VII-XVI вв.) в контексте реконструкции политической истории. Махачкала, 2001, стр. 243-245.
10. М. Трапш. Культура Цебельдинских некрополей. Труды, Т. 3, ТБ. 1971. стр. 121.
11. М. Г. Мошкова, К вопросу о катакомбных погребальных сооружениях как специфическом этническом определителе, История и культура сарматов. Саратов, 1983, стр. 30-31.
12. С. А. Плетнева, "Амазонки" как социально-политическое явление, "Культура славян и Русь". М., 1998 г., стр. 529-537.
13. ქართლის ცხოვრება, ტ., I, თბ. 1955, გვ. 242-243.
14. მ. სინაურიძე, კახრეთის ხეობის არქეოლოგიური ძეგლები. თბ. 1985. გვ. 147.
15. მ. აბღუშელიშვილი. კრანიოლოგია, თბ., "განათლება", 1976, გვ. 75-98.
16. А. П. Бужилова. Древнее население. Палеопатологические аспекты исследования., М. 1995, стр. 14-25.

17. Martin R. Lehrbuch der Anthropologie in systematischer Darstellung. 2 Auflage. Jena. 1928, p. 121-140.
18. В.П. Алексеев. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М. Наука, 1966, стр. 66-92; 148-177.
19. В.Н. Федосова. Общая оценка развития компонента мезоморфии по остеологическим данным. (Остеологическая методика. Вопр. антропологии) М. МГУ, 1986, вып. 76, с. 38-40.
20. Г.Ф. Дебец. Опыт определения веса живых людей по размерам длинных костей. VII Международный Конгресс антропологических и этнографических наук. М. Из-во "Наука", 1964 стр. 1-12.
21. Н.П. Шабалов. Детские болезни. Учебник 5-е изд. СПб. Питер. 2005, т. 1, с. 224-248.
22. М. В. Добровольская. Минеральный состав скелета человека: основные соединения и микроэлементы (по материалам древних погребений) // Вопр. Антропол., 1986, вып. 77, 97-108.
23. Van Geel B., Aptroot A. 2006. Fossil ascospores in Quaternary deposits. *Nova Hedwigia*, 82:313-329.
24. Van Geel B 1998. A study of non-pollen objects in pollen slides (edd. M.L. van Hooft and M. Henningh). Utrecht 105 p.



ლია ბითაძე, შორენა ლალიაშვილი

დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის
ანთროპო-გენეტიკური კავშირები.
ნაწილი III. დერმატოგლიფიკა

კავკასიის მოსახლეობის კანის რელიეფის შესწავლა XX საუკუნის 40-იან წლებში დაიწყო. დერმატოგლიფიკურად შესწავლილი პირველი ეთნიკური ჯგუფის დახასიათება მხოლოდ თითების ქარგების განაწილებით იყო წარმოდგენილი [1: 98-103]. 60-იანი წლებიდან ქვეყნდება სრულყოფილი გამოკვლევები კანის რელიეფის ნიშანთა მთლიანი კომპლექსის მიხედვით. შესწავლილი იყო დაღესტნური ჯგუფები [2: 60-71; 3: 53-65], აფხაზები და ადიღელები [4: 121-130], ანდიელები, გინუხები [5: 126-133], ჩეჩნები, ინგუშები, ოსები [6: 63-85; 7: 126-132], ქართველები [8: 72-81], კავკასიის ხალხთა დერმატოგლიფიკა [9: 189-198], დასავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობა [10: 137-143], დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობა [11: 170-174], სომხები [12: 108-120], საბჭოთა კავშირის ხალხთა დერმატოგლიფიკა მათ შორის კავკასიის მოსახლეობა [13: 300c], ბერძნები [14: 297 c].

ყველა ამ ავტორმა აღნიშნა კავკასიის მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ცვალებადობა ისეთი მორფოლოგიური ნიშნების მიხედვით, როგორცაა ხელის გულისა და თითების კანის რელიეფი. კავკასიელთა პოლიმორფულობის მიუხედავად, მათ ახასიათებთ მსგავსება წინა აზიისა და ევროპის მოსახლეობასთან, ხოლო კავკასიის რასათწარმოქმნელმა სპეციფიკურმა პირობებმა, გ. ხიტის აზრით, არ გაზარდა მოსახლეობის ჰეტეროგენულობა ცალკეული დერმატოგლიფიკური ნიშნების მიხედვით. ამავდროულად, მთლიანობაში რასობრივი კომპლექსის გამოხატულება კავკასიის მამაკაცებში სხვა რეგიონთან შედარებით უფრო მნიშვნელოვნად ვარირებს [15: 61].

ხელის ანაბეჭდებზე სწავლობენ როგორც აღწერილობით, ასევე რაოდენობრივ ნიშნებს. ამით დერმატოგლიფიკური კვლევები უფრო მეტ მნიშვნელობას იძენს. რაოდენობრივი ნიშნების შესწავლა ძალზედ შრომატევადია და დაკავშირებულია კარგი ხარისხის ანაბეჭდებთან, რაც ანთროპოგენეტიკურ კვლევებში იშვიათობას წარმოადგენს.

კავკასიაში დერმატოგლიფიკური რაოდენობრივი ნიშნების მიხედვით, ყველაზე სრულად შესწავლილია ქართველების ეთნოგრაფიული ჯგუფები: ქართლები [16: 142-147], კახელები [17: 253-254], სვანები, იმერლები, აჭარლები, გურულები, რაჭვლები, მეგრელები და სხვა კავკასიური ჯგუფები: აფხაზები, ადიღელები, ჩერქეზები, ყაბარდოელები და ბალყარელები [18: 212-242]. დადგენილია მაღალი შიდა პოპულაციური და პოპულაციებს შორის ცვალებადობა; ყველა პოპულაციისთვის დამახასიათებელია ბილატეტალური ასიმეტრია; მაღალია პაპილარული რიცხვი ორივე ხელის I და IV თითებზე, ხოლო II თითზე აღინიშნება პაპილარული რიცხვის მცირე რაოდენობა. საერთო პაპილარული რიცხვი (RC) მეტია მარჯვენა ხელზე, ხელის გულის b-c პაპილარული რიცხვი მაღალია მარცხენა ხელზე; c-d – მარჯვენაზე; a-b – ხშირად მარცხენა ხელზე; <atd უფრო ხშირად მარჯვენაზე.

დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის დერმატოგლიფიკური აღწერილობითი და რაოდენობრივი ნიშნების პირველადი მონაცემები მოყვანილია ნაშრომში აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია [19: 192-198; 216-231]. ამავე ნაშრომში განხილულია ყველა ნიშნის ცვალებადობა დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში. ზოგადად, აღვნიშნავთ მოსახლეობის პოლიმორფულობას და მათ შორის მაღალ გენეტიკურ მსგავსებას.

ჩვენი შეხედულების განზოგადოებისათვის გამოთვლილია ყოველ წყვილ პოპულაციას შორის მსგავსების კოეფიციენტები (r) და გენეტიკური (d) დისტანციები [20: 177]. წარმოდგენილი კოეფიციენტების ანალიზი გვიჩვენებს [21: 203-205] მსგავსების ძალიან მაღალ დონეს. ცალკეულ წყვილ ჯგუფებს შორის გამოთვლილი კოეფიციენტები ზოგჯერ ძალიან მაღალია და აღემატება საერთო მსგავსე-

ბას, რომელიც ერთი ეთნოგრაფიული ჯგუფის პოპულაციებს შორის არის დაფიქსირებული.

მსჯელობის შემდეგი ეტაპი არა ცალკეულ პოპულაციებს შორის მორფოლოგიური მსგავსების დადგენა, არამედ ცალკეული ეთნოგრაფიული ჯგუფის შიგნით და შემდგომ ეთნოსებს შორის გარკვევაა, რომელიც გამოთვლილი იყო მორფოლოგიური მსგავსების მატრიცის [22: 203-205] საფუძველზე (ცხრ. №1).

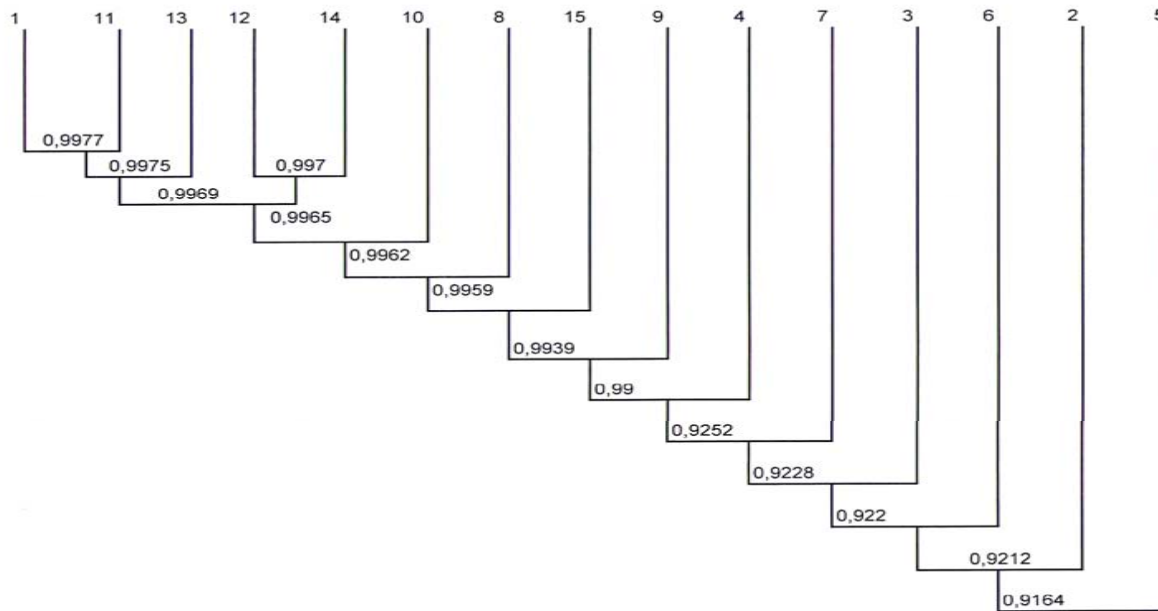
დერმატოგლიფიკური აღწერილობითი ნიშნების მიხედვით ძალიან მაღალი შიდაპოპულაციური მსგავსებით აფხაზები (0,9979) და ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფებიდან გურულები (0,9978), რაჭველები (0,9973) და სვანები (0,9966) გამოირჩევიან. ამ ნიშანთა კომპლექსის მიხედვით ცვალებადობა უფრო მაღალია მეგრელებში (0,9909), იმერლებში (0,9953) და აჭარლებში (0,9948).

თუ გავადევნებთ თვალს ცხრილ №1-ში მოყვანილ მსგავსების კოეფიციენტებს, ნათლად გამოჩნდება, რომ მსგავსება მაღალია ყველა ქართულ ჯგუფებს შორის და აფხაზებსა და ქართველურ ჯგუფებს შორის და ეს კოეფიციენტი 0,9931-0,9977 ფარგლებში ცვალებადობს. ჩრდილოკავკასიელები უფრო დისპერსუდნი აღმოჩნდნენ, როგორც ერთმანეთის, ასევე აფხაზების და ქართველების მიმართ.

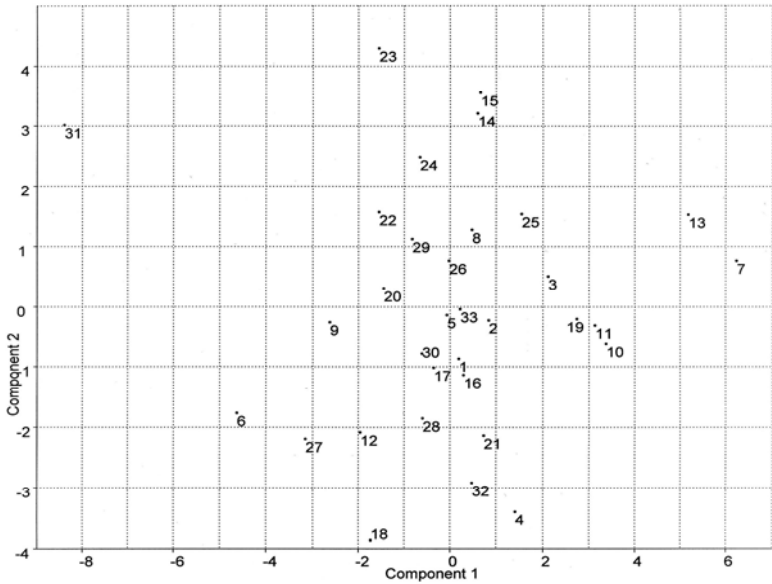
ზემოთთქმულის დასადასტურებლად და ადვილად აღსაქმელად, მოვახდინეთ ცხრ. №1-ში წარმოდგენილი მატრიცის კლასტერიზაცია. ამ დენდროგრამაზე ძირითადი მომენტი არის ის, რომ სამხრეთ კავკასიური პოპულაციები, მათ შორის აფხაზები ძალიან მაღალ დონეზე (0,99) ერთიანდებიან, ხოლო ჩრდილოკავკასიელები მათ ბევრად დაბალ დონეზე (0,9252-0,9164) უერთდებიან. აღსანიშნავია, რომ აფხაზების უახლოეს ეთნოგრაფიულ ჯგუფს გურულები წარმოადგენენ. დერმატოგლიფიკური აღწერილობითი ნიშნების საფუძველზე, გარდა ზემოთ განხილულისა, ჩავატარეთ სხვა მეთოდებითაც გათვლები. კერძოდ, მრავლობითი კორელაციური ანალიზი 33 ჯგუფს შორის 31 დერმატოგლიფიკური ნიშნის მიხედვით. კომპონენტურ ანალიზს კორელაციური მატრიცა დაედო საფუძველად. პირველი IX კომპონენტი ჯამში აგროვებს ცვალებადობის 85,47%. ყველაზე მნიშვნელოვანი

მსგავსების კოეფიციენტები დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში დერმატოგლიფიკური
აღწერილობითი ნიშნების მიხედვით

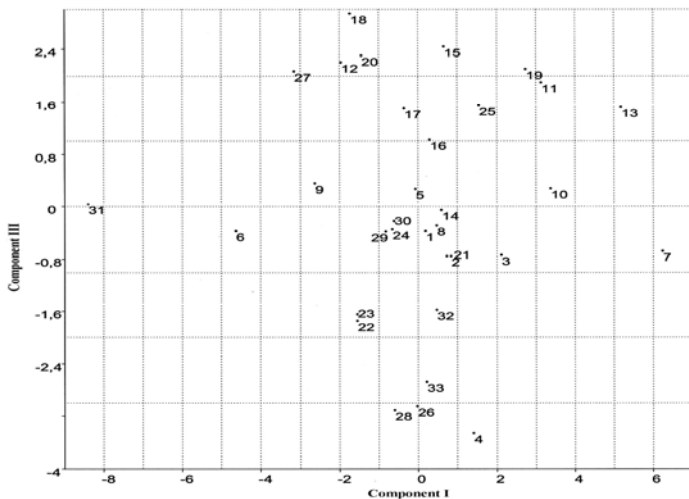
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1	აფხაზები (3ჯგ)	0,998	0,917	0,916	0,909	0,911	0,915	0,927	0,996	0,993	0,996	0,998	0,996	0,997	0,996	0,996
2	ადიგელები (2ჯგ)		0,914	0,915	0,909	0,911	0,914	0,921	0,912	0,919	0,918	0,912	0,917	0,913	0,915	0,913
3	ჩერქეზები (1ჯგ)			1,0	0,907	0,909	0,913	0,918	0,912	0,920	0,917	0,923	0,916	0,916	0,913	0,913
4	ვარჩაელები (1ჯგ)				1,0	0,903	0,907	0,917	0,904	0,990	0,910	0,914	0,911	0,911	0,909	0,908
5	ვაბარდოელები (1ჯგ)					1,0	0,912	0,916	0,905	0,912	0,915	0,910	0,910	0,911	0,910	0,908
6	ბალეარელები (1ჯგ)						1,0	0,922	0,910	0,916	0,913	0,910	0,913	0,914	0,914	0,912
7	აბაზები (1ჯგ)							1,0	0,919	0,924	0,924	0,913	0,925	0,923	0,924	0,919
8	აჭარლები (6ჯგ)								0,995	0,994	0,992	0,996	0,995	0,996	0,994	0,994
9	ლაზები(1ჯგ)									1,0	0,987	0,991	0,990	0,993	0,990	0,991
10	მეგრელები (3ჯგ)										0,991	0,995	0,993	0,995	0,992	0,993
11	გურულები (2ჯგ)											0,998	0,997	0,997	0,997	0,993
12	სვანები (3ჯგ)												0,997	0,997	0,997	0,994
13	რაჭველები (2ჯგ)													0,997	0,996	0,996
14	ლენხუმელები (1ჯგ)														1,0	0,995
15	იმერლები (5ჯგ)															0,995



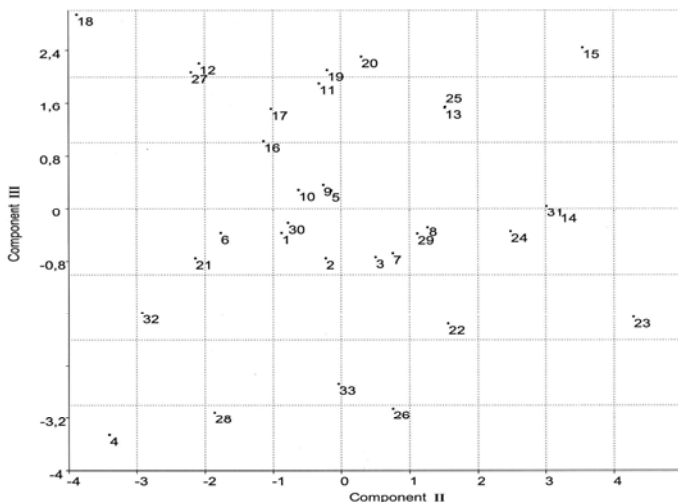
ნახ. №1 დასავლეთ კავკასიის ჯგუფების კლასტერიზაციის დენდროგრამა (აღწერილობითი ნიშნები).
 ჯგუფების ნუმერაცია იგივეა, რაც ცხრ. №1-ში.



ნახ. №2 ჯგუფების განლაგება I და II კომპონენტების ველში. ჯგუფების ნუმერაცია: 1.ოჩამჩირის აფხაზები, 2. გუდაუთის აფხაზები, 3. გაგრის აფხაზები, 4. სენაკის მეგრელები, 5. ზუგდიდის მეგრელები, 6. გალის მეგრელები, 7. ბათუმის ლაზები, 8. ოზურგეთის გურულები, 9. ჩოხატაურის გურულები, 10. ბათუმის აჭარლები, 11. ხულოს აჭარლები, 12. ქედის აჭარლები, 13. ს. ღორჯომის აჭარლები, 14. ს. რიყეთის აჭარლები, 15. ს. თხილვანას აჭარლები, 16. ლენტეხის სვანები, 17. მესტიის სვანები (ბალსზემო), 18. მესტიის სვანები (ბალსქვემო), 19. ამბროლაურის რაჭველები, 20. ონის (მთის) რაჭველები, 21. ცაგერის ლეჩხუმელები, 22. ბაღდათის იმერლები, 23. ჭიათურის იმერლები, 24. ზესტაფონის იმერლები, 25. სამტრედიის იმერლები, 26. თერჯოლის იმერლები, 27. ადიღე-აბაძეხები, 28. ადიღე-ჭემგუები, 29. აბაზები, 30. ადიღე-ხაბაღის ჩერქეზები, 31. ყარაჩაელები, 32. ბესლენელი ყაბარდოელები, 33. ბალყარელები.



ნახ. №3 ჯგუფების განლაგება I და III კომპონენტების ველში. ჯუფების ნუმერაცია იგივეა, რაც ნახ.№2-ში.



ნახ. №4. ჯგუფების განლაგება II და III კომპონენტების ველში. ჯუფების ნუმერაცია იგივეა, რაც ნახ.№2-ში.

დატვირთვა მოდის I კომპონენტზე, რომელიც ზოგადი ცვალებადობის 24,5% მოიცავს. II კომპონენტი მხოლოდ 13,6%, III 10,1%. სამივე კომპონენტის ცვალებადობა განპირობებულია თითების ბალიშების ნახჭების (A, L, W) განაწილებით. I და II, I და III, II და III კომპონენტების ველში განლაგებამ წარმოაჩინა სამი სხვადასხვა კომბინაცია.

I და II კომპონენტების (ნახ. №2) გადაკვეთაზე ოჩამჩირის აფხაზები მესტიის ბალსზემო და ლენტეხის ქვემო სვანებთან თითქმის ისეთივე მანძილზე იმყოფება, როგორც სვანები ერთმანეთის მიმართ. ბალსზემო სვანებთან უფრო ახლო ადიღე-აბაძეები განლაგდნენ. გუდაუთის აფხაზები ამ ველში ყველაზე ახლოს ზუგდიდის მეგრელებსა და ბალყარელებს შორის პოულობენ ადგილს. რაც შეეხება გაგრის აფხაზებს, ისინი მეტად ამბროლაურის რაჭველების, ხოლო უფრო მოშორებით სამტრედიის იმერლების გარემოცვაში არიან ამ კომპონენტთა ველში. აფხაზური ჯგუფები ერთმანეთთან მიმართებაში პრაქტიკულად სწორ ხაზზე არიან განლაგებული ველის თითქმის შუა ნაწილში, ოდნავ მარჯვნივ მიმართული. ამ კომპონენტების ველში განსაკუთრებულად განსხვავებული არის ჭიათურის იმერლების, ს. რიყეთის, ს. თხილვანას, ს.დორჯომის აჭარლების, ბალსქვემო სვანების, ბათუმის ლაზების, სენაკის მეგრელების, ყარაჩაელების განლაგება. დანარჩენი ჯგუფების ცვალებადობა მაღალია. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ყველა განლაგება არაქაოტურია, ჩვენთვის ერთი ლოგიკური ჯაჭვი გამოვლინდა. სწორი ხაზებით იყო შეერთებული აფხაზების პროექციები I და II კომპონენტების ველში. აღმოჩნდა, რომ უმეტესი ჯგუფი განლაგდა აფხაზებიდან მარცხნივ და მარჯვნივ სწორხაზოვნად. I და III კომპონენტების (ნახ. №3) ველში აფხაზური ჯგუფები ისევ შუა ნაწილში, ისეთივე თანმიმდევრობით განლაგდნენ, მხოლოდ თანმხლებ ჯგუფებშია განსხვავება. ოჩამჩირის აფხაზები, ამჯერად ოზურგეთის გურულებსა და ს. რიყეთის აჭარლებთან სიახლოვეში განლაგდნენ, გუდაუთის აფხაზები ქედის აჭარლებთან, ხოლო გაგრის აფხაზებისაგან ძალიან დაშორებულად განლაგდნენ. ბათუმის აჭარლები და ბესლენელი ყაბარდოელები. დანარჩენი ჯგუფებიდან კვლავ

განსხვავებულია ბათუმის ლაზების, ს.ღორჯომის აჭარლები, სენაკის მეგრელების პოპულაციების პროექციები. აღინიშნება ზოგიერთი ჯგუფის ადგილმონაცვლეობა, ქართველებისა და ჩრდილოკავკასიელი ჯგუფების ურთიერთ ახლო განლაგება, მაგალითად, ზესტაფონის იმერლების, აბაზებისა და ადიღე-საბაღის ჩერქეზების. II და III კომპონენტების (ნახ. №4) ველში ორი ძირითადი მომენტი აღინიშნება. ოჩამჩირის აფხაზები, ადიღე-საბაღის ჩერქეზები, გუდაუთის აფხაზები, ისევე როგორც I და II კომპონენტებზე, შუალედურ (განცალკევებულ) პოზიციას იკავებენ, ხოლო გაგრის აფხაზები – ბათუმის ლაზებთან ახლოს. ამ ველში უკიდურესად განსხვავებული მდებარეობა უკავიათ ჭიათურის იმერლებს, სენაკის მეგრელებს, ბალსქვემო სვანებს, ბესლენელ ყაბარდოელებს, ს. თხილვანას აჭარლებს.

დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის რაოდენობრივი ნიშნები გვაძლევს დამატებით ინფორმაციას კიდევ ერთი გენეტიკური სისტემის ცვალებადობის შესახებ.

რაოდენობრივი ნიშნების განაწილება დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში ძალზედ პოლიმორფულია. აღსანიშნავია, რომ განხილული მასალა აღწერილობითი და რაოდენობრივი ნიშნების მიხედვით უფრო მაღალ ცვალებადობას ადასტურებს პოპულაციურ დონეზე, ასევე საერთო ელემენტების არსებობას პოპულაციებში, რომლებიც დღეს დაშორებულია ტერიტორიულად და მათ შორის გენთა გაცვლა არ ხორციელდება. უკანასკნელი ფაქტი მეტყველებს საერთო სუბსტრატის არსებობაზე.

საერთო პაპილარული რიცხვი (TRC) დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში უფრომეტად დაბალია, ვიდრე აღმოსავლეთ საქართველოს მოსახლეობაში. საერთო TRC, გამოთვლილი 33 ჯგუფის მონაცემების მიხედვით არის 109,60, ხოლო მინიმალური და მაქსიმალური რაოდენობა საკმაოდ დიდ ფარგლებში მერყეობს (94,42-133,88). მოვახდინეთ რანჟირება ისეთნაირად, რომ ქვედა ზღვარი საშუალოზე ნაკლები ყოფილიყო. პირველ ჯგუფში, სადაც TRC 100-მდეა, აღმოჩნდნენ ჩოხატაურის გურულები, ქედის აჭარლები, ბესლენელი ყაბარდოელები. მეორე ჯგუფს TRC 100-დან 110-ის ჩათვლით-გუდაუთის აფხაზები, ლაზები, ბა-

თუმის და ხულოს აჭარლები, ამბროლაურის რაჭველები, ღენხუშელები, ბაღდათის, ჭიათურის, სამტრედიის, ზესტაფონის, თერჯოლის იმერლები, ადიღე-აბაძეხები, ადიღე-ჭემგუები, აბაზები და ბაღყარელები შეადგენენ. მესამე ჯგუფი უფრო მაღალი პაპილარული რიცხვით (TRC) 110-120 ფარგლებში-ოჩამჩირის აფხაზებს, სენაკის, ზუგდიდის, გალის მეგრელებს, ოზურგეთის გურულებს, ს. ღოჯომის, ს. თხილვანის აჭარლებს, ბაღჭემო სვანებს, ყარაჩაელებს აერთიანებს. მეოთხე ჯგუფში TRC 120-130 მხოლოდ რიყეთის აჭარლები და ბაღსზემო სვანები აღმოჩნდნენ, მეხუთეში – ძალიან მაღალი პაპილარული რიცხვით TRC 130> (დასავლეთ კავკასიის მასშტაბით) ონის (მთის) რაჭველები და გაგრის აფხაზები.

ყველასაგან მთის რაჭველები გამოირჩევიან (33 ჯგუფისგან 25-თან აქვთ სტატისტიკურად დამაჯერებელი განსხვავება), ხოლო სხვაობა ჯგუფებს შორის სხვადასხვა დონეზე ფიქსირდება, მაგალითად, ოჩამჩირესთან ($p<0,01$) და გუდაუთასთან ($p<0,001$).

აფხაზური ჯგუფებიდან ყველაზე მეტად საიმედოა განსხვავება გუდაუთასა და სხვა ჯგუფებს შორის. ასეთი წყვილები ასევე იძლევა განსხვავებას p დონის მიხედვით – ოჩამჩირე-გუდაუთა ($p<0,05$), გაგრა-გუდაუთა ($p<0,05$), გალი-გუდაუთა ($p<0,01$), ონი-გუდაუთა ($p<0,001$); ოჩამჩირის აფხაზები განსხვავდებიან ქედის აჭარლებისგან ($p<0,01$), ხოლო სხვა ქართველური ჯგუფებისაგან (ონის რაჭველების გარდა) სტატისტიკურად არ განსხვავდებიან. გაგრის მოსახლეობა ჩოხატაურის გურულებისაგან მაღალ ($p<0,001$) დონეზე განსხვავდება, ასევე მაღალია სხვაობა ონის რაჭველებთან ($p<0,001$).

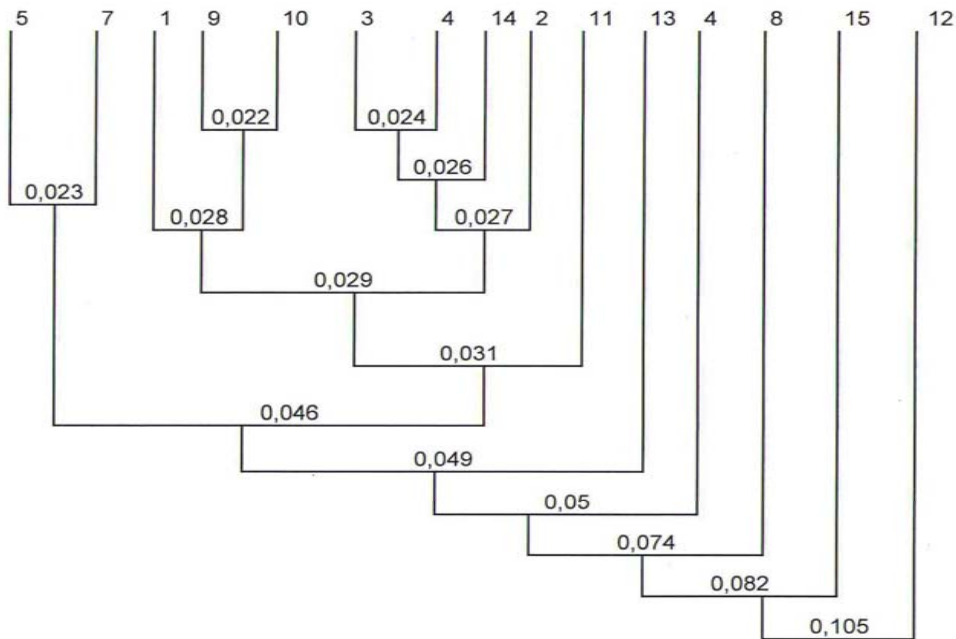
ჩვენთვის მნიშვნელოვანი ფაქტია, რომ გუდაუთის აფხაზების გარდა სხვა ჯგუფები არ ავლენენ სხვაობას მეგრელებთან. ასევე მნიშვნელოვანია ის, რომ მხოლოდ გუდაუთის მოსახლეობას ახასიათებს პაპილარული რიცხვის ძალიან ახლო განაწილება ადიღელებთან და აბაზებთან. ხელის გულის ბალიშების პაპილარული რიცხვის განაწილება წარმოდგენილია ნაშრომში [23:224-228]. ყველა პოპუ-

ლაციაში პაპილარული რიცხვის განაწილება ცალკეული ბალიშების მიხედვით ერთი ტიპისაა $ab > bc > cd$. ab პაპილარული რიცხვი, ორივე ხელის მიხედვით 63,99-128,35 ფარგლებში ცვალებადობს; $b-c$ 37,84-83,52; $c-d$ 59,66-76,20; სამივე ჯამში დიდი ცვალებადობით გამოირჩევა, ხოლო საშუალო პაპილარული რიცხვი უდრის 192,59. საშუალოზე მცირე $a-d$ პაპილარული რიცხვი ახასიათებს: ოზურგეთის და ჩოხატაურის გურულებს, ხულოს, ქედის, ღორჯომის, თხილვანას აჭარლებს, ამბროლაურის რაჭველებს, ლენხუმელებს, იმერლებს, ადიღელებსა და აბაზებს, ჩერქეზებს, ყარაჩაელებს, ყაბარდოელებს, ბალყარელებს. დანარჩენი ჯგუფები საშუალოზე მაღალი პაპილარული რიცხვით ხასიათდება: აფხაზები, მეგრელები, ლაზები, რიყეთის აჭარლები, ბალსქვემო სვანები, მთის რაჭველები. მაღალი ad პაპილარული რიცხვით გამოირჩევიან ლენტეხის ქვემო სვანები და ლენხუმელები. აღსანიშნავია სტატისტიკურად საიმედო განსხვავებები ოჩამჩირისა და გაგრის მოსახლეობის, როგორც ქართველურ ჯგუფებთან (მეგრელებისა და გურულების გარდა), ისე ადიღელებთან და აბაზებთან. იგივე ტენდენციები აღენიშნებათ მეგრელებს და აჭარლებს ჩრდილოკავკასიელების მიმართ ($p < 0,01$).

კუთხე atd განაწილებაში არსებობს ბილატერალური ასიმეტრია. სხვადასხვა ჯგუფში კუთხის სიდიდე მარცხენა ან მარჯვენა მხარეს არის გადახრილი [24:229-231]. წარმოდგენილ პოპულაციებს შორის $< atd$ სიდიდე მარცხენა ხელზე მეტი აქვთ გუდაუთის აფხაზებს, ზუგდიდისა და გალის მეგრელებს, ლანჩხუთისა და ოზურგეთის გურულებს, აჭარლებს (ს. რიყეთის გარდა), ბალსქვემო სვანებს, რაჩაელებს, ყაბარდოელებს, ბალყარელებს. დანარჩენ პოპულაციებში ეს კუთხე მარჯვენა მხარეს უფრო მეტია. ორივე ხელის მიხედვით $< atd$ ჯამი მნიშვნელოვნად ცვალებადობს (81,38-96,19), ამასვე ძალიან დიდი სტანდარტული გადახრები გვიჩვენებს [25:224-228]. ზოგადად შეიძლება აღინიშნოს, რომ ამ ნიშნის მიხედვით ჩატარებული რანჟირების შედეგად, პოპულაციები სამ, მეტნაკლებად თანაბარ ჯგუფად დალაგდნენ.

გენეტიკური დისტანციები დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში დერმატოგლიფიკური
რაოდენობრივი ნიშნების მიხედვით

		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15
1	ავხაზები (3ჯგ)	0,043	0,036	0,051	0,091	0,050	0,051	0,046	0,076	0,028	0,030	0,052	0,105	0,059	0,053	0,082
2	ადიდელები (2ჯგ)		0,021	0,028	0,066	0,051	0,027	0,047	0,071	0,029	0,028	0,034	0,100	0,039	0,038	0,074
3	ჩერქეზები (1ჯგ)			0	0,057	0,048	0,024	0,043	0,074	0,046	0,046	0,031	0,104	0,036	0,026	0,086
4	ყარაჩაელები(1ჯგ)				0	0,103	0,061	0,099	0,106	0,089	0,080	0,067	0,129	0,050	0,073	0,104
5	ყაბარდოელები(1ჯგ)					0	0,049	0,023	0,079	0,040	0,055	0,050	0,114	0,075	0,033	0,100
6	ბალყარელები (1ჯგ)						0	0,054	0,080	0,040	0,045	0,033	0,109	0,041	0,022	0,083
7	აბაზები (1ჯგ)							0	0,074	0,043	0,052	0,051	0,108	0,070	0,042	0,099
8	აჭარლები (6ჯგ)								0,116	0,075	0,075	0,079	0,136	0,085	0,079	0,118
9	ლაზები (1ჯგ)									0	0,022	0,044	0,101	0,057	0,042	0,076
10	მეგრელები (3ჯგ)										0,021	0,043	0,098	0,049	0,051	0,074
11	გურულები (2ჯგ)											0,055	0,147	0,049	0,030	0,087
12	სვანები (3ჯგ)												0,179	0,114	0,110	0,144
13	რაჭველები (2ჯგ)													0,058	0,052	0,087
14	ლენხუმელები (1ჯგ)														0	0,091
15	იმერლები (5ჯგ)															0,126



ნახ.№5 დასავლეთ კავკასიის ჯგუფების კლასტერიზაციის დენდროგრამა (რაოდენობრივი ნიშნები).
ჯგუფების ნუმერაცია იგივეა, რაც ცხრ. №1-ში.

პირველ ჯგუფში, რომელიც < atd 85-ს არ აღემატება, მოხვდნენ გაგრის აფხაზები, აჭარლები (ბათუმის გარდა), თერჯოლის იმერლები, აბაძეხები; < atd 90-ზე ნაკლები აქვთ-გუდაუთის აფხაზებს, სენაკის მეგრელებს, გურულებს, რაჭველებს, ბაღდათის, ჭიათურის, ზესტაფონის, სამტრედიის იმერლებს; ხოლო < atd 900 –ზე მეტი ადიღე-ჭემგუებს, ჩერქეზებს, ყარაჩაელებს, ყაბარდოელებს, ბალყარელებს, ზუგდიდისა და გაღის მეგრელებს, ბათუმის აჭარლებს, ლენტეხის ქვემო სვანებს, მესტიის ბალსქვემო სვანებს, ლენხუმელებს და აბაზებს. მიუხედავად იმისა, რომ პოპულაციები სხვადასხვა ჯგუფებში მოხვდნენ სტატისტიკურად საიმედო განსხვავება ბათუმის აჭარლებს და ლენხუმელებს შორისაა გამოვლენილი ($p < 0,05$). აფხაზებს შორის განსხვავება არ აღინიშნება, ვლინდება მხოლოდ ტენდენცია ($p > 0,05$). ოჩამჩირის აფხაზები უფრო მაღალი <atd სტატისტიკურად ერთ დონეზე განსხვავდებიან ხულოს, ქედის, თხილვანას აჭარლებისაგან ($p < 0,05$), თერჯოლის იმერლებისაგან და ადიღე-აბაძეხებისაგან. გაგრის მოსახლეობაში <atd მნიშვნელოვნად დაბალია ბათუმის აჭარლებთან ($p < 0,001$) და ლენხუმელებთან ($p < 0,01$) შედარებით. არ აღინიშნება სხვაობა მეგრელებსა და იმერლებს შორის, აგრეთვე აფხაზებსა და მეგრელებს, აფხაზებსა და გურულებს შორის. ამ სისტემის მიხედვით, აფხაზები უფრო განსხვავდებიან აჭარლებისაგან. მსგავსი <atd ხასიათდება გუდაუთისა და გაგრის აფხაზები, სენაკის მეგრელები, ადიღე-ჭემგუები, სამტრედიის, ჭიათურის იმერლები. ესენი უახლოეს ჯგუფთა წრეს მიეკუთვნებიან <atd განაწილების მიხედვით.

დერმატოგლიფიკური რაოდენობრივი ნიშნების საფუძველზე ყოველ წყვილ პოპულაციას შორის გამოთვლილი იყო გენეტიკური დისტანციები [26:235-236]. დისტანცია მინიმალურია გაღისა და ზუგდიდის მეგრელებს შორის (0,00574), მაქსიმალური – ს. რიყეთის აჭარლებსა და მთის რაჭველებს (0,28696) შორის. ძალიან ახლო მორფოლოგიური მსგავსება ბალსქვემო სვანებს, ზუგდიდისა (0,00519) და გაღის (0,00879) მეგრელებთან, ბაღდათის იმერლებთან

(0,009821) აკავშირებთ. როგორც ვხედავთ, დისტანციები დიდი დიაპაზონით ცვალებადობენ, მაქსიმალური დისტანცია 50-ჯერ აღემატება მინიმალურს.

რაოდენობრივი ნიშნების მიხედვით საშუალო გენეტიკური დისტანცია მეგრელების ეთნოგრაფიული ჯგუფის შორის (0,0210) მცირეა. შედარებით მაღალია გურულებს (0,0548) და რაჭველებს (0,0576) შორის. ძალზედ პოლიმორფული აღმონდნენ სვანები (0,1792) და იმერლები (0,1261), აჭარლები (0,1156). ადიღელები (0,0207) და აფხაზები (0,0427) ქართულ ეთნოგრაფიულ ჯგუფებისგან განსხვავებით ნაკლებ შიდაპოპულაციურ ცვალებადობას ავლენენ (ცხრ.№2). ყოველი ჯგუფისათვის უახლოესთა წრე განსხვავებულია. ადიღელებისათვის: ჩერქეზები (0,0281), ბალყარელები (0,0268), ლაზები (0,0294), მეგრელები (0,0275), გურულები (0,0343) და აფხაზები (0,0356) უახლოესია, ყველაზე დაშორებული სვანები (0,0997).

ჩერქეზების უახლოესთა წრეს: ადიღელები (0,0211), ბალყარელები (0,0238), ლეჩხუმელები (0,0258), გურულები (0,03110), რაჭველები (0,0360), აბაზები (0,0434) ქმნიან, ხოლო მაქსიმალურ დისტანციას სვანებთან (0,1040) და იმერლებთან (0,0867) ავლენენ.

ყარაჩაელებს ადიღელებსა და ჩერქეზებისგან განსხვავებით უახლოეს ჯგუფებთან მეტი დისტანცია აკავშირებთ ჩერქეზებთან (0,0570), რაჭველებთან (0,504). სხვა ქართველურ ჯგუფებთან: აჭარლებთან (0,1062), სვანებთან (0,1290), იმერლებთან (0,1044). ყაბარდოელებისათვის უახლოესი აბაზები (0,0234) და ლეჩხუმელები (0,0326), ხოლო მაქსიმალურად დაშორებული იმერლებისაგან არიან (0,1002). ბალყარელები ახლო დისტანციებს ავლენენ ადიღელებთან (0,0268), ჩერქეზებთან (0,0238), ქართველებთან როგორც იყო: ლეჩხუმელებთან (0,0283) და გურულებთან (0,0326), ხოლო მაქსიმალურ დისტანციას სვანებთან (0,1097) ავლენენ.

ძალიან ახლო დისტანციები აბაზებს ყაბარდოელებთან (0,0234) აკავშირებთ. დანარჩენ ჯგუფებთან საშუალო, ხოლო მაქსიმალური დისტანციები: ყარაჩაელებთან (0,0990), სვანებთან (0,1084) და იმერლებთან (0,0993) აკავშირებთ.

აფხაზებისათვის უახლოეს ჯგუფს ლაზები (0,0279) და ადიღელები (0,0356), მაქსიმალურად დაშორებულს – სვანები (0,1051), ყარაჩაელები (0,0912), იმერლები (0,0820) წარმოადგენენ.

ქართული ჯგუფებიდან ძალიან მცირე დისტანციები გარდა ზემოთ აღნიშნულისა ვლინდება ლაზებსა და მეგრელებს (0,0224), გურულებსა და ლეჩხუმელებს (0,0298) შორის. ყველასაგან გამოირჩევიან სვანები და იმერლები, როგორც შიდა პოპულაციური მაღალი ცვალებადობით, ასევე პოპულაციებს შორის. დაბალი დისტანციები ყველა ჯგუფის მიმართ აღენიშნებათ ლეჩხუმელებს. აღსანიშნავია, რომ ლეჩხუმელები და ლაზები ავლენენ მჭიდრო მორფოლოგიურ კავშირს დასავლეთ კავკასიის უმეტეს ჯგუფებთან (ცხრ.№2). გენეტიკური დისტანციების საფუძველზე ჩატარდა კლასტერული ანალიზი [28:359], რომელიც დაფუძნებულია ყოველ წყვილ პოპულაციას შორის უმცირეს დისტანციაზე. კლასტერიზაციის დენდროგრამაზე ნათლად გამოჩნდა, რომ ყველაზე განსხვავებული ჯგუფები კრავენ დენდროგრამას (სვანები, იმერლები). აფხაზები, ლაზები და მეგრელები ერთ სუბკლასტერში ერთიანდებიან, ლეჩხუმელები-ჩრდილოკავკასიელებთან (ჩერქეზები, ყარაჩაელები, ადიღელები) (ნახ. №5).

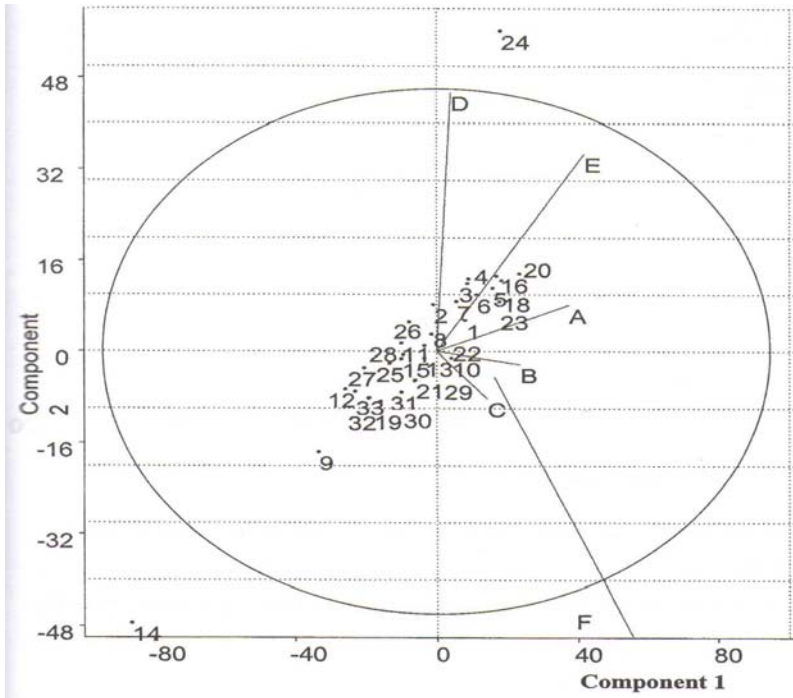
წინამდებარე ნაშრომში ყველა სისტემით მიღებულ ინფორმაცია შემოწმებულია სხვადასხვა სტატისტიკური მეთოდით. კომპონენტური ანალიზი ჩატარებული იყო კოვარიაციული და კორელაციური მატრიცების საფუძველზე. მიღებული შედეგები პრაქტიკულად იდენტურია, ხოლო კოვარიაციული მატრიცის [27:359] საფუძველზე წარმოებული კომპონენტური ანალიზი I-III კომპონენტით აღწერს საერთო ცვალებადობის 98,2% (კორელაციურით – 97,0%). შემდეგი ანალიზი ვაწარმოეთ უფრო მაღალი ცვალებადობით I-III კომპონენტებზე. ძირითადი დატვირთვა I კომპონენტზე მოდის, ხოლო II და III ბევრად ნაკლებად განაპირობებს დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის ცვალებადობას.

I და II კომპონენტის ველში აფხაზები და ადიღე-ჩერქეზული ჯგუფები განსხვავებულ მდებარეობას იკავებენ. აფხაზების სამივე პოპულაცია (ნახ. № 6) ისევ იმ ჯგუფთა

გარემოცვაში იკავებენ ადგილს, ხოლო ჩრდილო კავკასიელების ჯგუფები უფრო კომპაქტურ ჯგუფს სამკუთხედის მარცხენა მხარის შუა ნაწილში, ქართული ჯგუფების გარემოცვაში განლაგდნენ. ადიღე-ჭემგუები ს. თხილვანის აჭარლებთან, ბაღყარელები ქედის აჭარლებთან გაერთიანდნენ, ხოლო ს. ღორჯომის აჭარლები და ბაღდათის იმერლები, ოზურგეთის გურულები ორ ჯგუფს შორის განლაგდნენ.

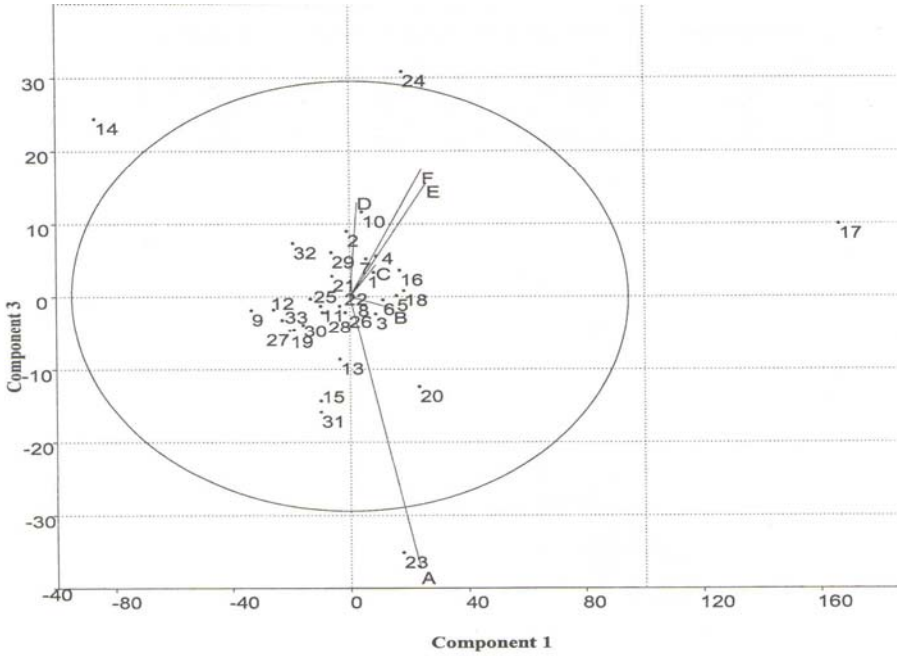
I და III კომპონენტების მიხედვით, აფხაზები უფრო დისპერსულნი ჩანან, რადგან ღერძების (A, B, C, E, F, D) სხვადასხვა სიბრტყეში ისე განლაგდნენ, რომ თანამირე A და E-ს შუა, გაგრა E ღერძზე, ხოლო გუდაუთა D ღერძის უკან. აფხაზების სამივე პოპულაცია თითქმის წარმოსახვით ტოლფერდა სამკუთხედის მწვერვალებს ქმნიან. ჯამურად I და III კომპონენტი 80,9% ცვალებადობას ასახავენ, თანაც აფხაზების ეთნიკური გარემოცვა ისევ ქართულია. ჩრდილო კავკასიელების კომპაქტურობა დაირღვა. ცენტრალური ბირთვი წრის მარცხენა სექტორის თითქმის შუაშია, მათგან ზევით ყაბარდოელები და აბაზები, ხოლო ქვემოთ ყარაჩაელები განლაგდნენ. ჯგუფთა ჩანაცვლება პრაქტიკულად არ აღინიშნება (ნახ. №7).

II და III კომპონენტები, რომლებიც ზოგადი ცვალებადობის 29,9%-ს შეადგენს მიუხედავად ნაკლები მნიშვნელობისა საოცრად თანხვედრულ ინფორმაციას იძლევა. იქმნება შთაბეჭდილება, რომ არ იყო აუცილებელი ამდენი სტატისტიკური მეთოდების ჩატარება. პასუხი ძირითადად კითხვაზე დამაჯერებელი და არგუმენტირებულია. თანამედროვე აფხაზებში მძლავრად არის შენარჩუნებული, ზოგ შემთხვევებში უფრო მეტად, ვიდრე ზოგიერთ ქართველურ ჯგუფში, დასავლეთ საქართველოს ტერიტორიაზე უძველესი ტომების ანთროპოგენეტიკური ნიშნები. ღერმა ტოგლიფიკა ერთ-ერთი პოლიმორფული სისტემაა, რომელსაც მდგრადობა და კონსერვატიულობა ახასიათებს, ამიტომ მიიჩნევენ მის გამოყენებას ძველი კავშირების დასადგენად ეთნიკურ ანთროპოლოგიაში (ნახ. №8).



ნახ. №6 ჯგუფების განლაგება I და II კომპონენტების ველში (რაოდენობრივი ნიშნები) ჯგუფების ნომერაცია იგივეა რაც ცხბ. №2-ში.

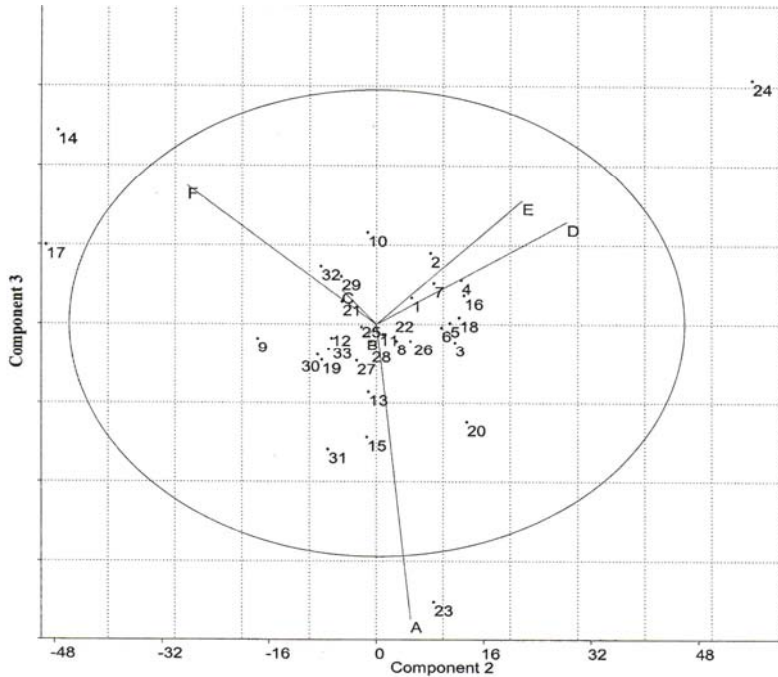
ამრიგად, დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში შესწავლილი დერმატოგლიფიკური რაოდენობრივი და აღწერილობითი ნიშნების საფუძველზე გავარკვიოთ რომელ ნიშანთა სისტემა უფრო ადეკვატურად ასახავს პოპულაციებს შორის უძველეს კავშირებს. უნდა აღინიშნოს, რომ ნახ. №1 და ნახ. №5-ზე ჯგუფების ურთიერთობა განსხვავებულია, თუმცა არის საერთო ელემენტიც. აფხაზები ორივე შემთხვევაში ქართველურ სუბკლასტერში აღმოჩნდნენ.



ნახ. №7. ჯგუფების განლაგება I და III კომპონენტების ველში (რაოდენობრივი ნიშნები) ჯგუფების ნომერაცია იგივეა რაც ცხრ. №2-ში.

აღწერილობითი ნიშნების მსგავსების კოეფიციენტების კლასტერული და კომპონენტური ანალიზით, ისევე როგორც რაოდენობრივი ნიშნების გენეტიკური დისტანციების კლასტერული და კომპონენტური ანალიზით გამოვლენილია დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის ურთიერთგენეტიკური კავშირები. მაშასადამე, ერთი და იგივე ხელის ანაბეჭდებზე ორი სხვადასხვა სისტემის შესწავლის შედეგად მიღებული ინფორმაცია თავისი არსით. არ არის განსხვავებული, რადგან აფიქსირებს დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობაში არსებულ საერთო ფენას, რომელიც უძველესია. ცნობილია, რომ რაოდენობრივი ნიშნები პოლიგენურად მემკვიდრეობენ და ძნელად ექვემდებარებიან გენთა

დრეიფს, აქედან გამომდინარე, უფრო ზუსტად ასახვენ პოპულაციებს შორის არსებულ უძველეს კავშირებს.



ნახ. № 8. ჯგუფების განლაგება II და III კომპონენტების ველში (რაოდენობრივი ნიშნები) ჯგუფების ნომერაცია იგივეა რაც ცხრ.№2-ში.

ეს მონაცემები ასევე ცალსახად გვიჩვენებს, რომ კოლხურ ტიპში შემავალ ჯგუფებში მართლაც არსებობს პონტოური ტიპისათვის დამახასიათებელი ელემენტები, რომლებიც უფრო ძველი დროიდან, ამ რასების დიფერენცირებამდე საერთო იყო კავკასიის ტერიტორიაზე განსახლებულ მოსახლეობას შორის. ასე რომ არ ყოფილიყო, გამოვლინდებოდა მორფოლოგიური მსგავსება მხოლოდ რომელიმე ერთ ან ორ ჯგუფს შორის, რომლებსაც მეტი შეხება შეიძლებოდა ჰქონოდათ ისტორიული თანაცხოვრების შედეგად. ჩვენ კი ვაფიქსირებთ საერთო მორფოლოგიურ

ელემენტების მოზაიკურ გაერთიანებას დასავლეთ კავკასიის ტერიტორიაზე განსახლებულ ჯგუფებში.

L. BITADZE, SH. LALIASHVILI

**ANTHROPOGENETIC INTERRELATIONS OF POPULATION
OF THE WESTERN CAUCASUS**

Presentation III. Dermatoglyphics

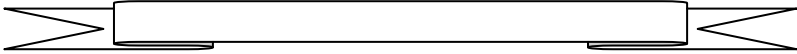
The research is devoted to investigation of distribution of qualitative and quantitative indicators of dermatoglyphics among the population of the Western Caucasus. Both systems of indicators were studied by the authors on one and the same imprints. In the work similarity coefficients and genetic distances are also calculated, cluster and component analyses are made. The data obtained on the basis of two independent systems indicate high morphological and genetic similarity of this population and reveal a common substrate differently manifested among the modern population.

These data indicate unambiguously that the population attributed to the Colchis type has features typical for the Pontian type. Since ancient times, until differentiation of these races, these features were common for the population settled on the territory of the Caucasus. Otherwise, the revealed morphological similarity would have manifested itself only among several groups that had closer contacts in the course of historical co-existence. And we state mosaic distribution of common elements practically among all peoples of the Western Caucasus.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. Гладкова Т.Д. Особенности дерматоглифики аджарцев, мингрельцев и сванов. Сов. антропология, 1958, №3, с. 98-103.
2. Гаджиев А.Г. Данные по дерматоглифике народов Дагестана. Вop. антропол., 1962, №9, с.60-71.
3. Гаджиев А.Г. Происхождение народов Дагестана. Махачкала, 1965, с. 53-65
4. Ладария И.П. К изучению дерматоглифики населения Западного Кавказа. Сов. этнография, 1975, №4, с. 121-130.
5. Гладкова Т.Д., Ромазанов А.И. Материалы по дерматоглифике андийцев и гинухцев. Вop. антропологии, 1977, вып.56, с. 126-133.
6. Шарашидзе Л. П. Дерматоглифические особенности чеченцев, ингушей и осетин. Материалы к антропологии Кавказа. Тб.1975, с.63-85.
7. Петренко Г.Е. Материалы по дерматоглифике осетин. Вop. антропологии, 1979, вып.60, стр.126-132
8. ბითაძე ლ. კანის რელიეფის ცვალებადობა ქართველებში. ანალები, 2001, №1 გვ.72-81.
9. Хить Г. Л. Дерматоглифика народов Кавказа. Полевые исследования института этнографии, М. Наука, 1980 г. стр. 189-198.
10. ასლანიშვილი ვ. დასავლეთ საქართველოს მთის მოსახლეობის დერმატოგლიფიკა. ისტორიულ – ეთნოგრაფიული შტუდები, “მეცნიერება”, თბ., 1982. გვ.137-143.
11. Хить Г. Л, Асланишвили В. О. Новые материалы по дерматоглифике населения Западного Кавказа. Полевые исследования ин-та этнографии. М. Наука, 1986, с.170-174.
12. Кочар Н.Р. Дерматоглифика армян. Вопросы антропологии, 19 86, вып.52, с.. 108-120.
13. Хить Г. Л., Дерматоглифика народов СССР. М. Наука, 1983.
14. Хить Г. Л., Долинова Н.А. Расовая дифференциация человечества. М. Наука, 1990, с. 88-92.
15. Хить Г.Л.. Дерматоглифика народов СССР. М. Наука, 1983, с. 88-115.
16. ლალიაშვილი შ. დერმატოგლიფიკური რაოდენობრივი ნიშნების ცვალებადობა ქართველებში. კლიო, 2001, №12, გვ., 142-147.
17. Лалиашвили Ш.Г. Распределение количественных признаков дерматоглифики среди грузин Восточной Грузии. V Конгресс этнографов и антропологов России. М. 2003., с. 253-254.

18. აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 2008, გვ. 212-242.
19. აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 2008, გვ. 192-198; 216-231.
20. Животовский Л.А. Меры популяционной изменчивости комплекса количественных признаков. Ж . Общ. биологии. 1980, т.41, №82, с.177.
21. აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 2008, გვ. 203-205.
22. აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 2008, გვ. 203-205.
23. აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 2008, გვ. 224-228.
24. აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 2008, გვ. 229-231.
25. აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 2008, გვ. 224-228.
26. აფხაზების ანთროპოლოგიური ისტორია, თბ., 2008, გვ. 235-236.
27. Hammer Ø, Harper DAT, Ryan PD. PAST: Paleontological statistics software package for education and data analysis. *Palaeontologia Electronica* (2001) 4:9. (http://palaeo-electronica.org/2001_1/past/issue1_01.htm).
28. Sokal R. R., Sneath P. H. A principles of numerical taxonomy, San Francisco, Freeman, 1963, 359 p.



ლია მელიქიშვილი

ეთნიკური სიტუაციების კოგნიტური მოდელები*

თანამედროვე კოგნიტური ფსიქოლოგია, როგორც მიმართულება წარმოიშვა 60-იანი წლების დასწყისში ნეობიჰევიორიზმის, გუშტალტფსიქოლოგიის, სტრუქტურული ლიგვისტიკის მიჯნაზე და დღემდე რჩება წამყვან სკოლად საზღვარგარეთულ ფსიქოლოგიაში, რომელიც მარქსტიტული ფსიქოლოგიის გარეშე ვითარდება (Когнитивная..., 1986).

ამერიკული და მასთან ერთად მსოფლიოს ფსიქოლოგია უახლეს დრომდე მიჩნეული იყო ბიჰევიორისტულად, მაგრამ ამჟამად საქმე სულ სხვანაირად არის. ექსპერიმენტული ფსიქოლოგიის უახლესი განვითარება დასავლეთში, მთლიანად ახალ მეცნიერულ სკოლას – კოგნიტურ ფსიქოლოგიას უკავშირდება. ის ახდენს ბიჰევიორისტული ორიენტაციის ფიქსაციას, რომელიც თავის ბირთვში შეიცავს შეცნობის (მენტალურ) პროცესებს, აღქმას, შეგრძნებას, მეხსიერებას, აზროვნებას, წარმოდგენას. ადამიანის ქცევის დეტერმინანტად წარმოდგენილია არა სტიმული, როგორც ასეთი, არამედ ცოდნა ადამიანის გარემომცველი სინამდვილისა. საბოლოო მიზანს ამ მიმართულების წარმომადგენლები ორგანიზაციის კანონზომიერების გამოვლენაში და გარემოს შინაგანი რეპრეზენტაციის ფუნქციონირებაში ხედავენ.

საბჭოთა მეცნიერებაში ამ ტერმინის – კოგნიტურის – ექვივალენტი იყო, "психология познавательных процессов" („შემეცნებითი პროცესების ფსიქოლოგია“).

* ნაშრომი დაწერილია 13 წლის წინ, მაგრამ რიგი გარემოებების გამო არ იქნა გამოქვეყნებული.

ადრეულ წლებში ფსიქოლოგიაში ხშირად კოგნიტურ პროცესებს განიხილავდნენ, როგორც დამოუკიდებლად მიმდინარეს, რომელიც არაფრით არ არის დამოკიდებული მატერიალური სამყაროს მოვლენებზე. ამასთანავე მკვეთრად ანცალკევებდნენ ფენომენოლოგიურ სამყაროს და ფიზიკურ სამყაროს და ამტკიცებდნენ, რომ ისინი არაფრით არ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული და რომ ფსიქოლოგიას აქვს კავშირი, მხოლოდ ფენომენოლოგიურ სამყაროსთან. საკითხი შეგრძნების, აღქმის, წარმოდგენის და ა.შ. დამოკიდებულებისა ფიზიკური (მატერიალური) სამყაროსაგან მოხსნილი იყო. შემეცნების სფერო ამ დროს წარმოდგენილი იყო, როგორც განსაკუთრებული არსი, როგორც თავისთავში ჩაკეტილი სამყარო. მსგავსი მიდგომა დამახასიათებელია ზოგიერთი თანამედროვე კოგნიტური მიმართულებისადმი (Современная... 1984). დღეს არსებობს არა მარტო კოგნიტური ფსიქოლოგია, არამედ კოგნიტური მეცნიერებაც (Солсо., 1998).

სოციალურ ფსიქოლოგიაში და მიკროსოციოლოგიაში დიდი ხანია მიაქციეს ყურადღება ობიექტური და სუბიექტური სიტუაციის მახასიათებელს და მათ როლს ურთიერთქმედების აღქმისას. სოციალურ სიტუაციაში მონაწილე წევრებს ამ სიტუაციის მოდელები აუცილებლად სჭირდება. ასეთი მოდელები წარმოადგენენ იმას, რასაც ტრადიციულად „სიტუაციის განსაზღვრას“ უწოდებენ. საქმე ისაა, რომ რეალური გარემო უშუალო აღქმისათვის ძლიერ მოცულობითი, ძლიერ რთული და ძლიერ სწრაფადცვალებადია. ჩვენ არ შეგვიძლია გამოვხატოთ რეაქცია ყველა მის წვრილმანზე, მრავალფეროვნებაზე, მათში მრავალსხვაობასა და თანაშერწყმაზე, მაგრამ ჩვენ მაინც იძულებული ვართ ვიმოქმედოთ ამ გარემოში, ჩვენ გვიხდება მისი რეკონსტრუირება შედარებით უბრალო მოდელით, რომ როგორმე გავუმკლავდეთ მას.

უკვე ის ფაქტი, რომ ხალხი საერთოდ ქმნის თეორიებს, არის იმის დამადასტურებელი, რომ მათი ფსევდოგარემო, მათი შინაგანი წარმოდგენა სამყაროზე არის მათ აზროვნებაში განსაზღვრული მომენტი. სინამდვილესა და ადამიანს შორის დამოკიდებულება პირდაპირი და უშუა-

ლო რომ იყოს და არა გაშუალებული და ნაწარმოები, ეჭვები და შეცდომები შეუძლებელი იქნებოდა.

ადამიანები სიტუაციური მოდელების შესაქმნელად ე.წ. სიტუაციურ სქემებს იყენებენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანები მუდმივად ქმნიან მოდელებს და ეს პროცესი არ არის თვითნებური და არ არის ძლიერ დამოკიდებული კონტექსტზე. ასეთ მოდელებს ლიტერატურაში სოციალური სცენარების სქემებს ანუ სკრიპტებს უწოდებენ. გამოცდილებაზე დაყრდნობით ადამიანებს უყალიბდებათ მეტ-ნაკლებად სტაბილური კატეგორიები, რის საფუძველზეც იქმნება სიტუაციური მოდელი. ეს არის სიტუაციის, სოციალური გარემოს გადამუშავების მოდელები, რომელებიც უზრუნველყოფენ შემდგომში ინფორმაციის გადამუშავების ეფექტურ სტრატეგიებს და სხვადასხვა სიტუაციებს ძირითადად ერთი და იგივე საშუალებით (რესურსით) აანალიზებენ. ამის გამო ხშირად ეს სტრატეგია არარელევანტურია მოცემული სიტუაციისათვის. ამგვარად, სქემატური კარკასი სიტუაციისა მეტ-ნაკლებად ინვარიანტულია, თუმცა ზოგიერთი სიტუაციისათვის არა ყველა კატეგორია და არა ყოველთვის რელევანტური აღმოჩნდება. მოდელები არის როგორც მარტივი, ისე რთული. რთული მოდელი სხვადასხვა მოდელებისაგან შედგება.

მოდელები, როგორც ზეპირ, ისე ჩაწერილი ინფორმაციის დამუშავებაში ძალიან მნიშვნელოვან როლს ასრულებენ. ტერმინი „მოდელი“ ჩვენ შემთხვევაში მხოლოდ ცოდნისა და მეხსიერების სტრუქტურული ორგანიზაციის სპეციფიური სახეობისათვისაა წარმოდგენილი. კერძოდ მოდელის გაგება ეთანხმება პირადი ცოდნის როლს რეალურ და წარმოსახულ სიტუაციებზე საუბრის გაგებისა და წარმოშობის დროს. ასეთი სიტუაციური მოდელები არის პირადი გამოცდილების წარმოდგენის ფორმა და ამიტომ, „ეპიზოდური მეხსიერების“ ნაწილია. ეს უკანასკნელი კი არის ხანგრძლივი მეხსიერების ნაწილი, რომელშიც ინახება დაწვრილებითი ინფორმაცია ყოველი შემთხვევის და მოქმედების შესახებ. ასეთია ვერბალური ქმედების შემცველი, მაგ: ისეთი, როგორც დისკურსია – მსჯელობა – წარსულში გადამუშავებული ინფორმაცია. სიტუაციური

მოდელები ეპიზოდურ მეხსიერების ნაწილია, მათ ხანდა-ხან უწოდებენ „ეპიზოდურ მოდელებს“. დისკურსი (მსჯელობა) გამოიყენება იმისათვის, რომ მიუთითონ რაიმეზე, ან აღნიშნონ რაიმე „სამყაროში“, ან რომელიმე სოციო-კულტურულ კონტექსტში. დისკურსი გვაძლევს წარმოდგენას ნივთებზე და ხალხზე, მათ თვისებაზე და ურთიერთობაზე, შემთხვევებზე ან მოქმედებებზე, მათ რთულ გადახლართვაზე ანუ სამყაროს რომელიმე ფრაგმენტზე, რომელსაც ჩვენ უწოდებთ სიტუაციას. შესაბამისად, მოდელი წარმოადგენს სიტუაციის კოგნიტურ რეპრეზენტაციას: ეს არის ის, რაც ადამიანის „ფსიქიკაში, კერძოდ კი კოგნიტურ საცავებში ხდება“, როცა ის არის დამკვირვებელი ან მონაწილე სიტუაციისა, როცა ისმენს, ან კითხულობს მის შესახებ. ამიტომ, რასაკვირველია, მოდელში ჩართულია პირადი ცოდნა, რომელიც აქვთ ადამიანებს მსგავსი სიტუაციებისადმი. ეს ცოდნა წარმოადგენს წინა გამოცდილების რეზულტატს, რომელიც მას მსგავსი სიტუაციებთან შეხვედრისას დაუგროვდა. ინფორმაციის ყოველი ახალი ნაწილი გარკვეული სიტუაციის შესახებ, ჩართული ეპიზოდურ მეხსიერებაში, შეიძლება მოდელის გაფართოებისა და სრულყოფისათვის იქნეს გამოყენებული.

მოდელები შეიძლება შეიცავდნენ ცოდნას იმ სიტუაციის შესახებ, რომელთაც აქვთ უმაღლესი ხარისხის პირადული ხასიათი, მაგრამ ამასთანავე მათში მოთავსებული ინფორმაციის ნაწილს შეიძლება იზიარებდნენ სხვა ადამიანებიც, ან მთელი სოციოკულტურული ჯგუფიც, როგორც ეს მნიშვნელოვანი პოლიტიკური და ისტორიული შემთხვევების მოდელებში ხდება. სხვაგვარად, რომ ვთქვათ ადამიანის ეპიზოდური ცოდნა სიტუაციის შესახებ შეიძლება იყოს მცირე ან დიდ ხარისხში უნიკალური ან საერთო, მცირე და დიდ ხარისხში პირადული და სოციალური.

მრავალი სიტუაცია, რომლის მოდელირება ხდება ეპიზოდურ მეხსიერებაში წარმოადგენენ სოციალურ სიტუაციას, მაგრამ ამავე დროს ჩვენ არა მარტო გვაქვს ცოდნა სიტუაციის შესახებ (ამ სიტყვის ვიწრო გაგებით), არამედ გვაქვს პირადი განწყობა, შეხედულება, წარმოდგენა, ემოცია.

ჩვენი მცდელობა კოგნიტური მოდელების კვლევისა ამჯერად ეფუძნება ერთ მიკრო ტერიტორიაზე მცხოვრებ პილიეთნიკურ საზოგადოებას, რომელიც შედგება ქართველების, სომხების და რუსი სექტანტი დუხობორებისგან. ამ საზოგადოებაში ძლიერ პრობლემურია ღირებულება „სამშობლოს“ აღქმა ცალკეული ეთნოჯგუფის წარმომადგენლის მიერ. ასეთი მიდგომით თუ გავაანალიზებთ დუხობორთა მსჯელობებს მშობლიური მიწის ანუ სამშობლოს შესახებ, მრავალ საინტერესო ფაქტს აღმოვაჩინებთ. მოდელების ჩამოყალიბებაში თავის როლს ასრულებს მეხსიერება, შეგრძნება, აღქმა, შემეცნება, ყურადღება, აზროვნება, წარმოდგენა, ის რაც კოგნიტური ფსიქოლოგიას ახასიათებს ანუ იმის ასახვა ადამიანის აზროვნებაში, რაც მას ძალუძს მის გარემომცველ გარემოში. ყოველივე კი საბოლოოდ ღირებულება „სამშობლოს“ მოდელირების საინტერესო შედეგს გვაძლევს. სწრაფვას ღირებულება მიუახლოვო მათ არსებობას რეალურ ცხოვრებაში და უარი თქვა მათ „ხელოვნურ“ პირდაპირი შეფასების პროცედურაზე. გეთავაზობს სწორედ ღირებულების კვლევის კოგნიტური მიმართულება.

ღირებულება „სამშობლო“ თავისთავად უკავშირდება ადამიანის მიერ სამყაროს აღქმას, ადამიანისა და სამყაროს ურთიერთკავშირს. ამ კავშირს ადამიანი გარკვეული მსოფლმხედველობის საფუძველზე ახორციელებს. „მსოფლმხედველობა, ცხადია, ადამიანის თავში არსებობს და ცნობიერების შინაარსს წარმოადგენს. მას ადამიანის ცნობიერება ქმნის, როგორც მთლიანს. მსოფლმხედველობის ერთიანობა წარმოადგენს ჩვენი უნარების, როგორც ცნობიერების ელემენტების თანამშრომლობის სინთეზს“ (თევზაძე, 1996, 18), მაგრამ ეს მსოფლმხედველობა ყოველთვის არ არის მხოლოდ ადამიანის ფიქრის შედეგი, მის მიერ მოაზრებული და გაცნობიერებული. უმეტეს შემთხვევაში ადამიანი წინა თაობის ტრადიციული კულტურის მეშვეობით შეიცნობს მსოფლმხედველობით წარმოდგენებს (ბუაჩიძე, 1987, 102).

ტრადიციული მსოფლმხედველობით შექმნილი სამყაროს სურათი ასახავს სპეციფიურ ადამიანურ კულტურულ

ურთიერთობებს ობიექტურ ფიზიკურ სამყაროსთან. ადამიანის წარმოდგენა სამყაროს შესახებ, სუბიექტის მიერ სამყაროს მთლიანობის აღქმა და მასში თავისთავის გააზრება ანუ ადგილის პოვნა არის მსოფლმხედველობა. ჩვენს მიერ 1995-97 წ.წ. ჯავახეთში შესწავლილი ეთნიკურ ჯგუფთაგან ერთი მუსლიმანური (აჭარელი ქართველები) რელიგიის აღმსრულებელია, დანარჩენი კი ქრისტიანული: მართმადიდებლები (ქართველები), გრიგორიანული (სომხები), კათოლიკური (სომხები) და დუხობორული (ქრისტიანული სექტა). თითოეული მათგანის მსოფლმხედველობაც ძირითადად მათივე რელიგიურ აზროვნებას ემთხვევა. რაშიც, თუ შეიძლება ითქვას, რელიგიაში თითოეული ჯგუფის მეხსიერება თავის გარკვეულ კუთვნილ როლს ასრულებს. ასეთი შედეგი არ გვექნებოდა თუ არა თაობებს გამოვლილი მეხსიერება. ამასთანავე, ყოველივეს აქვს ის საერთო, რაც საერთოა მრავალი ხალხისთვის ანუ სამყაროს სტრუქტურა ყველა ჯგუფისათვის ერთნაირია: იგი შედგება ზედა ნაწილის-ზეცისაგან, შუანაწილი (ცენტრის) – დედამიწისგან და ქვედა ნაწილის – ქვესკნელისაგან.

დუხობორის დღევანდელი მსოფლმხედველობით, სამყარო ის ადგილია, სადაც ის ცხოვრობს, შრომობს, რომელსაც ის ვიზუალურად აღიქვამს. იგი მისთვის მეურნეობრივი არეალია. იმ ადგილს, ანუ მისი გაგებით სამყაროს, დუხობორი სამშობლოდ მიიჩნევს ე.ი. სამყაროს ცნება დუხაბორს გაიგივებული აქვს სამშობლოს შესახებ თავის წარმოდგენასთან, ანუ ერთ განზომილებაში – ჰორიზონტალურში – მოქცეულ არეალთან. რატომ მოხდა ასე, რა არის ამის მიზეზი? კულტურა? ტრადიცია? – ამას ხომ თავისი ახსნა სჭირდება. ასეთი პასუხი ძლიერ მშრალია და დაუკმაყოფილებლობის გრძნობას იწვევს მკვლევარში და მსმენელშიც. მაშ რატომ არის სხვა ხალხში ყოველივე ზემოთქმული სხვანაირად წარმოდგენილი? ვფიქრობთ, აქ კოგნიტური მეცნიერება გამოგვადგება. ყოველივე ეს იმის შედეგია რაც დუხობორებს მრავალწლიანმა ისტორიულმა მეხსიერებამ შემოუნახა. მათ რელიგიურ მრწამს თუ დავუკვირდებით (ე.ი. იმას რაც თვით შეიქმნეს და გამოიმუშავეს წლების მანძილზე), ვნახავთ, რომ მთლიანად სამყა-

როზე ფართო, მაშტაბური წარმოდგენა არც კი აქვთ – სამყარო მთავრდება იქ, რომლის იქითაც ღუხობორის თვალი ფიზიკურად ვერ სწვდება. სხვაგვარი წარმოდგენა სამყაროზე მას არა აქვს. ზესკნელი-ქვესკნელი ანუ სამოთხე-ჯოჯოხეთი ტრადიციული გაგებით მათ არ იციან. ყველაფერს ამას ისინი თავად ადამიანში – თავის თავში შეიცნობენ: „ჩვენ ღვთის საუფლოს, ქრისტეს სიტყვით, „ჩვენსავე არსებაში“ შევიგრძნობთ... ჯოჯოხეთიც, თავისი საგოდებლითა და საშინელებებით, სადღაც ქვესკნელში კი არ არის, არამედ ცოცხალ ადამიანშია“ (Животная книга..., 1909, 37) ღუხობორები თვლიან რომ „ის ქვეყანა“, „საიქიო“ არ არის, არ არსებობს. „საიქიო ღუხობორებს ამქვეყნად, მიწიერ ცხოვრებაში გადმოაქვთ და შეკითხვას: „რა არის ჯოჯოხეთი?“, „სად არის იგი?“ „სად ცხოვრობენ ავი სულები?“, ასე პასუხობენ: „ჯოჯოხეთი ის ადამიანებია რომლებმაც არ იციან, რა არის ნათელი, მათში ბუდობენ ავი სულები“, ასე რომ, მსოფლმხედველობის ცრუმორწმუნებორივი ეს ორი მამოძრავებელი ძალა – საშინელი საფრთხეცა და მიმზიდველი სატყუარაც, „ღვთის საუფლოში ცხოვრება“ – ღუხობორებმა საგსებით გააცამტვერეს იმით, რომ ზეცა დედამიწაზე დაამხეს, ხოლო ჯოჯოხეთი ქვესკნელიდან ამქვეყნად ამოიტანეს“ – შენიშნავს ღუხობორების მკვლევარი ვ. ბონჩ-ბრუევიჩი (Бонч-Бруевич, 1959,172).

ღუხობორებთან საუბრისას აშკარად ჩანს „სივრცის დავიწროების“ ანუ „სამყაროს მობილურობის“ თუ შეიძლება ასე ვთქვათ, განცდა. მათთვის სამყარო არ არის ისეთი მრავალწახნაგოვანი, შემოქმედებითი მითებით თუ კოსმიური სხეულებით დატვირთული არეალი, როგორც რომელიმე სხვა ხალხისთვის. აშკარად იგრძნობა სექტის მსოფლმხედველობითი გავლენა მათ აზროვნებაზე. თვით ზეცაზე ან დედამიწის ქვევით არსებულზე დასმულ შეკითხვაზე პირდაპირ ვერც კი გვპასუხობენ თუ რა არის ზევით, ან ქვევით. ზეცას მათ თავისებური ახსნა მისცეს იგი „დატვირთული“ აქვთ უმაღლესი კატეგორიის ღირებულებით. ზეცა სულის სასუფეველი ან კოსმიური სამყარო კი არ არის, ის იერაქიულადაა დანაწილებული და ასე წარმოდგება:

პირველი ზეცა – მორჩილება,
მეორე ზეცა – შეგნება
მესამე ზეცა – თავშეკავება
მეოთხე ზეცა – ღმობიერება,
მეხუთე ზეცა – მოყვარის სიყვარული,
მექექსე ზეცა – თანხმობა,

მეშვიდე ზეცა – სიყვარული (Животная книга..., 1909, 39)

მეხსიერების დამსახურებაა ალბათ ის, რომ დროთა მანძილზე დუხობორების მიერ შეცვლილ მსოფლმხედველობაში, სადაც თავისი ადგილი მრავალმა წმინდანად შერაცხულმა სიმბოლომ დაიკავა, მათი მსოფლმხედველობა ჰორიზონტალურიდან ვერტიკალურ ჭრილში გადაიზარდა, მაგრამ ეს პროცესი დღესდღეობით არ არის დასრულებული, ისე როგორც ეს სხვა ხალხის აზროვნებაშია. თავისი ადგილი ვერ დაიმკვიდრა სიცოცხლის ხის სიმბოლომ. ეს უკანასკნელი არც რელიგიურ ტექსტებში და არც ზეპირსიტყვიერებაში საერთოდ არ სჩანს. მიუხედავად იმისა, რომ დუხობორთა სექტის რელიგიური მრწამსი, მართალია თავისებურად, მაგრამ მაინც ბიბლიას ეყრდნობა. ისეთი პოპულარული სიმბოლო თითქმის ყველა ტრადიციული ხალხისთვის როგორც სიცოცხლისა და ნაყოფიერების ხეა, ჯერ-ჯერობით ვერ პოულობს თავის ადგილს დუხობორთა მსოფლმხედველობაში, რადგანაც სამყაროს კოსმიური აღქმა არა აქვთ.

ქართველების მიერ თავისი სამშობლოს მშობლიური მიწის დათავისებისათვის გამოთქმაში: „ეს ჩვენი მიწაა, ჩვენი მამა-პაპის სისხლით მორწყული, აღარ დადგა დრო, რომ აქ ქართველმა იცხოვროს...?! – ჩაქსოვილია საქართველოს ისტორიული წარსული და ამავე დროს დღევანდელი პოლიტიკური სიტუაცია, დაკარგული მიწების ნოსტალგია, დაუცველობა მტრისაგან, ანუ მეხსიერება გამონათქვამს თავის ინტერპრეტაციას აძლევს. მათ ამ პატარა ფრაზაში გამოვლენილი აქვთ ამ ტერიტორიის ბედ-უკუღმართი ისტორია, შესაძლებელია დაწვრილებით ყველა მოვლენა, ყველა თარიღი არც კი იციან, მაგრამ ცოდნა იმის შესახებ, რომ ეს ტერიტორია მუდამ მტრების სათარეშო იყო

ყველასთვის ცნობილია. გარდა ამისა აღქმული აქვთ პატრონის უფლებაც.

სომხების გამონათქვამში: ეგენი (ანუ დუხობორები) თავის სამშობლოში წავიდნენ. – ასევე ჩანს ცოდნა იმისა, რომ „ეგენი“ ანუ დუხობორები მოსულნი არიან.

მსჯელობა-დისკურსი ახდენს სოციალური რეალობის კონსტრუირებას და თამაშობს მთავარ როლს იდეოლოგიის ჩამოყალიბებასა და გავრცელებაში პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში, განსაკუთრებით სადაც არიან ახალი მიგრანტები და თითოეული ეთნიკური ჯგუფი თავის კულტურაშია ჩაკეტილი. დისკურსში ზოგჯერ შეპარვით და ზოგჯერ აშკარად ასახავენ ნეგატიურ დამოკიდებულებას ერთმანეთის მიმართ და ავლენენ ხანდახან დისკრიმინაციულ დამოკიდებულებას.

ჩვენს შემთხვევაში, სამი ეთნიკური ჯგუფით დასახლებული რეგიონი არის მათივე წარმოდგენილი მათი სამშობლოს მოდელი. ამიტომ ყოველი ეთნიკური ჯგუფი წარმოდგენილია, როგორც ძირითადი მეპატრონე და მოსულად თავს არცერთი არ თვლის. ყოველი თავის თავს „ბატონად“ აღიქვამს, რაც ყოველივესთვის „ბუნებრივი“, „სამართლიანი“ და „გარდაუვალია“. ამიტომ ყოველ მათაგანისთვის ეს პოზიცია მისაღებია, მაგრამ მიუღებელი სხვასთან მიმართებაში:

„ეს ჩვენი მიწაა, აღარ დადგა დრო აქ ქართველმა იცხოვროს“ – ქართველი;

„ეს ჩვენი მიწაა, ისინი წავიდნენ თავის სამშობლოში“ – სომეხი;

„ეს მიწა ჩვენი სამშობლოა, ჩვენ აქ გვაქვს საფლავები ჩვენ სხვა სამშობლო არ გავაჩნია“ – დუხობორი.

სწორედ ეს წინასწარ უარყოფითი განწყობა, საზღვრავს შემდგომ დამოკიდებულებას.

ერთ-ერთი არხი ეთნიკური წინასწარ უარყოფითი განწყობის შეღწევისა სოციალური ურთიერთობის საკითხში არის ყოველდღიური ვერბალური კომუნიკაცია. ყოველდღიურ საუბარში ხალხი ყველა სხვადასხვა ისტორიებს თავის დამოკიდებულებაზე სხვა ჯგუფისადმი. განიხილავენ ეთნიკური ჯგუფის არსებობას თავის ახლოს, იძიე-

ბენ მათ წარმომავლობას, ისტორიას და ა.შ. საუბრებში ავლენენ დისკრიმინირებულ დამოკიდებულებას სხვის მიმართ და ამავე დროს ამით ავლებდნენ თავის პრიორიტეტულობას. გარდა ამისა, თავიდან შეფარულად და შემდგომ კი ღიად იძლევიან რეკომენდაციებს: სხვა წარმოდგინდება, როგორც განსხვავებული, ცუდი, უხეში, ბნელი, უწესო, ქურდი და მრავალი უარყოფითი დეფინიციით შემკობილი. სხვა უნდა წავიდეს, დაისაჯოს, დაიჭირონ, მოხსნან, გაასახლონ და ა. შ.

ასეთი საუბრის ანალიზი უფრო უკეთ წარმოგვიდგენს სოციალურ სიტუაციას და ხსნის წინასწარ უარყოფითად განწყობილი საუბრების სოციალურ ფუნქციას და კოგნიტურ სტრატეგიას, რომელსაც გამოიყენებს ერთი ჯგუფის წარმომადგენელი, გამოსატავს რა თავის მრწამსს და აზრს მეორე ჯგუფის მიმართ.

ეროვნებათაშორის ურთიერთობებში უამრავ წინააღმდეგობასთან და კონფლიქტთან ერთად, კოლიზიებს ახალ მიგრირებულ ჯგუფის მიმართ ან პირიქით არცთუ ბოლო ადგილი უკავია. ასეთ დროს იქმნება თავისთავად ისეთი სოციალური გარემო, ისეთი მიზეზები, რომლებიც ნეგატიური დამოკიდებულების პროვოცირებას ახდენენ. ყოველი გაჭირვებისა და სიძნელეების თავი და თავი სხვა ეთნიკური ჯგუფია (განსაკუთრებით მოსული). ასეთ დროს, ანუ ასეთი დისკურსებისას გამორიცხულია რაიმე დადებითი, ყოველივე უარყოფითად არის წარმოდგენილი. ყოველი კულტურის ელემენტი გატარებულია ნეგატიურ პრიზმაში. ენა, ქცევა, რელიგია, აღზრდა, თქვენ წარმოიდგინთ ზოგჯერ საკვებიც კი ნეგატიური ასპექტით ფასდება. ძალიან იშვიათია, რომ რაიმეს დადებითი მუხტი ეტყობოდეს. ისეთ მაღალ დონეზე შესრულებად კატეგორიას, როგორცაა შრომა, რომელიც ზოგადია და ყოველი ეთნოსი კი არა, ყოველი ადამიანი თავისი შესაძლებლობის მაქსიმუმს ხარჯავს, ხდება განსჯის საგანი „კი შრომობენ, მაგრამ რა! მარტო შრომობენ იმიტომ, რომ ჭამონ და მეტი არაფერი, გართობა არ იციან და არაფერი“ – ქართველი დუხობორის მიმართ. „რას შრომობენ. ამისთანას, ჩვენც ვშრო-

მობო" – სომეხი დუხობორის მიმართ. „მაგათ შრომა საერთოდ არ იციან" – დუხობორი ორივეს მიმართ.

ასეთი დამოკიდებულება ქმნის არა მარტო ერთმანეთის მიმართ უარყოფით დამოკიდებულებას არამედ პატარა (რაიონის), თუ დიდი (სახელმწიფო), მასშტაბითაც ვრცელდება.

ხშირად სოციალური გაჭირვებას, პოლიტიკურ სიძნელებებს, რაც სახელმწიფოში ხდება, აბრალებენ ერთმანეთს და არ ეძიებენ რეალურ მიზეზს. უფრო მეტიც ერთი ეთნიკური ჯგუფის წარმოადგენელის მიერ ჩადენილი „დანაშაული" ანუ რაიმე ტრადიციული ნორმის დარღვევა, მთელი ეთნოსის შეფასებაზე გენერალიზირდება: ეს ქართველების ბრალია, ან სომხების, ან დუხობორების. ისინი საერთოდ ესეთები არიან. ანუ საზოგადოების წინაშე მდგომი პრობლემების გამომწვევად მიიჩნევენ იმ „მოწინააღმდეგე" ჯგუფს, რომელიც შეფასებაში დისკრიმინირებულია.

რეგიონში მცხოვრები სომეხისათვის, თუმცა კი მისი გაგებით ჯავახეთი სომხეთია, მაგრამ ამავე დროს, ყველაფერი რაც კი ხდება პოლიტიკური მდგომარეობის კი არა, ქართველების ბრალია.

აქ გასაკვირი არაფერია. ეთნიკური სოლიდარობა აერთიანებს უფრო მეტად ერთ სოციალურ სიტუაციაში მყოფთ, ვიდრე ეთნიკურობა. “მე ვარ გაჭირვებული, მოსუცი, ლტოლვილი, მიგრანტი თუ სხვა, მე არა ვარ შენნაირი”.

ვან დეიკის ჰიპოთეზის ფორმულირების მიხედვით, აგების და აღქმის პროცესის უმნიშვნელოვანესი კომპონენტი არის გააზრება მის უკან მდგარი სოციალური სიტუაციისა და მისი კოგნიტური რეპრეზენტაცია. ვან დეიკი გამოდის იქიდან, რომ ჩვენ ვიგებთ ტექსტს მხოლოდ მაშინ, როცა ჩვენ გვესმის სიტუაცია, რომლის შესახებაც არის მსჯელობა ან გვაქვს შესაძლებლობა წარმატებულად განვახორციელოთ კომუნიკაცია, როცა სოციალური კონტექსტის ტიპს აშკარად ვხედავთ. ამიტომ სცენარები – ანუ ფრეიმები, აუცილებელია ჩვენთვის, როგორც საფუძველი მდგომარეობის მიმდინარეობის ინტერპრეტაციისათვის (Van Deyk, 1989, 161-186).

ამ იდეის მნიშვნელოვანი შედეგი არის თეზისი იმის შესახებ, რომ ადამიანები მოქმედებენ არა იმდენად „რეალურ“ სამყაროში და საუბრობენ არა იმდენად მასზე, რამდენადაც მოვლენების სუბიექტურ მოდელებზე და სიტუაციურ სინამდვილეზე. ასეთ დროს, ყოველივეს თავიდან აცილება არა მთლიანად, არამედ ნაწილობრივ დამოკიდებულია სწორ ინფორმაციაზე.

სოციალიზაციის პირველსავე საფეხურებიდან დაწყებული, ყოველდღიური კომუნიკაციის დაუსრულებელ, მრავალგვაროვან კონტექსტებში ერთი ჯგუფის წევრები გამოხატავენ ორიენტაციის ბაზისურ პირნციპებს სოციალურ სივრცეში და გადასცემენ მას სხვას. ასეთი დისკურსები აყალიბებენ სიტუაციის და მოქმედების მოდელებს, რომელშიც ჩართულია შეფასება და რომელიც საერთო შეხედულებებს და განწყობებს წარმოშობს. კომუნიკაციის ეს ასპექტი ძალიან მნიშვნელოვანია, რადგანაც ის აძლევს საშუალებას ჯგუფის წევრებს დაუსწრებლად „წააგონ“ სიტუაცია, რომელშიც ისინი თვითონ არ მონაწილეობენ.

მრავალეროვან საზოგადოებაში რომელიმე ჯგუფის უმრავლესობა იღებს ინფორმაციას მეორე ჯგუფის შესახებ ყველა არხით, რაც შესაძლებელია იმ ინფრასტრუქტურაში, იქნება ეს ტელევიზია, ლიტერატურა, პრესა, ფილმი, ისტორია და სხვა. მაგრამ სადაც ეს არ არსებობს და მხოლოდ ზეპირსიტყვიერი ინფორმაცია ვრცელდება, უფრო საშიშ შედეგებს ვიდებთ, აქ სტრატეგია მხოლოდ უარყოფითი, ნეგატიური დატვირთვით შეიძლება განვითარდეს. თუ ასეთი მონათხრობები წინასწარშექმნილი, აკვიატებული აზრით არის განსმჭვალული, ისინი წარმოშობენ კოგნიტურ რეპრეზენტაციებს. შესაბამისი მოდელები კი შეიძლება გამოიყენონ წინასწარ უარყოფითად განწყობილი განწყობის ფორმირებისთვის, რომელიც შეიძლება ისე განვითარდეს, რომ მივიდეს „რასისტულ“ იდეოლოგიამდე.

დისკურსი და კომუნიკაცია არის ცხოვრებისეულად აუცილებელი ხერხები ქსენოფობიის გაჩენისათვის, ეთნიკური წინასწარ უარყოფითად განწყობისათვის საზოგადოებაში.

თხრობის ანალიზი ჯგუფის წევრების საკუთარი სოციალური სიტუაციის ინტერპრეტაციის რეკონსტრუქციის საშუალებას გვაძლევს.

სემანტიკური სტრატეგიები საუბრისათვის მიგრანტის, ეთნოუმცირესობის ან სხვა ეთნოჯგუფის წარმომადგენლისთვის ცხოვრებისეულად მნიშვნელოვანია. ეს საჭიროა იმისთვის, რომ გაუგებრობა თავიდან ავირიდოთ.

ისტორიების ანუ ამბების თხრობას ყოველდღიურ ცხოვრებაში საკმაოდ დიდი ადგილი ეთმობა. ადამიანები ყვებიან ყოველგვარ ისტორიებს ე. ი. იმ „საინტერესო“ ამბებს, რაც მათ გადახდათ, ან იმიტომ, რომ სხვა დაარწმუნონ მის სოციალურ მნიშვნელობაში, ან იმ ამბავში – მოვლენაში, რაშიც თვითონ იღებენ მონაწილეობას. ასე რომ ადამიანები ბავშვობიდანვე ეცნობიან მრავალ რამეს და თანდათანობით ამ „ამბების“ საშუალებით ყალიბდება თავის გარემოში, კულტურაში. „ამბების“ – ისტორიების თხრობის ამოცანაა გარკვეულად დააგროვოს ამ კულტურის შესახებ ცოდნა.

თუ ამ „ამბებში“ – ისტორიებში არის ლაპარაკი იმ ხალხზე, განსაკუთრებით იმ ქცევებზე და მოვლენებზე, რომელიც ხელს უშლის საზოგადოებას ყოველდღიური ამოცანების გადაწყვეტაში ან წარმოდგენენ საშიშროებას, მაშინ შეიძლება დაუშვათ, რომ ამბების გმირები ანუ ვიზეც არის ლაპარაკი, ეს არის ის ხალხი, რომელიც უქმნის „რეალურ საშიშროებას“ სხვა ჯგუფის იდეალებს და მათ მიზნებს. ასეთი კი შეიძლება იყოს არაძირითადი, მოსული, მიგრანტი და სხვა ეროვნების წარმომადგენელი. ამიტომ როდესაც ძირითადი (პირობითად დავარქვით) ერის, თუ ეთნიკური ჯგუფის წარმომადგენელი ყვება რაიმეს „მოსულზე“, „უცხოზე“, ეს არ არის რაიმე სპონტანური ნააზრვეის გადმოცემა, არამედ იგი ყოველთვის განმსჭავლვლია წინასწარ განწყობილი ნეგატიური, უარყოფითი განწყობით. სწორედ ასეთ მოსულებს, სხვას, მიგრანტებს, და ა. შ. აღიქვამენ არაჩვეულებრივად, უცნაურად, საშიშად, გაუგებრად და არანორმალურად, მრავალეთნიკურ საზოგადოებაში ისინი წარმოდგებიან, როგორც სიბო-

როტის სტერეოტიპები, ან ხდება მათზე დაცინვითი ანეკ-
დოტების შექმნა.

ასეთი თხრობით რეალიზირდება სუბიექტურად გადა-
მუშავებული, ერთ-ერთი ფორმა სოციალური ინფორმაციი-
სა, რომელიც მიმართულია იმაზე თუ რა ვიციოთ ჩვენ, ადა-
მიანებმა, რომელიმე ჯგუფის წარმომადგენლებმა იმ ახალ
ეთნიკურ უმცირესობაზე, ჯგუფზე, მოსულზე, ლტოლვილ-
ზე და სხვა და როგორ აღვიქვამთ ჩვენ მათ მოქმედებას.

ასეთი მოთხრობები ახდენს ღირებულებებისა და
ნორმების ფორმულირებას, რის საფუძველზეც ხდება
„ქცევის ფორმათა დამრღვევთა“ შეფასება. ასე, რომ ყა-
ლიბდება ბაზისური შეხედულება და რეცეპტები თუ რო-
გორი დამოკიდებულება უნდა ჰქონდეთ და როგორი რეაქ-
ცია. ასეთი მოთხრობები შეიცავს, როგორც აღვნიშნეთ
„წინასწარ უარყოფით განწყობას“, რომელიც საფუძველად
ედება ძირითადი ჯგუფის შეფასებებს და რეაქციებს.

თხრობითი სტრუქტურები. ვან დეიკი აღნიშნავს, რომ
ისევე, როგორც ზღაპრებში არიან გმირები და მათი მოწი-
ნააღმდეგე ბოროტი ძალები, ასევეა ძირითად და მოსულ
ეთნოსებს შორის. იგი წერს: "Рассказы создаются с помощью
фиксированного списка категории и правил их соответствующего
упорядочения. Во многих популярных рассказах эти категории
могут иметь семантическую природу: они представляют собой
инвариантные темы с заданными ролями для участников дей-
ствия; токовым могут быть роли героев и злодеев. Тоже самое
относим к истории об этнических меньшинствах: იგი აგრძე-
ლებს: ჩვენ ჰოლანდიელები აქ გამოვდივართ, როგორც
მსხვერპლი, ეთნიკური უმცირესობა (ლაპარაკია იმ მიგრან-
ტებზე რომელიც ჰოლანდიაში შედის) ჩვენ გვაწუხებს სხვა-
დასხვა რამეებით: ისინი ხმაურობენ, ყრიან ნაგავს ქუჩაში,
იკავებენ ჩვენ სამუშაო ადგილებს, ბინებს, ხდებიან კრიმი-
ნალები და ა.შ. ასეთი თხრობა ეთნიკურ უმცირესობებზე
ხდება ფოლკლორის განსაკუთრებული ჟანრით, და ემყარე-
ბა შიდაჯგუფურ წინასწარ უარყოფით განწყობას. ისინი
ისევე სტერეოტიპულია, როგორც მის საფუძველში მდებარე
წინასწარი უარყოფითი განწყობა (Ван Дейк, 1989, 193).

როდესაც ლაპარაკობენ სხვაზე (მოსულზე, უმცირესობაზე) ამასთანავე აძლევენ შეფასებას მათ ქმედებებს და თან თანამოსაუბრეს აწვდიან სოციალური „მონაცემების ბაზას“, რომელიც სუბიექტურად არის ინტერპრეტირებული, სოციალურად მნიშვნელოვანი „ფაქტებით“, სხვა სიტყვებით, რომ ვთქვათ, ისინი გადმოსცემენ ეთნიკური სიტუაციის მოდელს, რომელიც შეიძლება იქნას აღქმული (და ადაპტირებული) საზოგადოების სხვა წევრების მიერ, რათა მოსულთა მიმართ დაიხვეწოს საკუთარი მოდელები და ჩამოყალიბდეს საერთო დასკვნები.

თხრობის კატეგორია. (Ван Дейк, 1989, 198)

სოციალურ სიტუაციასთან დაკავშირებული კოგნიტური მოდელების მსგავსად ჩვენ შევეცადეთ შეგვექმნა პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში ერთნიკურ ჯგუფთა შორის არსებული სოციალური ურთიერთმიმართებების სცენარი, ე.წ. სკრიპტი. ქვემოთ ერთიანი კოგნიტური მოდელის ქვეშ გაერთიანებულია "დუხობორიებისა" და ქართველების ეთნიკურ ურთიერთობათა სოციალურ-ფსიქოლოგიური ასპექტების მთელი სპექტრი.

ა) შეფარდება სიტუაციასთან. (ეს მოთხრობით უფრო მეტად სიტუაციურ, კონკრეტულ აღწერას წარმოადგენს). ეს არის ეტაპი საუბრის დაწყებისა, სახამ გადავა უფრო მძაფრ შეფასებაზე. აქ გამოიყენება ისეთი მარკერები, როგორცაა „აბა რა შემიძლია ვთქვა“, „მე თვითონ გამოვცადე“, „მე ეს მაგონებს“, „რადგან თქვენ მეკითხებით“...

დუხობორი: „რა გითხრათ, სულ არ არის სასიამოვნო რომ ეგენი აქ მოვიდნენ“. „რა გითხრათ, მაგათ არაფერი იციან, არც წივის გაკეთება, არც ღუმელის ხმარება“. „ამბობენ აქ იმიტომ ჩამოვიდნენ, რომ ციხიდან გამოშვებულები არიან“.

ბ) რეზიუმე. ეს თხრობის ის ნაწილია, როდესაც მოსაუბრე წარმოადგენს რაიმე მნიშვნელოვან სათქმელს.

დუხობორი: „მე გეტყვით რასაც შვებთან, როგორ იძენენ სახლს. იღებენ ვალს სომხებისგან და შემდეგ ხელწერილს აძლევენ და ამ ვალში სომხები ბინას ართმევენ“.

გ) გარემომცველი მდგომარეობის აღწერა. აქ არის წარმოდგენილი დრო, ადგილი და მოქმედი პირი აქ მეტად

გამოიყენება ოპოზიცივი ჩვენ – ისინი, ვიდრე მე და ის. და უფრო მეტად წარმოდგენილია ყველა – ისინი ერთად და არა მარტო ერთი პირი.

ქართველები: „დუხობორები, რომ რუსები არიან ეგენი ყველანი ღლოთბენ კაციც და ქალიც, ყველა სვამს, როგორ არა. სადამოს ერთ ფხიზელს ვერ ნახავ. მუშაობა კი იციან, მაგრამ მაინც რუსები არიან და დაღვევენ აბა რას იზავენ.“

დ) ორიენტაცია. ესეთი ქმედებები გულისხმობს ყოველდღიურ დახასიათებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ის ყოველდღიურ „ნგრევას“ იწვევს მათში, ურთულებს ცხოვრებას.

ქართველები: „დილით მაღაზიაში არ შემიშვა, პური არ მომყიდა, პურზე ნინოწმინდაში ფეხით 10 კილომეტრს გავდივართ და იქიდან მოგვაქვს“.

დუხობორი: „მაგათ რატომ უნდა მიეცეთ ეს ჩვენი თემის მაღაზიაა, აქ საერთო საქონელია, მარტო ჩვენ გვეკუთვნის, მათ ხომ არ უშრომიათ, რომ ჩვენი ნაწილი მიეცეთ“.

ე) გართულება. ესაა თხრობის ბირთვი, სადაც ყველაზე მეტად ჩანს გაღიზიანება, აქ გამოიყენება ისეთი მომენტები რაც უკავშირდება ქურდობას, აგრესიის გამოხატვას, მუქარას, ანტისანიტარიას, ხმაურს, ანუ რაც აწუხებს მოსაუბრეს.

დუხობორი: „სომხებმა სულ დაგვპარეს ყველა დეტალი ტრაქტორებიდან, ახალი ძველით შეგვიცვალეს.“ „ქართველები თივას იპარავენ, საწვავი გავატანეთ და გზაში გაყიდეს“. „სომხები ჩვენ ქალებს შეურაცხყოფას აყენებენ ქუჩაში“.

ვ) კვანძის გახსნა. ერთ-ერთ სეგმენტად თხრობისა გართულებული სიტუაციის შემდეგ, შეიძლება ჩაითვალოს კვანძის გახსნა. ანუ კონფლიქტის გადაწყვეტა. პრობლემაზე რეაქცია შეიძლება იყოს, როგორც ფსიქიური, ისე ფიზიკური მოქმედება, რომელიც მიმართულია ცხოვრების ნორმალურად დინებისაკენ. ეს ჰგავს გმირის გამარჯვებას ბოროტ ძალებზე ზღაპარში. მაგრამ, რეალურ სიტუაციაში დამხვდურსა და მოსულს შორის შეიძლება ზღაპრისმაგვარი ბოლო ანუ “ჰეპი ენდი” არ ჰქონდეს. შეიძლება არსე-

ბობდეს პრობლემის გადაჭრის დადებითი შედეგები, მაგრამ უმთავრესად ეს ასე არ ხდება. დამხდურისათვის ყველა პრობლემა მოდის მოსულისაგან, მაგრამ რაიმეს გაკეთება ძალიან ძნელია. გმირული დასასრულის მაგივრად ვიღებთ საჩივრებისა და განკიცხვის კორიანტელს. მთავარია აქ ის, რომ მისწრაფება იქით კი არ არის მიმართული, რომ დამხვდური დადებით გმირად აღიქვამს თავის თავს (მოთმინება ჰქონდეს და ა. შ.), არამედ ის, რომ დაახასიათოს მოსული ნეგატიურად, როგორც ბოროტი ძალა. ამიტომ კვანძის გახსნა შეიძლება სულაც არ მოხდეს. ან მოხდეს რომელიმე მხრის უფლებების დარღვევის ხარჯზე.

სომეხი: „სამუშაოს, რომ არ გვაძლევენ, ამიტომ უნდა მოგვეწყო „სისხლიანი დილა“, ჩვენ ოფიციალური განცხადებაც კი ჩავაბარეთ გამგებელს.

ზ) ექსპლიკაცია (გახსნა, ახსნა). თხრობაში გვხვდება ისეთი მიდგომა როდესაც არის საუბარი უარყოფით განწყობაზე, მაგრამ ამავე დროს ხდება სიტუაციის თითქოს და გამართლება, ანუ უმეტესწილად ეს გამართლება გამომდინარეობს მათი კულტურის შეფასებიდან.

ქართველები: „ისინი (დუხობორები) სხვანაირი ხალხია, რწმენაც სხვანაირი აქვთ, ეკლესია მაგათ არ იციან, ისინი ერთმანეთს მხარში უდგანან, ჩვენსავით კი არ იქცევიან“.

თ) შეფასება. აქ მთხრობელი გამოთქვამს თავის აზრს ან ემოციას აღწერილ ქმედებაზე ან მოვლენაზე. ტიპიურ მარკერებად ამ დროს გამოიყენება: „მე ასე არ მომწონს“, „რა ვიცი, მეშინია“, „ეს ჩემთვის მიუღებელია“, ამ შემთხვევაში გამოიყენება ინტონაციაც, ქცევაც. (მაგ. ხელების გაშლა, თავის გაქნევა და სხვა), რითაც უფრო მეტად გვაგებინებენ თავის უარყოფით დამოკიდებულებას.

დოხობორი – „რა შემიძლია ვთქვა, სისუფთავე არ უყვართ“ (ქართველებზე); „რა შემიძლია ვთქვა, ვაჭრები არიან (სომეხები)“. მსმენელს ამ დროს კარგად ესმის ის უარყოფითი განწყობა რაც აქვს მთხრობელს. ის კი არა თხრობის დროს საკუთარი აზრის ბოლომდე არ გამოთქმა, ხელის ჩაქნევა (რაც ნიშნავს – აბა რა უნდა ვთქვა) მიუთითებს მის უარყოფით განწყობაზე.

ი) დასკვნა. ბოლოს მოხრობლის ამბავს (ისტორიას) ხშირად დამამთავრებელი კატეგორია – კოდი ან დასკვნა აქვს, საიდანაც საბოლოოდ ვლინდება ამ მონათხრობის რეალევანტურობა იმ სიტუაციისათვის, რომელშიც ის მოითხრობა. დასკვნა შეიძლება იწოდოს თავისებურ მორალად. ხალხი ამ ამბებს ისტორიებს არ ყვება გასართობად, ყვება იმისთვის, რომ ვარაუდი აქვთ რეალურ საზოგადოებრივ მორალზე. ამისთვის გამოიყენება „განზოგადოებები“ აწმყოში ან მომავალში. ხშირად ამ დასკვნაში გამოიყენება განმეორებითი მტკიცებები, რომელიც თხრობის დასაწყისში გვხვდება. ასე, რომ ამბავი ხდება დახურული, იმის გამო, რომ მონათხრობი ისტორიები ჩვეულებრივ აღმოცენდება, როგორც ილუსტრაცია ან „მტკიცებულება“, რომელიც არგუმენტაციისათვის გამოიყენება. ეს დასკვნითი კატეგორია შეიძლება ერთდროულად დაემთხვეს დასკვნის კატეგორიას იმ არგუმენტირებული სტრუქტურისა, რომელშიც კონკრეტული ისტორია იყო ჩართული.

დუხობორი: „ეხლა ნაკლებად გვაწუხებენ, მიხვდნენ ყველაფერს“. „თუ არა გამგებელი ეხლა ეს ასე არც იქნებოდა. ის არის დამნაშავე“. “ჩვენ ვიცით მაგათ უნდათ სომხების შემოყვანა, მაგრამ ჩვენ სად უნდა წავიდეთ“. „ამას იმიტომ ვაკეთებთ, რომ ჩვენები როცა ჩამოვლენ, ხომ სჭირდებათ მიწები“.

ქართველები: „ეს დამოკიდებულია, იმაზე შენ როგორ ექცევი“, „ისე, სიმართლე, რომ ითქვას ჩვენებიც დამნაშავენი არიან, ცუდად იქცეოდნენ,“ „ვერაფერს ვიტყვი, ვინც კი მუშაობდა თავიდან ყველას პატივს სცემდნენ“.

სომეხი: „რა მოხდა ჩვენც ხომ გვინდა ცხოვრება. რა იყო ერთად, რომ ვიცხოვროთ რა დაშავდება?! ყველას უნდა ცხოვრება“.

როგორც ვხედავთ კოგნიტური მიდგომა საშუალებას იძლევა რეალური სიტუაციები გაანალიზდეს ადამიანების მიერ, მათ საფუძველზე შექმნილი, მყარი კოგნიტური კატეგორიების საფუძველზე, რითაც უზრუნველყოფს ეთნიკური დაპირისპირების კოგნიტური რეპრეზენტაციების და მათი მოქმედების მექანიზმების შესწავლას. ეს უკანასკნელი კი ეთნიკური ჯგუფების ქცევის არა მხოლოდ აღწერისა და

ასნის საშუალებას იძლევა, არამედ მათი პროგნოზირებისა და მართვის ინსტრუმენტიცაა. ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში ჯერ საკითხი ასეთი მიდგომით არ შესწავლილა. რამდენად დამაჯერებელი იქნება ჩვენი კვლევა ამას მომავალი გვიჩვენებს. ერთი კია, რომ ბოლო ათწლეულის მანძილზე, სულ უფრო და უფრო იზრდება ინტერესი კოგნიტური ანუ აზროვნებაში ასახული, აგებული სოციალური სიტუაციების მოდელების მიმართ.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ბუაჩიძე თ., ადამიანის დანიშნულების პრობლემა და ონტოლოგია, დიალექტიკური მატერიალიზმის ონტოლოგიური ასპექტები, თბ., 1987.
2. თევზაძე გ., მსოფლმხედველობის სტრუქტურისათვის, საერთაშორისო კონფერენციის “მსოფლმხედველობა, რწმენა, ადამიანის ღირსება“ თეზისები, თბ., 1991.
3. Солсо Р.П., Когнитивная психология, М., 1998.
4. Ван Дейк Т.А., Язык, познание, коммуникация, М., 1989.
5. Современная зарубежная социальная психология, М., 1984.
6. Когнитивная психология, М., 1986.
7. Животная книга духоборов, С.П., 1909.
8. Бонч-Бруевич В.Д., Избранные сочинения, т. I, М., 1952.

აბრარული ღმერთების ისტორიისათვის

საზოგადოების გადასვლამ შემგროვებლობიდან მწარმოებელ მეურნეობაზე მოითხოვა, ბუნების სეზონთა მონაცვლეობაზე დამოკიდებული, სამეურნეო სამუშაოების ვადების განსაზღვრა-დადგენა. შედეგად, შეიქმნა დროის აღრიცხვის სისტემა – ხალხური აბრარული კალენდარი¹. დროის აღრიცხვის წლიური საწყისი ყველა ხალხში დამოკიდებული იყო მათ საწარმოო ყოფაზე². ამიტომაც, ხალხური აბრარული კალენდრით, წლიური ჟამთააღრიცხვის თავთარილი მიესადაგა ახალი სამეურნეო სეზონის დაწყებას. თავდაპირველად ეს უნდა ყოფილიყო დრო მოსავლის აღებისა*, რომელსაც ჯერ უნდა შერწყმოდა, მერე კი თანდათან დაშორებოდა თესვის ალო** რისი გადმო-

* აღნიშნულთან დაკავშირებით საყურადღებო ჩანს ფაქტები: მაიასა და აცტეკების უძველესი კალენდრების მიხედვითაც, ახალი წელი იწყებოდა მოსავლის აღებიდან³. ძველად, საუკუნეთა მანძილზე, კორეაში ახალი წელი ასოცირებული იყო მოსავლის აღებასთან⁴. ჩინეთში მზის საზაფხულო დადგვის შემდეგ ოჯახში გაშლილ საზეიმო სუფრას ერქვა „ახლის ჭამა“ და ამ დღეს საოჯახო საკურთხეველზე დებდნენ ახალი მოსავლის ბრინჯის ღეროს⁵. იუდეველთა თავდაპირველი კალენდრის წლის საწყისიც ხომ თიშრის თვეში ყურძნის მოსავლის აღბას ემთხვეოდა და მხოლოდ დენილობის ჟამს გადავიდნენ ებრაელების ბაბილონის კალენდარზე წლის საგაზაფხულო საწყისით. პირველყოფილი ხალხები კი, რომელთა მიერ დათესილი ნაირგვარი მარცვლეული სხვადასხვა დროს მწიფს, ახალ წელს ზეიმობენ არაერთგზის და იმ დღიდან, ანუ მოსავლის აღებიდან, ეძლევათ მათ ახალი მოსავლის მოხმარების უფლება⁶. გერმანელებიც წლებს ითვლიდნენ მკასთან კავშირში – მოსავლის აღების შემდეგ იწყებოდა ახალი წელი⁷.

** თესვის სეზონისა და ახალი წლის ურთიერთკავშირზე მინიშნება შემორჩა იაპონურ სიტყვას – „სიოვაცუ“ – რომელიც ნიშნავს ახალ წელს/წლის დასაწყისს/პირველ თვეს და, იმავდროულად, შეესატყვისება ყოველი კულტურისათვის ახალი სამეურნეო ციკლის დაწყებასაც⁸.

ნაშთური მოწმობა შემორჩენია კალენდარულ აგრარულ დღეობათა წეს-ჩვეულებებს⁹.

კალენდარული დღეობების სათავეებს ბრიბაკოვი ხედავდა მეზოლითისა და ნეოლითის ხანებში¹⁰. გავიხსენოთ ისიც, რომ დასავლეთ ა/კავკასიის ტერიტორიაზე დამოწმებული გვიანპალეოლითის ხანის საკმაოდ ხანგრძლივი დროის ნამოსახლართა მცხოვრებნი უნდა ყოფილიყვნენ შემგროვებელნი, თანაც, სულაც მოსავლის შემგროვებელნი¹¹. მოსავლის აღება კი უნდა დადებოდა საფუძვლად ბუნების მოვლენათა ყოველწლიურ განმეორებადობაზე დაკვირვების შედეგად დრო-ჟამის აღრიცხვას და ამიტომაც, ამ წრებრუნვის საწყისი უნდა მისადაგებოდა მოსავლის აღების სეზონს*.

ხალხური აგრარული კალენდარი საფუძვლად დაედო ჟამთაღრიცხვის ქრონოლოგიურად აღმნუსხველ, წლიურ ციკლად ჩამოყალიბებულ თავდაპირველ ოფიციალურ კალენდრებს (შუამდინარულს, ეგვიპტურს)¹⁴, რომელთა თავთარილად იქცა ასევე სამეურნეო წლის დასაწყისი¹⁵. ეს უკანასკნელი აღმოსავლეთის უძველესი ცივილიზაციის ქვეყნებში, ასტრონომიის განვითარებასთან ერთად, ცის

* საყურადღებოა ოორდან ვლჩევის მოსაზრებაც – „წლების აღრიცხვა დაიწყო პრეისტორიულ ხანაში, როცა ადამიანმა პირველად იწყო კალოზე ლეწვა – ჯერ ირმებით, მერე ხარებითა და ცხენებით. კალო პირველი საკურთხეველია“¹². ამ ამონაწერის მიხედვითაც, კალენდარული წლის საწყისი უნდა დაკავშირებოდა მოსავლის აღებას. ამასთან, აქ საუბარია სამიწათ-მოქმედო მეურნეობაში ხარამდე ირმის გამოყენების შესახებ, რაზეც ადრე იყო გამოთქმული მოსაზრება, დამყარებული ქართულ ეთნოგრაფიულ მასალაზე¹³. რაც შეეხება პირველ საკურთხეველს, ის დაკავშირებულია პირველ მსხვერპლშეწირვასთან. პირველ შესაწირს კი ადგილი ჰქონდა ლეწვის შემოღებამდე გაცილებით ადრე, როცა ჯერ კიდევ ღვთაებებზე შეხედულებების ჩამოყალიბებამდე, მოსავლის შემგროვებელი ჩვენი შორეული წინაპარი მისგან დაუთესავი, მაგრამ მოწეული მარცვლეულის პირველ თავთავებს მობოდიშება-ხმით ნატირლებთან ერთად სწირავდა მცენარის „მოკლულ სულს“. აქედან – რიტუალური სუფრის კავშირი მიცვალებულის კულტთან.

ვარსკვლავიერი სარტყლის გარშემო, ანუ ზოდიაქური წრის ირგვლივ მზის მოძრაობის გათვალისწინებით, თავდაპირველად დაუკავშირდა ზაფხულის მზებუდობას¹⁶, რომელიც ვითარცა კალენდრისაც და სამეურნეო სეზონისაც თავთარილი, იქცა აგრარული შინაარსის საახალწლო დღესასწაულად*, რომლის დროსაც სრულდებოდა სამიწათმოქმედო ყოფასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები**.

* აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში დღესასწაულთა საახალწლო ციკლის დასაწყისში – 25/XII – საშობაო სუფრასთან, მიუხედავად ზამთრის სეზონისა, ოჯახის უფროსი დაილოცებოდა: „დმერთო, მშვიდობის ზაფხული მოგვეცი, ბარაქიანი წელიწადი მოგვეცი“¹⁷. თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გამოთქმას – „ზაფხული კვებავს ზამთარს“ (ანუ ზაფხულში გაწეული შრომა წლიური სარჩოს საწინდარია), იქნებ გვეფიქრა: ეს ხომ არაა გადმონაშთური მოწმობა თუ გამოძახილი იმისა, რომ თავდაპირველად წლის თავთარილი ზაფხულზე მოდიოდა ანუ საზაფხულო დადგვიდან იწყებოდა წელიწადი. ამ თვალთახედვით საყურადღებოა წელიწადის აღმნიშვნელი რუსული სიტყვა – лет, რომელიც ეტიმოლოგიურად უკავშირდებოდა ზაფხულის შესატყვის სახელს – лето. გავიხსენოთ ისიც, რომ ძველ რუსეთში მრავალი საუკუნის განმავლობაში წლიური კალენდარული გათვლები თითებით ხდებოდა, რაც წერილობით წყაროებში დადასტურდა გამოთქმებით: «держу в руке лето», «вруче лето»¹⁸; ეს კი იმაზე უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ ძველად წელიწადი ზაფხულიდან იანგარიშებოდა, დრო-ჟამის წლიური ათვლა ზაფხულში იწყებოდა. მაგრამ, მოგვიანებით, აღმოსავლეთ სლავების მზიური ღვთაების სახელმა – ярила – იტვირთა არა მხოლოდ გაზაფხულის, არამედ წლის მნიშვნელობაც¹⁹, რასაც ალბათ, ადგილი უნდა ჰქონოდა მას შემდეგ, რაც სლავები გადავიდნენ წლის საგაზაფხულო საწყისიან კალენდარზე.

** გავიხსენოთ ისიც, რომ ხალხური აგრარული კალენდარი მოიცავს წლიური ციკლის ფარგლებში სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოთა და მათთან მისადაგებული დღეობების სეზონურ განაწილებას, აგრეთვე მათივე ირგვლივ არსებულ რწმენა-წარმოდგენებს და ყოველივე ამასთან დაკავშირებულ წეს-ჩვეულებებს²⁰. აღნიშნულის დასტურია, არაერთი ქვეყნის ხალხურ თუ ოფიციალურ კალენდრებში შემორჩენილი, სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოებთან დაკავშირებულ დღეთა, თვეთა თუ სეზონთა სახელები²¹.

ძვ.წ. III ათასწლეულის შუამდინარეთში ხომ ივნის-ივლისში (ესაა ქერის მკის თვეც) იმართებოდა „თესვის დღესასწაული“. მისი აქადური სახელი du' uzu მიჩნეულია ნაყოფიერების მოკვდავ-ადღეობადი ღვთაების – დუმუზის/თამუზის ხალხურ ვარიანტად. ამ დღესასწაულის დროს ადგილი ჰქონდა მიცვალებულთა მოხსენიებას²². ეს მონაცემები კუროს ზოდიაქური ეპოქისეულია, როცა წლის დასაწყისი ჯერ კიდევ ემთხვეოდა ზაფხულის მზებუდობას ანუ იმ ხანად მზის შესვლას ლომის ეტლში, რაც აისახა ძველი სამყაროს ხალხთა რელიგიურ აზროვნებაში ლომის საგანგებო, როგორც მზის ცხოველისა და სიმბოლოს, მნიშვნელობით²³.

აქვე დავაზუსტოთ, რომ ზოდიაქურ ეპოქას კუროს სახელი უნდა დარქმეოდა იმ ხანიდან, როცა საგაზაფხულო ახალ წელზე გადასული შუამდინარული კალენდრის საწყისი დაემთხვა გაზაფხულის ბუნიობის ჟამს მზის შესვლას კუროს თანავარსკვლავედში. მაგრამ პრეცესიის შედეგად, ბუნიობისა და მზებუდობის წერტილები, დაახლოებით ყოველი 2166 წლის შემდეგ, ინაცვლებს აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ ზოდიაქოს წრის მომდევნო თანავარსკვლავედში²⁴. ამიტომ, ჟამთა სვლაში, საგაზაფხულო ბუნიობის წერტილი კუროს ეტლიდან გადავიდა ვერძის ეტლში და იმ დროიდან ეს პერიოდი ითვლება ვერძის ზოდიაქურ ხანად, რომელიც მომდევნო ათასწლეულებში შეცვალა თევზების ზოდიაქურმა ეპოქამ.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მოყვანილი ცნობის მიხედვით, ვერძის ზოდიაქურ ეპოქაში „წელი უფრო ხშირად იწყებოდა ზაფხულის მზებუდობიდან, რომელიც იმხანად ივლისზე მოდიოდა“²⁵. მაგრამ, ვფიქრობ, უფრო სწორი იქნებოდა თქმულიყო: თუ კუროს ზოდიაქურ ეპოქაში მზის საზაფხულო დადგეს ადგილი ჰქონდა ლომის თანავარსკვლავედში მნათობის შესვლის ჟამს – ივნისში (ამჟამინდელი კალენდარული გათვლით), მომდევნო – ვერძის ზოდიაქურ ეპოქაშიც მზებუდობა კვლავ ივნისზე მოდიოდა, ოღონდ იმჯერად ივლისში ჯდებოდა მზე ლომის ეტლში, რომელთანაც ჩანს, შეუნარჩუნებია კავშირი წლის დასაწყისს. იგივე სურათია მომდევნო – თევზების ზოდიაქურ

ხანაშიც, როცა მზე კვლავ პრეცესიის შედეგად ერთი თვით გვიან – აგვისტოში შევიდა ლომის ეტლში და „თან გაიყოლა“ წლის დასაწყისი. ამის დასტური უძველესი კალენდრებია, მათ შორის, ძველქართული წარმართული კალენდარიც, რომლის თავთარიღია 23/VIII²⁶. და გამოდის, მასში აისახა თევზების ზოდიაქური ეპოქა, როცა კალენდარული წლის დასაწყისი მიესადაგა ისტორიულად პირველადი ანუ საშემოდგომო მარცვლეულის თესვის, ათასწლეულთა მანძილზე გამომუშავებულ, ოპტიმალურ ვადას.

შუამდინარეთშიც თესვის სეზონს, ჩანს, ასევე თევზების ზოდიაქურ ეპოქაში გადაუნაცვლებია აგვისტო-სექტემბრისაკენ, რასაც იმჟამად ახალი წლის დღესასწაულიც ემთხვეოდა²⁷. თუ ამ მონაცემებს გავადევნებთ თვალს, დავინახავთ – ახალი წლის ანუ ახალი სამეურნეო სეზონის დასაწყისის შესაბამისად, იგივე თესვის ადო, პრეცესიის გამო, ზოდიაქურ ეპოქათა მიხედვით ინაცვლებდა რა თვიდან თვისაკენ (ივნის-ივლის-აგვისტო), მისდევდა არა მზის საზაფხულო დადგვის წერტილს (რომელიც კვლავ ივნისზე მოდის), არამედ ორიენტირებული ყოფილა ცაზე ვარსკვლავთა მოძრაობაზე. ამ შემთხვევაში სამეურნეო საქმიანობის დასაწყისი ესადაგებოდა მზის შესვლას ლომის ხომლში. გამოდის, ჩვენი შორეული წინაპარი სამეურნეო საქმიანობის წლიურ დასაწყისს უფარდებდა ვარსკვლავთა მოძრაობას, ამჯერად, მნათობის შესვლას ლომის ზოდიაქოში, რომელსაც თავდაპირველად უნდა დამთხვეოდა მოსავლის აღების სეზონი²⁸. მომდევნო ზოდიაქურ ეპოქებშიც საახალწლო თარიღის კვლავ ლომის თანავარსკვლავედთან მისადაგება კი, თავის მხრივ, სარწმუნოდ ხდის იმ ფაქტს, რომ ჟამთააღრიცხვის თავდაპირველი ოფიციალური კალენდარული ათვლა უნდა დაწყებულიყო კუროსავე ზოდიაქურ ეპოქაში, ოღონდ მზის საზაფხულო დადგვიდან, რომელიც იმჟამად ლომის ხომლს ემთხვეოდა.

გავიხსენოთ ისიც, რომ ძველ ეგვიპტეშიც სასოფლო-სამეურნეო სამუშაოს დაწყება უკავშირდებოდა ცაზე სირიუსის გამოჩენასთან თანხვედნილ ნილოსის ადიდებას. ჟამთა სვლაში სირიუსის ახალ-ახალ ვადებში გამოჩენას კი მოყვა ფელახის მიერ სამეურნეო საქმიანობის დაწყების

დროის თანდათანობითი გადანაცვლება²⁹. ჰქსიოდეს მიხედვითაც საბერძნეთში თესვისა და მკის დაწყებას უფარდებდნენ ცაზე პლედების გამოჩენა-მდებარეობას³⁰. ვარსკვლავების გამოჩენასვე უკავშირებდა მცენარეთა დარგვისა და მოვლის ვადებს პლინიუს უფროსიც³¹.

დროთა განმავლობაში, მიწათმოქმედების განვითარებას და ხალხური სელექციის შედეგად საგაზაფხულო პურეულის გამოყვანას (არა უგვიანეს ძვ.წ. III ათასწლეულისა)*, აგრეთვე ძველი აღმოსავლეთის ქვეყნების მეურნეობაში მის დანერგვას მოყვა ახალი სამეურნეო სეზონის დაწყება ბუნების გამოღვიძება-აღორძინების ჟამს – გაზაფხულზე. შედეგად, ზაფხულის მზებუდობიდან წლის დასაწყისის მქონე ე.წ. საშემოდგომო კალენდარს ძველ შუამდინარეთში ჩაენაცვლა ბაბილონური საგაზაფხულო კალენდარი. მისი თავთარილი დაუკავშირდა მზის საგაზაფხულო ბუნიობას, რომლის წერტილი იმჟამად ემთხვეოდა კუროს ზოდიაქოს.

ჟამთასვლაში, როგორც ითქვა, პრეცესიის შედეგად, მზის საგაზაფხულო ბუნიობის წერტილმა გადაინაცვლა კუროს ზოდიაქოდან ჯერ ვერძის ეტლში (აქედან – ვერძის ზოდიაქური ეპოქა), შემდეგ – თევზებისაში (ეს უკვე თევზების ზოდიაქური ხანაა) და მთელ რიგ ქვეყნებში შეინარჩუნა კალენდარული საახალწლო თარიღის, შესაბამისად, საგაზაფხულო სამეურნეო სეზონის დასაწყისის და, ამდენადვე, აგრარული დღესასწაულის მნიშვნელობა. კუ-

* აკად. ივ.ჯავახიშვილის ვარაუდით, ჩვენში საგაზაფხულო პურეული ძვ.წ. VII ს-ის მომდევნო ხანიდან მაინც უნდა ყოფილიყო ცნობილი. მაგრამ მის დროს მეცნიერება არ ფლობდა იმ მონაცემებს, რომელთა საფუძველზე XX ს. 80-იანი წლების დასაწყისში შესაძლებლად მივიჩნიე, ამ თარიღის დაძველება. აზრი გამოვთქვი, რომ საგაზაფხულო პურეულის გამოყვანება, რამაც ხელი შეუწყო მაღალმთიანეთის სამიწათმოქმედოდ ათვისებას, ძვ.წ. III ათასწლეულისათვის უკვე მომხდარი ფაქტი უნდა ყოფილიყო³². ამ ვარაუდის სისწორე დაადასტურა 2003-2004 წწ. არქეოლოგიური ექსპედიციების მიერ საქართველოს მაღალმთიანეთში მოპოვებული, ძვ.წ. III ათასწლეულით დათარიღებული, მასალის პალინოლოგიურმა ანალიზმა³³.

როს ზოდიაქური ეპოქიდან მომდინარე, თავად ეს, შუამდინარული უძველესი, გაზაფხულის 12-დღიანი დღესასწაული – სიმბოლო შესაქმისა და ნაყოფიერების ახალი ციკლის დაწყებისა – რომელშიც წამყვან როლს ასრულებდა მეფე, ძვ.წ. I ათასწლეულის პირველსავე საუკუნეებიდან ეწეობოდა „აკიტუს“ სახელით³⁴. მისი აღწერილობა თიხის ფირფიტებზე შემოგვინახა უძველესმა დამწერლობამ. და თუმცა, ამ წყაროს დაკარგული თუ მიუკვლეველი ფირფიტის სახით დააკლდა პირველი დღის ქმედებათა ამსახველი მასალა, ხოლო VI-XII დღეთა აღმწერი ფირფიტები ნაკლებ-დაზიანებულია, მაგრამ ეს ნაკლი ნაწილობრივ შევსებულია ცერემონიალთა შესახებ არსებული განმარტებითი ტექსტების მეშვეობით. შესაბამისად, ფრანგი მეკვლევარი, ჟ. კონტენო, გვაწვდის Svend Aage Pallis-ის მიერ აღდგენილ, აკიტუს სახელით ცნობილ, ახალი წლის საგაზაფხულო დღესასწაულის საბოლოოდ ჩამოყალიბებულ სურათს, რაც იძლევა საშუალებას მის შესახებ ვიქონიოთ მეტ-ნაკლებად სრული წარმოდგენა.

მარდუქისადმი მიძღვნილი, ბაბილონის საახალწლო და უმნიშვნელოვანესი დღესასწაული – Zag-muk, იგივე Akitu („აკიტუ“ ტაძარია, სადაც სრულდებოდა მთავარი რიტუალები), როგორც ითქვა, საგაზაფხულო იყო. მას ადგილი ჰქონდა მარტის თვეში; მისი მისტერიების უთუო მონაწილე და მთავარი პერსონაჟი იყო მეფე, რომელსაც ეკავა ბელ-მარდუქის ქანდაკების ხელი ნიშნად ინვესტიციის რიტუალისა და საზეიმო მსვლელობაში ამ ღვთაების მონაწილეობისა. II-V დღეები ეძღვნებოდა პროცესიებს მარდუქის ქანდაკებით, ამ ღვთაებისადმი მსახურებასა და ვედრებას განეახლებინა შესაქმე, რითიც მან მისცა სიცოცხლე კაცობრიობას და გაიმარჯვა თიამათსა და მის მოკავშირე ბოროტ ძალებზე. ამას მოყვებოდა ჯერ მთავარი ქურუმის მიერ ქანდაკების წინაშე შესაქმის პოემის ტექსტის რეიტატივით წარმოთქმა, შემდეგ – ტაძრის განწმენდის ცერემონიალი, რაც მთავრდებოდა ტაძრიდან ტაძრამდე შემოტარებული განტევების ვაცის დაკვლით და მისი, ვითარცა მსხვერპლის (რომელიც განადგურებამდე ღრუბელივით შეისრუტავდა ყოველგვარ სისაძაგლეს) წყალში გადაგდებით.

ამის შემდეგ, მეფე თავისი ამალით თავყანსაცემად მიდიოდა მარდუქის ტაძარში: იქ იხსნიდა სამეფო ინსიგნიებს, ქანდაკებასთან აცხადებდა, რომ ღვთის წინაშე უცოდველია. მას აწნავდნენ სიმბოლურ სილას და უბრუნებდნენ ინსიგნიებს. ეს ცერემონია თავისი ხასიათით ანალოგიურია ეგვიპტური დღესასწაულისა (sed). ორსავე შემთხვევაში ეს იყო უფლების აღდგენა-განახლება... შემდეგ დღეებში საუბარია მარდუქის სიკვდილსა და მიწისქვეშეთში მისი ყოფნის თაობაზე (რაც აისახა ხატოვან გამოთქმებში: „ღმერთებმა მიიწვიეს“ ან „წავიდა თავის მთაში“ – ეს უკანასკნელი მინიშნებაა საფლავის ბორცვზე). ქურუმების მიერ მარდუქის სიკვდილის შესახებ ხმის გავრცელებამ მთელი ქალაქი დათრგუნა: დაიწყო მისი ძებნა, რასაც ახლდა ფსევდოუწყსრიგობა. ნაბუ – მარდუქის ძე – პოულობდა მკვლელს, რომელსაც სჯიდნენ. VIII დღეს იწყებოდა ღვთაებათა ქანდაკებებით მსვლელობა აკიტუს ტაძრისაკენ, სადაც რჩებოდნენ XI დღემდე. იქ, მისტერიის მონაწილეთა მიერ, თამაშდებოდა ბოროტ ღვთაებათა წინააღმდეგ მარდუქის ბრძოლა მიწისქვეშეთში. მარდუქის როლს ასრულებდა მეფე. გამარჯვების ზეიმს მოსდევდა კვლავ შესაქმის შესახებ პოემის კითხვა, მარდუქის აღდგომა (ყველა სხვა შემთხვევათაგან ამ მომენტისათვის უფრო დამაჯერებელი)... ბაბილონში დაბრუნების შემდეგ ადგილი ჰქონდა შუმერის ქალაქების ძველ ღვთაებათა კულტთან დაკავშირებულ აუცილებელ საქორწილო რიტუალს – ამჯერად, მარდუქისა და სარპანიტის საკრალურ ქორწილს, რომელიც მარდუქის სიკვდილ-აღდგომასთან ერთად ემსახურებოდა დედამიწაზე ბუნების აღორძინებას, ნაყოფიერების ძალთა მოხმობას და ბარაქიანობის ზრდას³⁵.

ჟ. კონტენოს განმარტებით, მარდუქისადმი მიძღვნილი ამ დღესასწაულის საკრალური დრამები და თამაშობები ანალოგიურია აღონისად ქცეული თამუზის მისტერიებისა, რაც ხსნის მარდუქის, როგორც ნაყოფიერების აგრარული ღვთაების დამახასიათებელ ნიშნებს. მისი სიკვდილი, მიწისქვეშეთში ბრძოლა და აღდგომა ესაა გაზაფხულის დაბრუნების სიმბოლური გამოსატყულება³⁶.

ძვ.წ. II-III ათასწლეულთა მესოპოტამიის რელიგიაში ცენტრალური ადგილი ეკავა საკრალურ ქორწილს თან-მხლები ორგეებით, პროცესიებით, ღვთაების მკველლობის მისტერიებით, დატირებითა და მისი აღორძინებით გამოწვეული ზეიმით. ქორწილისა და საკრალური პროსტიტუციის რიტუალები ბაბილონს შემორჩა ძვ.წ. I ათასწლეულშიც. ჰეროდოტეს ცნობით, ზიკურატის ზემო მოსასვენებელში იყო ოქროს საწოლი, სადაც ჩამოდიოდა მარდუქი ქურუმ ქალთან შესაუღლებლად³⁷.

საკრალური შეწყვილების უძველესი წესის შესახებ მონაცემებს უკვე ვხვდებით არქაული ურის საბეჭდავებზე. ერთ-ერთ მათგანზე გამოსახული ხარისნიღბიანი „შიშველი მამაკაცი ასრულებს coitus a tergo-ს ქალთან, რომელსაც მსახურები ადგამენ უცნაურ, ჩანს, ძროხის რქების გამომხატველ თავსარქმელს. აქვე არიან მომდერლები და მუსიკოსები ქნარებით. გარდა ამისა, ურშივე ნაპოვნ საბეჭდავზე ღვთაება ნანასა და ნირგალის საკრალურ ქორწილში მონაწილე წყვილი ატარებს ხარისა და ძროხის ნიღბებს³⁸. საყურადღებოა აგრეთვე, რომ ურის I დინასტიის ხანის (ძვ.წ. 2500 წ.) მეფეთა სამარხებიდან ერთ-ერთში (სავარაუდოდ, ეკუთვნოდა ქურუმ ქალს) ნაპოვნია ქნარები, რომელთა რეზონატორებს ამშვენებდა ფირუზისწვერებიანი, ოქროს ან ვერცხლის ხარის (ღვთაება ნანას) და ძროხის (ქალღვთაება ნინგალის) თავები. ხოლო იმავე არქაული ურის გლიპტიკური ხელოვნების ნიმუშზე ნინგალს „უშობლად“ რთავენ. ყოველივე აღნიშნულის ფონზე მოგვიანებით, ძვ.წ. XXI საუკუნეში, მეფისა და ქურუმი ქალის მიერ გათამაშებული საკრალური ქორწილი დუმუზისა და ინანასი (რომელთა სახეები და მეტაფორები აშკარად ნანას კულტიდან მომდინარეა*) ი. დიაკონოვის აზრით, საეჭვო აღარაა⁴⁰.

* საყურადღებო ფაქტია – მაშინაც კი, როდესაც სალაპარაკო ენა უკვე მხოლოდ აქადური იყო, ღვთისმსახურება, მითოლოგიური გალობანი და თხრობა კვლავ წმინდა შემერული რჩებოდა³⁹.

ინანას კულტისათვის დამახასიათებელი ყოფილა, უცნაურ საკარნავალო სამოსში გამოწყობილთა, „მახინჯთა“, „კოჭლთა“ და ნიღბოსანთა მსვლელობა. ნიღბი დამახასიათებელი იყო ნინგალის ენტუმისათვისაც (ქურუმი ქალი). მოგვიანო ხანის ტექსტებიდან კი ცნობილია, რომ ინანას ბაბილონური მემკვიდრის – იშთარის – „კარნავალის“ პროცესებში ადგილი ჰქონდა ნიღბოსნებისა და მასხარების მონაწილეობას, აგრეთვე შეჯიბრებას ძალაში. და აი, შუმერულ უძველეს ღვთაებათაგან მომდინარე ამ საკრალური ქორწილის თემა გრძელდება და გამოხატულებას პოეზებს უკვე მარდუქისადმი მიძღვნილ საგაზაფხულო დღესასწაულში (ურის III დინასტიიდან, ანუ ძვ.წ. III ათასწლეულიდან მოყოლებული, ინანასა და დუმუზის//თამუზის საკრალური ქორწილი მეფედ კურთხევის ცერემონიის ნაწილად ქცეულა)⁴¹. და თუ თავდაპირველად ხარი იყო ინანას ანუ მთვარის შუმერული ღვთაების საკულტო ცხოველი და იპოსტასი, დროთა განმავლობაში ის მარდუქის სახით წარმოდგენილი ღვთაების ნიშნად იქცა. ამ ღვთაების უძველესი სახელის ერთ-ერთი განმარტებაა „ღვთის სინათლე“, ხოლო მარდუქი შუმერულად ნიშნავს მზის ღმერთის ნორჩ საქონელს, მოზვერს. თანაც, მარდუქი საერთოდ მზის ღვთაება კი არაა, არამედ ის, შუადღის დამღუპველ-მომაკვდინებელი მზისაგან – ნერგილისაგან განსხვავებით, მიწის გამათბობელი, გაზაფხულის, დილის მზის ღვთაებაა⁴².

ძველბაბილონური დღესასწაულის ზემომოყვანილ აღწერილობას, როგორც ითქვა, აკლია პირველი დღის რიტუალთა ამსახველი ფირფიტა, დანარჩენი კი ნაკლულია. თანაც, ეს აღწერილობა შედარებით გვიანი ხანისაა და დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ მისი ნაკლული ფირფიტების აღწერილობებს, ან თავად დღესასწაულს აღარ შემორჩა თავდაპირველად, ჩამოყალიბების უამს, შესასრულებელი ყველა რიტუალი. ამდენად, არაა გასაკვირი, რომ დღესასწაულის აქ მოყვანილ აღწერილობაში არ ჩანს, მაგრამ ალბათ, უდავოდ უნდა ყოფილიყო, მიწათმოქმედთა ყოფისათვის დამახასიათებელი ერთ-ერთი მთავარი რიტუალი – საწესო ხვნა-თესვა – რაშიც გვარწმუნებს გადმონაშთის

სახით არაერთი ხალხის ყოფაში თითქმის ბოლო დრომდე შემორჩენილი, ახალ წელსა და ყველიერში შესასრულებელი, მოკვდავ-აღდგომად ვეგეტაციურ ღვთაებასთან დაკავშირებული დღესასწაულის თანმხლები რიტუალური ხვნათესვა ან მისი სიმულაცია და უძველესი აგრარული დღესასწაულის გადმონაშთისავე სახით XX ს-ის ეგვიპტეში დამოწმებული პანტომიმა, რომლის დროს გათამაშდა მასხარა-„კომიკოსის“ სიკვდილ-აღდგომა და თესვის სცენაც⁴³. ამაზევე მიგვანიშნებს ბულგარეთში საყველიერო ციკლის დღეობის სახელი – „ორატა//ორადია“ – ნაწარმოები ზმნისაგან – ხვნა⁴⁴, რითაც აგრეთვე მოწმდება ყველიერის კვირისათვის საწესო ხვნათესვის საგანგებო მნიშვნელობა და აუცილებლობა. ამდენად, დასაშვებია ვიფიქროთ – მოკვდავ-აღდგომადი ვეგეტაციური ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის უამს რიტუალურ ხვნათესვას უეჭველად უნდა ჰქონოდა ადგილი, მით უფრო, რომ შუამდინარული საზოგადოების საქმიანობა მიწათმოქმედება იყო. შესაბამისად, იქაური საკულტო იდეოლოგია და მსოფლშეგრძნებაც ემყარებოდა სოფლის მეურნეობასთან დაკავშირებულ მითებსა და რიტუალებს⁴⁵. ამიტომაცაა, რომ თავად დღეობაცა და მარდუქის საწესო ქორწილიც სიუხვე-ბარაქიანობის უზრუნველყოფას ემსახურება. თანაც, მარდუქის წინამორბედი, შუმერის ღვთაება ენკი, ღვთიური კელის გამვლელია. შუმერული ტექსტის მიხედვით კი, სახვნელი ტრაბახობს, რომ მისი ხელნისათვის მეფეს ჩაუფლია ხელი⁴⁶. ხოლო ქურის მეფის ქორწილის უამს შესასრულებელ საგალობელში მას მიწის მხვნელად იხსენიებენ⁴⁷. და ისედაც, თუ გავითვალისწინებთ ზემოაღნიშნულს, რომ დრო-ჟამის კალენდარული აღრიცხვისას, წლიურ თავთარიღს საფუძვლად დაედო აგრარული საქმიანობა, სამეურნეო სამუშაოს დასაწყისი და დღესასწაული კი საახალწლოა, შეუძლებელია, მისი ერთ-ერთი მთავარი რიტუალი (ისევე როგორც ძველ ჩინეთსა, სპარსეთსა თუ ეგვიპტეში) არ ყოფილიყო დაკავშირებული ხვნათესვასთან.

გამოდის, ამ შუამდინარული ე.წ. საგაზაფხულო კალენდრის საახალწლო დღეებში თავი უნდა მოეყარა როგორც სამიწათმოქმედო ყოფასთან, ისე ზოგადად ბუნების

კედომა-აღორძინებასთან დაკავშირებულ რწმენა-წარმოდგენებთან მისადაგებულ წეს-ჩვეულებათა კომპლექსს. შესაბამისად, საბოლოო სახით ჩამოყალიბდა მოკვდავ-აღდგომადი მზიური ვეგეტაციური ღვთაებისადმი მიძღვნილი საახალწლო 12 დღიანი აგრარული დღესასწაულის ციკლი, რომლის მთავარ თემებად დარჩა: ჯერ კიდევ მზის საზაფხულო დადგთან და თესვის ოდინდელ ალოსთან, აგრეთვე ზოგადად წლის თავთარილთან დაკავშირებული, მიწის მხენელად მოსხენიებული ღვთაების კედომა-აღდგომა, საწესო ჩხუბ-შერკინება ანუ ბრძოლა ბოროტსა და კეთილს შორის, საკრალური ქორწილი, ნიღბოსნობა, დღესასწაულის პროცესიაში მასხარა-ბერიკების მონაწილეობა და რიტუალური ხენა-თესვა.

საქართველოში ძველქართული წარმართული კალენდარი, რომლის მიხედვით წელიწადი იწყებოდა აგვისტოში, ჯერ VII ს-ში შეიცვალა სექტემბრიდან წლის საწყისიანი რომაული კალენდრით, შემდეგ, IX ს-ში შემოვიდა კვლავ სამეურნეო, ოღონდ უკვე საგაზაფხულო სამუშაოების დაწყებასთან მისადაგებელი ე.წ. საგაზაფხულო კალენდარი (რომელმაც, მსგავსად შეამდინარული საგაზაფხულო კალენდრისა, შეინარჩუნა მისი წინამორბედი წარმართული კალენდრების აგრარული ხასიათი). მერე კი, ქრისტიანულ სამყაროში ძელწარმართულ კალენდრებს ჩანაცვლებული იულიანური კალენდარი ჩვენში შემოვიდა X ს. შუახანებში და საბოლოოდ დამკვიდრდა XIV ს-ში⁴⁸. ამ კალენდრის მიხედვით, დრო-ჟამის წლიური ათვლა იანვრიდან დაიწყო; ამდენად, ახალი წლის თავთარილი დაშორდა ანუ ვეღარ დაემთხვა სამეურნეო სეზონის დასაწყისს, მაგრამ მან მემკვიდრეობით მიიღო და გაითავისა აგრარული დღეობის ხასიათი. შედეგად, იანვრის საახალწლო ციკლში ადგილი აქვს წინამორბედი კალენდრების მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული საახალწლო რიტუალების დუბლირებას⁴⁹.

საქართველოში, ისევე როგორც არაერთ სხვა ქვეყანაში, თანამედროვე ახალი წლის დღესთან ერთად ყოფას შემორჩა ხსოვნა როგორც საუკუნეთა მანძილზე მოქმედი უძველესი ოფიციალური კალენდრების წლის საწყისისა (მზის საგაზაფხულო ბუნიობისა და ზაფხულის დადგვის

დღეები, ძველქართული წარმართული კალენდარი), ისე ქვეყნის გეოეკოლოგიური პირობების, მეურნეობის ხასიათისა და ეპოქათა შესაბამისად გამომუშავებულ-დადგენილი, სამეურნეო სეზონის დაწყებასთან დაკავშირებული ხალხური აგრარული კალენდრების თავთარიღებისა ც. დროთა განმავლობაში, გაბატონებული რელიგიის შესაბამისად, ზოგი მათგანი დაუკავშირდა ქრისტიანული წმინდანის სახელს, მაგალითად, 24/VI – მზის ზაფხულის დადგთან მისადაგებული ოდინდელი საახალწლო თარიღი – წმ. იოანეს სახელს, 1/1 – წმ.ბასილისას⁵⁰. ხალხურმა კალენდარმა შემოგვინახა 2 ძველი საახალწლო თარიღი – 4/XII და 14/VIII. პროფ. ვ.ბარდაველიძის გამოკვლევით, პირველი მათგანი დაკავშირებული ყოფილა ზამთრის მზებუდობასთან. შესაბამისად, ის ითვლებოდა მზიური ქალღვთაება ბარბარ//ბაბარ//ბარბალის დღედ, წლიური დღესასწაულების საწყისად თუ სულაც ახალი წლის თავად. ამიტომაც ამ დღის რიტუალებს შემორჩა მეკვლეობა. შემდეგ ეს დღე იქცა წმ.ბარბალეს სახელობის თარიღად. 14/VIII კი უნდა ყოფილიყო აგრარული ხასიათის დღეობა და სამეურნეო სეზონის დასაწყისიც⁵¹. მართლაც, 14/VIII (ძვ.სტილით), მიუხედავად მცირე გადახრისა (რაც პრეცესიას უნდა უკავშირდებოდეს), უახლოვდება ძველქართული წარმართული კალენდრის თავთარიღს, რომლის საფუძველში, სწორედ, სამეურნეო სეზონის საწყისი იღო, რის გამოც მან მიიღო აგრარული დღესასწაულის მნიშვნელობაც. ასევე ახლოსაა ძველქართული წარმართული კალენდრის თავთარიღთან 15/VIII, რომელიც ქრისტიანობის ხანიდან ღვთისმშობლის სახელს დაუკავშირდა. ამ დღემდე, ტრადიციულად, იკრძალებოდა ახალი მოსავლის (ხილის და ა.შ.) ხმევა. მხოლოდ მარიამობიდან (ანუ კალენდარული წლის ძველი თავთარიდიდან) იყო ნებადართული მისი მოხმარება. რაჭაში მარიამობასვე, ისევე როგორც ბარბალობას, დიდ ოჯახში ადგილი ჰქონია დიასახლისის გადარჩევას⁵². ამ დღესვე უნდა მიერთმიათ პატარძლისათვის პირველი ნიშანი საინგილოში⁵³, რაშიც უნდა ჩანდეს მოკვდავ-ადგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილ საკრალურ ქორწინებასთან

დაკავშირებული წესის მისადაგება ახალი წლის ძველ თარიღთან.

სეზონური სამუშაოების დაწყებას მიესადაგა ზოგი, მუდმივი თარიღის არმქონე აგრარული, ე.წ. მოძრავი დღეობა, მათ შორის, თელორობა (საგაზაფხულო სამეურნეო საქმიანობის დასაწყისი)⁵⁴ და ჭაბუკობა (დაკავშირებული მოკვდავ-ადღგომადი ღვთაების სახელთან)⁵⁵. და რაც მთავარია, ყოფამ აგრარულ დღეობათაგან არაერთ ქვეყანაში, შემოგვინახა ზემონახსენები შუამდინარული საგაზაფხულო კალენდრის თავთარიღთან დაკავშირებული, მოკვდავ-ადღგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი აგრარული დღესასწაულის თავისებური გადმონაშთი, რომელიც დროთა განმავლობაში, დაშორდა თავდაპირველ, საახალწლო თარიღს და მიესადაგა საგაზაფხულო დღეობათა ე.წ. ყველიერის ციკლს, ანუ იქცა მოძრავ დღესასწაულად. ძველთაგანვე მრავალ ქვეყანაში გავრცელებული, ზოგან კარნავალის სახელით ცნობილი ეს დღესასწაული მოგვევლინა იმპროვიზებულ, ხალხურ სანახაობად, რომელმაც ათასწლეულთა მანძილზე შემოინახა თავი, მაგრამ განიცადა მნიშვნელოვანი ცვლილებები; ჟამთა სვლაში დაკარგა ან, ცალკეული ქვეყნის ისტორიიდან და ბუნებრივი პირობებიდან გამომდინარე ყოფის შესაბამისად, გადაამუშავა თუ ახლით შეავსო ამ დღესასწაულის თავდაპირველი, ძირითადი რიტუალები, რომელთა მნიშვნელობა სადღეისოდ ზოგჯერ ძნელი ამოსაცნობია. ამ უძველესი, საბოლოოდ ჩამოყალიბებული, შუამდინარული საგაზაფხულო საახალწლო ანუ კალენდარული აგრარული დღესასწაულის წესჩვეულებები მეტ-ნაკლები სისრულით მაინც შემორჩა ყოფას საქართველოში ბერიკაობის სახელით ცნობილი საგაზაფხულო (საყველიერო) დღესასწაულის სახით.

აგრარული ყოფისა და, შესაბამისად, აგრარული დღეობებისათვის დამახასიათებელი, ნაყოფიერების სტიმულაციასთან დაკავშირებული, უმნიშვნელოვანესი რიტუალები კონცენტრირებულია და მათ საფუძველში არსებული ასოციაციური რიგები სრულად აისახა, სწორედ, დღესასწაულებში. მათთვის დამახასიათებელი ნიშნების უმეტესობა კი, წლის დროისაგან დამოუკიდებლად, საერთოა

აგრარული დღეობებისათვის⁵⁶. მართლაც, ზემონახსენები მუდმივი თუ მოძრავი თარიღის მქონე დღეობების, მათ შორის, წლის საწყისის ანუ საახალწლო წეს-ჩვეულებათა ამსახველი გადმონაშთური მასალა, მიგვანიშნებს არა მხოლოდ მათ ურთიერთმსგავსებაზე, არამედ საერთო საფუძვლის არსებობაზეც, მათ საერთო წარმომავლობაზე. ამიტომაც, აგრარული დღესასწაულები უნდა განიხილებოდეს მთლიანობაში და არა ცალ-ცალკე წელიწადის დროთა მიხედვით, ვინაიდან ისინი შეადგენს მთელი წლის მანიქლზე ერთიანი მსოფლშეგრძნებით განპირობებულ სისტემას⁵⁷. ამდენად, სწორედ, ერთიანი მსოფლშეგრძნების გამომხატველი, უძველესი შუამდინარული, აგრარული დღეობის არსის გამოვლენას და საკარნავალო ხასიათის ახსნას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ზოგადად კულტურის ისტორიის საკითხების გასარკვევად.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. Ф.М.Нечай. О Происхождении календаря и христианского летоисчисления., Минск, 1969, с. 3; Р.В.Кинжалов. Культура древних майя. Л., 1971, с. 134; Ю.В.Кнорозов. Заметки о календаре майя. СЭ, 1973, № 1, с.74; С.И.Селешников. История календаря и хронология. М., 1972, с. 15, 121; Л.Д. Шереметьева. К вопросу об исследовании народного календаря. СЭ, 1973, № 1, с. 136.
2. В.И.Чичеров. Зимний период русского земледельческого календаря XVI-XIX веков. М., 1957, с. 65, 66.
3. Ю.В.Кнорозов. Указ. раб., с. 78.
4. КОИОСЗА. Новогодний цикл. М., 1985, с. 84.
5. КОИОСЗА. Годовой цикл. М., 1989, с. 70.
6. М.Элиаде. Космос и история. М., 1987, с. 65.
7. КОИОСЗЕ. Исторические корни. М., 1983, с. 204.
8. КОИОСЗА. Годовой цикл. с. 215.

9. ნ.ბრეგაძე. ძველქართული წარმართული და ხალხური აგრარული კალენდრების ურთიერთმიმართების საკითხისათვის, „ძიებანი საქართველოსა და კავკასიის ისტორიიდან“, თბ., 1976.
10. Б.А.Рыбаков. Язычество древних славян. М., 1981.
11. თ. ჯაფარიძე. საქართველოს არქეოლოგია. თბ., 1991, გვ. 37.
12. Йордан Вълчев. Древният календар на Българите, газ. «Нова светлина», София, 6 август, 1987, с. 6.
13. Н.А.Брегадзе. Очерки по агроэтнографии Грузии. Тб., 1982, с. 211-219; ნ.ბრეგაძე. ირემი და ხარი. მსე, XXII, თბ., 1985.
14. ძველი აღმოსავლეთის ისტორია. თბ., 1988, გვ. 31, 33.
15. ი.გუნცაძე. მიწათმოქმედების ისტორიული მომთხილვა. „მეურნე“, 1988, № 7, 8; Иакинф Бичурин. Китай в гражданском и нравственном состоянии. СПб, 1848, ч. IV, с. 34, 36; К. Иностранцев. Древнейшие арабские известия о праздновании Науруза в Сасанидской Персии, ЗИРАО, СПб, 1904, т. XIV, с. 34; Г.Ф.Чурсин. Очерки по этнологии Кавказа. Тифл., 1913, с. 51. И.Идельсон. Исория календаря. М., 1925, с. 37, 41; Дж. Вайян. Исория ацтеков. М., 1949, с. 139; Ю.В.Кнорозов. Указ. раб., СЭ, 1971, № 2, с. 81, 82. СЭ, 1973, №1, с. 70; С. И. Селешников. Указ.раб., с. 44, 46, 49, 121; Л.Д.Шереметьева. Указ. раб., с. 136.
16. И.Идельсон. Указ.раб., с. 37, 41; С.И.Селешников. Указ.раб., с. 44, 46, 49, 104; И.М.Дьяконов. Люди города Ура. М., 1990, с. 291, 293; G.Contenau. La vie quotidienne a Babylone et en Assyrie. Paris, 1950, p. 234.
17. ნ. აბაკელია, ქალაქვერდაშვილი, ნ.ლაშვაშიძე. ქართულ ხალხურ დღეობათა კალენდარი. თბ., 1992, გვ. 24.
18. И.А.Климиншин. Календарь и хронология. М., 1985, с. 263-274.
19. В.В.Иванов, В.И.Топоров, Исследования в области славянских древностей. М., 1974, с. 215.
20. См.также – Л.Д.Шереметьева. Указ. раб. с. 136, 138.
21. Ю.В.Кнорозов. Указ. раб., СЭ. 1971, № 2, с. 81, 82; С.И.Селешников. Указ. раб., с. 46; ნ.ბრეგაძე. საქართველო – მიწათმოქმედების დამოუკიდებელი კერა. თბ., 2004 გვ. 204.

22. И.М.Дьяконов. Указ. раб., с. 293.
23. Anne Roes. *L'animal au signe solaire*, RA, VIe serie, t. XII, 1938; Helene J.Kantor. The shoulder ornament of near Eastern Lions, "Journ. of Eastern Studies", vol. VIe, N 4, 1947; Marie-Thérèse Barrelet. *Taureaux et symbolique solaire*, RAA, XLVIIIe, vol., N 1, 1954. fig. 26, p. 25; იხ. აგრ. ნ.ბრეგაძე. ლომი და ხარი, „ანალები“, № 4, 2009.
24. Л.Я.Штернберг. *Первобытная редигия*. Л., 1936, с. 514; БСЭ. II изд., т. 17, с. 142; И.А.Климиншин. Указ. раб., с. 25, 26; С.И.Селешников. Указ. раб., с. 24-26; ქსე, ტ. 4, 1979, გვ. 525, ტ. 8, 1984, გვ. 189; იხ. აგრეთვე ნ.ბრეგაძე. ჩვენი ზოლიაქური ეპოქაა თევზები! გაზ. „გაუხმაურებელი ფაქტები“, 1998, № 24, გვ. 7.
25. И.С.Селешников. Указ. раб., с. 104.
26. პინგოროყვა. ძველქართული წარმართული კალენდარი. „საქ. მუზ. მოამბე“, ტ. VII, გვ. 291.
27. И.М.Дьяконов. Указ. раб., с. 293, 294; G.Contenau. *Op.cit.*, p. 234.
28. ნ.ბრეგაძე. საქართველო – მიწათმოქმედების დამოუკიდებელი კერა. გვ. 209.
29. И.Идельсон. Указ. раб., с. 37, 41; С.И.Селешников. Указ. раб., с. 49.
30. КОИОСЗЕ. *Зимний период*. М., 1973, с. 309.
31. Плиний. *Естественная история*. Катон, Варрон, Колумелла, Плиний. *О сельском хозяйстве*. М.-Л., 1937, с. 203.
32. ნ.ბრეგაძე. ხორბლეულის ლექსიკა და კულტურულ-ისტორიული საკითხები. „ქართველური მეცნიერება“, ქუთაისი, 1996; მისივე, საქართველო – მიწათმოქმედების... გვ. 318, 319; Н.А.Брегадзе. Указ.раб., с. 194.
33. ნ.ბრეგაძე. ახალი არქეოლოგიური მონაპოვრით განმტკიცებული მოსაზრება. „ანალები“, 2005, № 2.
34. Сетон Ллойд. *Археология Месопотамии*. М., 1984, с. 195, 196.
35. G.Contenau. *La magie chez les Assyriens et les Balyloniens*. Paris, 1947, p. 71-75.
36. იქვე, გვ. 75.
37. И.М.Дьяконов. Указ. раб., с. 287, 302, 375.
38. И.М.Дьяконов. Указ. раб., с. 315, 375, 377.

39. იქვე, გვ. 299.
40. იქვე, გვ. 316, 317.
41. იქვე, გვ. 288, 301-303, 307, 311, 319-321.
42. ა. გელოვანი. მითოლოგიური ლექსიკონი. თბ., 1983; Мифы народов мира, т. I, М., 1987 G.Contenau. La magie chez..., p. 75.
43. М. Чабб. Здесь жила Нефертити. М., 1961, с. 132-136.
44. ЭБ, т. III, София, 1985, с. 1.
45. И.М.Дьяконов. Указ. раб., с. 287.
46. С.Крамер. История начинается в Шумере. М., 1965, с. 96, 97, 120.
47. И.М.Дьяконов. Указ. раб., с. 321.
48. კაკელიძე. ძველი ქართული წელიწდგული. „თსუ შრომები“, ტ. XVIII, გვ. 25, 27.
49. ნ.ბრეგაძე. ძველქართული წარმართული..., გვ. 399; მისივე, საქართველო – მიწათმოქმედების..., გვ. 206.
50. ვ.ბარდაველიძე. ქართული (სვანური) საწესო გრაფიკული ხელოვნების ნიმუშები, თბ., 1953, გვ. 104, 110.
51. ვ.ბარდაველიძე. ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ღვთაება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941, გვ. 78-80, 86, 90-96.
52. ნ.ბრეგაძე. მთის მიწათმოქმედება დასავლეთ საქართველოში, თბ., 1969, გვ. 219.
53. ა. ჯანაშვილი. ინგილოთა წეს-ჩვეულებები (ქორწილი), თბ., 1991.
54. ნ.ბრეგაძე. კვლავ თედორობის შესახებ. მსე, XXIV, თბ., 2001.
55. თ.გარდაფხაძე-ქიქოძე. ქართული ხალხური დღეობები, თბ., 1995, გვ. 33, 91. ნ.ბრეგაძე. მემინდვრობასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები რაჭა-ლეჩხუმში, „მაცნე“, 1964, № 2, გვ. 128. Н.Абакелия. Миф и ритуал в Западной Грузии, Тб., 1991, с. 72-83.
56. И.М.Дьяконов. Указ.раб., с. 290. 310.
57. В.Я.Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

**ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამაკვიდრებელი
ზოგიერთი სტიმულის შესახებ**

თავისი ქვეყნის წარსულისადმი დამოკიდებულება მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს ადამიანის ზოგად კულტურას, მის განათლებულობასა და ცივილიზებულობას. „უწარსულო აწყო უფესო ნერგია, თავგაუხსნელი, ფეხმოუკიდებელი ... ერის დაცემა და გათახსირება მაშინ იწყება, როცა ერი, თავის საუბედუროდ, თავის ისტორიას ივიწყებს“ – წერდა დიდი ილია. „წარსულს კენჭს ნუ ესვრი, თორემ მომავალი ლოდებს დაგიშენს“ – გვასწავლის ხალხური სიბეძე.

იგივე ითქმის ერზეც. არ შეიძლება ცივილიზებული, კულტურული ერის პრეტენზია ჰქონდეს ერს, რომელიც უდიერად ეპყრობა თავის ისტორიას, ხელაღებით უარყოფს წინაპართა დამსახურებას.

ქვეყნის დამოუკიდებლობის მოპოვების შემდეგ განუზომლად გაიზარდა ჩვენი საზოგადოების ინტერესი უახლოესი წარსულისადმი, რასაც რამდენიმე ფაქტორი განაპირობებს. ჯერ ერთი, კომუნისტური იდეოლოგიის მარწუხებისგან გათავისუფლებამ შესაძლებელი გახადა უახლოესი წარსულის ობიექტური, მიუკერძოებელი აღქმა; მეორეც, უკანასკნელ წლებში სამეცნიერო ბრუნვაში შემოვიდა მანამდე მკვლევართათვის ხელმიუწვდომელი მრავალი დოკუმენტი და ისტორიული წყარო, რამაც შესაძლებლობა მოგვცა ახლებურად გაგვაზრებინა ჩვენი უახლოესი ისტორია, დაგვემსხვრია წლობით ჩამოყალიბებული სტერეოტიპები და შტამპები, ძირეულად შეგვეცვალა ჩვენი წარმოდგენები ისტორიის მრავალ საჭირბოროტო საკითხზე.

ამასთან, საზოგადოების განვითარების ყოველი გარდამტეხი ეტაპისთვის დამახასიათებელია ფაქტებისა და მოვლენების სწორხაზოვანი, ცალმხრივი აღქმა. წარსულთან ანტაგონისტურ დაპირისპირებაში მყოფი ახალი საზოგადოება, როგორც წესი, უკიდურესობაში ვარდება და გმობს არა მხოლოდ წინა სოციალური წყობის მანკიერ

მხარეებს, არამედ, ამ საზოგადოების თანამდევ საერთოდ, ყველა ნიშან-თვისებას. თავად-აზნაურობასა და ბურჟუაზიასთან უკომპრომისო ბრძოლის კორიანტელში ბოლშევიკებმა დაიწყო მტკვრი მიაყარეს საერთოდ ყველაფერს და, როგორც იტყვიან, ნაბან წყალს ბავშვიც გადააყოლეს. პროლეტარიატის ინტერესების დამცველები მაშინ მზად იყვნენ აეყარათ „კაპიტალისტური რკინიგზები“ და მათ ნაცვლად „სოციალისტური“ დაეგოთ. წარსულის ერთ ფერში აღქმამ, პრიმიტიულმა კლიშეებმა და შტამპებმა არა მხოლოდ განვლილი გზის ობიექტური შეფასების საშუალება არ მისცა ბოლშევიკებს, არამედ ხელი შეუშალა მათ მომავლის სწორად გააზრებაშიც.

უნდა ითქვას, რომ გამონაკლისი, ამ მხრივ, არც ჩვენი, პოსტკომუნისტური საზოგადოებაა. თუ ბოლშევიკებისთვის დამახასიათებელი იყო ცარისტული რუსეთის მხოლოდ და მხოლოდ ნეგატიურ ჭრილში აღქმა, ჩვენი დღევანდელი საზოგადოებისთვის საბჭოური პერიოდის ასეთივე ცალმხრივი, ნეგატიური შეფასებაა დამახასიათებელი.

ერთ „ფერში“ ისტორიის სრულყოფილად და სრულფასოვნად აღქმა კი შეუძლებელია. მით უმეტეს ეს ითქმის უადრესად რთულ, წინააღმდეგობებით აღსავსე ჩვენს უახლოეს წარსულზე. ნათლად უნდა გავაცნობიეროთ, რომ ისტორიაზე შურისძიება შეუძლებელია. ის არც უნდა შევალამაზოთ და არც უნდა დავამძიმოთ. ჩვენს ისტორიულ მემკვიდრეობაში არის არა მარტო ის, რისგანაც გადაჭრით უნდა განვთავისუფლდეთ, არამედ ისიც, რის გარეშეც შეუძლებელია ჩვენი შემდგომი წინსვლა. სწორედ ამიტომ ისტორია უნდა დავინახოთ ისე, როგორც ის არის სინამდვილეში და არა ისე, როგორც ჩვენ გვინდა რომ იყოს.

ჩვენი საზოგადოების შეგნებაში მყარად გამჯდარი ერთ-ერთი მცდარი სტერეოტიპი გახლავთ თეზისი ქართველი სოციალ-დემოკრატების, როგორც საქართველოს დამოუკიდებლობის მოწინააღმდეგე ერთადერთი პოლიტიკური ძალის შესახებ. ამ კლიშეს თანახმად საქართველოს მთელი მაშინდელი პოლიტიკური სპექტრი განწყობილი იყო ქვეყნის დამოუკიდებლობისთვის საბრძოლველად. მაშინ, როდესაც ქართველი სოციალ-დემოკრატები თავგამოდებით

იცავდნენ რუსეთის შემადგენლობაში ავტონომიური უფლებებით საქართველოს დარჩენის კურსს. და მხოლოდ მას შემდეგ, რაც მოვლენების ობიექტურმა განვითარებამ მათ არჩევანი აღარ დაუტოვა, სოციალ-დემოკრატები იძულებულნი გახდნენ გამოეცხადებინათ საქართველოს დამოუკიდებლობა.

სინამდვილეში საქმე გაცილებით რთულად იყო, ვიდრე ეს ამ გამარტივებულ სქემაშია მოცემული.

რუსეთის 1917 წლის თებერვალ-მარტის რევოლუციის შემდეგ საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენისთვის ბრძოლას რამდენიმე ფაქტორი ართულებდა: მსოფლიო ომის მესამე წელსაც კი შეუძლებელი იყო საომარი ოპერაციების განვითარების მეტ-ნაკლებად ზუსტი პროგნოზირება. შესაბამისად, შეუძლებელი იყო რეალური საგარეო-პოლიტიკური ორიენტაციის განსაზღვრა და საიმედო მოკავშირის პოვნა. კავკასიის რეგიონში დამკვიდრებისთვის რუსეთის გარდა იბრძოდა თურქეთიც. (ირანი ამ დროს საკმაოდ დასუსტებული იყო, თუმცა საქართველოს დამოუკიდებლობისთვის პრობლემების შექმნა მასაც შეეძლო.) მსოფლიო ომის პირობებში ევროპის ქვეყნები რუსეთსა და თურქეთს შორის კავკასიისთვის დაპირისპირებაში წონასწორობის გარანტიად ვერ გამოდიოდნენ. პირიქით, ანტანტის სახელმწიფოები პირდაპირ აცხადებდნენ, რომ ისინი ცნობდნენ მთლიან და განუყოფელ რუსეთს, ცალკეულ ერებს კი რუსეთის ნაწილებად განიხილავდნენ. მეორე მხრივ, ამ წონასწორობის დარღვევის არც ერთი ვარიანტი საქართველოს ხელს არ აძლევდა. რუსეთის წასვლა ამიერკავკასიის რეგიონიდან აქ თურქეთის უცილობელ გაბატონებას მოასწავებდა, თურქეთის პოზიციების შესუსტება კი რუსეთს გაუხსნიდა ხელ-ფეხს აქტიური მოქმედებებისთვის. კავკასიიდან რუსეთისა და თურქეთის ერთდროული წასვლის შემთხვევაშიც კი (რაც, პრაქტიკულად, გამორიცხებული იყო) საქართველო სერიოზული სიძნელეების წინაშე დადგებოდა. რეგიონიდან დიდი სახელმწიფოების წასვლა ბიძგს მისცემდა აქ მცხოვრები სხვადასხვა ეროვნებისა და აღმსარებლობის ხალხების დაპირისპირებას – პოლიტიკურ, რელიგიურ და ეთნიკურ კონ-

ფლიქტებს, სეპარატისტულ მოძრაობებს.

ასეთ რთულ სამხედრო-პოლიტიკურ ვითარებაში ქართველი პოლიტიკოსები რადიკალური პოლიტიკური კურსის დაფიქსირებას ერიდებოდნენ, რათა სიტუაციის შეცვლის შემთხვევაში მისი კორექტირების საშუალება ჰქონდათ.

თუმცა, საქართველოს პირველმა ეროვნულმა ყრილობამ (1917 წლის 19-24 ნოემბერი) სრულიად არაორაზროვნად განსაზღვრა ქვეყნის საგარეო-პოლიტიკური ორიენტაცია. ყრილობამ დაადასტურა, რომ ქართულმა დემოკრატიათა „დღიდან თავისი არსებობისა, თავისი სვებედი მჭიდროდ დაუკავშირა რუსეთის დემოკრატიათა და მასთან ერთად მოქმედებით ფიქრობს თავისი პოლიტიკური, ეკონომიური და ნაციონალური მისწრაფებანი განახორციელოს.“ ამასთან, მთავარმა მომხსენებელმა – ნოე ჟორდანიამ ხაზგასმით აღნიშნა, რომ „თუ რუსეთში ვერ მოხერხდა ახლო მომავალში დამფუძნებელი კრების მოწვევა, ჩვენ იძულებული ვიქნებით მოვაწყოთ ადგილობრივი დამფუძნებელი კრება და ჩვენს თავს მივცეთ კონსტიტუცია ... უნდა მოვითხოვოთ, რომ საქართველოს მიენიჭოს სრული შინაური თვითმმართველობა, უნდა ჰქონდეს უფლება საკუთარ საჭიროებებზე გამოსცეს კანონები. უნდა ყავდეს თავისი ნაციონალური ადმინისტრაცია, საკუთარი ჯარი, საკუთარი მილიცია. უნდა გვქონდეს სასამართლო, ჩვენი სკოლები, ერთი სიტყვით, უნდა მოხდეს ყველა ჩვენი დაწესებულების ნაციონალიზაცია.“ ჟორდანიას აზრით, ჩვენი თვითგამორკვევა „ახლაც ისეთივეა, როგორც ასი წლის წინათ ... ჩვენ გვინდა დავრჩეთ რუსეთის საზღვრებში და გვინდა მივადწიოთ ადგილობრივ თვითმმართველობას. განსხვავება მხოლოდ ისაა, რომ მაშინ ამ თვითმმართველობის მატარებელი და მეთაური იყვნენ ქართველი მეფენი, ახლა კი მათ ნაცვლად არის ქართველი ხალხი, ქართული დემოკრატია.“¹

ნოე ჟორდანიას მოხსენებას კამათი არ გამოუწვევია. მას ყველა პარტიის წარმომადგენელი შეუერთდა. მხოლოდ ბოლშევიკების წარმომადგენელი – ფილიპე მახარაძე გამო-

¹ გაზ. „ერთობა“, 1917 წელი, 23 ნოემბერი.

ვიდა ეროვნული ყრილობის სულისკვეთების წინააღმდეგ და რევოლუციიდან განდგომაში და სეპარატიზმში დასდო მას ბრალი. თავის საბოლოო სიტყვაში ამის თაობაზე ნოე ჟორდანიას აღნიშნავდა, რომ ბოლშევიკები სიტყვით მხარს უჭერენ ერთა თვითგამორკვევას, საქმით კი ყოველთვის მის წინააღმდეგ გამოდიანო.

სოციალისტ-ფედერალისტების სახელით ყრილობაზე გამოსულმა გ. რცხილაძემ მხარი დაუჭირა ჟორდანიას მიერ წამოყენებულ ეროვნულ ძალთა საერთო ნიადაგზე დგომის იდეას და განაცხადა, რომ ჟორდანიას მოხსენება მოწმობს პოლიტიკური პარტიების მზადყოფნას ერთიანი ფრონტის შექმნის შესახებო. სოციალისტ-რევოლუციონერმა გ. ნათაძემ აღნიშნა: ჩვენი პარტია ზედმეტად თვლის რაიმე დაუმატოს მოხსენებას და მთლიანად იწონებს მასში ჩამოყალიბებულ დებულებებსო. ჟორდანიას სიტყვა გვაერთიანებს ყველას, – აღნიშნა თავის გამოსვლაში ეროვნულ-დემოკრატიამ გ. გვაზავამ, – ეს არ ნიშნავს, რომ ჩვენს შორის არ არსებობს უთანხმოება, მაგრამ ამჟამად საკვებით ვეთანხმებით მოხსენებას და არ გამოვდივართ სეპარატისტული განცხადებითო.

ყრილობის დახურვისას ნოე ჟორდანიამ ხაზგასმით არნიშნა: „მართალია, ჩვენ დანაწილებული ვართ პოლიტიკური და სოციალური მოსაზრებებით, მაგრამ ნაციონალურ სფეროში შევეერთდით და შევექმენით ერთი ნაციონალური ფრონტი“²

ამრიგად, საქართველოს პირველმა ეროვნულმა ყრილობამ მიიღო ქვეყნის სრული თვითმმართველობის ანუ პოლიტიკური ავტონომიის მოთხოვნა და ამით საერთო ნიადაგი შექმნა ეროვნული ძალების კონსოლიდაციისთვის. ამ საქმეში გადამწყვეტი როლი სწორედ ქართველმა სოციალ-დემოკრატებმა შეასრულეს. მაშინდელი საქართველოს არც ერთი რამდენადმე მაინც სერიოზული პოლიტიკური ძალა არ გამოდიოდა ქვეყნის სრული დამოუკიდებლობის მოთხოვნით. მართალია, პარტიებს შორის უთანხმოებას იწვევდა რუსეთის შემადგენლობაში საქართველოს სტატუსის

² გაზ. „ერთობა“, 1917 წელი, 23 ნოემბერი.

საკითხი: ეროვნულ დემოკრატებს მიაჩნდათ, რომ თუ რუსეთი ფედერაციის პრინციპის საფუძველზე მოეწყობოდა, საქართველოს მის შემადგენლობაში უნდა ჰქონოდა ავტონომიის სტატუსი საკანონმდებლო უფლებებით და საკუთარი პარლამენტით. იმ შემთხვევაში, თუ რუსეთში უნიტარული სახელმწიფო ჩამოყალიბდებოდა, საქართველო მის შემადგენლობაში 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატის საფუძველზე უნდა შესულიყო. სოციალ-დემოკრატები მხარს უჭერდნენ ამიერკავკასიის ავტონომიას სეიმით (პარლამენტით) რუსეთის შემადგენლობაში. სოციალისტ-ფედერალისტები ტრადიციულად ემხრობოდნენ რუსეთის ფედერაციული მოწყობის გეგმას და საქართველოსთვის პოლიტიკურ ავტონომიას მოითხოვდნენ. ამ განსხვავებული პოზიციების მიუხედავად ქართული პოლიტიკური ძალები მთავარში ერთ პოზიციაზე იდგნენ – ისინი მხარს უჭერდნენ დემოკრატიული რუსეთის შემადგენლობაში საქართველოს დარჩენას.

რატომ არ აყენებდნენ ქართული ეროვნული პარტიები ქვეყნის სრული პოლიტიკური დამოუკიდებლობის მოთხოვნას?

ამ კითხვაზე არგუმენტირებული პასუხი ჯერ კიდევ 1903 წელს პარიზში გამომავალმა გაზეთმა „საქართველომ“ გასცა. „საქართველოს სრული მოშორება რუსეთისაგან, პოლიტიკური განკერძოება, არც შესაძლებელია და არც სასურველი“, – წერდა გაზეთი. ხელმოუწერელი სტატიის ავტორის აზრით, სრული დამოუკიდებლობის მოპოვება მხოლოდ მაშინ იქნებოდა შესაძლებელი, თუ რუსეთი ნებაყოფლობით აიღებდა ხელს საქართველოზე. ეს კი გამორიცხული იყო. „ღრმად დარწმუნებული ვართ, რუსეთი კავკასიას თავისი ნებით ხელიდან არ გაუშვებს რაც გინდა თავისუფალი პოლიტიკური რეჟიმი დამყარდეს რუსეთში ... ჩვენ, მართალია, იდეალისტები ვართ, გარნა ჩვენი იდეალიზმი არც ისე შორს მიდის, რომ ამგვარ არაკს დავეჯეროთ“.³ მოგვიანებით, 1917 წლის ივნისში, ეროვნულ-დემოკრატიული პარტიის დამფუძნებელ ყრილობაზე

³ გაზ. „საქართველო“, 1903 წლის 15 მაისი.

პარტიის ერთ-ერთი ლიდერი გ. გვაზავა ფართო და მაქსიმალური ავტონომიის მოთხოვნას რომ აყენებდა, აღნიშნავდა: „ძლიერ შორსაც ნუ წავალთ. ეს არ ვარგა. ნუ დავემსგავსებით განთავისუფლებულ მონებს. სიბრძნე გემართებს, გვაქვს დამოუკიდებლობა, რომელიც არ არღვევს რუსეთის მთლიანობას და ანიჭებს საქართველოს თავისუფლებას.“⁴

ცხადია, ეს სულაც არ ნიშნავდა, რომ ქართველი პოლიტიკოსები უარს ამბობდნენ ქვეყნის სრულ დამოუკიდებლობაზე. რუსეთისგან პოლიტიკური განკერძოების ერთ-ერთ მომხრეს რომ პასუხობდა, არჩილ ჯორჯაძე აღნიშნავდა: „ჩვენ უფრო უკიდურესი თავისუფლების მომხრენი ვართ, მაგრამ ჯერჯერობით იმას ვითხოვთ რაც უფრო ადვილი მისაღწევი არისო“⁵

რუსეთთან მიმართებაში ქართული პოლიტიკური სპექტრის ეს ერთიანი პოზიცია ქართველ პოლიტიკოსთა წინდახედულებაზე, მათ მაღალ პოლიტიკურ კულტურაზე მეტყველებს. ქართველი პოლიტიკოსები ქართულ საქმეს ისე აკეთებდნენ, რომ მთელი რუსული პოლიტიკური სპექტრის თუ არა, მისი დიდი ნაწილის კეთილგანწყობას ინარჩუნებდნენ. დამახასიათებელია, ამ მხრივ, 1917 წლის სექტემბერში პეტროგრადში გამართული რუსეთის დემოკრატიული ძალების თათბირზე ქართველ მხედართა კავშირის სახელით წარმოთქმული ე. მაჩაბელის სიტყვა: „თუ ჩვენ, ქართველებმა, დღემდე არავითარი ეროვნული მოთხოვნა არ წარვუდგინეთ რუსეთის დემოკრატიულ მთავრობას, ეს იმიტომ კი არა, რომ ჩვენ ეროვნული თვითშეგნება არა გვაქვს, ან კიდევ ძალა არ შეგვწევს განვახორციელოთ ჩვენი ეროვნული იდეალი, არა – ჩვენ ერთიც გვაქვს და მეორეც. მაგრამ, ჩვენ ვფიქრობთ, რომ იმ დროს, როცა სახელმწიფო და რევოლუცია ასეთ აუტანელ მდგომარეობაში იმყოფება, არ შეიძლება გავართულოთ ისედაც უკვე

⁴ გაზ. „საქართველო“, 1917 წლის 8 ივნისი.

⁵ დიმიტრი შველიძე. „პოლიტიკური პარტიების წარმოშობა საქართველოში. ფედერალისტები, თბ, 1993, გვ.135.

გართულებული საერთო საქმე”.⁶ ქართველი პოლიტიკოსის ამ სიტყვების შემდეგ მთელი დარბაზი ფეხზე წამოდგა და ოვაცია გაუმართა ორატორს.

სამწუხაროდ, ასეთივე მაღალი პოლიტიკური კულტურა და შორსმჭვრეტელობა ვერ გამოიჩინეს XX საუკუნის 80-90-იანი წლების ქართველმა პოლიტიკოსებმა. საბჭოთა იმპერიის ნგრევის ეტაპზე ქართულ პოლიტიკურ სპექტრში იმძლავრა რადიკალზმმა, ერთგვარმა მამლაყინწობამ, მოსალოდნელი საფრთხეების შეუფასებლობამ, რაც შესაბამისი პოლიტიკური ინტელექტისა და გამოცდილების არქონის შედეგი გახლდათ. საკმარისია, ერთმანეთს შევადაროთ ზემოთ მოხსენიებული ე. მაჩაბლისა და 1990 წლის ნოემბერში სსრ კავშირის საბჭოების II ყრილობაზე მაშინ ჯერ კიდევ ახალგაზრდა და გამოუცდელი პოლიტიკოსის – აკაკი ასათიანის მიერ წარმოთქმული სიტყვები, რომ თვა-ღნათლივ დავრწმუნდეთ ამაში. თავისი სიტყვით მაჩაბელმა რუსეთის დემოკრატიული ძალების კეთილგანწყობა დაიმსახურა, რასაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა საქართველოში მიმდინარე რთული პოლიტიკური პროცესების მშვიდობიან კალაპოტში წარმართვისთვის, მაშინ, როდესაც ასათიანის მიერ წარმოთქმულ სიტყვას ერთმანეთზე სამკვდრო-სასიცოცხლოდ დაპირისპირებული რუსი დეპუტატების გაერთიანება და მთელი რისხვის ასათიანზე, შესაბამისად – საქართველოზე თავს დატეხვა მოჰყვა.

ყველაზე უარესი კი ის არის, რომ ამ მოვლენებიდან განვლილი ორი ათეული წლის შემდეგაც დაშვებული შეცდომებიდან დასკვნები არავის გამოუტანია და ყოველგვარ დიპლომატიას მოკლებული ხისტი პოლიტიკა კვლავაც ქართველ პოლიტიკოსთა არსენალის მთავარი იარაღია.

ამრიგად, ზემოთ მოხმობილი არგუმენტები ერთმნიშვნელოვნად მოწმობენ, რომ 1917-1918 წლებში მთელი ქართული პოლიტიკური სპექტრი, სოციალ-დემოკრატების ჩათვლით (გამონაკლისს წარმოადგენდნენ მხოლოდ ქართველი ბოლშევიკები), რუსეთთან მიმართებაში ატარებდა ერთიან პოლიტიკას, რომლის არსი იყო დემოკრატიული რუსეთის

⁶ გაზ. „ალიონი“, 1917 წლის 5 ოქტომბერი

შემადგენლობაში საქართველოს ფართო პოლიტიკური ავტონომიის მოპოვება. ასეთი მოთხოვნის წამოყენებისას ქართველი პოლიტიკოსები გამოდიოდნენ იმ უმთავრესი პრინციპიდან, რომ პოლიტიკა არის რეალურ შესაძლებლობათა განხორციელების ხელოვნება და არა თავაშვებული ოცნებების ასპარეზი. სწორედ ასეთმა გაწონასწორებულმა პოლიტიკურმა კურსმა უზრუნველყო 1918 წლის 26 მაისს საქართველოს დამოუკიდებლობის უმტკივნეულო გამოცხადება, რაც მოვლენების ხელოვნური ფორსირების შემთხვევაში სრულიად გამორიცხული იქნებოდა.

უკანასკნელ წლებში ჩვენი საზოგადოების შეგნებაში მყარად გამჯდარი ერთ-ერთი სტერეოტიპია თვალსაზრისი საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დროს შექმნილი ავტონომიების, როგორც რუსეთის მიერ ქართული სახელმწიფოს წიაღში ჩადებული „შეყოვნებული მოქმედების-ნაღმების“ შესახებ.

პატარა საქართველოში სამი ავტონომიური ერთეულის შექმნა, ერთი შეხედვით, მართლაც, ეჭვს აღძრავს, მაგრამ ამ ფაქტის ახსნა საკმაოდ გაადვილდება, თუ გავიხსენებთ რა პირობებში აარსებდნენ საბჭოთა იმპერიის ტერიტორიაზე ავტონომიებს ოქტომბრის გადატრიალების შემდეგ.

ბოლშევიკების ერთ-ერთი უმთავრესი ღოზუნგი, რომელმაც მათ რუსეთის იმპერიის ეროვნული უმცირესობების მხარდაჭერა მოუპოვა, იყო ერთა თვითგამორკვევის ღოზუნგი. რევოლუციის შემდეგ ერთა დამოუკიდებლობის იდეამ დიდი თუ მცირე ერები მოიცვა. დამოუკიდებლობის იდეა თვით ეთნიკური რუსებით დასახლებულ ოლქებშიც კი გახდა პოპულარული. 1918 წელს შეიქმნა დონის საბჭოთა მთავრობა, ყუბან-შავიზღვისპირეთის რესპუბლიკა. რუსეთის ყოფილი იმპერიის ტერიტორიაზე ზედიზედ დაარსდნენ ბაშკირეთის, თათრეთის, ყირგიზეთის, თურქესტანის, მთის, დაღესტნის, ყირიმის, იაკუტიის ავტონომიური საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკები და ჩუვაშეთის, მარის, ყალმუხეთის, ვოტის, კომის, ყაბარდო-ბალყარეთის, ყარაჩაი-ჩერქეზეთის, იორატის (აღტაის), ადიღეს (ჩერქეზეთის) ავტონომიური ოლქები. აგრეთვე, კარელიისა და ვოლ-

გისპირეთის გერმანელთა შრომითი კომუნები.

მკითხველს უთუოდ ემახსოვრება, რომ საბჭოთა კავშირის დაშლის შემდეგ „დამოუკიდებლობის“ ტაღდამ კიდევ ერთხელ გადაუარა არა მარტო მოკავშირე რესპუბლიკებს და ავტონომიებს, არამედ ეთნიკური რუსებით დასახლებულ რუსეთის ოლქებსაც.

ყოველივე ამის შემდეგ აღარ უნდა გაგვიკვირდეს, რომ დამოუკიდებლობის სურვილი საქართველოში მცხოვრებ ეროვნულ უმცირესობებსაც აღეძრათ. ბოლშევიკური რუსეთის მიერ საქართველოს ოკუპაციის მომენტისთვის ქართველებსა და აფხაზებს, ქართველებსა და ოსებს შორის სისხლის ტბები იყო დამდგარი. მენშევიკურმა საქართველომ სასტიკად ჩაახშო 1918-1920 წლების აფხაზური და ოსური აჯანყებები. შიდა ქართლის ოსები თითქმის მთლიანად ჩრდილო კავკასიაში იყვნენ გადახვეწილნი და მხოლოდ საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარების შემდეგ დაუბრუნდნენ თავიანთ საცხოვრებელ ადგილებს. ასეთ ვითარებაში მათი დათანხმება საქართველოს შემადგენლობაში დარჩენაზე, თუნდაც ავტონომიური უფლებებით, საკმაოდ რთული იყო. რომ არა პარტიული იერარქიული დისციპლინისადმი ბოლშევიკთა უსიტყვო მორჩილება, ეს პროცესი, საერთოდ, შეუძლებელი იქნებოდა.

სხვა საკითხია, რომ მენშევიკური საქართველოს წინააღმდეგ აფხაზური და ოსური აჯანყებები ბოლშევიკთა წაქეზებით იყო ორგანიზებული. ბოლშევიკთა მიზანს არა აფხაზთა და ოსთა უფლებების დაცვა, არამედ საქართველოში მენშევიკური ხელისუფლების დამსობა წარმოადგენდა. ბოლშევიკებს დასაყრდენი არ გააჩნდათ ქართველ ხალხში. ამიტომ ისინი თავიანთი მიზნებისთვის აფხაზთა და ოსთა საგრძნობი ნაწილის სეპარატისტულ განწყობილებას იყენებდნენ.

გასაბჭოების პირველი დღეებიდანვე აფხაზებმა და შიდა ქართლის ოსებმა ბოლშევიკური ხელისუფლებისგან დანაპირები დამოუკიდებლობა მოითხოვეს. ქართველ ბოლშევიკთა ნაწილი აფხაზების მიმართ კომპრომისული კურსის გატარებას უჭერდა მხარს. მეორე ნაწილი სადავო საკითხების „სამართლიანი“ გადაწყვეტის მომხრე იყო. ეს

ნაწილი მიიჩნეოდა, რომ ნებისმიერი უპრინციპო კომპრომისი აგულიანებდა ადგილობრივ სეპარატიზმს, აძლიერებდა დეცენტრალიზაციის ტენდენციებს.

თავის მხრივ, აფხაზეთის მაშინდელ ხელმძღვანელობას სერიოზულად აღელვებდა დემოგრაფიული პრობლემა. ისინი ცდილობდნენ აფხაზების სასარგებლოდ შეეცვალათ აფხაზებსა და ქართველებს შორის რიცხობრივი თანაფარდობა, რომელიც უკვე იმ დროისთვის აშკარად ქართველების სასარგებლოდ იყო ჩამოყალიბებული. საქართველოს კ(ბ) წინაშე ისინი გამუდმებით აყენებდნენ აფხაზი მუჰაჯირების სამშობლოში დაბრუნების საკითხს.

აფხაზთა ისტორიულ სამშობლოში დაბრუნების საკითხი მთელ რიგ სირთულეებთან, მათ შორის, ფინანსურ პრობლემებთანაც იყო დაკავშირებული. ამიტომ მისი გადაწყვეტა ვერ ხერხდებოდა. ამის კომპენსაციას საქართველოს ხელმძღვანელობა აფხაზების მიმართ სხვა გაუმართლებელი დათმობების ხარჯზე ახდენდა, რაც აფხაზეთის ქართველი მოსახლეობის ერთ ნაწილს ეროვნების გამოცვლისკენ უბიძგებდა.

აფხაზური სეპარატიზმის მიმართ გაუმართლებელმა დათმობებმა იქამდე მიგვიყვანა, რომ 1921 წლის დეკემბრიდან მთელი 10 წლის განმავლობაში აფხაზეთი საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკად იწოდებოდა და საქართველოსთან სამოკავშირეო ხელშეკრულების საფუძველზე იყო გაერთიანებული. (მსგავსი სახელშეკრულებო კავშირი რუსეთის სფს რესპუბლიკასაც ჰქონდა სხვა საბჭოთა რესპუბლიკებთან).

აუცილებელია აღინიშნოს, რომ თვით ასეთი ხელშეკრულების საფუძველზე საქართველოსთან აფხაზეთის დაკავშირებაც აფხაზი სეპარატისტების მხრიდან სერიოზულ წინააღმდეგობას წააწყდა. აფხაზებს სრული დამოუკიდებლობა სურდათ. თუმცა ამის წინააღმდეგ გაილაშქრა რკ(ბ) კავბიურომ. აფხაზეთის დამოუკიდებლობის წინააღმდეგ გამოვიდა სერგო ორჯონიკიძეც.

საბოლოოდ, როგორც უკვე ითქვა, საკითხი საქართველო-აფხაზეთს შორის სამოკავშირეო ხელშეკრულების სასარგებლოდ გადაწყდა. თუმცა, ეს ერთი შეხედვით განსა-

კუთრებული სტატუსი აფხაზეთისთვის ბევრის არაფრის მიმცემი იყო. საქმე ისაა, რომ აფხაზეთის სამოკავშირეო რესპუბლიკას სსრკ ხელისუფლება, ფაქტობრივად, ავტონომიური რესპუბლიკის რანგში განიხილავდა. და ეს აისახა კიდევ სსრ კავშირის 1924 წლის კონსტიტუციაში. „აჭარისა და აფხაზეთის ავტონომიური რესპუბლიკები და სამხრეთ ოსეთის, მთიანი ყარაბაღისა და ნახიჩევანის ავტონომიური ოლქები ეროვნებათა საბჭოში გზავნიან თითო წარმომადგენელს“, – ნათქვამი იყო მასში.

განსაკუთრებულ ვითარებაში შეიქმნა აჭარის ავტონომიაც. საბჭოთა სინამდვილეშიც კი ეს იყო უნიკალური შემთხვევა, როდესაც მთელ ერს და მის შემადგენელ ნაწილს ცალ-ცალკე რესპუბლიკები შეუქმნეს.

საქმე ისაა, რომ თურქეთის სამსაუკუნოვანმა ბატონობამ თავისი დადი დაასვა აჭარელთა ყოფასა და კულტურას. მაჰმადიანური რელიგიის მიღების შემდეგ აჭარა თურქეთისა და, საერთოდ, მუსლიმური აღმოსავლეთის ძლიერ იდეოლოგიურ ზემოქმედებას განიცდიდა.

თურქეთმა 1918 წელსაც სცადა აჭარის მიტაცება. მან აქ ძლიერი თურქოფილური ორგანიზაცია შექმნა, რომელიც აჭარის კვლავ თურქეთის შემადგენლობაში შესვლას მოითხოვდა. თურქოფილურ ძალებს დაუპირისპირდა სამუსლიმანო საქართველოს განმანთავისუფლებელი კომიტეტი, რომელმაც საქართველოს ფარგლებში აჭარის ავტონომიის საკითხი დააყენა. საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის მთავრობა ამ მოთხოვნას დაეთანხმა და თავისი განზრახვა კონსტიტუციითაც დაადასტურა. თუმცა, მისი პრაქტიკული რეალიზაცია ვეღარ მოასწრო.

საქართველოს გასაბჭოების შემდეგ თურქეთთან საზავო მოლაპარაკებაზე საქართველოს ინტერესების დაცვა საბჭოთა რუსეთმა იკისრა. 1921 წლის 16 მარტს რუსეთსა და თურქეთს შორის დადებული ხელშეკრულებით თურქეთმა აღიარა ბათუმის ოლქზე საქართველოს უფლებები. თავის მხრივ, საქართველომ აჭარის მაჰმადიანური მოსახლეობისთვის ავტონომიური მმართველობის მინიჭების ვალდებულება იკისრა. თუმცა, ხელშეკრულებაში დაკონკრეტებული არ იყო ავტონომიის ფორმა და, ამდენად, შეიძლებო-

და უფრო დაბალი ტიპის ავტონომია დაწასებულიყო. ავტონომიური მმართველობის შემოღება კი გარდაუვალი სჩანდა, რადგან, ჯერ ერთი, ამას გვაავალდებულებდა თურქეთთან დადებული ხელშეკრულება, მეორეც, თვით აჭარის მოსახლეობაც ავტონომიის იდეას უჭერდა მხარს.

საქართველოდან სრულ გამოყოფას მიეღწეოდნენ შიდა ქართლის ოსებიც, მაგრამ მათ ამ სრულიად უსაფუძვლო და თავხედურ სურვილს წინ აღუდგნენ არა მარტო საბჭოთა საქართველოს, არამედ ბოლშევიკური რუსეთის ხელმძღვანელებიც. ამის გამო სამხრეთ ოსეთის (ასეთი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი მაშინ ჯერ კიდევ არ არსებობდა) რეკომისია და პარტიული კომიტეტის გაერთიანებულმა სხდომამ 1921 წლის 6-8 სექტემბერს მიღებული დადგენილებით მოითხოვა სამხრეთ ოსეთის საბჭოთა რესპუბლიკის შექმნა, რომელსაც საქართველოსთან ფედერაციული კავშირი უნდა ჰქონოდა.

ცხადია, სამხრეთელი ოსების ეს სურვილიც ქართული მოსახლეობის მძლავრ პროტესტს იწვევდა. საქართველოს მმართველი პარტია ცდილობდა მიეგნო კომპრომისული გადაწყვეტილებისთვის. ასეთ გადაწყვეტილებად მიჩნეულ იქნა არა ავტონომიური რესპუბლიკის, არამედ ავტონომიური ოლქის შექმნა, რომლის ადმინისტრაციულ ცენტრად ეთნიკური შემადგენლობით იმ დროისთვის წმინდა ქართული ქალაქი – ცხინვალი გამოცხადდა.

არსებითად, ეს შიდა ქართლის ოსების მოთხოვნების, თითქმის, სრული დაკმაყოფილება იყო, თუმცა, როგორც უკვე ითქვა, ოსური მხარე ამ გადაწყვეტილებითაც უკმაყოფილო დარჩა.

თავი წამოყო მეგრულმა სეპარატიზმმაც. მართალია, სამეგრელოს მოსახლეობის აბსოლუტური უმრავლესობა გადაჭრით ემიჯნებოდა სეპარატისტებს, მაგრამ ეს უკანასკნელნი ი. ჟვანიას ხელმძღვანელობით ყველანაირად ცდილობდნენ მიეღწიათ საოლქო ავტონომიისთვის. გარკვეულ ეტაპზე მათი საქმიანობა წარმატებით ვითარდებოდა კიდევ. 1929 წლის ოქტომბერში საქართველოს კ(ბ) ცენტრალურმა კომიტეტმა მიიღო გადაწყვეტილება მეგრულ ენაზე გახეთებისა და ბროშურების გამოცემისთვის თანხის გამო-

ყოფის შესახებ. ჟვანია მოითხოვდა სამეგრელოს ოლქის შექმნას, მეგრულ ენაზე დაწყებითი განათლების მიღების შესაძლებლობას და სხვ. 1933 წლის 14 თებერვალს ი. ჟვანია თანამდებობიდან გადააყენეს. შეწყდა მეგრულ ენაზე გაზეთების გამოცემაც. სკოლებში სწავლება მხოლოდ ქართულ ენაზე წარმოებდა.

სამეგრელოში მიმდინარე პროცესებმა შეაგულიანეს სამცხე-ჯავახეთის სომეხი ეროვნების სეპარატისტებიც. აქაური კომუნისტი ლიდერები ცენტრალური კომიტეტის წინაშე შეფარვით აყენებდნენ მხარისთვის ავტონომიური ოლქის მინიჭების საკითხს. თუმცა, ამ შემთხვევაში, საქართველოს კომუნისტური ხელმძღვანელობა არ აპყვა სეპარატისტთა დაუსაბუთებელ მოთხოვნებს.

ამრიგად, საქართველოს გასაბჭოების პირველივე წელს შეიქმნა აფხაზეთის საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკა, რომელიც იმავე წლის დეკემბერში სახელმეგრელებო, ხოლო, მოგვიანებით, ავტონომიური რესპუბლიკა გახდა. იმავე წელს შეიქმნა აჭარის ავტონომიური რესპუბლიკაც. 1922 წლის 20 მარტს შეიქმნა სამხრეთ ოსეთის ავტონომიური ოლქიც. აღნიშნული ავტონომიების შექმნა განპირობებული იყო მაშინდელი ისტორიულ-პოლიტიკური ვითარებით, ხელისუფლების სათავეში მოსვლის შემდეგ ბოლშევიკები იძულებულნი იყვნენ ნაწილობრივ მაინც შეესრულებინათ აფხაზი და ოსი სეპარატისტებისადმი თავიანთი დანაპირები. „ნაღმები” კი აქ ნამდვილად არაფერ შუაშია. ჯერ ერთი, ბოლშევიკები 20-30 წელიწადში კომუნიზმის აშენებას ვარაუდობდნენ და, თავიანთი მიზნის რეალობაში მტკიცედ დარწმუნებულნი, თეორიულადაც კი არ უშვებდნენ საბჭოთა რესპუბლიკებს შორის შუღლისა და მტრობის გაჩენის შესაძლებლობას. პირიქით, მარქსისტულ-ლენინური თეორიის მიხედვით კომუნისტურ ეტაპზე ერების შერწყმისა და გაქრობის პროცესი უნდა დაწყებულიყო და, ვიმეორებ, ბოლშევიკებს ამ თეორიისა ღრმად სწამდათ. მეორეც, „ნაღმების” ჩადება რომ სდომებოდათ, ბოლშევიკებს შეეძლოთ ისინი ჩაედოთ ჯავახეთშიც, ქვემო ქართლშიც, თვით სამეგრელოშიც კი. მათ შეეძლოთ მხარი დაეჭირათ აფხაზეთისა და სამხრეთ ოსეთის სრული დამო-

უკიდებლობისთვისაც. მესამეც, ჩვენ ვნახეთ რამდენი ავტონომია შეიქმნა საკუთრივ რუსეთშიც. და რა, რუსეთმა საკუთარ თავსაც „ნადმები“ ჩაუდო? მეოთხეც, დემოკრატიული საქართველოს კონსტიტუციაც ითვალისწინებდა ავტონომიებს აფხაზეთის, აჭარისა და ზაქათალის ოლქისთვის, მთელი ჩვენი დღევანდელი პოლიტიკური სპექტრი მზად არის ფართო ავტონომიური უფლებები მიანიჭოს აფხაზეთს და სამხრეთ ოსეთსაც. ამის მიზეზი კი არა ქართველ პოლიტიკოსთა სურვილია – „ნადმები“ ჩადონ ქართულ სახელმწიფოებრივ სხეულში, არამედ შექმნილი რეალობაა.

ქართული საზოგადოების შეგნებაში ღრმად გამჯდარი კიდევ ერთი მცდარი კლიშე გახლავთ მითი ქართველი სტუდენტობის მიერ 1978 წლის 14 აპრილს ქართული ენის „გადარჩენის“ შესახებ.

აქ სადავო ის კი არ არის – ამცირებდა თუ არა სახელმწიფო ენის სტატუსის გაუქმება ქართული ენის მნიშვნელობას კონსტიტუციური აზრით, ცხადია, ამცირებდა. სადავო ის არის – გამოიწვევდა თუ არა ეს ფაქტი ქართული ენის უფლებების ფაქტიურ შეზღუდვას, მით უმეტეს, მის „გაქრობას“.

თუ ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ქართული ენის სახელმწიფო სტატუსის გაუქმება რეალურად შეზღუდავდა ქართველებისთვის მშობლიური ენით სარგებლობის შესაძლებლობას, მაშინ ისიც უნდა დავამტკიცოთ, რომ სახელმწიფო სტატუსი ქართულ ენას საქართველოში პრივილეგირებულ მდგომარეობას უქმნიდა ლიტვაში ლიტვურ, ესტონეთში ესტონურ, ლატვიაში ლატვიურ, უკრაინაში უკრაინულ, ტაჯიკეთში ტაჯიკურ და ა. შ. ენებთან შედარებით.

საქმე ის არის, რომ სახელმწიფო ენის სტატუსი საბჭოთა რესპუბლიკებიდან გააჩნდა მხოლოდ საქართველოს ეროვნულ ენას. მოგვიანებით, საბჭოთა კავშირის ხელმძღვანელობის გადაწყვეტილებით, იმისთვის, რომ საქართველო არ ყოფილიყო ერთადერთი გამონაკლისი, ასეთივე სტატუსი მიენიჭათ ამიერკავკასიის სხვა რესპუბლიკების ეროვნულ ენებსაც. ყველა დანარჩენ საბჭოთა რესპუბლიკაში, მათ შორის – რუსეთის ფედერაციაშიც, სახელმწიფო

ენის სტატუსი არ არსებობდა.

ქართული ენის განსხვავებული სტატუსი ხელს არ უშლიდა სსრ კავშირის ხელმძღვანელობას ისევე მოპყრობოდა მას, როგორც ლიტვურ, ესტონურ და ა. შ. ენებს. ეს სტატუსი არანაირ პრივილეგიას არ ანიჭებდა ქართულ ენას სხვა მოკავშირე რესპუბლიკების ეროვნულ ენებთან შედარებით.

ისიც უნდა ითქვას, რომ საბჭოთა კონსტიტუციით გა-რანტირებული ბევრი უფლება ცხოვრებაში საერთოდ არ მოქმედებდა. ამიტომ აშკარა გადაჭარბებაა მასში ჩაწერი-ლი რომელიმე დებულებისთვის ფატალური მნიშვნელობის მინიჭება.

რაც შეეხება ამა თუ იმ ენის სახელმწიფო სტატუსის საკითხისადმი კომუნისტების დამოკიდებულებას; ჯერ კი-დეც 1903 წელს, ლენინის მიერ დაწერილ და რსდმპ II ყრი-ლობაზე მიღებულ პარტიის პირველ პროგრამაში ეროვ-ნულ საკითხზე ორი განმსაზღვრელი პუნქტი იყო დაფიქსი-რებული: 1. ყველა ენის თანასწორუფლებიანობა და 2. ერ-თა თვითგამორკვევის უფლება. 1918 წელს მიღებულ რუსე-თის ხალხთა უფლებების დეკლარაციაში, შემდეგ კი რსფსრ კონსტიტუციაშიც ეს მუხლები უცვლელი სახით გადავიდა. ლენინი თვლიდა, რომ რომელიმე ერის ენის-თვის სახელმწიფო სტატუსის მინიჭების მოთხოვნა არის „ბურჟუაზიული“ მოთხოვნა და იგი ღახავს სხვა ერებისა და ენების უფლებებს. მისი აზრით, რუსეთის ფედერაცია-ში მცხოვრებ ხალხებს შორის რუსული ენის საერთოერო ენად აღიარება მოხდებოდა ბუნებრივად, ნებაყოფლობით და ამისთვის საჭირო არ იყო მისი განსაკუთრებული კონ-სტიტუციური სტატუსი.

რსფსრ-ს შემდეგ წარმოქმნილი ყველა სხვა საბჭოთა რესპუბლიკის კონსტიტუციას საფუძვლად ლენინური რუ-სული კონსტიტუცია დაედო. საბჭოთა საქართველოს კონ-სტიტუციაზე მუშაობა 1922 წელს მიმდინარეობდა. საკონ-სტიტუციო კომისიის მუშაობაში კომუნისტებთან ერთად მონაწილეობას მემარცხენე ფედერალისტებიც ღებულობ-დნენ. სწორედ მათი წარმომადგენელი – სიმონ ხუნდაძე გამოვიდა წინადადებით – კონსტიტუციაში შეეტანათ მუხ-

ლი ქართული ენის, როგორც სახელმწიფო ენის შესახებ. ეს სტატუსი ქართულ ენას გააჩნდა დემოკრატიული სა-ქართველოს კონსტიტუციის მიხედვით. თუ ჩვენ უარს ვიტყვით ამ სტატუსზე, ამით სერიოზულ არგუმენტს მივცემთ ემიგრაციაში მყოფ მენშევიკურ ოპოზიციას ამტკიცოს საბჭოთა ხელისუფლების არაეროვნულობა, – განაცხადა მან კომისიის სხდომაზე. ხუნდაძის ეს არგუმენტი ქართველ ბოლშევიკებსაც ჭკუაში დაუჯდათ. ბუნებრივია, მათ კონსულტაციისთვის კრემლს, ლენინს და სტალინს მიმართეს. საბჭოთა ხელმძღვანელებმა მაშინ შესაძლებლად ჩათვა-ლეს საქართველოსთვის გამონაკლისის დაშვება. ლენინის აზრით, კონიუნქტურის გათვალისწინებით, საბჭოთა ხელი-სუფლება უნდა წასულიყო ისეთ კომპრომისებზე, რომლებიც მოცემულ მომენტში ხელს შეუწყობდნენ საბჭოთა წყობილების განმტკიცებას. კონსტიტუციიდან მცდარი მუხლების ამოღება კი მერეც შეიძლებოდა, როდესაც საბ-ჭოთა ხელისუფლება ფეხზე მყარად დადგებოდა.

1937 წელს, ეგრეთ წოდებული გამარჯვებული სოცია-ლიზმის კონსტიტუციის პროექტზე მუშაობისას, იურისტებ-მა ქართული კონსტიტუციიდან სახელმწიფო ენის მუხლის ამოღება მოითხოვეს, თუმცა, სტალინმა ეს ნაბიჯი მაშინ ნაადრევად მიიჩნია. 1978 წელს, უკვე „განვითარებული სო-ციალიზმის“ კონსტიტუციის პროექტზე მუშაობისას, იუ-რისტებმა კვლავ დააყენეს კონსტიტუციიდან აღნიშნული მუხლის ამოღების საკითხი. საქმე ის იყო, რომ ნებისმიერი მომდევნო საბჭოთა კონსტიტუცია უცვლელად იმეორებდა ყველა ენის თანასწორობის ლენინურ დებულებას. ლენი-ნის კულტის პირობებში ამ მუხლის კონსტიტუციიდან ამოღებაზე ლაპარაკიც კი არ შეიძლებოდა. არა და, ეს დებულება პირდაპირ წინააღმდეგობაში იყო სახელმწიფო ენის პუნქტთან. მართლაცდა, თუ ყველა ენა თანასწორუფ-ლებიანია, მაშინ რას ნიშნავს ერთი ენის გამორჩევა სა-ხელმწიფო სტატუსით? სწორედ ამიტომ იურისტები მოით-ხოვდნენ კონსტიტუციაში არსებული წინააღმდეგობის აღ-მოფხვრას.

საბჭოთა ხელმძღვანელობას ესმოდა, რომ კონსტიტუ-ციიდან ქართული ენის სახელმწიფო სტატუსის ამოღებას

საქართველოში ვითარების დაძაბვა მოჰყვებოდა. ამის მიუხედავად, მისი ამოღება მაინც გადაწყდა. ქართველი ხალხის მოსალოდნელი აღშფოთების გასანეიტრალებლად კი სახელმწიფო ენის ნაცვლად კონსტიტუციის პროექტში ჩაიწერა, რომ სახელმწიფო ყველანაირად შეუწყობს ხელს ქართული ენის განვითარებასა და აყვავებას.

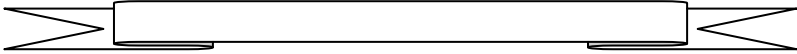
ამან საქმეს ვერ უშველა. კონსტიტუციის პროექტის გამოქვეყნებას თბილისში სტუდენტთა მძლავრი საპროტესტო მიტინგები მოჰყვა. ყველაფრიდან სჩანდა, რომ ქართველი ახალგაზრდები თავიანთი აღმზრდელი პროფესორ-მასწავლებლებისა და მთელი ქართველი ხალხის მხარდაჭერით სარგებლობდნენ. ხელისუფლება იძულებული გახდა დათმობაზე წასულიყო.

ქართული ენის სახელმწიფო სტატუსისთვის ბრძოლამ კიდევ ერთხელ ცხადყო ქართველი ხალხის მაღალი ეროვნული თვითშეგნება. 1978 წლის 14 აპრილს ქართველმა ახალგაზრდებმა დაამტკიცეს ეროვნული იდეალები-სადმი თავიანთი ერთგულება. მთელ საბჭოთა სივრცეში ეს იყო პირველი პრეცედენტი, როდესაც ხელისუფლებამ ვერ გაბედა იარაღით დაპირისპირებოდა დემონსტრანტებს. ამ თვალსაზრისით, ქართველი სტუდენტების გამარჯვება იყო საბჭოთა ხელისუფლების კუბოში ჩაჭედებული პირველი ღურსმანი. 14 აპრილმა გამარჯვების რწმენა ჩაუნერგა არა მხოლოდ ქართველ ხალხს, არამედ საბჭოთა კავშირში შემავალ სხვა ხალხებსაც. მან ცხადყო, რომ ახლოვდებოდა საბჭოთა იმპერიის აღსასრული.

ცხადია, საბჭოთა ხელმძღვანელობა შეფარულად ატარებდა ეროვნული ენების რუსული ენით ჩანაცვლების გეგმებს. ამ კონტექსტში, ქართული ენის სახელმწიფო სტატუსის გაუქმება, ამ მიმართულებით გადადგმულ ნაბიჯადაც შეიძლება განვიხილოთ. თუმცა, როგორც უკვე ითქვა, ხელისუფლების ქმედების მთავარ მოტივს წარმოადგენდა კონსტიტუციის მუხლებს შორის არსებული წინამდევობის აღმოფხვრა. სახელმწიფო ენის მუხლის ამოღებას კონსტიტუციიდან მოითხოვდნენ იურისტები და არა პოლიტიკოსები. საქმე ეხებოდა საბჭოთა კავშირის სხვა ეროვნულ ენებთან ქართული ენის სამართლებრივად გათანაბ-

რებას და არა მისი უფლებამოსილების შეზღუდვას. სწორედ ამიტომ, არ შეიძლება ვამტკიცოთ, რომ ქართული ენის სახელმწიფო სტატუსის გაუქმება მყისიერად შეზღუდავდა მისი გამოყენების არეალს.

ასეთია ფაქტები. ფაქტები კი ისე უნდა მივიღოთ, როგორც ისინი სინამდვილეში არიან. ჩვენს განწყობაზე, მით უმეტეს, კონიუნქტურულ განწყობაზე მათი მორგების ყოველი ცდა ხელს გვიშლის არა მხოლოდ ჩვენი წარსულის მართებულ გააზრებაში, არამედ მომავლის სწორად განჭვრეტაშიც.



ნესტან სულავა

წმინდანის სულიერი ზეადსვლა ჰიმნოგრაფიაში

ჰიმნოგრაფიაში, რომელიც ორიენტირებულია განათლებულ, ღვთისმეტყველებაში გაცნობიერებულ მკითხველსა თუ მსმენელზე, წმ. ეფრემ მცირის სიტყვით, ყოველივე აისახება „განმარტებითად“ და „სახისმეტყველებითად“, რის გამოც საღვთისმეტყველო ლიტერატურის ეს ერთი უმნიშვნელოვანესი სფერო ღრმა შემეცნებით ფუნქციას იძენს. საგალობელი ბადებს ამაღლებულ განწყობილებას, რასაც ქმნის, ერთი მხრივ, ღრმა თეოლოგიური შინაარსით დატვირთული აზრი, მეორე მხრივ, სახისმეტყველებითი სისტემა, პოეტიკური აქსესუარი, ფორმალური ელემენტიც კი.

ჰიმნოგრაფია, ჰაგიოგრაფიისაგან განსხვავებით, წმინდანის სულიერი ზეადსვლის ორ ძირითად საფეხურს წარმოაჩენს. ესაა ბაძვა და ზიარება. წმინდანის ზოგადი სახე ასეთია: იგი ზნეობრივ სრულყოფას, სულიერ ამაღლებასა და სისავსეს აღწევს ღმერთისაკენ სწრაფვით, რაც სასუფევლისაკენ მიმავალ გზას უმსუბუქებს. იგი ჰბაძავს ღმერთს, რომელიც, როგორც შემომქმედი, თავისკენ იზიდავს თავის შექმნილ საგნებს.

საგალობელში ამაღლებული და მშვენიერი ერთდროულად წარმოიდგინება. ძე ღმერთის განკაცებამ საფუძველი დაუდო ადამიანში ღვთაებრივი და კაცობრივი საწყისების საიდუმლო შეხავებას, ღვთაებრივისა, რომელიც ამაღლებულის კატეგორიას განეკუთვნება, და კაცობრივისა, რომელიც ესთეტიურობას გამოხატავს. ამგვარი შეხავება მხოლოდ ქრისტიანული ცნობიერების მქონე ადამიანს ეძლევა ღვთისაგან, ამასთან, დიოფიზიტური ცნობიერების მქონეს, ვინაიდან დიოფიზიტობამ აღიარა მაცხოვარი ღმერთად და კაცად. ღმერთმა შექმნა ამაღლებულად და ესთეტიურად აღსაქმელი სამყარო თავისი მრავალფეროვ-

ნებით. ეს შეგრძნება ცოდვითდაცემის შედეგად დაიკარგა და ღმერთი მიუწვდომელი, შეუცნობელი დარჩა ადამიანისათვის, ე. ი. ღმერთი და ყოველივე ღვთაებრივი ამაღლებულად დარჩა. დაცემულმა ადამიანმა პირველქმნილი მშვენიერი სამყარო დაკარგა, მაგრამ ღმერთმა ბოლომდე არ გაწირა იგი და კაცობრიობას სულიერების გადასარჩენად ძე ღმერთი მოუველინა, რითაც საღვთო საიდუმლოების წვდომის, დაფარული სიბრძნის განცხადების საშუალება მისცა.

საგალობელი წმინდანს აქებს როგორც ზესთასოფელში, ზეციურ დასში დამკვიდრებულს, რომელიც მისაბაძად აისახება. საგალობელი ერთდროულად წარმოაჩენს, ერთი მხრივ, ღვთის დიდებას, მეორე მხრივ, წმინდანის ღვთისადმი მიმსგავსებულ, მიმბაძველ სახეს, რაც მიუთითებს, რომ არსებობს მისაბაძი და მიმბაძველი. საგალობელში წმინდანის სულიერი განვითარება შემდეგი საფეხურების მიხედვით წარმოისახება: იგი ღმერთის რჩეულია და მისი ამქვეყნიური მოვლინება, დაბადება განგებითაა წინასწარგანზრახული; იგი გრძნობს თავის განსაკუთრებულ მისიას, რაც ზოგჯერ ღვთაებრივი სასწაულით მოინიშნება და რაც განსაზღვრავს მისი ცხოვრების საღვთო გზით სვლის აუცილებლობას; ყოველივე ამას საფუძვლად ედება ღვთის შემეცნების სურვილი და მისკენ სწრაფვა, ღვთისმოსიებით წარმართვა ცხოვრებისა; ჰიმნოგრაფი წმინდანს გამოარჩევს საზოგადოებისაგან და მასზე ამახვილებს ყურადღებას, ამკობს მას სულიერი სილამაზით, მშვენიერებით და, რაც მთავარია, ამაღლებულობით, რომელთა საფუძველი სულიერებაა.

ქრისტიანულ ლიტერატურაში ბაძვის, ასახვის საგანი ღმერთია; ბაძვის ცნების ქრისტიანული ასპექტი გულისხმობს საღვთო ჭეშმარიტების ასახვას, ამაღლებულის, მშვენიერის, სილამაზის ანტიკურობისაგან არსობრივად განსხვავებულ გაგებას, რაც სისადავის საფუძველზე ამაღლებულის დანახვის მცდელობაა; ბაძვის ქრისტიანული თვალსაზრისი დროსივრცულად დაუსაზღვრელია, ვინაიდან ქრისტიანულ ლიტერატურაში დრო და სივრცე დაუკონკრეტებელია, ნებისმიერი ნაწარმოები ორ სივრცესა და ორ დროს წარმოსახავს: მაცხოვრის, ღვთისმშობლის,

წმინდანის ცხოვრებას ამქვეყნიურ სამყაროში, რომელიც დროული თვალსაზრისით დასაზღვრულია, და სულის მარადიულობაში არსებობას, რომელიც ზესთასოფელში გრძელდება. ეფრემ მცირის საღვთისმეტყველო და ესთეტიკურ ნააზრევში ბიზანტიური რიტორიკის თეორიული პრინციპების გათვალისწინებით, ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტის განხილვის საფუძველზე ქეთევან ბეზარაშვილმა გამოავლინა ბაძვის ტრადიციულ, კლასიკურ (ანტიკური) და ქრისტიანულ თეორიულ მოძღვრებებს შორის არსებული მსგავსება-განსხვავებანი და დაასკვნა, რომ ბაძვის კლასიკური გააზრება „საუკეთესო რიტორიკული ფორმის გამოყენების მნიშვნელობით იმემაკვიდრა ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამაც“ (ბეზარაშვილი 1998: 140). ბაძვის ქრისტიანული ცნება „საღვთისმეტყველო სტილის მთავარი მახასიათებელია“ (ბეზარაშვილი 1998: 140). მისივე თვალსაზრისით, „პავლეს ბაძვა გულისხმობს ზეშთა აზრის, მისი ცხოველმყოფელობის, საღვთო სიბრძნის და მისი ე. წ. ევანგელური სისადავის ბაძვას შინაარსობრივ-ფორმობრივი ასპექტით“ (ბეზარაშვილი 1998: 140).

ქრისტიანულ ლიტერატურაში, კერძოდ პაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში, ბაძვის საფუძველი პავლე მოციქულის ეპისტოლეებშია განსაზღვრული: „მობაძავ ჩემდა იყვნით, ვითარცა მე ქრისტესა“ (I კორ. 4, 16; 11, 1); „შეუდევით სიყვარულსა და პობაძევით სულიერსა მას“ (I კორ. 14, 11); „კეთილ არს ბაძვაჲ კეთილისათჳს მარადის“ (გალატ. 4, 18). პავლე მოციქულისეული ბაძვის გააზრება ქრისტეს, საღვთო სიბრძნის და მისი მშვენიერების, ამაღლებულობის, საღვთო სიყვარულისა და კეთილის, სულიერი მშვენიერებისა და სილამაზის, პირველსახის ბაძვას გულისხმობს. **ბაძვა ღვთის მიმსგავსებაა, რაც სახის ესთეტიურად გააზრების, აღქმის საფუძველს ქმნის.**

ვ. ბიჩოკმა მსგავსების, ბაძვის, ასახვის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისეული მოძღვრების განხილვისას განმარტა მსგავსებისა და არამსგავსების არსი: „ვინაიდან ნებისმიერი საგანი ერთსა და იმავე დროს მსგავსიცაა და განსხვავებულიც ტრანსცენდენტური პირველმიზეზისაგან („სადმართოთა სახელთათვის“; 9, 7), ამიტომ შესაძლებელია

„არამსგავსება“ (ბიჩოვი 1972: 55). არეოპაგიტული სწავლებით, მსგავსება იმდენადაა შესაძლებელი, რამდენადაც მიუმსგავსებლისადმი, ანუ ღვთისადმი მსგავსება, არა მსგავსია იმის გამო, რომ შედეგი (ქმნილი) მიზეზს (ღმერთს) ვერ ასახავს, ვერანაირად, ვერანაირი საზომით ვერ მიაღწევს მას (დიონისე არეოპაგელი 2002: 508-509). „ამ ანტინომიური ფორმულით, აგრეთვე სხვა მრავალი მსგავსითაც, ფსევდო-დიონისე თავისი სისტემის პრინციპულ განსხვავებას წარმოაჩენს კლასიკური ფილოსოფიური სისტემისაგან. არეოპაგელი სწორედ ასეთ შემთხვევაში უპირისპირებს მიმესისის, ვითარცა ბუნების მიბაძვის, კლასიკურ გაგებას პირველმიზეზის სახეობრივი გამოხატვის თავის თეორიას“ (ბიჩოვი 1972: 55). მსგავსისა და განსხვავებულის (არამსგავსის) ამგვარი გააზრება ამაღლებულისაკენ წარმართავს ადამიანის გონებას, რომელიც ამაღლებულს ღვთაებრივი ქმნადობის ყოვლისმომცველობის კონტექსტში ესთეტიკურადაც აღიქვამს.

თუ ღვთაებრივის, ამაღლებულის განცდა მშვენიერია, ე. ი. ესთეტიზმს ნაზიარებია, ზიარება სულის ხსნის უმთავრესი და უძირითადესი საშუალებაა. ბაძვა და მსგავსება უთუოდ უკავშირდება მშვენიერს, რომელიც ესთეტიკურ შინაარსს ატარებს. წმინდანი ბაძავს მაცხოვარს, ღვთაებრივი და კაცებრივი საწყისებისა და ბუნების მქონე ღმერთს, და ეზიარება ღმერთს, ტრანსცენდენტურს, პირველმიზეზს. ჰაგიოგრაფიის წმინდანის სულიერი განვითარების საფეხურები განსაზღვრეს წმ. იოანე ოქროპირმა საკითხავში „მოწამეთათვის“ და წმ. იოანე სინელმა „კლემაქსში“. მათში ჩამოყალიბებულია წმინდანობის იდეალი და განმარტებულია წმინდანისათვის აუცილებელი თვისებები. ასევეა ჰიმნოგრაფიაშიც. თუმცა, წმინდანის სულიერი განვითარების საფეხურები ჰაგიოგრაფიასა და ჰიმნოგრაფიაში დინამიურობა-სტატიკურობის თვალსაზრისით განსხვავებულია მიუხედავად იმისა, რომ წმინდანის წარმოსახვის მიზანი ორივე ქანრის ნაწარმოებისათვის ერთი და იგივეა. ჰაგიოგრაფიაში წმინდანი საფეხურებრივად ვითარდება, ე. ი. დინამიურად წარმოსახება, რაც მას ესთეტიურობითაც გამოარჩევს. ჰიმნოგრაფიაში კი წმინდანის სულიერი გან-

ვითარების საფეხურები დინამიური არ არის, სულიერი განვითარების პროცესი არ აისახება, იგი სტატიკური; ასე იმიტომ ხდება, რომ საგალობელი წმინდანს ზესთასოფელში გადასვლის, სასუფეველში დამკვიდრების შემდეგ აჩვენებს. ჰიმნოგრაფია წმინდანის ამქვეყნიურ ცხოვრებაში მომხდარს წარმოადგენს, როგორც შედეგს. **საგალობელი მრევლს უჩვენებს წმინდანისაგან იდეალურობის წვდომის ურთულეს გზას. აქ არ ჩანს სიკვდილის შიშის დაძლევის რთული მომენტი, უკვე შედეგი ჩანს – სიკვდილის შიში დაძლეულია და წმინდანი მეოხია ყოველი მორწმუნისა.** სიკვდილის შიშის დაძლევა პიროვნებისგან დიდ შინაგან ძალას მოითხოვს. საგალობელში წმინდანს არ ახასიათებს ორჭოფობა, სისუსტე, რაიმე უარყოფითი თვისება, იგი სულიერად გამარჯვებული და ღმერთისაგან დაჯილდოებულია, **ღმერთთან ნაზიარებია.** წმინდანის „სივრცე გონებისა“ ამზადებს ყოველი ადამიანის სულიერ მომავალს, რაც ღვთაებრივი მშვენიერების შეცნობაში მდგომარეობს. წმინდანს ღმერთი პატივს მიაგებს ღმერთშემოსილობით, განღმრთობით, ღმერთთან ზიარებით.

წმინდანთა შესახებ დაწერილ ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებში წარმოჩენილია პირველსახეს, მაცხოვარს მიწვენილი ადამიანის შინაგანი, სულიერი სამყარო, ადამიანმა საკუთარ თავში უნდა აღადგინოს პირმშობატი. ევანგელურ-აპოსტოლური სწავლების მიხედვით, **ადამიანის სულიერი განვითარების უმაღლესი საფეხური განღმრთობაა, ღმერთთან ზიარებაა.** იგი ღვთისადმი ბაძვაზე უფრო მაღალი საფეხურია. დავიმოწმებ იოანე ღვთისმეტყველის პირველ ეპისტოლეს: „რომელი გუესმა და ვიხილეთ, გითხრობთ თქვენ, რადთა თქვენცა **ზიარებად** გაქუნდეს თქვენ თანა და **ზიარებად** ჩუენი მამისა თანა და ძისა მისისა თანა იესუ ქრისტესსა“ (ი. 1, 3); „უკუეთუ ვთქვათ, ვითარმედ **ზიარებად** გუაქუს მის თანა და ჩუენ ბნელსა შინა ვიდოდით, ვტყუებით და არა ვიქმთ ჭეშმარიტებასა. ხოლო უკუეთუ ნათელსა შინა ვიდოდით, ვითარცა იგი ნათელსა შინა არს, **ზიარებად** გუაქუს ურთიერთას. და სისხლი იგი იესუ ქრისტეს ძისა მისისა განმწმედს ჩუენ ყოვლისაგან ცოდვისა“ (ი. 1, 6-7); პეტრე მოციქულს: „რადთა ამის მიერ იქმნეთ საღმრთოდსა მის

ზიარ ბუნებისა“ (II პეტრე, 1, 4). პავლეს: „ზიარ ჩემ თანა მადლისა მის თქუენ ყოველნი იყვნეთ“ (ფილიპ. 1, 7). „სარ-წმუნო არს ღმერთი, რომლისა მიერ იხინენით ზიარებასა მას ძისა მისისასა იესუ ქრისტეს უფლისა ჩუენისასა“ (I კორ. 1-9). იოანე ღვთისმეტყველის, პეტრე მოციქულის, პავლეს ეპისტოლეებისა და ამ ეპისტოლეთა წმ. ეფრემ ასურის, ნეტარი ავგუსტინეს, წმ. იოანე ოქროპირის, წმ. კირილე ალექსანდრიელის, წმ. თეოდორიტე კვირელის, წმ. იოანე დამასკელის განმარტებების მიხედვით, ზიარების საფუძველი მაცხოვრის განკაცებაა. მაცხოვრის ორბუნებოვნებით – ღვთაებრივი და კაცებრივი ბუნებით გახდა შესაძლებელი ადამიანის ზიარება ღვთაებრიობასთან. ზიარების შედეგად ადამიანი ცოდვათაგან განიწმინდება და ზეამაღლდება. ადამიანი ეზიარება ქრისტეს ბუნებას – ღვთაებრივსა და კაცებრივს. ღმერთმა განგებით მიანიჭა ადამიანს ღმერთთან შეერთების, ზიარების უფლება. ქრისტესთან ზიარება თავისთავად წმიდა სამებასთან ზიარებაა, რასაც იოანე ღვთისმეტყველის პირველი ეპისტოლე ადასტურებს. ზიარებით აღწევს ადამიანის სული სრულქმნილებასა და განღმრთობას, ამავე დროს, იგი საღვთო მისტერიის მონაწილე ხდება.

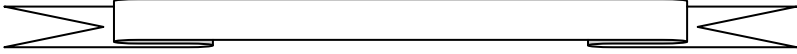
აქედან გამომდინარე, ბაძვასა და ზიარებას შორის დიდი ზღვარია, მაგრამ ზიარება ბაძვის გარეშე ვერ მიიღწევა. ბაძვა ამქვეყნიურ, მიწიურ მოვლენათა და საგანთა მიმართებაა ზესთასოფლური მოვლენებისა და საგნებისადმი, ხოლო ზიარება ღმერთთან შეერთება, განღმრთობაა, ზიარების შედეგად ადამიანი ახალ მეობას, მარადიულ ღირებულებებს მოიპოვებს, ღმერთთან სულიერ ქორწინებას აღწევს, ღვთაებრივ, ანუ ზესთასოფლურ სულს, სამოსელს პირველს იბრუნებს, ღმერთშემოსილი ხდება. ბაძვა და ზიარება გულისხმობს ორი მხარეს: ღმერთსა და ადამიანს. მაგრამ იმის გამო, რომ წმინდანებიც ხდებიან მისაბაძნი, ბაძვა ორ ადამიანსაც გულისხმობს. ეს ფაქტი განასხვავებს ბაძვასა და ზიარებას ერთმანეთისაგან, ამიტომაც ადამიანის სულიერ განვითარებაში ზიარება უფრო მაღალი საფეხური, ვიდრე ბაძვა. ეს ორი ფენომენი განსაზღვრავს ჰიმნოგრაფიის ხატ-სახეობრივ სისტემას, რომლის ბუნება ლიტურგიულ ცნობიერებას ეფუძნება და ამაღლებულის კატეგორიას განეკუთვნება.

**ABOUT THE STAGES OF THE SAINT'S SPIRITUAL
DEVELOPMENT IN HYMNOGRAPHY**

Hymnography as a other parts of theology shows two stages of the saint spiritual development. It is the imitate and blescence. Imitate is the stage, which is neccessary for blescence. There are big difference between them. Imitate means to be like the God, it is the bases of aesthetic meaning. Imitate means connection of actions and events of our worlds to the heaven, but blescence is to be with the God. After blescence human receive new spirit, kindness, he/she will reach the spiritual wedding with the God, he will put on back the first clothes (means the clothes of light which was the dress of first man before sin), he/she will be dressed in the God. Imitate and blescence mean two sides: human and the God, but because of the saint are the people who are also must be followed, imitate may be includes two people, this differ imitate and blescence from each other, but blescence is the very important stage of human development then imitate. These two phenomen discribe the imagine system of hymnography, which is based on liturgical wise and belongs to the high developed cathegory.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

- ახალი აღთქუმაჲ, წმ. გიორგი მთაწმიდელის რედაქციით, საქართველოს საპატრიარქოს გამოც., თბ., 1994.
- ბეზარაშვილი 1998 – ქ. ბეზარაშვილი, ბაძვის ცნების ახალი, ქრისტიანული ასპექტი ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში, მაცნე, ელს, 1998, №1-4.
- ბიჩკოვი 1972 – В. В. Бычков, Проблема образа в византийской эстетике, Вестник МГУ, 1972, №1.
- დიონისე არეოპაგელი 2002 – Дионисий Ареопагит, Сочинения. Максим Исповедник, Толкования. Греческий текст с русском переводом Г. М. Прохорова. "Алетейя". СПб. 2002.



რედკოლეგისაგან: ვაგრძელებთ შვედეთის უფსალას უნივერსიტეტის პროფესორის, გუნილა ლარსონის საინტერესო გამოკვლევას, რომელიც სკანდინავია-კავკასიის, მათ შორის საქართველოს ეთნო-კულტურული პარალელების საინტერესო ინტერპრეტაციას წარმოადგენს.

GUNILLA LARSSON

**CONTACTS BETWEEN SCANDINAVIA AND CAUCASUS IN
THE VIKING AGE AND TODAY**

Part two

The journeys of the Svear in the 8th until the 12th centuries reached very far as a result of highly developed boat building methods that gave light boats and ships well suited for shallow rivers and for portaging between river systems and beside rapids. These ships were the necessary requirements for establishing the new trading networks and cultural contacts towards the East that according to both runic inscriptions, Old Norse sources, Arabic, Byzantine, Georgian and Russian sources, as well as a rich archaeological material, was the main direction of the communication by the Svear. Despite this only a limited research has been made concerning those contacts, while the limited contacts with Western Europe has received much more attention. This is partly a result of the earlier political situation and a limited access to research on archeological material in the East prior to the fall of the Soviet Union in 1989.

Part one of this article discussed the journey of Ingvar the Far-Traveller 1036-1041, that has been mainly studied by Mats G. Larsson and the author of this article (G.Larsson 2007, 2009; M.G. Larsson 1983, 1986, 1990b, 1996). In this article this material will be complemented on the basis of an analyse of the written sources about this journey. Information of this and other journeys in the Viking Age will

be studied from different historical sources, and especially Arabic sources that refer to Scandinavian journeys to Caucasus will be taken into consideration. Finally, some of the archaeological remains will also be discussed. Both artifacts from Caucasus found in Scandinavia, and objects of Scandinavian origin recovered in Caucasus will be used to enlighten the character of these contacts. The focus will be on material from Sweden and Georgia, which dominates in the material remains. First, a deepened discussion on the question of Ingvar the Far-Travellers travel route will be undertaken.

Ingvar the Far-Traveller's route through Caucasus

There is no doubt that the expedition by Ingvar the Far-Traveller 1036-1041 reached Caucasus. Placenames mentioned in the text in the Icelandic "The Saga of Yngvar the Traveller", such as Citopolis (Kutaisi) where the expedition stopped and stayed during the winter, firmly confirm this. The saga also tells that:

"Yngvar follows the river now for many days. Then towns and big buildings rose into view, and then they see a magnificent citadel. It was built of white marble." (chapter 5).

The castle of Kutaisi was by the time for Ingvars visit only a few decades old and the marble was probably shining white, which gave a lasting impression on the varangians. The information in the saga that they came to Kutaisi and rested there, is also supported by the Georgian Chronicle, where the Varangians are also said to have made a stop and established a camp at Bashi, the port of Kutaisi, before a contingent of them continued across the Lichti mountains. But concerning the continuation of the journey I do not agree with the reconstruction of the journey made by Mats G. Larsson, following Mktvari all the way to the Caspian Sea. As I have shown in the earlier article, there are several information given in the Icelandic text that points in another direction. In this text, the placename Hierapolis, the name Julf (reminiscence of town name Julfa?), the occurrence of round boats that the expedition is said to have encountered, as well as described reed islands all indicate that instead the route Mktvari-Araxes-Euphrat was used before the expedition returned.

The only base for the Caspian Sea – hypothesis, is the mentioning in the saga of a place called *Gapi*, which means “the big throat”, that causes Larsson to identify *Gapi* with *Kara Bugaz* in the Caspian Sea a Turcmenic word that can be translated with “the Black throat” because the narrow passage into the lower bay of the sea (Larsson 1983:100). However, the place of the watershed on the route to the headwater of Euphrat is known as *Gürcü Boğazi* which may be translated as “the Georgian Throat”, a significant place on one of the main trade routes through Caucasus (Bryer & Winfield 1985:60). This watershed on the high mountain plateau of Eastern Anatolia, an area known as Anti-Taurus, also was the meetingplace for several trade routes and the place for the origins of rivers running into the Black Sea, the Red Sea and the Caspian Sea, which corresponds well with the information in the saga, as we will see.

When the expedition stayed over the winter with the queen in Kutaisi, they probably received information about different possible routes to continue, and the here suggested chosen route from Araxes to Euphrat is an old, well established trade route (Bryer & Winfield 1985:58; Hewsen 2001:65). When the expedition continued in the spring, the saga tells that they had to pass a mountaeous area on the way:

“Yngvar continued upriver till he came to a great waterfall and a narrow ravine. There were high cliffs there, so they hauled their ships up with ropes. Then they lowered them back to the river and went on like this for some time without seeing anything of note.” (chapter 5)

The route was most probably at first Rioni, Kvirila and Tscheremila, as also Mats G. Larsson has correctly identified it and the mountains are the Lichti mountains. The route is mentioned as a trade route early. We find it described already by Strabo and Plinius, who tells us that ships were used on Rioni (Phasis) and Kvirila up to Sarapana (present Shorapani), from which a driving road was leading across the mountain to Kura. It was obvious during the expedition, that also bigger merchant ships may probably have been able to navigate the river up to Shorapani, after which it becomes more shallow with many rapids. Marco Polo also supplies the information that boats were also hauled across the mountains in his description of Georgia. He tells us that the Genovians in the 13th century brought their ships on land to

the Caspian Sea, but does not specify the exact route. According to information given 2004 by the History teacher in the local school in Zuare, there existed an oral tradition about boats being pulled from Tschere-mila by Zuare and following the old road across the mountain to Kura, the same way as was taken by the expedition Vittfarne this year. The location of the old trade routes used across these mountains have been identified by Tamaz Beradze, and the remains can still be seen today.

Ingvars expedition continued on rivers in spring and summer. When the summer came to a close they came to a town called Heliopolis/Hierapolis and king Jolf in the saga, identified as Tbilisi by Larsson (1983:88), but may as well have been Julfa or Hierapolis. Tbilisi is too close, according to the experience from the Vittfarne expedition in 2004 this distance would only have taken about three weeks. Both Julfa and Hierapolis are more likely. The Varangians stayed in town through the winter, and as they probably had done earlier, they took the opportunity to get information about the water routes where they were heading:

“Yngvar asked Jolf if he knew where this river came from, and Jolf said he knew for sure that it flowed from the spring, “which we call Lindibelti. Another river also flows from that spring to the Red Sea, to the great whirlpool there which is called Gapi. Between the sea and the river lies the headland of Siggeum. The river doesn’t have far to flow before it plummets over a cliff into the Red Sea, and we consider that the ends of the earth.”

It seems quite clear that Lindibelti, the area where he will go to, is the Eastern Anatolian plateau with the watershed “Georgian throat” in the Anti-Taurus where the springs are not only for the river Araxes (where Julfa is situated), but also Mktvari running in to the Caspian Sea, the springs of Euphrat and Tigris that runs into the Red Sea, as well as some rivers that runs to the Black sea. Ingvar continues up the river in spring and comes to a mountainous area again with many high cliffs, waterfalls and rapids:

“And when they’d been going for a while, they came to a great waterfall of such ferocity they had to make for the shore. But when they reached land, they saw the footprint of a terrible giant. It was eight feet long. The cliffs were too high there for them to haul their ships up with ropes, so

they steered on alongside the cliffs to where the river curved with the current.” (chapter 6).

It is also said that one time when they found a gap between the cliffs where the ground was more flat and damp, they hauled up their ships there, fell trees and made a channel beside the river to a place where they could launch them in the river again. Probably they here fell trees to make a portage with logs as runners beside the rapids, a normal procedure that was used until the 19th century in northern Sweden for the boats to pass on land beside rapids as well as between rivers and lakes. The sources of Araxes and Euphrat are very close to one another, and would have necessitated only a shorter portage. An interesting note about the passage through the Eastern Anatolian (?) mountains is found in the end of the saga:

“Some say that Yngvar and his crew went for two weeks where they saw nothing unless they lit candles, because the cliffs closed in over the river, and it was like rowing in a cave for a fortnight. But wise people think that can't be true, unless the river flowed through such a narrow gorge that the cliffs met overhead, or the woods were so dense the branches touched between the overhanging cliffs. But although this is possible, it's not very likely.”

Although the author of the Icelandic saga is sceptical, the description fits well with several places along the mountain routes, and especially the along the river Tortum, a tributary to Euphrat situated close to the watershed. North of Lake Tortum it descends for the most part in gorges for a long distance until it meets the river Glaukos (Bryer & Winfield 1985:60). Here was an important route, part of the Silk route, and connecting the historical Tao-Klarjeti that was also ruled by the Bagratids and a base for the struggle against the Arabs.

With ships to the Caspian Sea

It was mainly the Svear of the Scandinavians that made journeys to the East, and as I have shown, it was their special light boats, specially adapted to shallow rivers and portaging, that made these journeys possible (Larsson, G., 2007). So far, there is only indirect evidence of maritime journeys to the Caspian Sea. No remains of ships have been found, but on the other hand none have been searched for. The lack of ship-archaeological material is, however, in this case compensated by

several historical sources that inform us about the maritime aspects of the visits by Rus – how these people travelled to the area, and the purpose of their journey.

The historical source material indicates in several ways a change seems to have occurred in the Viking age both in the routes used, in the character of the contacts and purpose of the journeys. In an earlier phase in the 9th to 10th centuries, especially Islamic sources talk about ‘Rus’ and the journeys to the areas around the Caspian Sea, whereas they instead talk about *Warank* in a younger phase from the late 10th and 11th centuries. The later term *Warank* is associated with the Scandinavians in Byzantine military service, which in Russia are called *varjag*, in Greece *varangos*, and in Scandinavia *våring*. The first time (?) these Scandinavian warriors are mentioned as being employed in Byzantium is in the second peace treaty between Rus and Byzantium in 944. The reference is found in the Primary Chronicle, where it is also stated that, besides a trade agreement, the Rus emperor should send warriors to the Byzantine emperor to fight against his enemies in the number that he requested.

The main route used by Rus to Baghdad and the Caliphate seems to have been the route by the Caspian Sea, according to contemporaneous sources from the mid-9th century. And all the sources are in agreement about the use of boats – that the arriving Rus came by boat, and that this aspect separates the Rus from the other peoples in the area. The earliest source is the earlier mentioned Arab writer Ibn Khordadbeh, who was a director of Posts and Intelligence in the Baghdad Caliphate. In the book *Kitab al Masalik Wa ‘L-Mamalik* (The Book of Roads and Kingdoms), which probably was written in the 840s, he gives information on Rus:

“...a tribe from among the as-Saqaliba. They bring furs of beavers and of black foxes and swords from the most distant parts of the Saqaliba [land] to the sea of Rum, [where] the ruler of ar-Rum levies tithes on them. If they want, they travel on the Itil, the river of the as-Saqaliba and pass through Khamlij, town of the Khazars, [where] the ruler of it levies tithes on them. Then they arrive to the Sea of Gurjan and they land on the shore of it which they choose. On occasion they bring merchandise on camels from Gurjan to

Baghdad [where] as-Saqaliba eunuchs serve them as interpreters. They claim to be Christians and pay [only] head tax.” (transl. by Boba 1967:27)

What is important to note here is that he also says they do not travel on land on their way to the Caspian Sea, but instead ‘they travel on the Itil, the river of the as-Saqaliba’. Furs and swords were light wares that were possible to transport on the small and light boats that were necessary for these journeys. The squirrels are of major importance; they were used as money of a fixed value. Furs were attractive to the Caliphate and were a much appreciated and highly valued contribution from the North already in the Early Iron Age in the Mediterranean, where (Tacitus?) also speaks of the black foxes.

As is also clear from this quotation, the first known journeys by Scandinavians to the Muslim states surrounding the Caspian Sea were *peaceful trading expeditions*. Ibn Khordadbeh says that these journeys were *waterborne*, that Scandinavians were arriving to the Black Sea from the distant parts of the Saqaliba, and then travelling on the Don and through the Khazar Empire further to the Caspian Sea. Here they landed on any shore, and sometimes they also left their ships and travelled on camels to Baghdad to sell swords as well as furs from beaver and black fox.

Much indicates that these peaceful traders returned with silk and expensive clothing from the Persian market and from the nomadic peoples. Annika Larsson (2004) has recently shown that the areas of origin for the silk found in Birka must be around the Black Sea and the Caspian Sea. Earlier the kaftan of Byzantium was seen as the source of influence for the kaftan finds in Birka. But as Larsson has shown, the use of the kaftan in Constantinople instead was introduced in connection with the medieval cultural and religious changes caused by the conquest of the Osmands; the change in dress namely marked the religious change from Christianity to Islam and the demand that the arms should be covered. Instead of being typical of Byzantium, the kaftan in the Late Iron Age is, according to Larsson, characteristic of nomadic riding peoples as well as of the Persian clothing in the Islamic Caliphate. Another important observation by Larsson is that the trade agreement with Constantinople, which included a limited amount of silk, dates to the late 10th century when Birka ceased to

exist. Larsson argues that the silk earlier arrived by the northern silk-route and not from Byzantium. The precious silk was easily transported on the light vessels of the type we find in the boat burials and did not need to be transported in heavier cargo-ships.

Rus arriving in ships

Several contemporaneous Arabic authors emphasise that the Rus, who are separated from the Slavs ethnically, also differ from them in that they come by ships, and that the ships are central in warfare, raids as well as trade. One of these authors is the Arab writer Ibn Rosteh, active AD 903–913:

“...They have a king who is called khaqan Rus...they make raids against Saqalaba, sailing in ships in order to go out to them, and they take them prisoner and carry them off to Khazar and Bulgar and trade with them there...They have no cultivated lands; they eat only what they can carry off from the land of Saqalaba...their only occupation is trading with sables and grey squirrel and other furs, and in these they trade and they take as price gold and silver and secure it in their belts (or saddle-bags).” (transl. by Macartney 1930)

Later in the text the central role of the ships and seafaring is emphasised even more:

The Rus are strong and observant. And their raids are not made riding, but their raids and fights are only in ships. (transl. by Macartney 1930).

The ships and seafaring of the Svear was so special, that it was ethnically significant and worth mentioning. It made a lasting impression on the peoples they encountered and remained for a long time in the memory and in the written sources.

The Khazars by the mouth of the Volga

By the mouth of Volga into the Caspian Sea, the Rus seafarers had to encounter the Khazars, who since the 7th century had a flourishing multi-ethnic and multi-religious empire reaching from the Don in the west, to the lower Volga, and to the steppes in the east. The Rus came on ships along the Don and through the Khazar Empire (channel or portage) to the Volga, or from the north on the Volga to the Caspian Sea, and they needed good relations with the Khazars. The Arab

geographer Ibn Khordadbeh tells that Scandinavian merchants already in the 840s were travelling from the Don to the Caspian Sea, and thus through the Khazar realm on their way to Baghdad for trade. The Russian merchants are described by Ibn Khurdadbeh as ‘a kind of Slavs’. He calls the Don ‘the Slav River’. Later, Idrisi calls the Don *nahr al-Rusiya*.

The relations with the Khazars were peaceful at first, and the Rus were present in their country as traders. Al-Masudi knows them as a numerous nation with many subdivisions, who ‘for trading purposes constantly visit the countries of Andalus, Rome, Constantinople and Khazar...’ (§ 8 after transl. by Minorsky 1958, annex III). He also describes the multi-ethnic people of the Khazar Empire, and says that in Atil, where the Khazar king resided, there were Muslims, Christians, Jews and pagans; the latter included Rus, one of the groups residing in the town. He says that, just as we have seen in Constantine’s description from Constantinople, the Rus had a special part of the town that was situated on one side of it together with the Saqaliba (Slavs)’ (Al Masudi § 4, after transl. by Minorsky 1958, annex III). Al-Masudi is also very informative about the Rus burial customs in the town. They:

...burn their dead together with their animals, their implements and ornaments. When a man dies, his wife is burnt alive with him, but if the women die, the husband is not burnt. If someone dies unmarried, he is married posthumously and women ardently wish to be burnt (thinking) that their souls will enter paradise jointly with the souls of the (deceased) men’.
(Al Masudi § 4, after translation in Minorsky 1958:146)

Another important piece of information given by al-Masudi is that here, like in Byzantium:

The Rus and Saqaliba, who as we have said, are pagans, (also) serve in the king’s army and are his servants...’ (Al Masudi § 4, transl. by Minorsky 1958:147)

The first naval expeditions were not directed towards the Khazar Empire, but only used the water route through this country to reach the shores of the Caspian Sea. In 912 an expedition with warships arrived from the Black Sea to the lower Don with the plan to use the

channel to reach the Volga through the Khazar Empire, and then to reach the Caspian Sea. Al-Masudi described how Rus entered this area but were stopped, probably at the fortress Sarkel by the Don. Negotiations began with the emperor with whom they made an agreement to share all booty and in return get free passage through Khazar country. They continued upstream the Don and then along a channel (?) to the Volga where they passed the Khazar town of Itil before reaching the Caspian Sea to start the plundering and raids.

Rurik's son Igor might have taken his fleet eastward after the peace treaty with Byzantium in 943. In 943 or 944, according to the Arab philosopher Ibn Miskawayh, troops from the people called Rus came sailing on the Caspian Sea toward Azerbaijan (Larsson, M.G., 1993). They probably arrived by the route Don-Volga, since the Khazar still ruled there after another agreement with their emperor.

The intentions of the Rus were more and more seen as a cause for worry. In 960, the Khazar king Josef expressed his concern in a letter to Hasday Ibn Shaprut, an eminent official of the caliph of Cordoba:

“Know and understand that I live by the mouth of the river. By the help of the Almighty I guard the mouth of the river and do not prevent the Rus, who come in their ships, to come out on the Caspian Sea to go against the Arabs, and not either any enemy on land towards Bab al-Abwab. I fight them. If I would let them for an hour (to sail down to the Caspian Sea), they should raid the whole Arab country all the way down to Baghdad...” (After Arbman 1955:61 my transl.)

The concern of the Khazar king was justified. Within a few years the devastating attack he feared came, not only to the shores of the Caspian Sea but also to the Khazar realm itself. It was Svjatoslav, Igor's son, who at the end of the 960s in his big expedition to northern Caucasus and further to the Caspian Sea first struck against the Khazars and defeated them. In 965, according to the Russian Chronicle, he launched his devastating expedition. According to Hypatios Codex (see Minorsky 1958:113 note 3) he took both the Khazar town and the fortress Bela Vezha 'white city'. The fortress is probably Sarkel, which according to the investigations at Tsymljanskaja Stanitsa was abandoned by this time and transformed into a small

agricultural village (Minorsky 1958:115). The route to the Khazar realm and the Caspian Sea was opened.

Ibn Haqal tells how the Rus thoroughly destroyed the Khazar towns of Atil, Samandar and Khazaran. In Samandar there had been 40,000 vineyards. When speaking with a man in Djordan who had recently returned from there, the man said that, ‘there was nothing left even for charity to the poor in any vinyard or garden, if it even is a leaf left on a branch. Because the Rus’ came, and not one cluster, not a single grape remained...’ (my transl. after Arbman 1955:62). The people who lived there – who were Muslims, of other faiths, or heathens – all emigrated. This event marked the beginning of the fall of the Khazar Empire.

Khazar boats are mentioned by al-Masudi; the so-called *zaurac* sailed upstream the river Volga (§ 4 transl. after Minorsky 1958:148 annex III). However, the Khazars had neither boats nor crews capable of navigating on the Caspian Sea, according to al-Masudi (§ 8 transl. by Minorsky 1958, annex 3): In the Azov Lake we are informed that only Rus navigate:

“...In the upper part of the Khazar River there is an estuary (masabb, a canal?) disemboguing into a gulf of the Nitas (Pontus) sea-which is the sea of Rus and is navigated only by them, and they are established on one of its coasts. (al-Masudi § 6, transl. after Minorsky 1958, annex III) Minorsky means that Maytas, the Azov Sea, is intended (1958:149).

Where the passage between the Don and Volga is shortest, it is only 30 km. Today there is a modern channel here. In the sources there are several references that could be connected with the presence of an ancient channel here. Al-Masudi informs us of how the Rus passed through the Khazar realm on their expedition to the Caspian Sea. Here he speaks of, ‘the branch which joins the Khazar River to the gulf of Pontus’. When the Rus entered the Don after getting permission to pass, ‘they began to ascend that branch until they came to the Khazar River by which they descended to the town of Atil’ (§ 8, after transl. by Minorsky 1958, annex III). Minorsky himself thinks this is a misunderstanding for a portage.

Al-Masudi also tells that at the start of the water route through the Khazar Empire the Khazar king had positioned well-equipped men, at the place where ‘the straits of Nitas join with the Khazar Sea’. The task of these men was to ‘oppose anyone coming from this sea, or from that side of the land, the parts which stretch from the Khazar Sea down to the Nitas’ (§ 6, transl by Minorsky 1958 annex 3). The stronghold mentioned by al-Masudi may correspond to the remains of a fortification found and excavated by Russian archaeologists at Tsymljanskaja Stanitsa, by the Don and close to the present-day channel between the Dona and Volga. At this place a strong brick wall has surrounded an area of 18 hectares, built with massive towers at the corners (Arbman 1955:60). The artefacts show that the fortress was losing its importance sometime during the 10th century, and the brick walls were deteriorating. This is probably the remains of the fortress called Sarkel, built by the Khazars to guard the border between 834 and 837. Constantine Porphyrogenitus describes how this fortress was built with the help of the Greek emperor, who sent officers with naval ships to the area. Since the royal Greek warships were much deeper than the Scandinavian they had to be left already at Kersonesos, where the crew transferred to smaller cargo boats in which they continued up the Don. When finished the stronghold was manned by 300 warriors, and it served as a blockage for the water routes.

Whether the ‘branch of the river’ mentioned by al-Masudi is a forerunner to the present channel, can be discussed. Larsson doubts this, and thinks that the short distance between the Don and Volga here was a short portage. However, it seems that the intention may have been to use water as an additional obstacle for most intruders, which except for the Rus normally came by land. This is seen in the description where al-Masudi relates the problem when the water route was frozen:

“...in view of the fact that the nomad Ghuz Turks come in winter to this tract of the land. Sometimes the branch which joins the Khazar river to the gulf of the Pontus becomes frozen and the Ghuz with their horses cross it. This is a large stream but the ice does not collapse under them because it is as hard as stone. Consequently the Ghuz pass over to the Khazar country and on several occasions, when the men posted here to repel the Ghuz were unable to hold them at this place, the Khazar king had to sally forth to prevent them from

passing over the ice and to repel them from his territory. “(al-Masudi § 8, transl. after Minorsky 1958:151, annex III)

Channel construction was known early in the area of Asia Minor and the Mediterranean. For instance Persians, Sumerians and Egyptians dug irrigation channels already 3000 BC. Considering the advantages of a channel at this place, it is not unlikely that a channel really had been built by the Khazar empire by the time of Rus visits.

From trade to raids

In the late 9th century the character of the voyages to the Caspian Sea and surrounding areas seems to change dramatically. Like the situation in the Byzantine Empire, the Rus' raids spread over the area, and they came in ships. The earliest Muslim report on the devastation by Rus on the Caspian coast is recorded during the reign of 'Alid Hasan b. Zayd (864–884). According to Ibn Isfandiyar, the Rus on this occasion went to attack Abaskun in Tabaristan by the southeast shore of the Caspian Sea, a Muslim area. This time the emperor stopped them, and his troops killed all of them (Minorsky 1958:111).

In 909, says Ibn Isfandiyar, the Rus arrived by sea with 16 ships, raided the same coast and launched another attack on Abaskun, with plundering and murder. The commander of the area was, as earlier, quick to launch a counterattack on the Rus one night. The Rus were taken by surprise, many were killed, and several were taken away to a life as slaves (Larsson 1997:25).

In c. 910 the Sari and Gilancoust in the SW Caspian Sea became the target of Rus maritime expeditions (Larsson 1997:26). They were said to have come 'in great numbers' and raided the Sari, but in Gilan the emperor attacked them at night when they had pulled their boats ashore. He had all the Rus ships set on fire, and killed everyone that was on the shore. Only the more cautious participants who had spent the night at sea survived. This may or may not be the same expedition that al-Masudi has described in great detail and of which he has forgotten the date, though he says it was 'after 300', i.e., after AD 912.

The largest attack on the shores of the Caspian Sea was in 300/AD 912. Here al-Masudi has a detailed description of both the route and the events. The Rus came with a large fleet of 500 ships from the Black Sea and entered the Azov Lake, where they were stopped by the Khazars, probably at the fortified town of Sarkel by the Don. After making a deal with the Khazar emperor they got free passage through his country to the Volga and the Caspian Sea; in return the Rus had to share the booty from the raids with the emperor. Al-Masudi writes:

“The ships of the Rus scattered over the sea and carried out raids in Gilan, Tabaristan, Abaskun (which stand on the coast of Jurjan), the oil-bearing areas and (the lands lying) in the direction of Azarbaiyyan, for from this territory of Ardabil in Azarbayjan to this sea there is a three days’ distance. The Rus shed blood, captured women and children and seized the property (of the people). They sent out raiding parties and burnt (villages). The nations around the sea were in an uproar, because in olden times they had not witnessed any enemy marching on them from the sea, as only boats of merchants and fishermen had been plying on it. The Rus fought with the Gil and Daylam and with one of the generals of Ibn al-Saj. Then they came to the oil-bearing coast of the kingdom of Sharvan known as Bakuh (Baku)...” (Al-Masudi § 8 transl. by Minorsky 1958 annex III)

The inhabitants around the Caspian Sea were taken by surprise by this sea-borne enemy. Despite this, when they got the opportunity they made a less successful attempt to reach the Rus by boat:

On their return (from the coast) the Rus sought shelter on the islands which are only a few miles distant from the oil-bearing (area). The king of Sharvan in those days was 'Ali b. Haytham. Having made their preparations, the inhabitants took their boats (qavarib) and trading-ships sailed towards these islands. The Rus turned upon them and thousands of the Muslims were killed and drowned. The Rus remained many months at sea, as we have said, and none of the nations adjacent to that sea could find a way to reach them. (al-Masudi § 8 transl. by Minorsky 1958 annex III)

Not even the Khazar king had seagoing ships that could meet the returning Rus ships, according to al-Masudi:

When the Rus were laden with booty and had enough of their adventure, they sailed to the estuary of the Khazar river and sent messengers to the Khazar king carrying to him money and booty, as had been stipulated between them.

The Khazar king has no (seagoing) ship (marqab) and his men have no habit of using them... (al-Masudi § 8 transl. by Minorsky 1958 annex III)

However, the Muslims of his country had heard about the plundering and demanded revenge for what had happened to their brothers. The Khazar emperor couldn't stop them, but had a warning sent to the Rus (the emperor himself was a Jew). The Muslims gathered 15,000 people, among which were also many Christians. They also had horses, and probably because of this they easily defeated the Rus. Five thousand managed to escape from the slaughter, but they were later killed by the Burtas, a tribe living in the forests by the Volga, and by the Muslim tribe Volga Bulgars further upstream. According to al-Masudi, all in all 30,000 Rus were killed by Volga. This coincides with the death of Oleg in c. AD 912, who according to Khazar sources was killed in the emperor's service in battle with the Persians, though this information is not completely certain (Larsson 1997:27). Oleg could have been the leader of the expedition, though the Primary Chronicle refuses to tell about this unsuccessful journey. Oleg was, according to the Chronicle, later buried under a mound near Kiev. A mound at the shore of the Volkhov at Staraja Ladoga is called Oleg's mound, and by tradition it is said to be Oleg's grave.

Al-Masudi, writing his account in AD 943, says that after the defeat in 912 'from that time the Rus have not reverted to what we have described' (al-Masudi § 8, transl. by Minorsky 1958, annex III). However, the same year another naval expedition from Rus entered the Caspian Sea.

The Arab philosopher Ibn Miskawayh tells that, in 943 or 944, a fleet from the people called Rus came sailing on the Caspian Sea toward Azerbaijan (Eclipse ed. II 62-67). Ibn Miskawayh has presented a report of the events by an eyewitness. From the Caspian Sea the Rus sailed up Kura to the province of Arran and then continued up the side river Terter to the town of Berda, where the town's governor and an army of more than 5,000 men met them. They made the mistake of thinking that the Rus were like Byzantine people or Armenians. Many volunteers had joined to fight the holy war against the intruders, but the Rus made a sudden attack and killed or drove away all but 300; these were killed except for those mounted on horses. The Rus seized

the town. In the beginning the inhabitants were treated well. When the Muslims attacked and threw stones at the backs of Rus, the latter lost patience and gave them three days to leave town. When many refused to go, the Rus used their swords on them and took many as prisoners. Men were gathered in a mosque, women and children in the fortress, and everyone was offered to buy themselves free. Those men who didn't were killed, and women and youngsters were turned into sex slaves. The emperor in Azerbaijan, al-Marzuban Ibn Muhammed, tried to attack them with 30,000 men, but he and his troops were continually defeated. Then Allah heard his prayers. The Scandinavians were struck by a disease. When they were decimated, they were ambushed, and more than 700 were killed. In the city the disease hit them hard, and finally one night they gave up, fled to their ships with women and jewellery, and sailed away. Who was leading this expedition? Rurik's son Igor might have taken his fleet eastward after the peace treaty with Byzantium in 943 (see above), but the sources are silent about the leader.

Minorsky, who has made thorough studies of Caucasian history (1953, 1958), bases his work on the translation of history from ancient Arab writers, especially the ancient *Ta'rikh al-bab* (fourth/eleventh century). In his history there are several examples of historical information concerning Rus actions in the area. In the area around al-Bab (Derbend) there were internal struggles in the late 10th century, and the ruling amir Maymun sought help from Rus against the chiefs and opposing groups in the area. The Rus arrived in 987 in 18 ships, but when the crew of one ship went to town they were attacked by inhabitants and all were killed. The other ships then proceeded to Sharvan and Mukan and *nahr al-atiq* 'the old river'. It seems that here they entered the same region as in 943–44, but *nahr al-atiq* 'the old river' could either mean one of the two estuaries of the lower Kura or, as Minorsky argues, the river Kuhan-rud 'the Old River' further down to the south in Persian Talish.

To judge by the *Ta'rikh al-bab*, the amir Maymun was apparently relying heavily on the Rus despite the events of 987. He had several of them around him as *ghulams*, which Minorsky interprets as a kind of *druzhina* 'comitatus' (1958:114). In 989 the history tells that a

fanatical preacher arrived from Gilan and demanded that he surrender his Russian ghulams so that they could be either converted or killed. Naturally, this may have been spurred by the memory of their earlier attacks on the Gilan coasts and a fear that the Rus would use al-Bab as a harbour for further raids along the coasts.

In the year 1030 the Rus arrived once again to the Caspian Sea, now with 38 ships. The ancient *Ta'rikh al-bab* (fourth/eleventh century) describes how they arrived in Sharvan again, where the shah met them near Bakuya (Baku). On this occasion most of the Sharvanians were killed, and the Rus could continue up the river Kurr (Kura). The shah Minuchihr tried to close the al-Rass (Araxes) in order to stop their progress, but instead they drowned many of the Muslims. The Rus were not eager to leave their boats, but it is told that later the lord of Janza (the town Ganja by Kura) made them disembark and gave them money to assist him for his own purposes (*Ta'rikh al-bab* §15, after Minorsky 1958:31 ff). He took them to Baylaqan, N of Araxes, whose inhabitants had revolted against him, and with their help he captured the town and seized and killed his brother Áskariya. The Rus then left Arran for Rüm, the western parts of Caucasus that were controlled by the Byzantines, and then continued to their own country (*Ta'rikh al-bab* §15, after Minorsky 1958:31).

Thus, in 432/1032 *Ta'rikh al-bab* tells that the Rus returned for more raids, encouraged by the earlier victories. After more raids by Rus in the territories of Sharvan (*Ta'rikh al-bab* § 35 after Minorsky 1958:45), where they ravaged and plundered the area and made captives of many inhabitants that were not murdered, the amir Mansur of al-Bab (Derbend), together with the leaders of the Islamic 'Centres', led a great expedition on the Rus. The roads and defiles were guarded, and when the Rus returned with their hands full of booty and captives, most of them were put to the sword and killed (*Ta'rikh al-bab* §38, after Minorsky 1958:47).

The Rus, however, together with Alans, returned to the area for revenge. They arrived in 1033, but were beaten again due to a joint military effort of the different local groups (*Ta'rikh al-bab* §38, after Minorsky 1958:47).

The *Ta'rikh al-bab*, which is usually informative about important foreign visits, gives no information on Rus having entered during Ingvar's expedition in 1040–41, however, and this has led to scepticism on whether they really came down to the Caspian Sea. Less than ten years after the last severe raids, the inhabitants would have been on their guard and reluctant to let the expedition pass through these areas.

The continuation of the journeys from the shores of the Caspian Sea

From the south shore, the journey went on camelback to Baghdad. The east Swedish merchants continued their journeys east of the Caspian Sea as well, to the areas rich in silver, valuable pigments and spices. Whether they used boats part of the distance or changed to camels, is not known.

The problem of the maritime journeys to Särkland

The destination called *Serkland* is an area that in the runic inscriptions is closely related to Ingvar the Far-traveller's expedition in 1036–1041. The name occurs five times (Jesch 2001:104). In the Gripsholm (Sö 179) inscription the death place of Ingvar himself is indicated:

*'Þeir fóru drengila
fjarri at gulli
ok austarla
erni gáfu
dóu sunnarla
á Serklandi.'*

*They travelled valiantly far for gold, and in the east gave (food) to the eagle.
(They) died in the south in Serkland.*

Still, we don't know for sure how to interpret the place name nor where it is located. *Särk* is the old Swedish word for the long, white, linen cloth that Viking women wore under their skirt and that both men and women up to the last century used as a nightdress. It is also the dress that the Muslim men in the Arabic countries wore and in some places still wear, and that Ingvar and his expedition probably

encountered if they reached the Arabic countries west and south of the Caspian Sea. Therefore, *Serkland* could be interpreted as ‘the land where people were dressed in *särk*’, a custom that would have seemed peculiar and exotic to the Scandinavians. Another explanation that points in the same direction is that the name *Serkland* means ‘land of the Saracens (Muslims)’ or that it derives from Lat. *Sericum* ‘silk’, designating the regions producing silk (Shepard 1982-5:235).

There is another important person associated with *Serkland*, namely Harald Hardrade. He is known to have fought in Byzantine service in Syria or Asia Minor, and there also have been suggestions that Ingvar’s expedition was involved in this as well (Shepard 1982-5:222-223, 234-238).

Yet another possible explanation of *Serkland* is that it is derived from the name of the city of Sarkel in the area northwest of the Caspian Sea. Together with the surrounding region, this formed the territory of the Khazars (Jarring 1983).

There is also another interpretation of the word *Serkland* that deserves serious consideration. The interpretation was offered to me, at the end of work on this thesis, by Swedish immigrants from the area south of the Black Sea and Caspian Sea. According to Arslan Bicen, whose family originates from Kurdistan, the south Caucasus and Iran, there is an Arabic name *Şarkland* used to denote ‘the areas in the East’, originally the eastern parts of the Caliphate, the Caucasus area and eastward. *Şark* still means East (Dept. of Semitic Languages, Uppsala University). According to Lemide Güney, who was born in Turkey, *Şarkland* is an ancient word in the Turkish language, still used, that denotes the Kurdistan area in Iran, Iraq and Turkey, together with parts of Syria and Armenia.

Through the Caucasus

In 943 Ibn Miskawaih tells that Rus came across the sea that forms a border to their country, and continued until they came to the big river known under the name Kura, which gets its water from the mountains of Armenia and Azarbaiyjan and flows out into the sea.

The sea that borders the Rus country must be the Black Sea, and the big river Rioni. From this river, the ancient communication route follows the river Kvirila and crosses the low Likhti mountain ridge, after which the other big river, Kura, is reached, which flows out into the Caspian Sea.

Ibn Miskawaih continues by describing how the Rus head toward the towns in Armenia and Azerbaijan, conquer Berda and take Meraga (the capital of Azerbaijan at the time). Here they were struck by a disease and decimated:

“When the number of Rus was reduced, they left the fortress during the night, where they had stayed, and put on their backs as much as they could carry of property, valuables and precious clothing; the other things were burned.

They brought with them as many women, youngsters and girls that they wanted, and left for Kura. There their ships were ready, on which they had come from their country; on the ships were sailors and 300 men of Rus, with whom they shared their booty and sailed away. Allah saved the Muslims from the Rus’ misdeeds. “(Arbman 1955:57, my transl.)

We can expect that they returned the same way as they came, through Georgia.

After the raids in 1030 along the Kura and the lower Araxes, and with the ruler of Arran towards Baylaqan, the richly rewarded are said to have continued westward to Rum, i.e., the west parts of Caucasus controlled by the Byzantines, and then to the Black Sea and back to their own country (Minorsky 1958:115). Minorsky argues that the journey back possibly should be viewed in connection with the founding of Tmutorokan, a short-lived Russian principality at the entrance to the Azov Sea, which really brought the Russians to the very gate of the Caucasus (1958:115).

Archaeological evidence

There has been no thorough investigation yet of artefacts from Scandinavia in Caucasus or artefacts of Caucasian origin in Sweden or other places in Scandinavia, but this will be a topic for future investigation. Despite this, there are already some that clearly reveals contacts. There are also traces of mutual, cultural influences in art, habits and religion.

The most obvious traces of the contacts are the coin finds. The only one who got attention in the discussion about remains from Ingvars journey was the Swedish find of the Georgian coin printed for David Kuropalates, who reigned in 990-1001 (Larsson 1983:103). However, there are several other places in Caucasus that has minted coins in the area under control of the Caliphate (von Zambaur 1968; Sears 2004). The famous Swedish numismatic and expert in Islamic coins has kindly made a survey of some of the coinfinds in Sweden with Caucasian origin (unpublished manuscript). Based on his investigation and determination of the origin of the finds are, to begin with, from the area of present-day Georgia 11 Swedish finds of Islamic coins minted in "Tiflis", that for four centuries was under Islamic rule. The biggest share of Islamic coins minted in Caucasus found in Swedish soil comes from Armenia, where the minting place "Armîniya" has provided 377 coins, while none came from the other Armenian site "Dabîl" (today Dvin).

In Risplings survey there are also places that may be related to the 10th century raids. From present Azarbaidzjan "Arrân" (Partaw) comes 70 Swedish coinfinds, Bardha'a (Partaw) 31 coins, but none from the third minting place in this country "Janza" (today Ganja). Situated in present-day Russia is "al-Bâb" (Darband) from which comes 1 coin.

Iran is an area that the historical sources mentioned in connection with the journeys of the Rus, and in the Caucasus are the sites "Âdharbayjân" (Ardabîl) from which comes 13 Swedish coinfinds, "Ardabîl" 4 finds, "Urmîyya (Urumia) 2 finds, but no coins from "al-Marâgha". Also in Turkey there is a Caucasian minting site of interest "Ma'din Bâjunays" from which comes 12 Swedish coinfinds.

Colour pigments were another important trading product, easy to transport and very valuable, that will be analysed thoroughly in a coming thesis by Sylvia Sandelin. During our research visit in 2009 in Georgia, when a research project "Early Contacts between Scandinavia and Caucasus" was being established, for instance Rubia Tinctoria was presented by Professor Iulon Gagoshidze, as one important plant for production of colour pigments for export. In

Sweden there are several finds of artefacts painted with this pigment, only available by import. For instance on the Överhogdal tapistry from Härjedalen in North Sweden, recently dated to Viking age, the red colour derives from *Rubia Tinctoria*. The motifs reveals cultural influences from the Caucasus area with the octagon fields in which the pair of birds is found, a motif common in the Caliphath, a heritage from the Sassanid times that lasted into the Middle Ages. The same motif occur already on the picture stones on Gotland of B-type from Vendel period., and is also used on the early Viking age coins found in Birka (Malmer 1966).

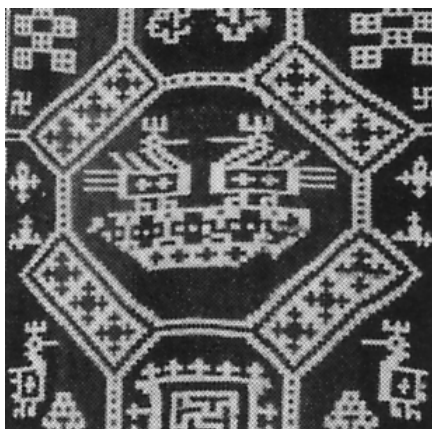


Fig.1. Pair of birds on Överhogdal IV.

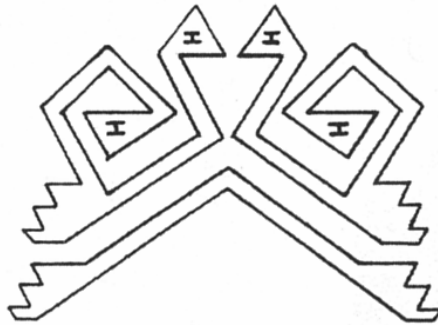


Fig 2. Pair of birds, one of the most common motives on kilims in Anatolia and Caucasus. After Özkahraman 2005.

Also the ship types on the Överhogdal tapistry with a special type of outward curved or bent stems can be found in Caucasus textile art. The type is represented both on Överhogdal 1 a and on Överhogdal III (fig 3, fig 5). In Caucasus they are found especially on the kilims from Daghestan (fig 4).

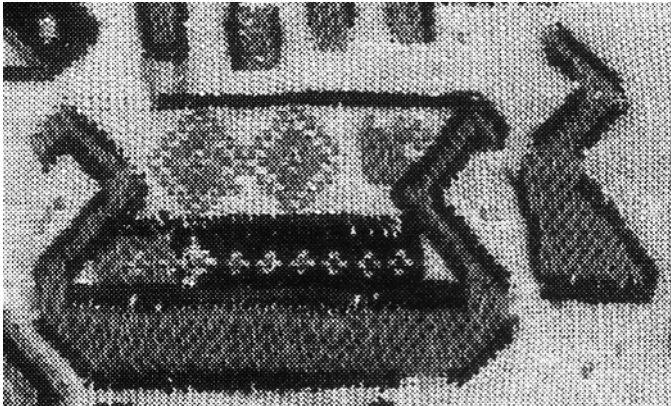


Fig 3. The ship and a female figure on Överhogdal 1a. After Nockert & Possnert 2002.

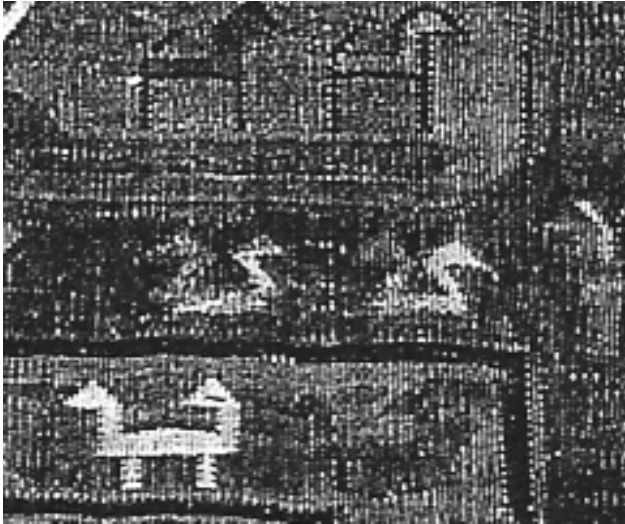


Fig 4. Ships on flatweave in Daghestan. After Ramsey 1996:78 fig. 4.



Fig. 5 Ship with outward curved top of high stems. Överhogdal III

A very special artefact that occurs in perhistoric and Medieval Sweden, as well as in Georgia is the drinking horn. In Sweden it was used for drinking on special occasions, on social events, and for ritual drinking. In Georgia it is still used on special occasions and on traditional feasts like supra. The occurrence in both places may be a coincidence or the result of cultural contacts.

Textiles are another research area where Annika Larsson has revealed traces of influences and cultural contacts. The research has only started, but both an earlier type of silk that is manufactured, but not produced in Georgia, and silk of a type that resembles the quality in silk produced in Georgia, have been identified in Swedish Viking age finds (Annika Larsson, oral information).

Architectural remains in Sweden that probably reveals religious influences are the earliest churches, now ruins. The cross section with a central tower is foreign to Scandinavia, but we find it in the Sigtuna churches St Olof and St Per, the first church in Old Uppsala and also the earliest church in Linköping. The type is common in both Georgia and Armenia. In the Norwegian lawbook Grágas, it is said that Armenian priests in the period of king Hakon Adalsteinsfostre (933-969) were allowed to preach in the area of the Frostating law. The Old Norse book *Islendingabók* written down from an earlier manuscript in the 12th century mentions three Armenian bishops Stephanus, Petrus and Abraham working in the northern countries. In connection with this it is also worth noticing that one of the most common cross-types on the rune-stones is St. George's cross.

Ancient monuments in Georgia that probably are remains of Scandinavian burials of central Swedish type, are visible in several places resembling the ones excavated in Simoneti in 2005. A thorough survey is needed to map and document these. Several artefacts of Scandinavian origin have been found in Georgia, for instance armrings (fig. 6), axes, and oval brooches. Armrings are found in Tusheti and in Khevsureti. The oval brooches are of interest, since they represent the ethnical distinctive ornament for the dress of the Scandinavian woman.



Fig. 6 Armring of a type found in Tusheti and Khevsureti.

Further research is needed to enlighten the contacts between Scandinavia and Caucasus, the trade relations and the cultural influences, but a research project has started involving both Georgian and Swedish scholars to shed light on these questions.

სკანდინავიურ-კავკასიური კონტაქტები ვიკინგურ
ხანაში და დღეს (ნაწილი 2)

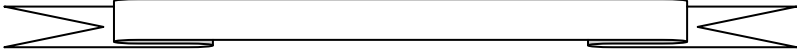
წერილის პირველ ნაწილში განხილული იყო ინგვარ მოგზაურის 1036-1041 წწ. ექსპედიცია. ეს საკითხი უმთავრესად მატს ლარსონს და გუნდლა ლარსონს აქვთ შესწავლილი. მეორე ნაწილში კიდევ უფრო დეტალურადაა განხილული ეს საკითხი დამატებითი წერილობითი წყაროების ანალიზის საფუძველზე. შესწავლილია ვიკინგური ხანის მოგზაურობები კავკასიაში. სხვადასხვა წერილობით წყაროებთან განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა არაბ ავტორთა ცნობებს როსების ანუ ვიკინგების ექსპედიციებს კავკასიაში. საკითხის შესწავლისათვის უაღრესად მნიშვნელოვანია კავკასიური წარმომავლობის არტეფაქტების აღმოჩენა შვედეთში და შვედური მატერიალური კულტურის ნაშთების აღმოჩენა კავკასიაში. განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა ქართულ მასალას. ახალ შუქი ეფინება შვედურ-კავკასიური კონტაქტების ხასიათს.

Bibliography

- Altrock, H. Expedition Vittfarne. Ett vetenskapligt experiment i Ingvar den vittfarnes kölvatten. C-thesis Arkeologi. Stockholm University. Autumn 2006. Stockholm.
- Arbman, H., 1955. *Svear i Österviking*. Stockholm.
- 1962. *Vikingarna: Härnadståg, handelsvägar, kultur*. Stockholm.
- Bryer, A., & Winfield, D., 1985 Byzantine Monuments and Topography of the Pontos, *DOS*, 1985, p. 57
- Hewsen, R., 2001 Armenia, *Historical Atlas*, Chicago University Press, p. 65.
- Ibn-Miskawaih: The Experiences of the Nations, c. 980 CE. In D. S. Margoliouth (ed.), *The Eclipse of the Abbasid Caliphate; Original Chronicles of the Fourth Islamic Century* (The Concluding Portion of the Experiences of Nations by Miskawaihi), (London:

- Basil Blackwell, 1921), Vol. IV, pp. 1-3, reprinted without alteration in *The Islamic World*, William H. McNeil & Marilyn Robinson Waldman, eds., (New York: Oxford University Press, 1973), pp. 178-180. Scanned by Jerome S. Arkenberg, Cal. State Fullerton. The text has been modernized by Prof. Arkenberg.
- Jarring, G., 1983. Serkland. *Namn och Bygd* 71, pp. 125-132.
- Jesch, J., 1991. *Ships and Men in the Late Viking Age. The Vocabulary of Runic Inscriptions and Scaldic Verse*. Woodbridge.
- Larsson, A., 2001. Oriental warriors in Viking Age Scandinavia – nothing but an illusion?. *Offa. Berichte und Mitteilungen zur Urgeschichte, Frühgeschichte und Mittelalterarchäologie* (58). Neumunster, Wachtholz.
- 2004. De orientaliska kaftanerna i Birka. *Dragomanen*, vol. 8. Svenska Forskningsinstitutet i Istanbul/Svenska Istanbulinstitutets Vänner. Stockholm.
- Larsson, G., 1993. Båtarna från Valsgärdes båtgravar. Ett försök till tolkning. *Tor* 25. Uppsala.
- 1997. *Viksbåten. En kort beskrivning av båtfyndet från Söderby-Karl*. Söderby-Karls Fornminnes- och Hembygdsförening. Norrtälje.
- 1998. Embla – a vikingship has been reconstructed. *Viking Heritage Newsletter*. Nr 4/1998.
- 2000. Contacts between Central Sweden and Russia indicated by ship remains. *Study of the Marine Archaeology*. Vol. 4. Russian Academy of Sciences. Institute of the History of Material Culture, pp. 102-114.
- 2006. An Ethnoarchaeological Approach to the Problem of Portages. In C. Westerdahl (ed.), *The Significance of Portages. Proceedings of the First International Conference on the Significance of Portages, 29th Sept-2nd Oct 2004 in Lyngdal, Vest-Agder, Norway*, pp. 151-168. BAR International series 1499. Oxford.
- 2007. Ship and society. Maritime Ideology in Late Iron Age Sweden. Thesis. Uppsala University. Uppsala.
- Larsson, M.G., 1983. Vart för Ingvar den Vittfarne? *Fornvännen* 1983 (78), pp. 95-104.
- 1986. Ingvarstågets arkeologiska bakgrund. *Fornvännen* 1986 (81), p. 98-113.
- 1987. Ingvar den Vittfarnes expedition i österled. *Sörmlandsbygden* (1987) Nr 55. Nyköping. pp. 149-158.

- 1990a. *Runstenar och utlandsfärder. Aspekter på det sen vikingatida samhället med utgångspunkt i de fasta fornlämningarna*. Acta Archaeologica Lundensia, Series in 8° nr 18. Lund.
- 1990b. *Ett ödesdigert vikingatåg. Ingvar den Vittfarnes resa 1036-1041*. Stockholm.
- Malmer, B., 1966. *Nordiska mynt före år 1000*. Acta Archaeologica Lundensia. Lund.
- Minorsky, V., 1953. *Studies in Caucasian history*. Cambridge.
- 1958. *A history of Sharvan and Darband in the 10th to 12th centuries*. Cambridge.
- Nockert, M., & Possnert, G., 2002. *Att datera textilier*.
- Ramsey, P., 1996. The dragon dums of Daghestan. *Hall. The International Magazine of Antique Carpet and Textile Art*, November 1996, issue 89, pp. 78-83.
- Rispling, G. 2004. Spännande mynt i Spillingsskatten. *Gotländskt Arkiv*. s. 123-132.
- The Saga of Ingvar the Traveller*. Transl. by Peter Tunstall. 2005. <http://www.oe.eclipse.co.uk/nom/Yngvar.htm>
- Sears, S.D., 2004. Before caliphal coins: transitional drahms of the Ummayyad North. *AIN, second series, 15 2003*. The American Numismatic Society. P. 77-110.
- Shepard, J., 1985. Yngvar's expedition to the east and a Russian inscribed stone cross. *Saga-Book* 21 (1982-5), pp. 222-292. Viking society for northern research. London.
- von Zambaur, E., 1968. *Die Münzprägungen des Islam*. Zeilich und Örtlich geordnet. 1. band. Der Westen und Osten biz zum Indus mit synopsischen tabellen. Franz Steiner Verlag. Wiesbaden.
- Özkahraman, E., 2005. Kelim, nomadernas vävar. *Kelim. Symbolfyllda vävar från Kurdistan*. Etnografiska Museet, Stockholm.



თინა იველაშვილი

როცა ღუმელი ღალატის ტოლფასია

“მძულს ღუმელი, ოდეს კამია თქმისა”.

კასია

XIX საუკუნის II ნახევრიდან დაწყებული გრძელდება შოვინისტ-ნაციონალისტური სომხების მხრიდან აღვირახსნილი ცრუ პროპაგანდა იმის შესახებ, რომ სამცხე-ჯავახეთი-წაღკა არის სომხეთის ძირძველი ისტორიული ტერიტორია, სადაც უძველესი დროიდან მხოლოდ სომხები ცხოვრობენ და ამდენად ეს რეგიონი მათი ისტორიული სამშობლოა.

ამ პროპაგანდამ ოდნავ შენიღბული სახე მიიღო საბჭოთა ხელისუფლების დროს. თუმცა კომუნისტური პარტიისა და მთავრობის უმაღლეს ეშალონებში მოკალათებული სომეხი ნაციონალისტები ცდას არ აკლებდნენ, რათა ამ რეგიონში ქართველი ხალხის შემცირების ხარჯზე სომხური ელემენტი გაეძლიერებინათ (სომხურენოვანი ბავა-ბადების, დაწყებითი თუ საშუალო სკოლების გახსნა, რეგიონალური გაზეთების გამოცემა და ა. შ.).

საბჭოთა კავშირის დაშლისა და საქართველოს მიერ დამოუკიდებლობის გამოცხადების შემდეგ, საუკუნენახევრის წინ დაწყებულმა ანტიქართულმა დაშნაკურმა პროპაგანდამ პიკს მიაღწია. მასში ჩართული აღმინდა არა მარტო ისტორიკოსები და ჟურნალისტები, არამედ პოლიტოლოგები, პოლიტიკოსები და საქართველოში სოკოებივით მომრავლებული პოლიტიკური პარტიებისა და არასამთავრობო ორგანიზაციების დიდი უმრავლესობა (სხვათა შორის მარტო სამცხე-ჯავახეთში ასეთი სუბიექტი ოცდათორმეტი). მათ შორისაა: «Союз «Акунк», Информационное агентство «А-инфо», Народное Движение «Джавახк», Партия «Вирк», Общественная организация «Союз интеллигенции Джа-

ვახკა», Общественная организация «Интеллектуальная молодежная», Союз «Лернашхар», Молодежный Спортивно-культурный Союз Джавахка (МССД), Благотворительное общество «Шарль Азнавур», Общественная организация «Армянский национальный общественный союз», Общественная организация «Кармраванка», Союз армянских писателей Джавахка, Союз писателей Джавахка, Управление об особенного Объединения Армянской Помощи, Армянский физкультурно-воспитательный общий союз (АФВОС), Союз «Табацкури», Церковный союз, Союз ветеранов-освободителей, Общественная организация «Джавахк», Молодежный союз, Молодежный союз «Зорий Зорян», Союз «Ода», Союз «Азаврет», Союз «Дамала», Совет «Гандза», Газета «Араваин Дарпас» («Южные Ворота»), Общественная организация «Союз демократов месхетинцев», Телекомпания «Первана», Союз ветеранов Самцхе-Джавахка Министерства внутренних дел Грузии, Телекомпания ATV-12, Союз «Дантист», Союз фермеров «Карцах»¹.

საქმეში ჩაუხედავი ზოგიერთი ჩვენი ვაილიბერალი თუ ვაიპატრიოტი შეიძლება შემოგვედაოს იმ მოტივით, რომ დღეს, XXI საუკუნის დასაწყისში, ამ საკითხზე საუბარი არაღიბერალურია და დემოკრატიის იდეებს არ შეესაბამება. დემოკრატიისა და ლიბერალიზმის ამგვარ „დამცველებს“ შევახსენებთ, რომ XIX საუკუნის II ნახევრიდან სიმხეები ამ იდეას თუ ძირითადად გაზეთ “შმაკის” ფურცლებიდან აფრქვევდნენ, XX საუკუნის მიწურულისა და, განსაკუთრებით, XXI საუკუნის დასაწყისიდან სამცხე-ჯავახეთს ისტორიულ სომხეთად არა მხოლოდ მრავალრიცხოვანი პერიოდული პრესის («Азатамарт», «Аиастანი», «Анранетუიონ», «Азг», «Хзор А-йреник», «Аравет», «Еркин», «Вростан», «Аспугажак», «Джавахк», «Дрошак», «Акунк» და ა. შ.) ფურცლებზე, არამედ საკმაოდ სოლიდურ და სქელტანიან „სამეცნიერო გამოკვლევებშიც (იხ. А. А. Мелкоян, Джавахк в 19 в. первой четверти 20 в., Ереван, 2003; В Саркисян, Самцхе-Джавахк-Цалка сквозь призму армяно-грузинских отношении

¹ В. Саркисян, Джавахк в 1988-2008 гг. (Сборник статей), Ереван, 2009, с. 196-197.

(конец 1980-х гг. – 1990 гг.), Ереван, 2006; Р. Тер-Минасян, Армения в закавказской федерации, Ереван, 2002; Г. С. Микаелян, Этнография и фольклор армян Цалки, Ереван, 1998; Т. Н. Акопян, Ст. Т. Мелик-Бахшян, Г. С. Барсегян, Словарь наименований Армении и соседних территории, I, Ереван, 1996; II, Ереван, 1998; А. Давитян, Армянские и смешанные населенны пунктами в Грузии, Ереван, 1997; Б. Арутюнян, Атлас истории Армении, часть – А., Ереван, 2007; Т. Г. Саакян, Политическая и духовно-культурная судьба региона Гутарк-Годердзакан-Великой Армении от начала и до 1980-х гг. Ереван, 2004; Х. Степанян, Автономия Джавахк как предусловие для его развития, Ереван, 2006; А. Саносян, ...еще белый геноцид (сборник статей), Ереван, 2006; В. Саркисян, Джавахк в 1988-2008 гг. (сборник статей), Ереван, 2009 და მრავალი სხვა) ფართო ადგილი ეთმობა. ამ შინა-არსით დატვირთული ყველა სახის გამოცემა რუსულ ენაზე იბეჭდება, რადგან იგი ძირითადად სომხეთის ფარგლებს გარეთ მცხოვრებ რუსულენოვან სომხებისათვის არის გათვალისწინებული.

აქვე უნდა ავღნიშნოთ ისიც, რომ ეს საკითხი არა მხოლოდ პოლიტოლოგებისა და ისტორიკოსების ინტერესთა სფეროშია მოქცეული, არამედ სომხეთის სამთავრობო სტრუქტურებშიც, მართალია შემოვლითი გზით, მაგრამ მიზანმიმართულად არის დასმული.

2007 წელს სომხეთის განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრომ ოფიციალურად დასვა საკითხი საქართველოში (კონკრეტულად სამცხე-ჯავახეთში) სომხურ-ქართული უმაღლესი სასწავლებლის გახსნის შესახებ. საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს ხელმძღვანელობის პასუხით აღშფოთებული ვ. სარქისიანი გვამცნობს, რომ: «Еще в ноябре 2007 г. министр образования и науки Грузии Александр Ломая заявил, что армянские школы и вузы в Грузии открываться не будут, поскольку в этом нет никакой необходимости. Так он прокомментировал заявление министра образования и науки Армении Левана Мкртчяна, который считает, что в Грузии необходимо открыть несколько

армянских школ и армяно-грузинский ВУЗ»². «Предложения о создании в регионе СамцхеДжавахк-Цалка совместных армяно-грузинских вузов, неоднократно озвученные Министерством образования и науки Армении, продолжают вежливо отклоняется грузинскими властями. Об этом ясно заявлял экс-министр образования и науки Грузии А. Ломая, об этом говорил и нынешний министр Г. Нодия». Надежда молодежи региона Самцхе-Джавахк-Цалка на месте получить высшее образование на родном языке окончательно угасла после последней встречи Г. Нодия – С. Сейранян, в ходе которой армянская сторона вновь выступила с подобным предложением, в ответ на это Г. Нодия отметил, что «до сих пор в Грузии не было прецедента существования межгосударственного университета и создание подобного образовательного центра может не соответствовать внутригосударственному юридическому полю»³.

ეს საკითხი სომხეთის მთავრობის არაერთ დადგენილებასშიც არის დაფიქსირებული.

2010 წლის ზაფხულში სამცხე-ჯავახეთში მოგზაურობისას ამერიკის ელჩმა საქართველოში გარკვეულ წრეებთან შეხვედრის დროს გამოთქვა სურვილი, რომ კარგი იქნებოდა აქ მცხოვრებ სომხებს მშობლიურ ენაზე მიეღოთ უმაღლესი განათლება. რა თქმა უნდა, ეს იდეა მისი არ იყო. ეს არის ამერიკის ელჩის დონეზე სომხეთის მთავრობის პოზიციის დაფიქსირება, იმ პოზიციისა, რომელზედაც საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროდან სასურველი პასუხი ვერ მიიღო.

საინტერესოა, სომხეთის მთავრობა თუ განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო ასეთი დაჟინებით რატომ ითხოვს სამცხე-ჯავახეთში სახელმწიფო დაფინანსებით სომხური სკოლების (რომლებიც ისედაც საკმარისზე მეტია) და უმაღლესი სასწავლებლის გახსნას, რა მიზანი ამოძრავებს, რა ქვეტექსტია ჩადებული ამ მოთხოვნების მიღმა?

პასუხი მხოლოდ შეიძლება ერთი იყოს. მათ ძალიან კარგად იციან, რომ “ბავშვის მშობლიურ ენაზე სწავლა-

² იქვე, გვ. 97.

³ В. Саркисян, დასახ. ნაშრომი, გვ. 103.

განათლების საფუძველზე ხდება მისი ეროვნული სულისკვეთების, მენტალიტეტის, მსოფლმხედველობისა და შემოქმედებითი უნარის ჩამოყალიბება” (ვლადიმერ პიროგოვი).

თუ იმასაც გავითვალისწინებთ, რომ სომხურენოვან უმაღლეს სასწავლებელში სომხეთის ისტორიის სწავლება სავალდებულო იქნება (იმ ისტორიისა, რომელსაც წითელ ზოლად გასდევს მცნება, რომ სამცხე-ჯავახეთი ისტორიული სომხეთია და იქ მაცხოვრებელი სომხებისათვის თავდაპირველი საცხოვრისია), ადვილი წარმოსადგენია ამ სასწავლებელში აღზრდილი თაობა როგორი განწყობით იქნება მათი “თავდაპირველი სამშობლოს მიმტაცებელ” საქართველოს დამოუკიდებელ სახელმწიფოს მიმართ. აი ამისათვის იღწვის სომხეთის განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრო და ხელისუფლების სხვა ეშალონები.

თუ ეს ასე არ არის, მაშინ “ჩვენი მეგობარი” მეზობლის ის ნაბიჯი როგორ შევაფასით, რომელმაც რუსეთის მიერ საქართველოს ოკუპირებული ტერიტორიებიდან ძალით განდევნილი მკვიდრი ქართული მოსახლეობის უკან დაბრუნების თაობაზე გაეროს მიერ ახლახან მიღებულ რეზოლუციას მხარი არ დაუჭირა.

ასეთი პოზიციის მქონე ქვეყანა ჩვენ გვამუნათებს, რომ იმ რეგიონებში (კონკრეტულად სამცხე-ჯავახეთი და წალკა), სადაც OOH-ის 2004 წლის მონაცემებით საქართველოს სახელმწიფო დაფინანსებით 104 სომხურენოვანი სკოლა მოქმედებს, სომხური ენა რეგიონალურ ენად გამოვაცხადოთ. სომხეთის ხელისუფლება არა მხოლოდ საქართველოში სომხური ენის რეგიონალურ ენად გამოცხადებიდ მოთხოვნით გამოდის, არამედ ფულადი სახსრებით აფინანდებს ჩვენს ქვეყანაში მოქმედ არაერთ არასამთავრობო ვითომდა “უწყინარ” სომხურ ორგანიზაციას³.

ვფიქრობთ ჩვენი “კეთილი მეზობლის” ამგვარი პოზიცია საკმაოდ შორსგამიზნულ ჩანაფიქრს ემსახურება. კერძოდ: იგი ცდილობს ყველა ბერკეტი გამოიყენოს რათა სამცხე-ჯავახეთის-წალკის ავტონომიისა და აქ შემოცხოვრებულ სომხებისათვის სომხური ენის რეგიონალურ ენად

³ ვ. სარქისიანი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 95.

გამოცხადებას (დოკუმენტალურად, ოფიციალურად გაფორმება) მიაღწიოს, რაც საქართველოს სახელმწიფო დამოუკიდებლობისათვის ზურგში მახვილის სასიკვდილო ჩარტყმის ტოლფასი იქნება.

საქართველოს განათლებისა და მეცნიერების სამინისტრომ სომხეთის მხრიდან ზემოაღნიშნულ მოთხოვნაზე თავისი სამართლიანი პოზიციის დააფიქსირების შემდეგ სომხეთის მხარემ (პრესა, პერიოდული გამოცემები, პოლიტოლოგები, ანალტიკოსები, ისტორიკოსები, მთავრობის წარმომადგენლები, პოლიტიკური პარტიები, სამთავრობო და არასამთავრობო ორგანიზაციები და ა. შ.) ვაი-უშველვებელი ატეხა და მიზანმიმართულად ცდილობს არა მხოლოდ სომხები, არამედ მსოფლიო საზოგადოება დაარწმუნოს იმაში თუ რა აგრესიულად ექცევა საქართველოს ხელისუფლება თავის ქვეყანაში მცხოვრებ ეთნიკურ უმცირესობას, “განსაკუთრებით” კი სომხებს.

როდესაც გარედან (და ნაწილობრივ შიგნიდანაც) ჩვენი ქვეყნის დანაწევრებისათვის ასეთი ინტენსიურობით მუშაობენ, ქართული მხარე (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ რამდენიმე კერძო პირს) რატომღაც დუმილს არჩევს. თავი რომ დაავანებოთ სახელისუფლებო ინსტანციებს, რატომ დუმს ე. წ. “სამთავრობო” თუ “არასამთავრობო” ორგანიზაციები და ე. წ. “ოპოზიცია.” ეროვნული და სახელმწიფოებრივი მნიშვნელობის მქონე ფასეულობების შესახებ აშკარა საუბრისაგან ისინი რატომღაც თავს იკავებენ, სამაგიეროდ არაარსებით – მეორეხარისხოვან საკითხებზე განგაშის ზარებს არისხებენ და ყველანაირი პრესის ფურცლებს აჭრელებენ.

ნათქვამია: “კაცმა ჭირი მალა, მაგრამ ჭირმა თავი არ დამალა”. ჩვენ ქართული საზოგასოების ფართო წრეს ფაქტიურად ვუმაღავთ ისეთ სერიოზულ ჭირს, როგორცაა საქართველოს სახელმწიფო ინტერესების საზიანოდ სამცხე-ჯავახეთში ეთნიკური თვალსაზრისით შექმნილი არასახარბიელო და ფეთქებადი მდგომარეობა.

ამგვარ ინტენსიურ შოვინისტურ გამოხდომებზე იქნებ ჩვენი გულგრილობა და წაყრუება (შემწყნარებლობის, ლიბერალობის, ტოლერანტობის საბაბით) არის იმის მიზეზი,

რომ არა მარტო საქართველოში სოკოებივით მომრავლებული სომხური არასამთავრობო პარტიები და ორგანიზაციები (რომლებიც უცხოეთიდან დაფინანსებით სწორედ ამ პრობლემების დამუშავება-გაშუქებისთვისაა შექმნილი), არამედ სამხური ეკლესია და სომხეთის მთავრობის ხელმძღვანელობაც ოფიციალურად, თითქმის სახელმწიფოთა დონეზე სვამენ საკითხს საქართველოში მთლიანად თუ არა მის სამხრეთ ნაწილში მაინც სომხური ენისათვის რეგიონალური ენის სტატუსის მინიჭების შესახებ.

ი. ხუციშვილის სამართლიანი შენიშვნით: “სომხური ენის რეგიონალურ ენად გამოცხადებას არავითარი იურდიული საფუძველი არ აქვს და არც ექნება. დამოუკიდებელ საქართველოს რესპუბლიკაში არის ერთი სახელმწიფო ენა – ქართული, ისე როგორც ამერიკაში – ინგლისური, საფრანგეთში – ფრანგული, და ა.შ. იმ ქვეყნებში ხომ არის მრავალრიცხოვანი სომხური დიასპორები, რატომ არ ითხოვენ იქ მცხოვრები სომხები სომხური ენის სტატუსს! იქმებ აგვისხნან, რომელ ქვეყანაშია სახელმწიფო ბიუჯეტზე ეროვნული უმცირესობებისათვის მშობლიურ ენაზე სკოლები, თეატრები, რადიო-ტელევიზია და ა.შ. ეს მხოლოდ საქართველოშია და ამას დანახვა და დაფასება სჭირდება. მიაქციეთ ყურადღება ერთ უმნიშვნელოვანეს ფაქტს: სომხეთში, აპარანის რაიონში 70-80 ათასი ქურთი ცხოვრობს, რატომ არ აძლევენ მათ ავტონომიას, რატომ არ არის იქ გახსნილი ქურთულ ენაზე სკოლები, პრესა, რადიო-ტელევიზია, თეატრები...”⁴.

ნებისმიერმა ე.წ. ეთნიკურმა უმცირესობამ, ამ შემთხვევაში სომხებმა, უნდა გაითვალისწინონ, რომ ისინი ცხოვრობენ საქართველოში, არიან საქართველოს მოქალაქეები და ვალდებულნი არიან დაემორჩილონ საქართველოს სახელმწიფო კონსტიტუციას.

“თუ ასეთი სურვილი არ აქვთ, ეს, რა თქმა უნდა მათი კერძო უფლებაა, მაგრამ ქართულ მხარეს არა თუ უფლება აქვს, არამედ ვალდებულებაა შეახსენოს მათ, რომ ისინი ვალდებულნი არიან იცხოვრონ საქართველოს კონ-

⁴ გაზ. „ლიტერატურული მესხეთი“, 2010 წელი, აგვისტო.

სტიტუციით. მათ მხოლოდ თავიანთ ისტორიულ სამშობლოში (დღევანდელ სომხეთში) ექნებათ საშუალება არ შეასრულონ (მათთვის ასე საძულველი) საქართველოს კონსტიტუციის მოთხოვნა”⁵.

ღროა ქართულმა საზოგადოებამ გაისივრძესიგანოს და გააცნობიეროს საქართველოს დამოუკიდებელი სახელმწიფოს მთლიანობისა და ერთიანი ინტერესების საზიანოდ თუ რა შედეგი მოჰყვება ყველა ამგვარ გამოხდომას (ქვეყნის შიგნით თუ ქვეყნის გარეთ მოქმედი ძალებისაგან ამას მნიშვნელობა არ აქვს). ვიშორებთ, ვითომდა ტოლერანტობისა თუ ლიბერალიზმის საბაბით ასეთი გამოხდომები კი არ უნდა მივჩქმალთ, არამედ პირიქით, სათანადო დასკვნებით ფართოდ უნდა გავაშუქოთ, რათა საზოგადოებამ იცოდეს ქვეყნის მთლიანობას, მის ინტერესებს რა საშიშროება და ვისგან ემუქრება.

ერთი რამ დაბეჯითებით შეიძლება ითქვას არადემოკრატიულობა, არალიბერალობა, არატოლერანტობა რომ არ დაგვწამონ, ძალიან ბევრ შემთხვევაში ჩვენ თვალს ვხუჭავდით და დღესაც ვხუჭავთ ე. წ. ეთნიკური უმცირესობების (კონკრეტულად სომხების) მხრიდან ათეული ათწლეულების მანძილზე სამხრეთ საქართველოში ქართული კულტურის ძეგლების, ძველი ქართული წარწერების (მათ შორის IX-XI საუკუნეებში შესრულებული) გამიზნულად განადგურებაზე⁶, ამ რეგიონში (განსაკუთრებით ჯავახეთში) ქართული ძირძველი მკვიდრი მოსახლეობის კატასტროფულად შემცირებაზე. ეს კი არც მეტი არც ნაკლები ქართველი ხალხის მიმართ გენოციდის ტოლფასია (გენოციდი გენოციდია, მნიშვნელობა არ აქვს ის სისხლიანია თუ უსისხლო).

სამართლიანად აღნიშნავს გ. მეგრელიძე: “დამთავრდა საბჭოთა ძმობისა და მეგობრობის მცდარი თეორია, რამაც ჩვენ დიდი ზიანი მოგვაყენა. აღარ არსებობს საბჭოთა ცენზურა, რომელიც აშკარად მხარს უჭერდა სომეხ შოვი-

⁵ ს. საჯაია, „დემოკრატიული“ გადაგვარებით – „ცივილური“ გადაშენებისაკენ, თბ., 2005, გვ. 306.

⁶ ბ. არველაძე, როცა უღაო საღაო ხდება, თბ., 2006.

ნისტებს და კრძალავდა ქართველ ისტორიკოსთა საპასუხო სტატიების ბეჭდვას. დადგა დრო, როდესაც დამოუკიდებელი საქართველოს ხელისუფლებამ და მეცნიერებმა საკადრისი პასუხი უნდა გასცენ ქართული კულტურის მტრებს და სამუდამოდ დაუკარგონ უსაფუძვლო, არამეცნიერული თავდასხმის სურვილი.”⁷

თავის დროზე მემედ აბაშიძე ხმამაღლა აცხადებდა: “დაუდევრობა დაღუპავს საერთო საქმეს, უმნიშვნელო საქმეებს მნიშვნელობა უნდა მიეცეს, რათა შემდეგში არ გაგვიხდეს სავალალოდ... სამშობლოს მესვეურნო! რომელთაც სახელმწიფოს სადავე გიჭირავთ ხელში, განსაკუთრებით თქვენი ცხოველი ყურადღება სამშობლოს იმ სანაპირო კუთხეებისაკენ უნდა იქნეს მიპყრობილი, სადაც ეროვნული გრძნობა და მისწრაფება მეტად ნაზად და სათუთად არის აღზრდილი“. ამ განცხადებას მნიშვნელობა დღესაც არ დაუკარგავს

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. ბ. არველაძე, როცა უდავო სადაო ხდება, თბ., 2006.
2. ს. საჯარია, „დემოკრატიული“ გადაგვარებით – „ცივილური“ გადაშენებისაკენ, თბ., 2005.
3. გაზ. „ლიტერატურული მესხეთი“, 2010 წელი, აგვისტო.
4. გაზ. „ასავალ-დასავალი“, №25 (770), 2009 წელი. 22-28 აგვისტო.
5. В. Саркисян, Джавахк в 1988-2008 гг. (сборник статей), Ереван, 2009.
6. А. Саносян, ... еще и белый геноцид, Сборник статей, Ереван, 2006.

⁷ გაზ. „ასავალ-დასავალი“, №25(770), 2009 წელი, 22.28 ივნისი.

სტატიაზე „თამადა“ „გამოხმაურების“ ბამო

ჟურნალში „ანალები“ (2008, №3) გამოქვეყნებულ სტატიაზე* – ნ. ბრეზაძე, თამადა – გ.გოცირიძის „გამოხმაურების“ (1) საპასუხოდ მომხილვა ზოგი რამის გამეორება.

საქართველოში, მკვლევართა აზრით, გვიან გავრცელებული სიტყვის – თამადა (2, 292) – შესაძლებელ მნიშვნელობათა დაზუსტება, ამ სახელის წარმოშობისა და გავრცელების გზისათვის თვალის გადავლება დამჭირდა ბერიკათწინამძღვრის სინონიმად მისი ხმარების (3, 465) საფუძვლის გასარკვევად.

ჩემ წინაშე წამოჭრილ კითხვაზე პასუხის გასაცემად მოვისმე ისტორიკოსთა, ენათმეცნიერთა და ეთნოგრაფთა კვლევის შედეგები, მათ მიერ გამოთქმული მოსაზრებები: ენათმეცნიერი ვ.აბაევი თვლის, რომ სახელი თამადა მომდინარეა სპარსული სიტყვიდან – *dāmād* –, რომელიც ნიშნავს *зять*-ს (სიძეს) თუ *жених*-ს (საქმროს) და იმავე მნიშვნელობის თურქული სიტყვიდან – *damat* – გადავიდა ადიღურ ენებში – *thāmāda*, საიდანაც მომდინარეობს ქართულში თამადის ანუ ღხინის გამწესრიგებლის მნიშვნელობით; ეთნოლოგ გ.გოცირიძის მიხედვით, ამავე სიტყვის საფუძველი უნდა იყოს სპარსეთის სახელმწიფო კარის მოხელის – ქონების განმგებლის – წოდება „ეთემად დოვლე“; სხვა ავტორთა (გიულდენშტედტი, ლ.ლოპატინსკი, ივ.ჯავახიშვილი, ს.ჯანაშია, გ.როგავა, ლ.ლაგროვი, ა.ნალოევი, ა.შორტანოვი, ზ.ყარდანგაშევი, ზ.კერაშევა...). მონაცემთა თანახმად (მიუხედავად იმისა, მომდინარეობს თუ არა მზის ძველქართული სახელიდან), სიტყვას „თამადა“ საფუძვლად უდევს მზის ღვთაების აღმნიშვნელი საერთო

* დავაზუსტებ – საკითხით დაინტერესებულ მკითხველს გ. გოცირიძე თავის „გამოხმაურებით“ აწვდის მისთვის სამსჯელოდ გამხდარი სტატიის „თამადა“ მცდარ „მისამართს“: ანალები, №3, 2009.

ადიდეური სიტყვა თჳა//თხა//თახა და სახელი თამადა იხმარება მეთაურის, წინამძღოლის მნიშვნელობით (4).

ცხადია, ცნობილია შემთხვევები, როცა არაერთი ავტორის სხვადასხვა, ურთიერთგანსხვავებული ვარაუდისა და მოსაზრების გვერდით გამოთქმული განსხვავებული აზრი უფრო მისაღები აღმოჩენილა, მაგრამ თუ სათანადო მასალაზე დამყარებით, არაერთი სპეციალისტის ნაკვლევი ემთხვევა ერთმანეთს, მათი დასკვნა უფრო დამაჯერებელი და ანგარიშგასაწევი ჩანს. ამჯერად სპეციალისტთა არამხოლოდ სიტყვის სემანტიკისა და ეტიმოლოგიის ხაზით ზემომოყვანილი ნაკვლევის, არამედ ეთნოგრაფიული მასალის მოხმობისა და ურთიერთშეჯერების შედეგად უფრო სარწმუნოდ მივიჩნევ სიტყვის „თამადა“ ჩრდილო-კავკასიური წარმომავლობა. ამასთანავე, დროთა განმავლობაში, სიტყვის – თამადა – სემანტიკური არის გაფართოების შედეგად, გაცხადდა სოციალურად დაწინაურებული, პატივსაცემი პიროვნებების და ყოფაში დამოწმებულ რიტუალურ პერსონაჟთა აღმნიშვნელი სიტყვების (მათ შორის, ჩვენებური გაგებით, სუფრის გამძღოლისაც) ამ სახელთან დაკავშირების თუ მის სინონიმად გააზრების ლოგიკური საფუძველი, რაც სათანადოდ აისახა ჩემ წერილში „თამადა“ და რასაც, როგორც „გამოხმაურებიდან“ ჩანს, მისი ავტორი გ.გოცირიძე სადავოდ არ მიიჩნევს. უფრო მეტიც, მივყევთ მის შეფასებას – „ქ-ნ ნელის უამრავი მასალის მოტანა დასჭირდა ტერმინ „თამადის“ წარმომავლობასთან დაკავშირებით, მიუხედავად იმისა, რომ სიტყვის ეტიმოლოგია და აქედან გამომდინარე წარმომავლობა-ნასესხობა ენათმეცნიერთა პრეროგატივაა... სრული დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ თამადის, როგორც რიტუალური პერსონაჟის საკრალური ბუნების დადგენაში ბრეგადისეული ძიებანი უადრესად საყურადღებოა და ანგარიშგასაწევი. ეს ეხება კერძოდ, თამადის მოკვდავ და აღდგომად ღვთაებასთან, ბერიკაობა-ყეენობის მთავარ პერსონაჟთან და მზის ღვთაებასთან კავშირის კვლევას, რისთვისაც საინტერესო არგუმენტებია მოტანილი. მაგრამ მაინც მრჩება ერთგვარი „უკმარისობის“ გრძნობა, არა იმიტომ, რომ ავტორი სწორი არ არის, არამედ იმიტომ, რომ ძალზე რთული და მრავ-

ვალწახნაგოვანი საკითხია დასმული, თუმცა მიზანი – სულ სხვა რაკურსში დაგვეჩინა „თამადის“ როლი და ფუნქცია – უთუოდ საინტერესოა“ (1, 354). ამ სტრიქონების ავტორის საპასუხოდ დავსძენ: 1. ის რომ (როგორც გ.გოცირიძე მიმითითებს) „სიტყვის ეტიმოლოგია და აქედან გამომდინარე წარმომავლობა-ნასესხობა ენათმეცნიერთა პრეროგატივაა“, ჩემთვის უცხო არაა; ამას ჩემ წერილშიცა აქვს ხაზი გასმული (4, 381) და ამიტომაც მივმართე ენათმეცნიერთა კვლევის შედეგებს, რომელთაგან ზოგიერთი, როგორც „გამოხმაურებიდან“ ჩანს, გ.გოცირიძეს ნებისთ თუ უნებლიედ (?) ჩემთვის მოუწერია (1, 350, 351); 2. ჩემ წერილში არ დასმულა, გ.გოცირიძის გამოთქმით, „ძალზე რთული და მრავალწახნაგოვანი საკითხი“ (აღბათ გ.გოცირიძე გულისხმობს არა მარტო სიტყვასთან – თამადა – არამედ ზოგადად თამადაობასთან დაკავშირებულ საკითხთა რიგს). მიხდება გამეორება – როგორც სტატიის დასაწყისშივე აღვნიშნე, ჩემი მიზანი იყო მხოლოდ იმის გარკვევა თუ რის საფუძველზე გახდა შესაძლებელი მოკვდავ-აღდგომადი ღვთაებისადმი მიძღვნილი დღესასწაულის მთავარი პერსონაჟის – ბერის – თამადადაც მოხსენიება. რაც შეეხება საკითხის სირთულესა და მის მრავალ წახნაგს – ეს თავის დროზე თავად გ.გოცირიძის კვლევის საგანი იყო და როგორ გაართვა მან ამ სამუშაოს თავი, სარეცენზიო სტატიის მიზნიდან გამომდინარე, ჩემი სამსჯელო ვერ იქნებოდა. მიუხედავად ამისა, გ. გოცირიძე შენიშვნის სახით სვამს კითხვას „რატომ აუარა ავტორმა გვერდი ჩვენს ნაშრომში არა ერთგზის გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ ტერმინ თამადის ადრეული, ძველქართული შესატყვისია „პურის უფალი“... და „გამოხმაურებაში“ მოყვანილი ვრცელი ამონაწერის მეშვეობით მკითხველს აცნობს მის მონოგრაფიაში გამოქვეყნებული საკუთარი კვლევის შედეგებს (1, 354-356), რომლებთანაც არც სადავო მქონია რაიმე და, უფრო მეტიც, მათი უმეტესობას საინტერესოდაც და მისაღებადაც ვთვლი*. მაგრამ მათზე საუბარი,

* თუმცადა, გამოცა მის მონოგრაფიაში ჩემ ნაზრევად გადმოცემულმა მცდარმა ცნობამ (თანაც ეს არაა მის მიერ ჩემი ნა-

მით უფრო მათი გამეორება, როგორც ითქვა, გარკვეული მიზანდასახულობის მქონე ჩემ წერილში ზედმეტიც და უადგილოც იქნებოდა. და რჩება შთაბეჭდილება, რომ ჩემი ოპონენტის „უკმარისობის გრძნობა“ გამოწვეულია იმითი, რომ მის ნააზრევს შევეხე მხოლოდ ამჯერად ჩემთვის საინტერესო კუთხით (სიტყვის სადაურობა-წარმომავლობა) და „ვერ შევძელი“ სხვა საკითხებზე მისი ნაკვლევის პოპულარიზაცია, რისთვისაც მან თავისი „გამოხმაურება“

წერის მცდარად გადმოცემის ერთადერთი შემთხვევა). გ. გოცირიძე წერს: „განიხილავს რა ამ პრობლემას (სიტყვის „პური“ ქართული წარმოშობის შესახებ – ნ.ბ.), კულტურულ-ისტორიულ ჭრილში, ნბრეგაძე თვლის, რომ ტერმინი პური ხორბლის თავდაპირველი სახელია“ (2, 124). სრული პასუხისმგებლობით ვაცხადებ, რომ არსად მითქვამს და არც დამიწერია მსგავსი უაზრობა, თანაც, გ.გოცირიძე წყაროდ უთითებს ჩემ რუსულ ნაშრომს (5) და რატომღაც გვერდს უვლის ქართულ მონოგრაფიას (6), რომელშიც შესაძლებელია, უკეთ გარკვეულიყო, თუმცა ორივეგან ერთი და იგივე წერია. მათში საუბარია ხორბლის ქართულ სახელებზე, მათ შორის, ამ მარცვლეულის შესაძლებელ პირველ, პრეაგარარული ხანიდან მომდინარეზეც (5, 97-14; 6, 103, 168). რაც შეეხება სიტყვას „პური“ (რომლის ქართული წარმოშობის შესახებ მოსაზრებისადმი ჩემ დამოკიდებულებას გ. გოცირიძემ გვერდი აუარა), სათანადო მონაცემებზე დამყარებით, ვწერ, რომ ის უნდა ყოფილიყო ჯერ ხორბლის სახელი (სხვებს შორის ერთ-ერთი და არა პირველი) და მერე უნდა დარქმეოდა მისგან გამომცხვარ პროდუქტსაც (5, 112-113; 6, 130-131).

არც ისაა სწორი, თითქოს ვასკენიდე: „ვინაიდან საქართველოს მემინდვრეობაში ერთ-ერთი ძველი, ტრადიციული და აქედან გამომდინარე ძირითადი საშემოდგომო კულტურა დოლის პური იყო, განსხვავებით ხორბლეულის სხვა სახეობებისა, სახელწოდება პურიც მას შემორჩა“ (2, 214) (თანაც ჩემი წიგნიდან გვერდი არაა მითითებული). სინამდვილეში ვწერ, რომ პური ხორბლის ყველა სახეობის ერთ-ერთი სახელია. რაც შეეხება იმ ფაქტს, რომ ისტორიულად პირველადი იყო საშემოდგომო მარცვლეული, ეს არ ეხება ხორბლის ჯიშს, რომელსაც ჰქვია „დოლის პური“. ის ქართველი გლეხის მიერ შედარებით გვიანაა გამოყვანილი და მას, იმის გამო, რომ განსხვავებით ორთესლა ხორბლისაგან, მხოლოდ და მხოლოდ საშემოდგომოა, შეერქვა დოლის ანუ შემოდგომაზე სათესი პური (5, 115-123; 6, 134-144).

წარმატებით გამოიყენა. იმავდროულად იმედს ვიტოვებ, რომ ჩემი ოპონენტი არ გამინაწყენდებოდა იმის გამო, რომ „გაკაკადნიერდი“ და შევეხე „თამადას“, რომელიც მისი წარმატებული კვლევის საგანი იყო (მით უფრო, რომ ერთი და იმავე საკითხის კვლევა ისიც განსხვავებული კუთხით არავის ეკრძალება; თანაც მეცნიერებაში „მონოპოლია“ მიუღებელია, რბილად რომ ვთქვათ, ცუდი ტონია).

სტატიიდან „თამადა“ გ. გოცირიძეს მოყავს ვრცელი ამონაწერი ჩემეული მოსაზრებისათვის საფუძვლის გასამაგრებლად მოხმობილი ეთნოგრაფიული მასალების შესახებ, რომლებშიც თამადად მოსხენიებული პერსონაჟები ამართლებენ წინამძღოლის, ხელმძღვანელისა თუ მეთაურის მნიშვნელობას. სტატიის ამ ნაწილისადმი გ.გოცირიძეს, ეტყობა, არა აქვს შენიშვნები და იქვე მოყვანილი ჩემეული დასკვნების შესახებ წერს კიდევაც: „ჩვენ ვეთანხმებით ქ-ნ ნელის **ლოგიკურ მსჯელობას**“ (ხაზგასმა ჩემია – ნ. ბ.), თუმცადა, როგორც ჩანს, მას მაინც გასჩენია ალოგიკურობის გრძნობა და სვამს კითხვას – „გვანტერესებს ვინმემ განა ოდესმე ეჭვს ქვეშ დააყენა სიძის ანუ ქორწილში ნეფის, იგივე მეფე//მეუფის საკრალურობა, „ღვთაებრიობასთან“ კავშირი? ეს ხომ თავად ქ-ნ ნელის აქვს ნათქვამი ადრე გამოქვეყნებულ სტატიაში „მეფე“. რატომ არ შეიძლება სპარსელი ნეფეც ასეთი ყოფილიყო?“ (1, 353, 354). აღნიშნულის საპასუხოდ ვეკითხები ჩემს ოპონენტს – რატომ დაეჭვდა, რომ აღარ მახსოვდა ნეფე//მეფესთან დაკავშირებული საკუთარი ნაკვლევი? მით უფრო, რომ ვწერდი (ისიც სქოლიოში): „ვაბაევის მიერ თამადის შესახებ მოყვანილ განმარტებაში ნახსენებ ვრატ-სა და ვენიხ-ში მხოლოდ გონების დიდი დაძაბვის შემთხვევაში თუ დავინახავთ ნეფეს, რაც ქორწილის ჟამს მეფობასთან//მეუფობასთან, იმავე ბერთან აახლოებს მას. მაგრამ იძლევა კი თავად სპარსული დამად მასში ღვთაებრიობაზე მიმანიშნებელი ფუძის ამოკითხვის საშუალებას?“ (4, 381), რაშიც, რა საოცარიც არ უნდა იყოს. აშკარად ჩანს, რომ თავად გ.გოცირიძეც მეთანხმება. ის წერს: „სხვა საკითხია – არის თუ არა damad ქართული თავბერიკას და სუფრის თამადის იდენტური, რაც რა თქმა უნდა, **გონების დაძაბვითაც** (ხაზ-

გასმა ჩემია – ნ. ბ.) ძნელი დასადგენია“ (1, 354). მაშ, ჩემუ-
ლმა მსჯელობამ რატომ გააკვირვა გ-გოცირიძე? ეტყობა,
დამჭირდება სიტყვის – თამადა – სპარსული წარმომავ-
ლობისადმი ჩემეული დამოკიდებულების შესახებ ზოგი
რამის დაზუსტება.

ვ. აბაევი არაა შემთხვევითი მკვლევარი. ის ცნობილი
ენათმეცნიერია და სახელში – *dāmād* თამადობაზე მიმანიშ-
ნებელი უფრო დამაჯერებელი ახსნა რომ დაენახა, ვიდრე
მისი მნიშვნელობა – სიძე თუ საქმრო, უეჭველად დაიმოწ-
მებდა. თავს ნებას ვერ მივცემ ეჭვი შევიტანო ვაბაევის
განმარტებაში, რომ სპარსულად „დამად“ ნიშნავს зять -სა
(სიძეს) და жених--ს (საქმროს), მაგრამ ის კია საეჭვოცა
და წარმოუდგენელიც, რომ კავკასიაში მექორწილე ანუ ნე-
ფე ქორწილის დროს თავად ხელმძღვანელობდეს სუფრას.
მართლაც, თუ ჩავუკვირდებით ვაბაევის განმარტებას: „На
Кавказе жениху охотно поручают организационные и распоряди-
тельные хлопоты на пирушках («хочешь получить девушку – по-
кажи на что ты способен»). Отсюда развитие значения «жених» –
распорядитель пирушки» (7, 227), გაცხადდება, რომ жених-ს
(ანუ საქმროს) მისი უნარის გამოსამჟღავნებლად სუფრის
მეთაურ-განმგებლად ირჩევდნენ არა ქორწილში (ისიც სა-
კუთარში, რომლის დროსაც ის, როგორც ნეფე, უთანაბ-
რდება მეუფეს), არამედ მისთვის ქალის მითხოვებამდე გა-
მართულ пирушк-ებში, ანუ ჩვეულებრივ ღხინში, რომელ-
საც ქორწილს ვერ დავარქმევთ. ე.ი. жених-ში ვაბაევი ხე-
დავს არა მექორწილე ნეფეს, არამედ უბრალოდ საქმროს.
ამდენად, შეუძლებელია ვაბაევისეულ *dāmād*-ის გათანაბ-
რება ქორწილის საკრალურ პერსონაჟთან. რაც შეეხება
თავად სიტყვის ეტიმოლოგიას, ვაბაევის განმარტებაში
ვერ ამოვიკითხე ახსნა, რომელიც ცხადყოფდა ამ სახელის
ფუძის კავშირს საკრალურ სამყაროსთან. და გავიმეორებ
ადრე დასმულ კითხვას – „იძლევა კი თავად სპარსული
„დამად“ მასში ღვთაებაზე მიმანიშნებელი ფუძის ამოკით-
ხვის საშუალებას?“ (4, 381).

მკითხველს აქვე შევახსენებ, რომ თავის მონოგრაფი-
აში გ-გოცირიძე წერს: „სიტყვა თამადას ტ. (?!, სქოლიოში

კი წერია – ა. – ნ.ბ.) აბაევი სპარსული წარმოშობისად მიიჩნევს (სპარსულად „დამად“ (damad) ნიშნავს **სიძის ძმას**) (ხაზგასმა ჩემია – ნ.ბ.). მისივე თქმით, კავკასიელთა ტრადიციაში სიძის ძმა ხშირად სუფრის ხელმძღვანელი და მისი თადარიგის დამჭერია. ავტორი ფიქრობს, რომ ეს სპარსული სიტყვა ადიღეურის გზით შემოვიდა საქართველოში. ტერმინის სპარსულობას იზიარებს მზ.ანდრონიკაშვილიც“ (2, 296, 297). ვერ ვიტყვი – ვაბაევს შეეშალა მეთქი და გ-გოცირიძემ უკეთ იცის, რომ dāmād ნიშნავს სიძის ძმას (და არა სიძეს თუ საქმროს), რომელიც მით უფრო ვერ ჩაითვლება ლხინის გამწესრიგებელი მეფის შესატყვის საკრალურ პიროვნებად. ხოლო რაც შეეხება გ-გოცირიძის მიერ სქოლიოში მითითებულ, მზ.ანდრონიკაშვილის აზრის დამადასტურებელ წყაროს, მასში ამ საკითხზე არაფერი ჩანს (საერთოდაც, მის მიერ სქოლიოებში დასახელებულ ზოგიერთ წყაროში მითითებული მასალის მიგნება შეუძლებელია). და მართლაც, გ-გოცირიძე „გამოხმაურებაში“ თავად აღიარებს, რომ „თამადის“ სპარსული წარმოშობის ვერსიის შესახებ მზ.ანდრონიკაშვილის მოსაზრების დამოწმება ვერ შეძლო (1, 350).

სახელი „თამადა“, ვითარცა სუფრის მეთაურის აღმნიშვნელი, გ-გოცირიძის აზრით, საქართველოში უნდა გავრცელებულიყო ჩვენში სპარსული ტერმინების „უხვად“ და „ინტენსიურად“ შემოსვლის დროიდან (XVII ს.) (1, 356; 2, 298, 299). თუმცაღა მიუხედავად არაერთი მოსაზრებისა, საკითხი სახელის „თამადა“ საქართველოში გავრცელების გზის შესახებ საბოლოოდ გარკვეულად არ ითვლება, და, ვფიქრობ, ის უპირველესად უნდა შედიოდეს გ-გოცირიძის, როგორც საქართველოში კვების ხალხური კულტურისა და სუფრის ტრადიციების მკვლევრის ინტერესებში, რის გადაწყვეტასაც, იმედია, ის მომავალში, ლოგიკურ არგუმენტებზე დამყარებით, წარმატებით გაართმევს თავს. მანამდე კი გავიხსენოთ, რომ ამავე საკითხთან დაკავშირებით, როგორც გ-გოცირიძე გვაუწყებს, თავად „ლოგიკურად მაინც სპარსული სამყაროსაკენ“ იხრება, რადგან უჩნდება კითხვა – თუ ტერმინი ჩრდილო-კავკასიიდან შემოვიდა „მაშინ რატომ ვერ მოიკიდა მან ფეხი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, სადაც ძა-

ლიან მჭიდრო კავშირი იყო ჩვენსა და ჩრდილო-კავკასიის ხალხებს შორის“ (2, 297, 298). და თუ ეს კითხვა გაუნდა, მაშინ იმავე ლოგიკით, გ.გოცირიძეს ეჭვი უნდა შეჰპარვოდა ვაბაევის ნააზრევშიც „თამადის“ სპარსულიდან მომდინარეობის შესახებ, რამდენადაც ამ ენათმეცნიერის მიხედვითაც, თუმც სპარსულიდან მომდინარე, მაგრამ მაინც ადიღურმა სიტყვამ – thämäda – ასევე, სწორედ, ჩრდილო კავკასიის გზით შემოაღწია საქართველოში (7, 227).

ახლა რაც შეეხება სიტყვის – თამადა – სპარსულიდან მომდინარეობის მეორე ვერსიას. გ.გოცირიძის ვარაუდით, ის უკავშირდება „ეთემად დოვლეს“, რომელიც წერილში „თამადა“, ზედმეტი განმარტების გარეშე, ასევე არაღამაჯერებლად მივიჩნიე (4, 380, 381), რასაც, როგორც „გამოხმაურებიდან“ ჩანს, გაუნაწყენებია ჩემი ოპონენტი. „ეთემად დოვლესადმი“ ჩემი დამოკიდებულების ნათელსაყოფად მკითხველს გავაცნობ ამონარიდს გ.გოცირიძის მონოგრაფიიდან: „სპარსულ ენაში გვაქვს სიტყვა „ეთემად დოვლე“, რაც გამგებელს, რწმუნებულს ნიშნავს. XVII ს-ის სპარსეთის სახელმწიფო კარზე არსებობდა თანამდებობა სახელმწიფო კანცლერის „ქონების განმგებლისა“, რომელსაც „ეთემად დოვლე“ – ეწოდებოდა. ხომ არ შეიძლება დავუშვათ ვარაუდი, რომ ეს ტერმინი თავსართ „ე“-სა და „ა“ – მაწარმოებელი სუფიქსის ჩამოცილებით (თუ ამ უკანასკნელის დართვით? – ნ.ბ.) დამკვიდრდა ჩვენში?“ (2, 298). საენათმეცნიერო კვლევაში არ ვიჭრები, მაგრამ ვფიქრობ, თუ ამ ნამსჯელს მივყვებით და გავიაზრებთ, გაძნელებდა გ.გოცირიძის მიერ ჩატარებული „ოპერაციის“ შედეგად ტერმინში „ეთემად“ (რაზეც აქვს დასმული აქცენტი მკვლევარს) ამოვიკითხოთ ჩვენში დამკვიდრებული სიტყვა – თამადა. დავსძენ აგრეთვე – არც ისაა სიტყვის „თამადა“ სპარსულიდან მომდინარეობის სამტკიცებლად გამოსადეგი მეცნიერული არგუმენტი, რომ „ეთემად დოვლე“ ნახსენებია ოლეარიუსის თხზულებაში (2, 298, 302) და არც ის, რომ „ერთი შეხედვით სიტყვა „ეთემად“ ძალიან წააგავს „თამადას“ (1, 356), რაც რბილად რომ ვთქვათ, გულუბრყვილო მსჯელობაა.

საბოლოოდ, ზემოთქმულის შედეგად, იკვეთება: 1. გ.გოცირიძე დადებითად აფასებს წერილში „თამადა“ განხილუ-

ლი მასალების საფუძველზე ჩემეულ მსჯელობას და წერს: „მიმანია, რომ სტატია „თამადა“ თავისთავად ახალი სიტყვაა ეთნოლოგიურ ლიტერატურაში, უადრესად საინტერესო და საყურადღებო“ (1, 357). 2. თავად ვერც საკუთარ მონოგრაფიაში და ვერც „გამოხმაურებაში“ მოყავს ტერმინის „თამადა“ სპარსულიდან მომდინარეობაზე მიმანიშნებელი ხელშესახები, სარწმუნო მონაცემები; 3. და მაინც, რატომღაც არ უწევს ანგარიშს ჩრდილო-კავკასიელი ენათმეცნიერის, ზ.კერაშოვას აზრს, რომელიც გ.გოცირიძემ თავისივე მონოგრაფიის მეშვეობით გააცნო საზოგადოებას. გ.გოცირიძე წერს: „ყოველივე ზემოთ აღნიშნულიდან გამომდინარე გარკვეული დასკვნის გამოტანა ჩვენც შეგვეძლო, მაგრამ (! – ნ. ბ.) სერიოზულად დაგვაფიქრა ცნობილი ენათმეცნიერის ზეინაბ კერაშოვას წერილმა (ინახება ამ სტრიქონების ავტორთან), სადაც ის ამტკიცებს, რომ ეს სიტყვა თამადა არ არის სპარსულიდან ნასესხები, არამედ მისი ადიღური thamata და ყაბარდოული thamada, ბევრად უფრო ახლოა ქართულ თამადასთან, ვიდრე სპარსული თამადა. თუ ადიღურ-ყაბარდოულში ხმოვანთა (თუ თანხმოვანთა? – ნ. ბ.) მონაცვლეობა დასაშვებია „თა“ გადადის „და“-ში, სპარსულისათვის ეს მიუღებელიაო. ამდენად, ავტორი ფიქრობს, რომ ქართულში თამადა უშუალოდ ადიღური ენებიდან უნდა შემოსულიყო, როგორც ადიღური სიტყვა“ (2, 297). მიუხედავად ამისა, გ.გოცირიძე იქვე გვაუწყებს, რომ ის „ლოგიკურად მაინც სპარსული სამყაროსაკენ“ იხრება. ცხადია, გ.გოცირიძეს არ ეთმობა სიტყვის „თამადა“ სპარსულიდან მომდინარეობის ვერსია და თუმცა სათანადო, სარწმუნო არგუმენტებს ვერ გვთავაზობს, მაინც, დიდი რუსთველის გამონათქვამისა არ იყოს, „მაგრა იტყვის ჩემი სჯობსო...“

P.S. ვწუხვარ, რომ გ.გოცირიძის „გამოხმაურებაზე“ თავდაც მომიხდა გამოხმაურება და მიუხედავად იმისა მოყვება თუ არა ამ ჩემ ნაწერს მომდევნო გამოხმაურება, თამადასთან დაკავშირებულ საკითხებზე საუბრის გაგრძელებას, მათზე მსჯელობას და, მით უფრო, უაზრო კამათს არ ვაპირებ.

დამოწმებული წყაროები და ლიტერატურა:

1. გ. გოცირიძე, კვლავ თამადის შესახებ (გამოხმაურება ნ. ბრეგაძის სტატიაზე „თამადა“). „ანალები“, 2009, № 5.
2. გ. გოცირიძე, კვების ხალხური კულტურა და სუფრის ტრადიციები საქართველოში, თბ., 2007.
3. დ. ჯანელიძე, ქართული თეატრის ხალხური საწყისები, თბ., 1948.
4. ნ. ბრეგაძე, თამადა, „ანალები“, 2008, № 3.
5. Н.А. Брегадзе. Очерки по агроэтнографии Грузии. Тб., 1982.
6. ნ. ბრეგაძე, საქართველოში მიწათმოქმედების დამოუკიდებელი კერა, თბ., 2004.
7. В. И. Абаев, Историко-этнографический словарь осетинского языка, т. III, Л., 1979.

ეთნოლოგიური ღარბის სათავეებთან

(რეცენზია ვახტანგ შამილაძისა და ოთარ მიმინოშვილის
წიგნზე „საქართველოს ეთნოლოგიის ისტორია, I,
გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009)

2009 წლის ბოლოს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის, შოთა რუსთაველის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის და ნიკო ბერძენიშვილის ინსტიტუტის ეგიდით გამომცემლობა „უნივერსალი“ გამოსცა ცნობილი ეთნოლოგების ვახტანგ შამილაძისა და ოთარ მიმინოშვილის მონოგრაფია „საქართველოს ეთნოლოგიის ისტორია, I, როგორც საუნივერსიტეტო კურსი, დამხმარე სახელმძღვანელო, ჰუმანიტარული სტუდენტებისათვის. წიგნი განკუთვნილია ისტორიკოსების, არქეოლოგების, ეთნოლოგების, ფოლკლორისტებისა და სხვა მომიჯნავე დარგების სპეციალისტებისათვის, საკითხით დაინტერესებული ფართო მკითხველისათვის.

წიგნის რედაქტორია საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი რიონ მეტრეველი. რეცენზენტები: საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი, პროფესორი ღია მელიქიშვილი და ფსიქოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი გურამ ჩაგანავა.

ამთავითვე მინდა ხაზი გაუსვა იმ გარემოებას, რომ ამ ნაშრომის სახით, ქართულ ეთნოლოგიურ მეცნიერებაში, ერთგვარად შეივსო დეფიციტი დარგში თეორიული, განმაზოგადებელი ხასიათის კვლევებისა და მიუხედავად ამ მხრივ არსებული რიგი გამონაკლისებისა (მხედველობაში მაქვს ვ. ითონიშვილის, ს. ჭანტურიშვილის, ალ. რობაქიძის, ლ. მელიქიშვილის და სხვათა ნაშრომები), ასეთი ტიპის შემაჯამებელი, ქრონოლოგიურ პრინციპზე აგებული, მთლიანობაში შეკრული, სისტემაში მოყვანილი, ანალიტიკური გამოკვლევა ისტორიულ მემკვიდრეობაზე დღემდე არ გვექონია. თუმცა აქვე მინდა ისიც აღვნიშნო, რომ ამ ბოლო ათწლეულში რამდენიმე კრებისით ხასია-

თის ნარკვევი გამოიცა. მაგ. ეთნოლოგიური ლიტერატურის ანოტირებული ბიბლიოგრაფია (1924-1994), შემდგენლები ა. ქანთარია და მ. ხარაძე, თბ., 2004; შოთა რუსთაველის სამეცნიერო ფონდის მიერ დაფინანსებული საგრანტო პროექტით შესრულებული საქართველოს ეთნოგრაფია-ეთნოლოგია, მთ. რედაქტორი რ. თოფჩიშვილი, 2009; თეორიული ეთნოლოგია, ავტორები რ. თოფჩიშვილი, ქ. ხუციშვილი, რ. გუჯუჯიანი, თბ., 2009; კრებული: „ანთროპოლოგია მომავლის მეცნიერება“, რედ. ქ. ხუციშვილი, თბ., 2009 და სხვ. რომლებიც დარგის განვითარების მდგომარეობას ასახავს, მაგრამ მათგან სრულიად განსხვავებულია წინამდებარე სარეცენზიო ნაშრომი. იგი ქართული ეთნოლოგიური მემკვიდრეობის ხანგრძლივი ისტორიის წარმოჩენას ემსახურება, სათავეებიდან დაწყებულს და XX ს-მდე მონიღს. აქვე ისიც აუცილებლად უნდა ითქვას, რომ ამგვარი პროფილის და არქიტექტონიკის ქნე ნაშრომები არა მარტო ჩვენში, საქართველოსა და კავკასიაში, არამედ ზოგადად, მთელს საბჭოურ სივრცეში კარგა ხნის მანძილზე იშვიათობას წარმოადგენდა. ამჯერად კი სახეზე გვაქვს პროფესიონალ მკვლევართა მიერ გაწეული მრავალწლიანი შრომის შედეგი, ფუნდამენტური გამოკვლევა, რომელიც როგორც პოლიგრაფიულ, ისე მეცნიერულ სტანდარტებსა და მოთხოვნებს აკმაყოფილებს. ვთვლი, რომ ის როგორც განმაზოგადებელი ნაშრომი არა მხოლოდ ქართული ეთნოლოგიური სკოლის მიღწევად უნდა ჩაითვალოს, არამედ ზოგადად, ეროვნული მეცნიერების მნიშვნელოვან მონაპოვრად. საგულისხმო ფაქტია, ისიც, რომ წიგნი ეძღვნება ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებლების გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძის ხსოვნას. მასში თანმიმდევრულადაა გადმოცემული ქართული ეთნოლოგიის ისტორია სათავეებიდან დაწყებული XX საუკუნემდე. გაანალიზებულია ცალკეულ მკვლევართა, მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა გამოჩენილ ადამიანთა ღვაწლი, რაც უთუოდ ამართლებს მიზანს – შეიქმნას დარგის მატინე, გაეცნოს მას ჩვენი საზოგადოება, შემოვიდეს და დამკვიდრდეს სამეცნიერო მიმოქცევაში, აამაღლოს ეროვნული ცნობიერება ტრადიციული მემკვიდრეობის შეცნობაში და

რაც ყველაზე მთავარია, ხელი შეუწეოს სტუდენტ ახალ-გაზრდობას ამ მემკვიდრეობის ათვისებაში.

წიგნის მთავარი ღირსება ისიცაა, რომ ის კიდევ ერთხელ გვაბრუნებს ჩვენი ხალხის წილშიცხადყოფს იმ რეალობას, რასაც ხალხური სიბრძნის, ცოდნისა და გამოცდილების უკვდავება ჰქვია, რადგან ყოველი ისტორიული ფასეულობა კულტურის განვითარებისა და მისი უწყვეტობის კონტექსტში უნდა იქნეს დანახული.

როგორც ჩვენი სულიერი მამა, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქი, უწმინდესი და უნეტარესი ილია მეორე გვმოდვრავს: წარსული არ უნდა დავივიწყოთ, მას უნდა გავუფრთხილდეთ, ეროვნულ ფესვებს, ტრადიციებს, მამა-პაპათა წესებს უნდა მოვეფეროთ, სიყვარულით გავაძლიეროთ და უცხოელთაგან თუნდაც (ევროპელთაგან) მივიღოთ ის, რისი მიღებაც ქართული კულტურისათვის მისასადაგებელია და არა საზიანო. ყველაფრის პირდაპირ გადმოდება არ შეიძლება.

ამ სიტყვებიდან გამომდინარე კიდევ ერთ ფაქტს შევხვებით: მცირეა იმ ქვეყნების რიცხვი, სადაც ისე ღრმად და ძლიერად იყოს გამჭვდარი ხალხური ტრადიციების ძალა, როგორც ეს საქართველოშია. მიუხედავად მრავალი ისტორიული ქარტეხილებისა და განსაცდელებისა ქართული კულტურა, ენა, წეს-ჩვეულებები, რიტუალები, დღესასწაულები ამაღლებული სულიერი რწმენის, ეროვნული იდენტობის და მენტალობის აშკარა გამომხატველია. თუ ევროპისა და მსოფლიოს მრავალი სხვა ქვეყნებითანამედროვე გლობალიზაციისა და ვესტერნიზაციის პირობებში, აშკარად კარგავენ ან თითქმის ვეღარც აფიქსირებენ ძველი ტრადიციული სისტემების არსებობას, ქართული ეთნოგრაფიული სინამდვილე (ანუ ეთნოგრაფიული ველი) კვლავ ცოცხალი ოაზისია, ლაბორატორიაა და ეროვნულ სიღრმეებში წვდომის დიდ შესაძლებლობას იძლევა. ეს კი უნიკალური მოვლენაა თავისთავად. ალბათ, ამით უნდა აიხსნას ის გარემოება, რომ „ოქროს საწმისის“ ქვეყანა, სადაც ოდესღაც აბრეშუმის გზა გადიოდა და ანტიკური პერიოდიდან მოყოლებული მაღალი სამიწათმოქმედო კულტურა იყო განვითარებული, ხორბლეულის უიშვიათესი

აბორიგენული ჯიშებითა და მევენახეობა-მეღვინეობის უმდიდრესი გამოცდილებით, გამორჩეული სულიერი და მატერიალური კულტურით, მრავალხმიანობით, ლიტურგიკული საგალობლებითა და სადიდებლებით, ჯადოსნური ცეკვებითა და დახვეწილი რაფინირებული ეტიკეტით (სტუმართმოყვარეობით, სუფრის წესებით), დღემდე ანდამატივით იზიდავს მრავალ უცხოელ მოგზაურსა თუ მისიონერს. სარეცენზიო წიგნი სწორედ ამ მექვიდრეობის ასახვისა და მისი ეთნოლოგიური შესწავლის ამოცანას ემსახურება. ეთნოლოგია კი დღეს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა შორის ყველაზე აქტუალური მიმართულებაა ხალხთა შორის კულტურული ინტეგრაციისა და კულტურათა დიალოგის ურთულესი პრობლემების გადასაწყვეტად.

შევეცდები მოკლედ შევეხო წიგნის სტრუქტურას. თემატიკის მრავალფეროვნებიდან გამომდინარე, იგი საკმაოდ დიდი მოცულობისაა და დაახლოებით 600 გვერდს მოიცავს. შედგება შესავლის, ხუთი თავისა და რამდენიმე პარაგრაფისაგან. მიუხედავად იმისა, რომ თითოეული თავი და პარაგრაფიც კი ცალკე აღებული პრობლემის და ისტორიული ეტაპის (ანუ საფეხურის) განხილვას ეძღვნება, მთლიანობაში ქრონოლოგიური პრინციპის მიხედვით უწყვეტ ერთიან კარდინალურ ხაზს მისდევს და დარგის განვითარების ეტაპობრივ სტადიალურ ხასიათს ავლენს.

შესავალ ნაწილში ფართოდაა მსჯელობა გაშლილი ნაშრომის მიზანსა და ამოცანებზე, იმ ვითარებაზე ზოგადად, რამაც ამ წიგნის შექმნა განაპირობა, აქვე განხილულია წყაროთმცოდნეობითი ბაზა ეთნოლოგიური კვლევის მეთოდოლოგიისა და კლასიფიკაციის საკითხები. დეტალურადაა ნაჩვენები დარგის წარმოშობისა და ჩამოყალიბების ისტორიული საფუძვლები. ავტორები სრულიად სამართლიანად თვლიან, რომ ქართული ეთნოლოგიური (ეთნოგრაფიული) აზროვნების საწყისები საუკუნეთა სიღრმეებშია საძიებელი და დამოუკიდებელ სამეცნიერო მიმართულებად XIX საუკუნის მეორე ნახევარში ჩამოყალიბდა (იხ. სარეცენზიო ნაშრომი, გვ. 10). როგორც ცნობილია ზოგიერთი ავტორი (მაგ. ვ. ითონიშვილი) თვლის, რომ ეს პროცესი უფრო ადრე ვახუშტი ბატონიშვილის მოღვაწეობიდან იწყება. ვფიქ-

რობ ორივე მოსახრებას აქვს არსებობის უფლება. დამეთანხმებით რომ ერთ, მოკლე მიმოხილვითი ხასიათის რეცენზიაში შეუძლებელია დაწვრილებით არა მხოლოდ ამ კონკრეტულ საკითხზე ისაუბრო, არამედ ნაშრომში განხილულ სხვა საკითხებზეც. ამიტომ ვამჯობინე მხოლოდ რამდენიმე მთავარ მომენტზე გამემახვილებინა ყურადღება.

ნაშრომის პირველ თავში ავტორები წერენ, რომ ეთნოგრაფიული ცოდნის დაგროვების ადრეული პერიოდი, ქრონოლოგიურად უძველესი ცივილიზაციების მონაცემებზე და ანტიკური და ელინისტური ხანის მოგზაურთა ცნობებს ემყარება. მათში მოცემულია ქართველი ხალხის ეთნოგენეზის, ეთნიკური ისტორიის და ქართველ ტომთა ყოფისა და კულტურის ძირეულ თავისებურებათა მიმოხილვა და შეფასებები, რაც შემდგომში წითელ ზოლად გასდევდა ფეოდალურ აზროვნებას. პრინციპულად ეს ასეა, მაგრამ ყოველ ისტორიულ მონაკვეთში ქართველთა დახასიათებს თან სდევდა გარკვეული ტენდენციური მიდგომებიც რისი გამოწვეილვითი ანალიზიც მოგვიანებით ქართველმა პროგრესულად მოაზროვნე მოღვაწეებმა და მეცნიერებმა შეძლეს. ამდენად ლოგიკურია, რომ ეს პათოსი ყოველთვის ახასიათებდა ეთნოგრაფიული ცოდნის განვითარების ყველა საფეხურს, ჩვენი საზოგადოების განვითარების ყველა ეტაპზე.

ამრიგად, კვლევის ამ ნაწილში კარგად ჩანს ქართველი ეთნოსის კონსოლიდაციის, ყოფითი კულტურის ფორმების, ეროვნული ცნობიერების (მენტალობის) ჩამოყალიბების ის ძირითადი ნიშან-თვისებები, რომლებიც ჯერ კიდევ ძალიან ადრე IV-V საუკუნეებშივე ჩაისახა და შუასაუკუნეებში განვითარდა. ყოველივე ამის ნათელი დადასტურებაა „ქართლის ცხოვრების ქრონიკები“, მისი ფუძემდებლის ლეონტი მროველის ეთნოგენეტიკური კონცეფცია, აგრეთვე გამოჩენილი ქართველი გეოგრაფისა და ისტორიკოსის ვახუშტი ბატონიშვილის შემოქმედება, რომლის შესახებაც მონოგრაფიაში ვრცლადაა საუბარი.

ეროვნული მემკვიდრეობის დრმა, ქრონოლოგიური და ვრცელი, დეტალური განხილვის საფუძველზე, ავტორებს გამოაქვთ დასკვნა, რომ ანტიკური და ფეოდალური ხანის, ეთნოგრაფიული ცოდნისა და აზროვნების განვითარების

ტენდენციებმა შემდგომში არსებითი გავლენა იქონიეს ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების დამოუკიდებელ დისციპლინად განვითარებაზე და მნიშვნელოვნად განაპირობეს მისი მტკიცე კავშირი ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის იდეებთან (იხ. წიგნი, გვ. 31). ეს ძალიან საგულისხმო თეზაა, რადგან, ერისთვის, საკუთარი კულტურული ფასეულობების შენარჩუნებისათვის ბრძოლა, ყოველთვის მყარად იჯდა სოციალური და პოლიტიკური შეგნების ქვაკუთხედში. დღესაც ეს პრობლემა ძალზე აქტუალური ჩანს. ეროვნული იდენტობის პრობლემებს თანამედროვე ეთნო-სოციოლოგები, ეთნოფსიქოლოგები, ანთროპოლოგები და კულტუროლოგები სხვა და სხვა კუთხითა და რაკურსით სწავლობენ (წინ წამოწევენ ადამიანის ფაქტორს) და რატომღაც ნაკლებად უსვამენ ხაზს იმ გარემოებას, რომ იდენტობის განსაზღვრების ძირითადი კრიტერიუმები ტრადიციული, ემპირიული გადმოცემებით შექმნილ კონსტანტებშია ჩადებული და ყველაზე უკეთ ეს ეთნოლოგიური კვლევის საფუძველზე ვლინდება. მაგ. ქართველებისათვის ქართველობა, ისე როგორც აფხაზებისათვის „აფხაზობა“, ადიღეელებისათვის „ადიღობა“ მათი თვითშეგნების ის ფენომენალური კომპლექსური კომპონენტია, რომელიც ყველაზე მკაფიოდ ეროვნულ ეტიკეტსა და ურთიერთობის კულტურაშია გამოხატული. ეს „დომინანტი“, სულიერი განცდა და სწრაფვა ამოძრავებდათ ჩვენს მემპტინებს, როცა ისინი ერის ისტორიას წერდნენ.

აღნიშნულ პრობლემაზე მსჯელობა ლოგიკურად გრძელდება **მეორე თავში**. „ეთნოგრაფიული აზროვნების განვითარებისა და ეთნოლოგიური მეცნიერების ჩამოყალიბების წინაპირობები და ეტაპები საქართველოში“, სადაც სამი საკითხია განხილული:

1. ეთნოგრაფიული აზროვნების ადრეული ეტაპი საქართველოში (ლეონტი მროველის ეთნოგენეტიკური კონცეფცია კავკასიის ხალხთა ერთიანი წარმოშობის შესახებ) და ვახუშტი ბაგრატიონი ქართველი ხალხის კულტურულ ყოფითი თავისებურებების რეგიონალური დახასიათებისა და მათი ზოგადქართული ბუნების თაობაზე.

2. საქართველო XIX საუკუნის I ნახევარში, სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური ვითარება. მეცნიერება და კულტურა.

3. გვიან ფეოდალური ხანის ქართული ისტორიოგრაფიის ფორმირების ადრეული ეტაპი. აქ ცალკე პარაგრაფი (3.1) იოანე და თეიმურაზ ბაგრატიონები, დავით ფანასკერტელ-ციციშვილი.

4. უცხოელ მოგზაურთა და მკვლევართა პირველი ეთნოგრაფიული აღწერილობანი და ეთნოლოგიის განვითარების წინაპირობები XIX საუკუნის პირველ ნახევარში.

5. ქართველი და კავკასიელი ხალხების ეთნოკულტურული და სოციალური ორგანიზაციის პრობლემები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის რუსული ადმინისტრაციის მოხელეთა და მეცნიერ მკვლევართა ნაშრომებში.

როგორც ვხედავთ, თავი საკმაოდ დიდია და მრავალი ასპექტის მომცველი. თითოეულ მათგანში ჩანს რეალური სინამდვილე, ისტორიული მოვლენები და ამ მოვლენების ფონზე არა თუ პრობლემის ანალიზი, ცალკე პირთა (საზოგადო მოღვაწეთა) წვლილი და ა. შ., რაც თავის მხრივ მრავალ ახალ, დღემდე უცნობ (ან ნაკლებად ცნობილ) ფაქტებს წარმოაჩენს.

შინაარსობრივად დატვირთულია წიგნის **მესამე თავიც**. „ეთნოლოგიური მეცნიერების ჩამოყალიბება XIX საუკუნის მეორე ნახევარსა და XX საუკუნის დასაწყისში“. იგი ოთხი ქვეთავისაგან შედგება:

1. ეთნოლოგიის ჩამოყალიბება დამოუკიდებელ სამეცნიერო დარგად ევროპის, ამერიკის და რუსეთის სამეცნიერო ცენტრებში.

2. ეთნოლოგიის ჩამოყალიბება დამოუკიდებელ სამეცნიერო დარგად საქართველოში ოთხი ქვეპარაგრაფით: 2/1. XIX ს. მეორე ნახევრის პერიოდული პრესა ცარიზმის მოხელეთა ნაშრომები, სტატისტიკურ-დემოგრაფიული რეესტრები; 2/2 პლატონ იოსელიანი და დიმიტრი ბაქრაძის ეთნოგრაფიული მოღვაწეობა, 2/3 რაფიელ ერისთავი და 2/4 ნიკოლოზ ხიზანიშვილი.

3. XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის დასაწყისის ქართველი მეცნიერ-მკვლევარები და საზოგადო მოღვაწენი საქართველოს ეთნოლოგიის სამსახურში.

4. კავკასიათმცოდნეობითი ეთნოლოგიის ძირითად მიმართულებათა განსაზღვრისა და თეორიული და მეთოდოლოგიური განზოგადების პირველი ცდები. XIX ს. დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის უცხოელ მოგზაურთა და მკვლევართა ნაშრომები.

მეოთხე თავში: ქართული მწერლობისა და საქართველოს ეთნოლოგიის ურთიერთობის პრობლემაა განხილული. წარმოჩენილია ქართული სამოციანელების: ალ. ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლის, ალ. ყაზბეგის ღვაწლი ეთნოლოგიური მეცნიერების წინაშე; აქვე განხილულია ახალი ქართული ლიტერატურის წარმომადგენლების დავით კლდიაშვილისა და ვასილ ბარნოვის ეთნოგრაფიული ძიებანი. რაფიელ ერისთავის, დიმიტრი ბაქრაძის დამსახურებანი.

ასეთი დიდი ისტორიული ექსკურსის შემდეგ, **მეხუთე თავში** ავტორები განიხილავენ XX საუკუნის დიდ ქართველ მამულიშვილთა და საზოგადო მოღვაწეთა: ნიკო მარის, ექვთიმე თაყაიშვილის, თედო სახოკიას, ივ. ჯავახიშვილის დამსახურებას ქართული ეთნოლოგიური დარგის წინაშე. თედო სახოკია იყო პირველი პროფესიონალი ეთნოგრაფი, რომელმაც სპეციალურად იმოგზაურა დასავლეთ საქართველოში და შესანიშნავად აღწერა სამეგრელოსა და გურიის მოსახლეობის ყოფა და კულტურა, შეადგინა ქართულ ხატოვან სიტყვათქმათა უნიკალური ლექსიკონი, გამოაქვეყნა არა ერთი წერილი ჩვენი ხალხის დუხჭირ ცხოვრებაზე, ეთნოგრაფიულ პრობლემებზე და სხვ. დღეს მისი ნაშრომები ბიბლიოგრაფიულ იშვიათობას წარმოადგენენ. ქართული ეთნოგრაფიისათვის ფასდაუდებელია ასევე ნიკო მარის, ექვთიმე თაყაიშვილის, იაკობ გოგებაშვილის, იოსებ ყიფშიძის და სხვათა ღვაწლი, რაც წიგნში დეტალურადაა განხილული.

საგანგებოდ მინდა შევხერდე ივ. ჯავახიშვილზე. როგორც ქართული საისტორიო მეცნიერების ფუძემდებელი, ბატონი ივანე უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ეთნოგრაფიას. იგი ხაზგასმით წერდა, რომ საქართველოს ისტორი-

ის დაწერა ეთნოგრაფიული მონაცემების გათვალისწინების გარეშე წარმოდგენილი იყო. ამიტომაც ჩაუდგა სათავეში ახალ ინიციატივას. მისი თაოსნობით XX საუკუნის 30-იან წლებში საგანგებოდ შერჩეულმა სპეციალისტთა ჯგუფმა თითქმის მთელი საქართველო მოიარა და შეკრიბა უნიკალური ეთნოგრაფიული მასალა შინამრეწველობისა და ხელოსნობის, საოჯახო მეურნეობის, კვების სისტემის (ქართული სამზარეულოს) და სხვა საკითხებზე, რომლის დიდი ნაწილი მოგვიანებით ცალკე ნაკვეთების სახით იქნა გამოცემული, ნაწილი კი ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის არქივშია დაუნჯებული. ივ. ჯავახიშვილს ეკუთვნის ასევე საქართველოს ისტორიაში ქართული სამეურნეო ტრადიციული ყოფის, მატერიალური და სულიერი კულტურის, სოციალურ ურთიერთობათა და ეროვნულ სიმბოლიკათა შესწავლა. სარეცენზიო წიგნში ყოველივე ეს სათანადოდაა ასახული და შეფასებული. აღნიშნულია, რომ ეს იყო პერიოდი ჩვენში ახალი საისტორიო მეცნიერების ფორმირებისა და საერთოდ ქართველოლოგიური კვლევების დასაწყისისა, რომელსაც საკმაოდ რთული წინაპირობები და მემკვიდრეობა ერგო. სწორედ ამ დროს მოვიდა გიორგი ჩიტაია დარგის სათავეებთან და მაშინვე აუღო ალღო შექმნილ ვითარებას. იგი აქტიურად თანამშრომლობდა ნიკო მართან, ივ. ჯავახიშვილთან, თედო სახოკიასთან, აკაკი შანიძესთან, იოსებ ყოღბაიასთან და საერთოდ თითქმის ყველა იმ დროინდელ მეცნიერთან, სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფუძემდებლებთან, საზოგადო მოღვაწეებთან. უდიდესი ენერჯისა და განსაკუთრებული ნიჭით დაჯილდოებულ მკვლევარს მრავალი სიძნელის გადალახვა მოუწია რათა დასახული მიზანი განეხორციელებინა. პირველ რიგში ეს იყო გალაშქრება რუსეთის კოლონიური რეჟიმის პერიოდში ეთნოგრაფიულ მეცნიერებაში დანერგილი „რარიტეტული“ – „აღწერილობითი“ მეთოდის წინააღმდეგ, როცა საიმპერატორო კარიდან მოვლინებული ცალკეული მკვლევრები საქართველოსა და კავკასიის მთიანეთში მოგზაურობდნენ და ე. წ. „ტუხემცების“ ქვეყანაში სრულიად გაუკულმართებულ, შემოწმებულ არარეალურ მასალას იწერდნენ. ბატონმა გი-

ორგანიზაციამ ამ მეთოდს დაუპირისპირა ეთნოგრაფიული კვლევის ახალი, კომპლექსურ-ინტენსიური მეთოდი, რომელიც მაშინ ნოვატორულ წინგადადგმულ ნაბიჯად იქნა შეფასებული. ის ყველანაირად ამსხვრევდა დრომოჭმულ, კონსერვატიულ შეხედულებებს ხალხურ კულტურაში „გადმონაშთების“, რელიქტური და რუდინგენტური ელემენტების არსებობისა“ და წარსულის მოვლენებს დროისა და სივრცის უწყვეტ, დინამიური განვითარების კონტექსტში განიხილავდა.

„აფასებდა რა მსოფლიოს ამა თუ იმ ხალხის წარსულის, მისი ტრადიციული, ყოფითი კულტურის ღირებულებებს და მნიშვნელობას ისტორიული და ეთნოგრაფიული მეცნიერებისათვის, გიორგი ჩიტაია წერდა: დედამიწის ზურგზე არ არსებობს ხალხი, რომელსაც ამა თუ იმ სახის წარსული არ ჰქონდეს – განსხვავება მხოლოდ იმაშია, რომ ზოგი მათგანის წარსული დამძიმებულია ერისმრავალსაუკუნოვანი ცხოვრების მძიმე ტვირთით, ხოლო ზოგის საგზალი ისე მსუბუქია, რომ კურდღელს აეკიდება. კაცობრიობის წარსულის ცხოვრების მრავალმხრივობიდან ეთნოგრაფიულ თავისებურებებს განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს და ეს თავისებურებები მეცნიერებისათვის დიდი მნიშვნელობის მქონეა“ (იხ. სარეცენზიო ნაშრომი, გვ. 443). სწორედ ეს იდეა დაუდო საფუძვლად მკვლევარმა როგორც კამერალური, ასევე საველე ეთნოგრაფიული კვლევის მეთოდს.

გიორგი ჩიტაიას მიერ შემუშავებული კომპლექსურ-ინტენსიური კვლევის მეთოდისა და პრინციპის შესახებ ბევრი რამ დაწერილა და თქმულა. ამიტომ მასზე აქ აღარ შეეჩერდები, მაგრამ ვიტყვი მხოლოდ ერთს, რომ ამ მეთოდმა მკვლევარს საშუალება მისცა გაეფართოვებინა ეთნოგრაფიის სამეცნიერო მიზნები, საკვლევი ბაზა, თეორიულ-პრაქტიკული არეები და გამოყვანა დარგი ვიწრო, შეზღუდული ჩარჩოებიდან. როგორც სარეცენზიო წიგნის ავტორები აღნიშნავენ მეთოდის სამმა ძირითადმა პრინციპმა: **დისკრიპცია, ეთნოსპეციფიკა, ისტორიზმი**, ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ძირითად ნიშან-თვისებად რომ იქცა განაპირობა მისი აღიარება ევროპულ სამეცნიერო წრეებში. გიორგი ჩიტაიას მოღვაწეობაში თავიდანვე უდიდესი

ადგილი ეჭირა არეალურ ინტეგრირებულ კვლევას. კერძოდ, ქართულ-კავკასიურ კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს, ამ მხრივ არსებული კარდინალური პრობლემების გადაწყვეტას. კავკასია მისთვის ყოველთვის იყო ერთიანი კულტურული არეალი, ცივილიზაციის კერა, რომელშიც კარგად ჩანდა კავკასიის ხალხთა ეთნოგენეზის, ეთნოლინგვისტური, ეთნოკულტურული, ეთნოგენეტიკური ნათესაობისა და ურთიერთგავლენის შორეული ფაქტები. ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ კავკასიის ერთიანობის იდეა, განსაკუთრებული სიმძაფრით დადგა დღეს მე-3 ათასწლეულის დასაწყისში, როცა პოსტსაბჭოურ სივრცეში შემავალი ქვეყნების ბედი, თვითმყოფადობისა და დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლაში, გლობალური სოციალურ-ეკონომიკური და პოლიტიკური პროცესების პრიზმაში განიხილება და საქართველო კვლავ კავკასიის ერთიანობის იდეის განხორციელების ახალ ინიციატორად გვევლინება. ეს ვითარება კარგად ჩანს ჩვენი ქვეყნის განვითარების ოფიციალურ სახელმწიფოებრივ კურსში. ახლო წარსულში, როგორც ზემოთ ითქვა, ეს იდეა ერთსულლოვნად ამოძრავებდა ქართველ მეცნიერებს, მწერლებსა და საზოგადო მოღვაწეებს, მათ შორის ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ფუძემდებლებს გიორგი ჩიტაიასა და ვერა ბარდაველიძეს, რომელთაც ივ. ჯავახიშვილთან, აკაკი შანიძესთან, ვარლამ თოფურიასთან, არნოლდ ჩიქობავასთან და სხვებთან ერთად ფუნდამენტური წვლილი შეიტანეს კავკასიათმცოდნეობისა და ქართველოლოგიის განვითარებაში. გიორგი ჩიტაიას უშუალო ხელმძღვანელობით არა ერთმა კავკასიელმა დაიცვა საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაცია თბილისში, რადგან სამეცნიერო საბჭო მთელი კავკასიის მასშტაბით რომ ეწეოდა კურირებას, მხოლოდ აქ იყო დაარსებული.

სარეცენზიო წიგნში გიორგი ჩიტაიას ცხოვრებისა და მოღვაწეობის სხვა მხარეებიცაა გადმოცემული, სახელდობრ იმ პერიოდის მიმოხილვა, როცა ის დარგის სათავეებთან მოვიდა და ერთიანი ძალით შეუდგა სამუზეუმო, საუნივერსიტეტო, საინსტიტუტო და საექსპედიციო მუშაობას. მე არ შევუდგები ამ საკითხების დეტალურ განხილვას

რადგან იგი შორს წავვიყვანს. მოვიტან მხოლოდ ამონარიდს მონოგრაფიის დასკვნითი ნაწილიდან, რომელიც სწორედ XX საუკუნის 20-30-იანი წლების ვითარებას ეხება:

„ქართული ეთნოლოგიის წინაშე მდგარი საეტიკო მნიშვნელობის ამოცანებიდან გამომდინარე, დამოუკიდებელი მეცნიერული სკოლის ფორმირებისა და ჩამოყალიბების პირველსავე წლებში ჩაეყარა საფუძველი ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების ყველა იმ ძირითად მიმართულებას, რომლებიც ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის, მატერიალური და სულიერი კულტურის თუ სოციალური ურთიერთობის კარდინალურ მხარეებს შეეხებოდა. გაიშალა ტოტალური მასშტაბის საველე-ეთნოგრაფიული და კამერალური კვლევა-ძიება, რომლის შედეგადაც, უაღრესად ვრცელი და მრავალფეროვანი ეთნოგრაფიული მასალების მეცნიერული ანალიზისა და ინტერპრეტაციის პროცესში ქართველი ხალხის ყოფისა და კულტურის უმთავრესი ასპექტები ახალი თეორიული და მეთოდოლოგიური მსოფლმხედველობის თვალთახედვით იქნა გაშუქებული. მანიშნებელია, რომ ზემოაღნიშნულ პრობლემათა მეცნიერული შესწავლისა და განზოგადებისას პირველივე მკვლევარი თავად გიორგი ჩიტაია გახლდათ, რომელმაც ქართული ეთნოლოგიის სათავეებთან ამ დიდ მამულიშვილურ საქმეს მრავალი ათეული წლის ტიტანური ძალა და ენერჯია შეაღწია და საბოლოოდ თავისსავე აღზრდილ და მის გვერდით მოღვაწე პირველ ქართველ ეთნოგრაფ მკვლევრებთან ერთად, ჩვენს ქვეყანას საზღვარგარეთ ფართოდ ცნობილი, ქართული ეთნოლოგიური სკოლის ჩამოყალიბებით დაადგა გვირგვინი“. ამ სიტყვებს ჩვენ ვერაფერს დავუმატებთ, გარდა იმისა რომ გიორგი ჩიტაიას ნაშრომების ხუთ ტომეულის ფუნდამენტური გამოცემის შემდეგ (რედ. თ. ცაგარეიშვილი), რაც თავის მხრივ დიდი მამულიშვილური საქმეა, ეთნოლოგიური დარგის განვითარების ისტორია, ასეთი სრული ანალიტიკური რაკურსით მხოლოდ სარეცენზიო ნაშრომშია მოცემული.

ამრიგად, ვახტანგ შამილაძისა და ოთარ მიმინოშვილის ფუნდამენტური გამოკვლევა „საქართველოს ეთნოლოგიის ისტორია“, I, თბ., 2009, ქართული საისტორიო მეცნი-

ერების ერთ-ერთი მნიშვნელოვან შენაძენად უნდა ჩაითვალოს. ამ წიგნის მეშვეობით საშუალება გვეძლევა არა მხოლოდ ჩვენი ხალხის ეთნოგრაფიული მემკვიდრეობის მატრიანის გაცნობისა, არამედ მისი ზოგად კულტურულ ღირებულებათა სისტემაში გააზრებისა. როგორც სახელმძღვანელო იგი ხელს შეუწყობს მომავალი თაობის, სტუდენტი ახალგაზრდების ინტელექტუალური ბაზის გაფართოებას. მათ ცნობიერებაში (ცოდნასა და რწმენაში) ეროვნული ფესვებისადმი ინტერესის გაძლიერებას, წინაპართა რუღუნებით შექმნილი სამეურნეო გამოცდილების, მატერიალური და სულიერი კულტურის სწორად აღქმასა და გააზრებას, ამავე დროს ერისა და ქვეყნის წინაშე ღვაწლმოსილი ადამიანების, საზოგადო მოღვაწეთა და მეცნიერ-მკვლევართა წარმოჩენას. იმ დიდი და რთული გზის ჩვენებას, რაც ეთნოგრაფიულმა და შემდგომში ეთნოლოგიურმა დარგმა განვლო XIX საუკუნის პირველი ნახევრიდან XX საუკუნემდე.

მონოგრაფია მაღალ პოლიგრაფიულ დონეზეა გამოცემული. ტექსტს თან ახლავს ვრცელი რეზიუმე რუსულ და ინგლისურ ენებზე, ასევე გაფართოებული გლოსარიუმი, ტერმინთა საძიებლებით და შემოკლებათა განმარტებით.

რაც შეეხება ავტორებს. წიგნის ავტორები თვალსაჩინო მეცნიერები, ცნობილი ეთნოლოგები არიან – გიორგი ჩიტაიას მოწაფეები. ბატონი **ვახტანგ შამილაძე**, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, წლების მანძილზე რომ ხელმძღვანელობდა ეთნოლოგიის კათედრას თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში და ამაჟამად ბათუმის შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტში აგრძელებს მუშაობას. არის საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი და კავკასიის ხალხებთან ურთიერთობის კომისიის თავმჯდომარე. ბატონი **ოთარ მიმინოშვილი**, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საპატრიარქოსთან არსებული უნივერსიტეტის თანამშრომელია, მრავალი საინტერესო პროექტის ინიციატორი და ხელმძღვანელი.

როცა წიგნს ვკითხულობდი თვალწინ მედგა ჩემი მოძღვარი და მასწავლებელი გიორგი ჩიტაია, რომელიც

უთუოდ გაიხარებდა ამ წიგნის გამოცემით. ის ხშირად ამბობდა, რომ „ეთნოგრაფია ხალხთან ყველაზე ახლოს მდგომი მეცნიერებაა“ და თავადაც უანგაროდ ემსახურა ამ საქმეს. ქართული ეთნოლოგია კი კვლავ ვითარდება, იხვეწება და ფართოვდება. ფართოვდება მისი თვალსაწიერი, კვლევის წახნაგები, მიმართულებები, მას ანთროპოლოგთა ნაშრომებიც ემატება, მაგრამ რამდენი წიგნიც არ უნდა გამოვიდეს, რა წარმატებაც არ უნდაიქნას დარგში მოპოვებული, ის პირველი ხნული რომელიც ბატონმა გიორგი ჩიტაიამ და ვერა ბარდაველიძემ გააველო და რომელიც მათმა მოწაფეებმა, ჩვენმა წინამორბედმა თაობამ გააგრძელა, ხელთუქმნელ ძეგლად დარჩება ერისა და ქვეყნის ისტორიაში.

ამ დღეებში შევიტყვევ, რომ ბატონ ვახტანგ შამილაძეს 75 წელი შეუსრულდა. ვულოცავ მას ამ თარიღს და ვუსურვებ ჯანმრთელობასა და დიდ სიკეთეს, ახალ წარმატებებს მის მოღვაწეობაში.

P.S. წერილი დასაბუჟლად მზად იყო, როცა შევიტყვევთ, რომ ბატონი ვახტანგი ავტოკატასტროფაში დაიღუპა. ნათელში იყოს მისი სული.

საშუაშნეთა მიღმა ბაცხაღებულო ერთობა

(ნინო მაისურაძის ნაშრომის – „ქართული ხალხური მუსიკის წარმოშობის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პრობლემები“ – გამო)

დიდ ივანე ჯავახიშვილს თავისი ფუნდამენტური გამოკვლევის – „ქართველი ერის ისტორიის შესავლის“ – გამოცემა, როგორც ცნობილია, სამ ტომად ჰქონდა განზრახული. მან თავდაპირველად მეორე წიგნად ჩაფიქრებული „ქართული და (მთის) კავკასიური ენების თავდაპირველი ბუნება და ნათესაობა“ გამოაქვეყნა (1937 წ.) რადგან, მისივე თქმით, „ამ ენათა თავდაპირველი ბუნებისა და ნათესაობის პრობლემა ყველაზე რთულსა და თანაც ძირითად ამოცანას წარმოადგენს“. პირველ წიგნად ნავარაუდები „საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები“ კი დაისტამბა აკად. გ. ჩიტაიას რედაქტორობით მოგვიანებით, ი. ჯავახიშვილის გარდაცვალების შემდეგ, 1950 წ., თუმცა, ამ მონოგრაფიის ძირითადი დებულებები მოხსენების სახით „საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი პერიოდის ისტორიის ძირითადი ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები“ უფრო ადრე დაიბეჭდა სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის „ძველი ისტორიის უწყებებში“ 1938 წ. (№4), ავტორის სიცოცხლეშივე.

საქართველოს ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემების გადაჭრა დიდ მეცნიერს კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიურ პრობლემებთან მჭიდრო კავშირში აქვს გააზრებული. ამასთან დაკავშირებით ი. ჯავახიშვილის ინტერესთა სფეროში ბუნებრივად შემოვიდა ქართული ხალხური მუსიკა და სიმღერა-გალობა, როგორც ქართველი ერის ისტორიასთან, მის წარსულთან უშუალოდ წილნაყარი და გადაჯაჭვული.

ეს ნათლად წარმოჩნდა ი. ჯავახიშვილის ცნობილ გამოკვლევაში „ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითადი

საკითხები“ (1938 წ.), რომელშიც ქართული მუსიკის წარმომავლობასთან დაკავშირებული პრობლემებია განხილული. ამ შრომით ავტორმა დიდი წვლილი შეიტანა წარმართული და მომდევნო ქრისტიანული ხანის ქართული მუსიკის შესწავლაში.

ი. ჯავახიშვილის ასეთი მეცნიერული ინტერესი კანონზომიერი გახლდათ, რადგან, ცნობილია, რომ მუსიკალური ენა საზოგადოდ ერის კულტურის ერთ-ერთი მშენებლოვანი მხარეა, მისი ეთნიკური თავისებურების გამომხატველი და, ამდენად, ქართული ხალხური მუსიკალური ენის წარმოშობა-განვითარება უშუალოდ და დაკავშირებული ქართველი ერის ეთნიკურ ისტორიასთან. გასაგებია, თუ რატომ აღიარა დიდმა მეცნიერმა ქართული ხალხური მუსიკა ქართველი ერის ეთნიკური ისტორიის ერთ-ერთ კომპონენტად.

„ქართული მუსიკის ისტორიის ძირითად საკითხებს“ ფასდაუდებელი მნიშვნელობა სხვა მხრივაც აქვს: ამ შრომით ქართული (და კავკასიური) ხალხური მუსიკის ისტორიის მეკვლევრებს მტკიცე თეორიული ბაზა შეექმნათ. ამისი ერთ-ერთი გამოვლენაა ეთნომუსიკათმცოდნის ნინო მაისურაძის მონოგრაფიული სახის გამოკვლევა „ქართული ხალხური მუსიკის წარმოშობის, ჩამოყალიბებისა და განვითარების პრობლემები“ (ვსარგებლობთ ავტორფერატით, თბ., 1983), რომლითაც ავტორმა ისტორიულ მეცნიერებათა დოქტორის სამეცნიერო ხარისხი მოიპოვა.

ნაშრომში თვით მეკვლევრისა და სხვათა ძიების შედეგების განზოგადებით მეტად საყურადღებო დასკვნებია მიღებული. ამათგან გამოვყოფთ ჩვენთვის საინტერესო ორ ძირითად მომენტს: ა) მუსიკალურ-ეთნოგრაფიული მონაცემებით შესაძლებელია არა მხოლოდ ქართულ-კავკასიური ეთნოკულტურების კავშირთა რკვევა, არამედ – უფრო შორეულ კულტურებთან მისი მიმართებისაც, ბ) ქართულ-კავკასიური მუსიკალურ-ეთნოლოგიული მასალის ისტორიულ-შედარებითი მეთოდით ანალიზის საფუძველზე წამოყენებულია ჰიპოთეზა „ისტორიულ წარსულში კავკასიის ტერიტორიაზე ს ა ე რ თ ო - კ ა ვ კ ა ს ი უ რ ი მ უ ს ი კ ა -

ლ უ რ ი კ უ ლ ტ უ რ ი ს ა რ ს ე ბ ო ბ ი ს შ ე ს ა -
ს ე ბ “ (დაყოფა ჩვენია – გ. ბ.).

კავკასია კი ოდითგანვე „ენათა მთადაა“ წოდებული. ისეთ მცირე ტერიტორიაზე, როგორც მას უჭირავს, ორმოცდაათამდე ენაა. რა და რა წარმომავლობის ენას არ ნახავთ აქ: ინდოევროპულს (სომხური, ოსური, ქურთული...), თურქული წრისას (აზერბაიჯანული, ყუმუხური, ბალყარულ-ყარაჩაული...), სემიტურს (არამეულ-სირიული), უნგრულ-ფინურს (ესტონური – გაგრის რაიონი)...

აღნიშნულ ენათა დიდი უმეტესობა სხვა ტერიტორიაზეა გავრცელებული, და ეს მაშინ, როცა იბერიულ-კავკასიურ ენათა წარმომადგენლები (რომელთაც განეკუთვნება ქართველური ენები: ქართული, ზანური, სვანური) აქ, კავკასიაში, სახლობენ. გამონაკლისი მხოლოდ უბიხურია, რომელმაც გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან თურქეთში გადაინაცვლა. ზანური ენის ჭანური დიალექტის წარმომადგენელთა მეტი წილიც ასევე დღევანდელი თურქეთის ტერიტორიაზე ცხოვრობს.

ხშირად ხმარობენ ხოლმე ტერმინებს „კავკასიური ენები“, „კავკასიის ენები“... ისინი არაა სინონიმური: „კავკასიის ენები“ კავკასიის ტერიტორიაზე წარმოდგენილი ყველა ენის მიმართ იხმარება და უფრო გეოგრაფიული ცნებაა, ხოლო იმისათვის, რომ მისგან გაიჩნეს „კავკასიური ენები“, ამ უკანასკნელისათვის მართებულად იყენებენ ტერმინს „იბერიულ-კავკასიური ენები“, ე. ი. ენები კავკასიის, რომლებიც იბერიულ (ქართველურ ენათა მიმართ ეს ტერმინი პირველად ფ. ბოპმა, ენათმეცნიერების ერთ-ერთმა ფუძემდებელმა, იხმარა) ანუ ქართველურ ენებს წარმოშობით უკავშირდებიან. ამდენად ი ბ ე რ ი უ ლ - კ ა ვ კ ა -
ს ი უ რ ი ე ნ ე ბ ი ს ტ ო რ ი უ ლ - გ ე ნ ე ზ ი ს უ -
რ ი ც ნ ე ბ ა ა .

იბერიულ-კავკასიურ ენათა ოჯახის შემადგენლობაში კი, როგორც ცნობილია, გამოიყოფა ოთხი ჯგუფი: 1. ქართველური (ანუ იბერიული), 2. აფხაზურ-ადიღური, 3. ნახური, 4. დაღესტნური. ამ ჯგუფთაგან ენათმეცნიერული თვალსაზრისით ერთმანეთთან უფრო ახლოს მდგომია

ქართველური და აფხაზურ-ადიღური, ერთი მხრივ, ხოლო ნახური და დაღესტნური ენები, მეორე მხრივ.

საერთოკავკასიური მუსიკალური ფენის დაშლის, მისი ცალკეულ მუსიკალურ ენებად ჩამოყალიბების რთული პროცესები და მათ შორის კულტურულ-ისტორიული კავშირები, „ქართული მუსიკალური ენის მნიშვნელოვანი როლი საერთო-კავკასიური მუსიკალური კულტურის შემდგომ განვითარებაში“ ნ. მაისურაძის აღნიშნულ ნაშრომში რომ ნათლად გამოიკვეთა, ზემოთ წარმოდგენილი ენათმეცნიერული შესწავლის შედეგების ანალოგიური აღმოჩნდა – აქაც ყურადღებას იქცევს, ერთი მხრივ, ქართულ-აფხაზურ-ადიღური, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართულ-ნახურ-დაღესტნური მუსიკალური ურთიერთობანი (აქ და ქვემოთ, ავტორი ქართული მუსიკალური ენის ქვეშ გულისხმობს საერთო მუსიკალურ ენას):

„მუსიკალური ტექსტების ანალიზი გვიჩვენებს, რომ აფხაზურ და ადიღურ სიმღერათა ინტონაციურ-ჰარმონიული განვითარების პროცესში, აფხაზური ასრულებდა შუალედურ როლს ქართულ და ადიღურ სიმღერებს შორის... ინტონაციურ-ჰარმონიული თვალსაზრისით აფხაზური სიმღერები ქართულ სიმღერებთან ნათესაობის შედარებით სრულ სურათს გვიჩვენებს, ვიდრე ადიღური, რომელშიც შეიმჩნევა წყვეტილობა, რისი ტიპოლოგიური შევსება ხერხდება აფხაზური სიმღერების მეშვეობით“ და იქვე: „...მუსიკალური აზროვნების განვითარების უძველეს საფეხურებზე ჩანურ-ინგუშური სიმღერები, მელოდიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებულ სიახლოვეს ამჟღავნებენ აღმოსავლეთ საქართველოს ბარის მოსახლეობის სიმღერებთან“. მართალია, „დაღესტნური მასალა არ იძლევა საშუალებას სრულად შევეუდაროთ იგი ქართულს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, მასში ნათლად ვლინდება ინტონაციურ-ჰარმონიული კავშირი აღმოსავლეთ საქართველოს მუსიკალურ სამყაროსთან“.

ამ კონტექსტში საყურადღებოა ოსურის ვითარება. იგი ინდოევროპულ ენათა ირანულ შტოს განეკუთვნება და მის ფონეტიკასა (ოსურში შესულია ე. წ. კავკასიური მკვეთრები კ, წ, ჭ, ტ, პ) და ლექსიკაზე დიდი გავლენა მო-

ახდინა კავკასიურმა სამყარომ. როგორც მოსალოდნელი იყო, ოსური მუსიკალური კულტურის თვალსაზრისითაც მისდევს კავკასიურს (ამიტომაცაა შესული იგი კვლევის სფეროში): „ოსური სიმღერების ინტონაციურ-ჰარმონიული ანალიზის მონაცემები მოწმობს, რომ ოსურ მუსიკალურ ენას საფუძვლად უდევს კავკასიური სუბსტრატი“ – აღნიშნულია შრომაში.

ხალხური სიმღერის ფესვები კი, როგორც ეს ცნობილია, გენეზისური თვალსაზრისით შორეულ წარსულშია საძიებელი. მას ხალხურ ლექსთან აქვს უშუალო კავშირი: სიმღერა – „ლექსის დამღერებით თქმა“ (ა. შანიძე). ლექსმა კი ენობრივი თვალსაზრისით ხშირად მეტი არქაულობა შემოგვინახა, ვიდრე – პროზამ. მაგალითად, ცნობილია, რომ ქართველურ ენათაგან ხმოვანთა სიგრძე მხოლოდ სვანურს ახასიათებს (ბალსზემოურსა და ლაშხურ დიალექტებს). ვარაუდობენ და სამართლიანადაც, რომ ისტორიულად ეს სიგრძე მეორეულია. მართლაც, სვანურმა ხალხურმა პოეზიამ გრძელი ხმოვნები საზოგადოდ არ იცის: სვანურ ლექსებში (სიმღერებში) სადა და გრძელი ხმოვნები არაა გარჩეული.

ქართული ხალხური სიმღერა არაა ოდენ ენათმეცნიერული თუ მუსიკალური კულტურის თვალსაზრისით განსახილველი, რადგან მას ჩვენს სინამდვილეში ხშირად სხვა და მეტი დანიშნულებაც ჰქონია; ცნობილია, მაგალითად, რომ იგი ქართულ ენასთან ერთად დედასამშობლოსთან შემაერთებელი ხიდი იყო, როდესაც აჭარა 300 წლის განმავლობაში იყო მოქცეული მაჰმადიანურ გარემოცვაში.

ქართული ხალხური სიმღერის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ ასპექტში „კვლევის შედეგები მეტნაკლებად ასახავენ კავკასიის ტერიტორიაზე მოსახლე ტომთა ეთნიკურ ისტორიას, ოდესღაც ამ ტომთა კულტურულ ერთობას და მისი დაშლის პროცესს, მათ მნიშვნელოვნებას კავკასიური ცივილიზაციის შექმნაში“ – ასკვნის ამავე საკითხთან დაკავშირებით სხვაგან ნ. მაისურაძე.

აქ უსათუოდ მოსახმობია ივანე ჯავახიშვილის მიერ ჯერ კიდევ 1937 წ. წინასწარმეტყველურად თქმული: „მესამე წიგნში (ასეთად იგი ვარაუდობდა „ქართველი ერის ის-

ტორიის შესავლის“ მესამე წიგნს, რომელშიც მისივე სიტყვებით, „ქართველთა და კავკასიელთა უძველესი ხანის კულტურული ვითარებისა და ისტორიის ზოგადი მონახაზი იქნება წარმოდგენილი ენისა, ზნე-ჩვეულებათა ანალიზისა და ნივთიერი კულტურის არქეოლოგიური მარაგის მიხედვით“), რომელიც უძველეს კულტურას ეხება, მოყვანილი მრავალი ფაქტი თავის დროზე, იმედია, ყველას დაარწმუნებს, რომ ჯერ საერთო და შემდეგ მონათესავე ენის გარდა, მათ გარკვეულ ხანამდე კულტურაც საერთო ჰქონდათ“ (ხაზგასმა ი. ჯავახიშვილისაა – გ. ბ.).

ქართული ხალხური მუსიკალური კულტურის ძიებამ კი ჩვენი ეთნომუსიკათმცოდნენი სამართლიანად მიიყვანა სხვა იბერიულ-კავკასიური მოდემის ხალხთა მუსიკალური კულტურის კვლევასთან: მათი გენეზისური ურთიერთკავშირიც წარმოჩნდა.

სწორედ ეს შედეგები იყო მოსალოდნელი, რადგან ჩვენში მუსიკალური ეთნოგრაფიის საკითხები საზოგადოდ შეისწავლება კომპლექსურად – ყოფასთან, სულიერ და მატერიალურ კულტურასთან ერთიანობაში, რაც გატარებულია ნ. მაისურაძის აღნიშნულ შრომაში. ავტორს მისივე განცხადებით, კომპლექსურ-ინტენსიურ მეთოდთან (რომელიც გულისხმობს ბაზისურ და ზედნაშენურ მოვლენათა ისტორიულ ჭრილში განხილვას) ერთად გამოუყენებია ისტორიულ-შედარებითი მეთოდიც.

ქართული ენათმეცნიერებაც ენობრივ მოვლენათა ისტორიულ ჭრილში განხილვამ და ისტორიულ-შედარებითი მეთოდის მომარჯვებამ მიიყვანა თავის დროზე ანალოგიურ თვალსაზრისამდე: ქართველურ ენათა კვლევა უშუალოდ დაუკავშირდა სხვა კავკასიურ ენათა სამყაროს.

ასეთი კავშირის საჭიროება იბერიულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის გარიჟრაჟზე ჯერ კიდევ ნ. მარმა განსჯერიტა: ქართველურ ენათა ნამდვილი მეცნიერული კვლევა შეუძლებელია „მთის ყველა მკვიდრი ენის დრმად შესწავლის გარეშე“.

ჩვენში კი ეს საკითხი იმდენად მნიშვნელოვნად იყო მიჩნეული იმთავითვე, რომ თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტს „დაარსების პირველი დღითგანვე, თავის მიზ-

ნად და მოვალეობად, ქართულისა და ქართველურის გარდა, კავკასიური ენებისა და კულტურის, ისევე როგორც მახლობელი აღმოსავლეთის, მეცნიერული შესწავლა ჰქონდა დასახული“ (ი. ჯავახიშვილი).

ამ მიზანს ემსახურებოდა 1933 წ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში კავკასიურ ენათა კათედრის ჩამოყალიბება, ხოლო 1936 წ. მაშინდელი ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტში – მთის იბერიულ-კავკასიური ენათა განყოფილებისა (ორსავე სასწავლო-სამეცნიერო უჯრედს სათავეში არნოლდ ჩიქობავა ჩაუდგა). სწორედ აქ ჩატარებული გეგმაზომიერი და ინტენსიური კვლევა-ძიების შედეგად ჩამოყალიბდა კიდევ იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერება, როგორც დამოუკიდებელი სამეცნიერო დისციპლინა.

იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების მიღწევები კიდევ აღიარებულია არა მარტო ჩვენში, საბჭოთა კავშირში, არამედ – საზოგადოდ. მისი წარმატებული განვითარების ერთ-ერთი დასტურია საერთო-საკავშირო კავკასიოლოგიური ჟურნალის „იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების წელიწადულის“ დაარსებაც (მთავარი რედაქტორი არნოლდ ჩიქობავა); ჟურნალის გამოცემის პატივი საკავშირო მეცნიერებათა აკადემიის ლიტერატურისა და ენის განყოფილების ბიუროსა და საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის პრეზიდიუმის ერთობლივი დადგენილებით ქართველ კავკასიოლოგებს ხვდათ წილად. „წელიწადული“ (რომლის I ტ. დაიბეჭდა 1974 წ.; უკვე გამოცემულია თერთმეტი ტომი. იბეჭდება მეთორმეტე) ფაქტობრივ საერთაშორისო მნიშვნელობის გამოცემაა: მის ფურცლებზე ხშირად ქვეყნდება უცხოელ მკვლევართა ნაშრომები. ამიტომაც წერდა „წელიწადულის“ შესახებ 1982 წ. საკავშირო საენათმეცნიერო ჟურნალი „ვოპროსი იაზიკოზნანია“ (№6) თავის ფურცლებზე: იგი „საკავშირო და საერთაშორისო ლინგვისტურ პერიოდულ გამოცემად იქცა“.

იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების ფუძემდებელი არნოლდ ჩიქობავა თავის ერთ-ერთ ფუნდამენტურ მონოგრაფიაში იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების შესავა-

ლი“ (თბ., 1979) იბერიულ-კავკასიურ ენათა ნათესაობის თაობაზე წერს:

„ამრიგად ერთობა იქ დადასტურდა, სადაც ახლა ყველაზე დიდი სხვაობა გვაქვს.

ამით წყდება ძირითადი საკითხი, იბერიულ-კავკასიურ ენათა ისტორიულ-გენეზისური ურთიერთობის საკითხი: რაც უფრო შორს ვიხედებით წარსულში, მით უფრო მეტია საერთო“ (დაყოფა და ხაზგასმა ავტორისაა – გ. ბ.).

ეს მეცნიერულად კანონზომიერი დასკვნა გვახსენებს თავს ნ. მაისურაძის ზემოთ აღნიშნული შრომის გაცნობისას: ქართველი ეთნომუსიკათმცოდნის განზოგადებანი უეჭველსა და სანდო დასაყრდენს ჰპოვებს ჩვენში წარმოცობით წარმოებული ენათმეცნიერული კვლევის შედეგების სახით: თავის მხრივ კი ნ. მაისურაძის გამოკვლევაში წარმოდგენილი განზოგადება-დასკვნები საერთოკავკასიური მუსიკალური კულტურის თაობაზე იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების ძირითადი დებულების – აღნიშნულ ენათა გენეტიური ნათესაობის – ერთ-ერთი არალინგვისტური გამოვლენაა.

ნიშანდობლივია ერთი ფაქტიც. ენათმეცნიერებაში საყოველთაოდ მიღებულ ტერმინს – იბერიულ-კავკასიური ენები – ემყარება ამ ბოლო დროს შექმნილი მარჯვე და ადეკვატური ტერმინიც: იბერიულ-კავკასიულ ხალხთა მითოლოგია (იხ. „მსოფლიოს ხალხთა მითები“, მოსკოვი, ტ. I – 1980, ტ. II – 1982), ამდენად, ხომ არ აჯობებდა – აქაც გვეხმარა ტერმინი საერთო იბერიულ-კავკასიური მუსიკალური კულტურა, ენა (ნაცვლად საერთო კავკასიურისა), რადგან ქართველი ეთნომუსიკათმცოდნის მიერ ჩატარებული კვლევის შედეგები აღნიშნული ცნების დამკვიდრების რეალურ საფუძველს იძლევა.

ნ. მაისურაძის „ქართული ხალხური მუსიკის წარმოშობის, ჩამოყალიბებისა და განვითარების პრობლემების“ გაცნობასთან დაკავშირებით გვახსენდება სტრიქონები არნოლდ ჩიქობავას წერილიდან, გაზეთ „დაგესტანსკაია პრავდას“ ფურცლებზე რომ დაიბეჭდა 1981 წელს ქალაქ მაჰაჩკალაში ჩატარებული იბერიულ-კავკასიური ენების სისტემისა და ისტორიის შესწავლისადმი მიძღვნილ მეც-

სრე რეგიონალური სამეცნიერო სესიის დღეებში. ახლა შორს არ არის ის დღეც, – ამბობდა მეცნიერი – როცა ასეთი სესიები „დაგვირგვინდება ისტორიკოსების, არქეოლოგების, ეთნოგრაფებისა და ენათმეცნიერების – კავკასიოლოგების კონგრესით“.

ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი

*გაზეთი „ლიტერატურული საქართველო“
13 სექტემბერი, 1985*

16 სექტემბერი, 1985 წ.

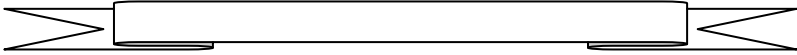
ქალბატონო ნინო!

საგაზეთო სტატიის მიძღვნა საზოგადოდ არ ვგების, მაგრამ ვბედავ და მოგართმევთ, რადგან იგი თქვენი ნაშრომის გაცნობით მიღებული ღრმა შთაბეჭდილებითაა დაწერილი

ღრმა პატივისცემით და წარმატებათა სურვილით

გ. ბურჭულაძე

MEMORIA



ვახტანგ შამილაძე



ძნელია შეეგუო აზრს, რომ ვახტანგ შამილაძე აღარ არის...

სულ ცოტა ხნის წინ, აკად. გიორგი ჩიტაიას დაბადებიდან 120 წლისთავისადმი მიძღვნილ საიუბილეო სხდომას ესწრებოდა, მხნედ გამოიყურებოდა და მომავლის საინტერესო პროექტებიც ჰქონდა შემუშავებული: ჩვეული ენერჯით აგრძელებდა საქართველოს ეთნოლოგიის ისტორიის მეორე ტომზე მუშაობას. სამწუხაროდ, უბედურმა შემთხვევამ 75 წლის ასაკში შეწყვიტა მისი სიცოცხლე...

ვახტანგ შამილაძე ქართული ეთნოგრაფიული სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელი იყო: ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წევრ-კორესპოდენტი, აკადემიასთან არსებული კავკასიის ხალხებთან ურთიერთობის კომისიის თავმჯდომარე, შოთა რუსთაველის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (ბათუმი) სრული პროფესორი და ეთნოლოგიის მიმართულების ხელმძღვანელი, ნ. ბერძენიშვილის სახელობის კვლევითი ინსტიტუტის სამეცნიერო საბჭოს თავმჯდომარე.

დიდია ვახტანგ შამილაძის დამსახურება ქართული ეთნოლოგიური სკოლის განვითარებაში. მის ფუნდამენტურ ნაშრომებს კარგად იცნობდნენ არა მარტო ჩვენში, და ყოფილ საბჭოთა სივრცეში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც, იყო მრავალი საერთაშორისო ფორუმის მონაწილე, ეთნოლოგთა საერთაშორისო ასოციაციის წევრი...

ვახტანგ შამილაძე სრულიად ახალგაზრდა იყო, როცა ბათუმის უნივერსიტეტის დამთავრების შემდეგ, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინ-

სტიტუტის ასპირანტი გახდა. იყო აკად. გიორგი ჩატაიას, პროფ. მიხეილ გეგეშიძის და პროფ. ალექსი რობაქიძის მოწაფე. ისტორიის ინსტიტუტში დაიცვა მან საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციები. აქვე შექმნა მან პირველი ნაშრომი „ალპური მესაქონლეობა საქართველოში“, რომელმაც სპეციალისტთა მოწონება დაიმსახურა. მესაქონლეობის პრობლემებს მიეძღვნა მისი სადოქტორო დისერტაციაც. მან ჩვენში პირველმა შემოიტანა მიმოქცევაში მომთაბარული მესაქონლეობის ე. წ. ტრანსუმანსის ცნება, მოახდინა ამ დარგის მეცნიერული კლასიფიკაცია და წარმოაჩინა მისი ზოგად ქართული და ზოგადკავკასიური თავისებურებები, რასაც კულტურის ისტორიის განზოგადებული კვლევისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს.

არ შეიძლება არ აღინიშნოს ვახტანგ შამილაძის აღ. რობაქიძესთან თანამშრომლობის შესახებ. მათ ერთობლივად თეორიული ხასიათის არა ერთი ნაშრომი შექმნეს. სწორედ პროფ. აღ. რობაქიძესთან ერთად შეძლო ვახტანგ შამილაძემ ქართული ეროვნული კულტურული სამეურნეო ტიპების, მათი რეგიონალური მოდელების შესწავლა და დადგენა. მკვლევარი ასევე ნაყოფიერად იკვლევდა ქართული ეთნოლოგიის წყაროთმცოდნეობით ბაზას, მეისტორიეთა თხზულებებს, მონოგრაფიულ ჩანაწერებს, წერილობით წყაროებს, ტრადიციული მატერიალური და სულიერი კულტურის არქეტიპების გამოსავლენად.

საყოველთაოდ აღიარებული მკვლევარი სამეცნიერო მუშაობას შესანიშნავად უთავსებდა პედაგოგიურ მოღვაწეობას. წლების მანძილზე ე. შამილაძე ხელმძღვანელობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ეთნოლოგიის კათედრას. მან აღზარდა ქართველი ეთნოლოგების არა ერთი თაობა, რომლებიც დღეს უკვე სამეცნიერო ასპარეზზე მოღვაწეობენ. ამასთან, სახელმწიფო უნივერსიტეტში კითხულობდა ეთნოლოგიის ისტორიის, ზოგადი ეთნოლოგიისა და მეთოდოლოგიის კურსებს, ხელმძღვანელობდა კათედრას, ასპირანტებს, დისერტანტებს. მისი უშუალო ხელმძღვანელობით ათობით დისერტაციაა დაცული. მას ხშირად ოპონენტად და სამეცნიერო საბჭოს საპატიო წევრად იწვევდნენ ქვეყნის ფარგლებს გარეთ, თანამშრომ-

ლობდა კავკასიის სამეცნიერო ცენტრებთან, ერევანში, ბაქოში, მოსკოვში, სანკტპეტერბურგში...

ვახტანგ შამილაძის მეცნიერული მემკვიდრეობა ფართო და მრავალწახნაგოვანია. იგი მუშაობდა არა მხოლოდ ტრადიციული ყოფისა და კულტურის ცალკეულ პრობლემებზე, არამედ იკვლევდა თეორიულ პრობლემებსაც. მისი ბოლო მონოგრაფია „საქართველოს ეთნოლოგიის ისტორია“, ნაწ. I (ოთ. მიმინოშვილთან თანაავტორობით) (თბ., 2009) ასეთი კვლევის სამაგალითო ნიმუშია, მრავალწლიანი, ფუნდამენტური ძიების შედეგია, რომელიც დღეს უკვე დარგის მატიანედ გადაიქცა. განსაკუთრებით დიდია ნარკვევის მნიშვნელობა საუნივერსიტეტო კურსის ორგანიზაციაში, იგი ჩინებული დამხმარე სახელმძღვანელოა, რომელიც თავს უყრის ქართულ ეთნოგრაფიაში შექმნილ მეცნიერულ პროდუქციას, აჯამებს და აანალიზებს დარგის განვითარების ისტორიულ ეტაპებს, ანზოგადებს მათ თეორიულ ჭრილში და ა.შ., რის გამოც ეს წიგნი ყველა ეთნოლოგისათვის, ისტორიკოსისა და ფოლკლორისტიკოსის ერთნაირად საინტერესო და საჭიროა. არანაკლებ მნიშვნელოვანია ავტორის სხვა ნაშრომებიც, რომელთა რიცხვი 200-ს აღემატება.

ნაყოფიერი იყო ბატონი ვახტანგის მუშაობა საქართველოს მეცნიერების ეროვნული აკადემიის კავკასიის ხალხებთან ურთიერთობის კომისიაში. ამ კომისიის თაოსნობით უკვე მოეწყო რამდენიმე საერთაშორისო კონფერენცია დევიზით „კავკასიის ისტორია, არქეოლოგია, ეთნოლოგია და ფილკლორისტიკა“, მან, გივი დამბაშიძესთან ერთად, დააარსა კავკასიის ფონდი, კოორდინაციას უწევდა რეგიონალურ კვლევებს და სხვ.

ბოლო წლებში ბატონი ვახტანგი ბევრს ფიქრობდა ეთნოლოგიაზე, დარგის სადღეისო და სამომავლო პრობლემებზე, უნდოდა მისი გამოცდილება მაქსიმალურად გამოეყენებინა და მიუხედავად შერყეული ჯანმრთელობისა ენერგიულად აგრძელებდა მუშაობას. მიაჩნდა და სწამდა, რომ სწორედ ეთნოლოგია არის ის დარგი, რომელსაც თანამედროვე გლობალიზაციის პირობებშიც კი, შესწევს ძა-

ლა გადაარჩინოს ერი, დაიცვას მისი ეროვნური კულტურული მემკვიდრეობა, იდენტობა და მენტალობა.

ვახტანგ შამილაძე მუდამ გამოირჩეოდა მაღალი ინტელექტით, ფართო დიაპაზონით, ერუდიციით, ფლობდა კოლეგებთან ურთიერთობის შესაშურ უნარს, იყო თავაზიანი და მოკრძალებული, მაგრამ ამავე დროს პრინციპული, თანამიმდევრული, თავის საქმეზე უადრესად შეყვარებული ნამდვილი პროფესიონალი.

75 წლის ასაკი მეცნიერისათვის შემოქმედებითი სიმწიფის ხანაა, ვახტანგ შამილაძეც არ იყო გამონაკლისი: ბევრს ფიქრობდა და განიცდიდა, ქმნიდა პროექტებს, სახავდა მიზნებს, და ამოცანებს, აპირებდა ეთნოლოგ მკვლევართა პერსონალის ანთოლოგიის გამოცემას, ბათუმში გაფართოებული ფორუმის კავკასიოლოგიური სიმპოზიუმის მოწყობას და რაც დასანანია, რომ ყველაფერი ეს მას განუხორციელებელი დარჩა.

*ნინო მინდაძე
გიორგი გოცირიძე*

მანანა შილაკაძე



უკუჩვენებელმა სენმა ხანმოკლე და მძიმე ავადმყოფობის შედეგად კიდევ ერთი მეცნიერის სიცოცხლე შეიწირა. გარდაიცვალა ცნობილი ეთნოლოგი და მუსიკოსი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი მანანა შილაკაძე. მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა მჭიდროდ იყო დაკავშირებული ხალხური კულტურის მემკვიდრეობის ეთნოგრაფიულ შესწავლასთან, საქართველოს ცალ-

კეულ კუთხეებში შემონახული ტრადიციული საკრავიერი მუსიკის კვლევასთან, იმ წეს-ჩვეულებების და რიტუალების წარმოჩენასთან, რომელთა ფესვებიც საზოგადოების განვითარების ადრეულ საფეხურებშია საძიებელი.

მანანა შილაკაძე ქართველ ეთნოლოგთა იმ თაობის წარმომადგენელია, რომელთაც წილად ხვდათ ბედნიერება, თავიანთი მასწავლებლების აკად. გიორგი ჩიტაიასა და პროფ. ვერა ბარდაველიძის გვერდით ეღვაწათ და გაეგრძელებინათ ის გზა, რომელიც თავი დროზე (XX საუკუნის 20-30-იან წლებში) ივ. ჯავახიშვილის თაოსნობით დაიწყო და გამოჩენილი საზოგადო მოღვაწეებისა, კომპოზიტორების და ფოლკლორისტი მუსიკათმცოდნეების (დიმიტრი არაყიშვილი, შადვა ასლანიშვილი, გრიგოლ ჩხიკვაძე, ვლადიმერ ახობაძე და სხვები) დამსახურების გათვალისწინებით საკუთარი სიტყვა ეთქვათ ეთნომუსიკოლოგიის განვითარებაში.

როგორც უკვე ვთქვით საქართველოში ხალხური მუსიკის ისტორიისა და ეთნოგრაფიული კვლევის საქმეს საფუძველი ივანე ჯავახიშვილმა ჩაუბარა. შემდეგში ეს მამულიშვილური ინიციატივა აკად. გიორგი ჩიტაიას წინადადებით საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში სპეციალური საპრობლემო ჯგუფის მიერ იქნა განხორციე-

ლებული ორი ძირითადი მიმართულებით: ხალხური მუსიკა და სამუსიკო საკრავები.

განსაკუთრებული და გამორჩეული რაც ხალხური მუსიკალური კულტურის ისტორიულ-ეთნოლოგიურ შესწავლას გააჩნდა და გააჩნია, ისაა რომ ეს კვლევა ითვალისწინებს და უფრო მეტიც, მისთვის ამოსავალია ყოფითი რეალიები. ყოფა შესაბამისი წეს-ჩვეულებებისა და რიტუალური საკრალური ბუნებით, რაც განსაზღვრავს მუსიკალური ენის თავისებურებას, მის ფუნქციას და დანიშნულებას. ამ ყველაფრის ანალიზი რომ სწორი, მართებული ხერხებით წარიმართოს ეთნოლოგი უნდა ფლობდეს ღრმა ერუდიციას, მუსიკალურ ცოდნასთან ერთად ეთნიკურ ისტორიას, მის ზოგად და ლოკალურ ეთნოგრაფიულ თავისებურებებს. მანანა შილაკაძე სწორედ ასეთი სპეციალისტი გახლდათ.

ხალხური მუსიკისადმი სიყვარული მას მშობლებისაგან გამოჰყვა. დაიბადა და აღიზარდა ისტორიკოსის, არმენოლოგ ივანე შილაკაძის და დომნა (ფუდუ) მულულარიას ოჯახში. ბატონი ივანე კარგად იცნობდა ყოფას, წერდა ეთნოგრაფიულ დღიურებს, ამავე დროს ჩინებულად მღეროდა, მღეროდა უფროსი ვაჟი შავლეგ შილაკაძეც, ამაჟამად აღიარებული მუსიკოსი, დირიჟორი და კომპოზიტორი. მანანამ კი, როგორც ვთქვით ეთნოგრაფია არჩია.

სრულიად ახალგაზრდა იყო მანანა შილაკაძე, როცა ის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტის დამთავრების შემდეგ ივ. ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტში მოვიდა სამუშაოდ. აქ გაიარა მან დიდი გზა ასპირანტობიდან დაწყებული წამყვან მეცნიერ თანამშრომლამდე. დაიცვა საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციები. მისმა საკანდიდატო ნაშრომმა „ქართული ხალხური საკრავები და საკრავიერი მუსიკა“, თბ., 1970, იმთავითვე მიიქცია სპეციალისტების ყურადღება. საკანდიდატო დისერტაციის შემდეგ აკად. გიორგი ჩიტაიამ მკვლევარს ურჩია ეს თემა გაეფართოვებინა და ის ქართულ-ჩრდილოკავკასიური ურთიერთობების კონტექსტში გაეგრძელებინა. მართალია ამ მიზნის განხორციელებას მაშინ გარკვეული სიძნელეები ახლდა თან, რად-

გან მას როგორც ეთნოგრაფს, ველზე ჩრდილოკავკასიაში უნდა ემუშავა, უცხო გარემოში, ჭირდა მისვლა-მოსვლა და სხვ. მაგრამ დახმარება მეუღლემ ასევე პროფესიით ეთნოლოგმა ანზორ გოგიაშვილმა გაუწია.

ქ-ნი მანანა წლების მანძილზე დადიოდა მივლინებებში, კრებდა ეთნოგრაფიულ მასალებს, როგორც საქართველოში ისე ჩრდილო კავკასიაში და დრო და დრო სტატიების სახით აქვეყნებდა. ის მონაწილე იყო აწ უკვე ლეგენდებად ქცეულ არა ერთი დიდი ექსპედიციებისა რომელთაც გ. ჩიტაია და ვ. ბარდაველიძე ხელმძღვანელობდა. სწორედ საველე მუშაობის მრავალწლიანმა გამოცდილებამ განაპირობა მანანა შილაკაძის პროფესიონალიზმი და ერუდიცია. მან ზედმიწევნით კარგად იცოდა ხალხური საკრავების ენა, მათი ფუნქცია და დანიშნულება, საწესჩვეულებო ხასიათი, ფლობდა სპეციალურ ლიტერატურას, უცხოელ მკვლევართა ნაშრომებს და საფუძვლიანად ჰქონდა გააზრებული ის ეთნიკური სპეციფიკა რომელიც ქართულ საკრავიერ მუსიკას სხვათა ხალხთა მუსიკისაგან განსხვავებდა. ეს სპეციფიკა დიდ წილად განსაზღვრავდა ეროვნული თვითშეგნების, მენტალობის და იდენტობის მახასიათებლებს. მაგალითად: ხემიანი საკრავების შედარებითი ანალიზის საფუძველზე მკვლევარმა კავკასიის ხალხთა ნათესაობის და ერთიან კულტურულ არეალში მათი ჩამოყალიბების არაერთი ნიშან-თვისება გამოავლინა. ასეთი მიდგომის საფუძველზე დადგენილია რომ ჩამოსაკრავი ინსტრუმენტების გარკვეული სახეობა (ფანდურის ტიპი) ჩრდილო კავკასიის ხალხებში ათვისებულია ქართული კულტურული სამყაროდან.

ქართველ და ჩრდილო კავკასიელ ხალხთა მუსიკალური კულტურის საერთო ელემენტების არსებობას ან მათ სიახლოვეს მანანა შილაკაძე ხსნის შემდეგი ობიექტური ფაქტორებით: 1. ერთიანი კავკასიური სივრცე ანუ ერთიანი კულტურული არეალი. 2. მეზობელ ხალხთა შორის მჭიდრო ეკონომიკური და კულტურული ურთიერთობები. 3. კულტურული ინფილტრაცია (რასაც რა თქმა უნდა სტადიალური ხასიათი ჰქონდა, მაგრამ ძირითადად ის ასახავს XIX საუკუნის მეორე ნახევრისა და XX საუკუნის ნახევ-

რის სურათს, რა ქრონოლოგიურ ჩარჩოებსაც წვდება ეთნოგრაფიული მასალა). ყველა ამ ზემოთხამოთვლილი მონაცემების გათვალისწინებით მანანა შილაკაძემ მოახერხა და შესძლო დაედგინა ხალხურ საკრავთა კლასიფიკაცია. მათი გავრცელების არეალი, ცალკეულ სახეობათა დამზადების ტექნოლოგია და კონსტრუქციული თავისებურებანი, ასევე განსაზღვრა ქართული საკრავიერი მუსიკის განვითარების ძირითადი ეტაპები; საკრავთა შორის ის სამ ძირითად ტიპს. ყველაფერი ეს ნათლად და ასახული მის ნაშრომებში. იგი ოთხი მონოგრაფიის და 100-მდე სამეცნიერო სტატიის ავტორია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია მისი ბოლო ფუნდამენტური მონოგრაფია „ტრადიციული სამუსიკო საკრავები და ქართულ-ჩრდილო კავკასიური ეთნოკულტურული ურთიერთობანი, რომლის პრეზენტაციაც 2007 წელს შედგა. წიგნი გამოიცა ჰაინრიხ ბიოდის (გერმანია) ფონდის და კავკასიის სახლის (პროექტის ავტორი აღ ხელმძღვანელი ნაირა გელაშვილი) ხელშეწყობით. რედაქტორები: ნ. მაისურაძე და გ. გოცირიძე. წიგნმა რომლის მნიშვნელობა სცილდება საკუთრივ ქართულ და ჩრდილო კავკასიური არეალის ფარგლებს და ზოგად კულტურული მემკვიდრეობის ასპექტში გადადის, სპეციალისტთა მხრიდან (ეთნოლოგები, მუსიკოლოგები, ფოლკლორისტიები, კულტურის ისტორიკოსები) განსაკუთრებული ყურადღება დაიმსახურა. ნიშანდობლივია ისიც, რომ მონოგრაფიას დამხმარე სახელმძღვანელოს დიდი დახმარების გაწევა შეუძლია სამუსიკო პროფილის სასწავლებლების (მათ შორის კონსერვატორიის) ფოლკლორისტიკის და ხალხური საკრავიერი მუსიკის სპეციალობის სტუდენტებისათვის.

როცა მანანა შილაკაძეზე ვსაუბრობთ არ შეიძლება საგანგებოდ არ ითქვას მის დამოკიდებულებაზე ხალხური საკრავების დღევანდელ ყოფაში შემონახულობისა და კულტურის ამ ელემენტის ტრადიციისა და თანამედროვეობის კუთხით შეფასებისადმი. მას ამ თემაზე სპეციალური ნაშრომი აქვს გამოქვეყნებული.

მანანა შილაკაძეს მიაჩნდა, რომ ტრადიციის გაქრობა და „უხამსი მუსიკის“ დანერგვა უარყოფით გავლენას მოახდენდა და ახდენს კიდევ ეროვნული ხასიათის, მენტა-

ლობისა და იდენტობის შენარჩუნებაზე, განსაკუთრებით ახალგაზრდებში. ეს არ იყო ავტორის მხრიდან მხოლოდ პათეტიკური ტონის გამოვლინება, არამედ იყო პოზიცია მოქალაქისა და მეცნიერისა.

ხალხური საკრავებისადმი ინტერესმა და სიყვარულმა მიიყვანა მანანა შილაკაძე ხალხური საკრავების ეროვნულ მუზეუმშიც, სადაც ის წლების მანძილზე შეთავსებით მუშაობდა. მჭიდრო კავშირი ჰქონდა ამ დარგის სპეციალისტებთან, უწყვედა კონსულტაციას ახალგაზრდა სპეციალისტებს.

მანანა შილაკაძის ცხოვრებაში დიდი ადგილი ეჭირა პედაგოგიურ მოღვაწეობას. ის კითხულობდა ლექციებს საპატრიარქოსთან არსებულ სასულიერო აკადემიასა და თბილისის სახელმწიფო კონსერვატორიაში. მიჰყავდა ეთნოლოგიის კურსი და განსაკუთრებულ აქცენტს ამახვილებდა ქართული ეთნომუსიკოლოგიის ისტორიაზე, მის ეთნოგრაფიულ თავისებურებებზე. სტუდენტებისა და კოლეგების წრეში სარგებლობდა მაღალი ავტორიტეტით, ზრდიდა მომავალ კადრებს ღრმა პროფესიონალიზმისა და მოქალაქეობრივი თვითშეგნების გრძნობით.

დასანანია, რომ ქალბატონი მანანა ჩვენთან აღარ არის. ის იყო ძალიან გულისხმიერი ადამიანი, გამორჩეული კოლეგა და წარმატებული მეცნიერი, შესანიშნავი დედა და მეუღლე, საერთოდ კეთილგანწყობილი პიროვნება, რომელმაც მთელი თავისი შეგნებული ცხოვრება მშობლიურ ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში გაატარა. აქვე განიცადა როგორც წარმატება, ასევე ტკივილიც, ინსტიტუტის რეორგანიზაციას რომ მოჰყვა შედეგად. თუმცა თავისი საქმიანობა ერთი დღითაც არ მიუტოვებია. 2006 წლიდან ის ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრის წამყვანი მეცნიერ თანამშრომელი იყო. მონაწილეობდა ცენტრის ყველა ღონისძიებაში, საერთაშორისო სიმპოზიუმებსა და კონფერენციებში, აქვეყნებდა სტატიებს, როგორც ჩვენში ისე საზღვარგარეთ. ბოლო წლებში ბევრს მუშაობდა კრებულზე „ქართველები“ როგორც ერთ-ერთი ავტორი და რედკოლეგიის წევრი.

დრო ყოველგვარ ტკივილს ანელებს, ხსოვნა კი ადამიანებისა დიდხანს რჩება მათი ოჯახის, ახლობლების, მეგობრების გულში.

ასეთ დაუფიქვარ სახედ იქცა მანანა შილაკაძეც, რომელსაც ხშირად მოვიგონებთ მისი კოლეგები.

კოლეგების სახელით

**ნინო მაისურაძე
გიორგი გოცირიძე**

ლერი ნანიკაშვილი



გარდაიცვალა ლერი პახუშის ძე ნანიკაშვილი, ღირსეული ქართველი კაცი, ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი, ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრის მეცნიერი თანამშრომელი.

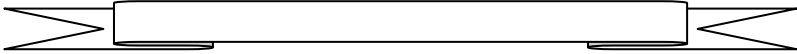
ლ. ნანიკაშვილი დაიბადა 1943 წლის 30 სექტემბერს ქ. ტყიბულში. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ისტორიის ფაკულტეტის დასრულების შემდეგ მან მუშაობა დაიწყო ივ. ჯავახიშვილის სახ. ისტორიის, არქეოლოგიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტში პროფ. ალ. კოჭლავაშვილის მეცნიერული ხელმძღვანელობით. მისი სამეცნიერო ინტერესს წარმოადგენდა XX საუკუნის საქართველოს სოციალურ-ეკონომიკური პრობლემები, საქართველოს მუშათა კლასის ისტორია, მრეწველობის უმნიშვნელოვანესი დარგების განვითარების თავისებურებანი. მას ეკუთვნის 50 სამეცნიერო ნაშრომი, რომელთა შორის რამდენიმე მონოგრაფიაა.

ლ. ნანიკაშვილი აქტიურად მონაწილეობდა ისტორიის ინსტიტუტის საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, გამოიჩინა ადამიანებთან ურთიერთობის მაღალი კულტურით.

უპრეტენზიო, ენერგიული, მოკრძალებული და საოცრად სათნო პიროვნება ლ. ნანიკაშვილი მეგობრების, თანამშრომლების და განსაკუთრებით ტყიბულის სათვისტომოს „ოკრიბას“ წევრების გამორჩეული სიყვარულით სარგებლობდა. ის იყო ტყიბულის ჭეშმარიტი პატრიოტი. მისი ნაადრევი გარდაცვალება დიდი დანაკლისია ყველასთვის, ვინც მას იცნობდა, მასთან თანამშრომლობდა და ის ასე გამორჩეულად უყვარდა.

ისტორიის, ეთნოლოგიის, რელიგიის შესწავლისა და პროპაგანდის სამეცნიერო ცენტრი

ქრონიკა



27 იანვარი – თვალსაჩინო ქართველი ისტორიკოსის, პროფესორ მაყვალა ნათმელაძის დაბადებიდან 80 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო სხდომა. იუბილარს მიულოცეს და მის შემოქმედებაზე ისაუბრეს: აკად. მ. ლორთქიფანიძემ, აკად. დ. მუსხელიშვილმა, პროფ. ნანა ხაზარაძემ, პროფ. თ. პაპუაშვილმა, პროფ. ე. კუპატაძემ, პროფ. მ. სამსონაძემ, პროფ. ა. დაუშვილმა და სხვ.

31 მარტი – „სადემონსტრაციო დღე“. **სოციალური უსაფრთხოების ეთნიკური ასპექტები პოლიეთნიკურ საზოგადოებაში (ეთნოუმცირესობა ქვემო ქართლის მაგალითზე)** – მომსახურებელი საქართველოს მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის წ.-კ. ღია მედიკიშვილი. სხდომას დაესწრო რუსთაველის ფონდის ოფიციალური წარმომადგენელი.

30 ივნისი – გიორგი გიგაურის ნაშრომის „ფარული ნიშნები“ განხილვა-პრეზენტაცია. დისკუსიაში მონაწილეობდნენ პროფ. ნ. ხაზარაძე, პროფ. ა. არაბული, აკად. მ. ქურდიანი და სხვ.

19 ივლისი – ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორ ჯუმბერ ოდიშელის წიგნის „ისტორიულ-პუბლიცისტური ნარკვევების“ განხილვა-წარდგინება. მონაწილეობდნენ საქართველოს მეცნიერების ეროვნული აკადემიის პრეზიდენტი აკად. თ. გამყრელიძე, აკად. მ. ლორთქიფანიძე, აკად. დ. მუსხელიშვილი, პროფ. ნ. ხაზარაძე, პროფ. მ. სამსონაძე და სხვ.

22 ოქტომბერი – ცნობილი ქართველი ისტორიკოსის ლევან მუსხელიშვილის დაბადებიდან 110 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო საღამო. სიტყვებით გამოვიდნენ:

აკად. მ. ლორთქიფანიძე, პროფ. ნ. ხაზარაძე, პროფ. გ. ჯამბურია, პროფ. ჯ. კოპალიანი და სხვ.

19 ნოემბერი – თვალსაჩინო ქართველი ისტორიკოსის პროფ. გივი ჯამბურიას დაბადებიდან 85 წლისთავისადმი მიძღვნილი საიუბილეო საღამო. სიტყვებით გამოვიდნენ: აკად. მ. ლორთქიფანიძე, აკად. დ. მუსხელიშვილი, აკად. ო. ჯაფარიძე, პროფ. მ. სამსონაძე, პროფ. ნ. ასათიანი, პროფ. თ. პაპუაშვილი, პროფ. ჯ. კოპალიანი და სხვ.

გამოქვეყნდა:

საქართველოს ისტორია ტოპონიმიაში – მთავარი რედაქტორი აკად. დ. მუსხელიშვილი, შემდგენლები: დ. ბერძენიშვილი, მ. სურგულაძე, მ. კანდელაკი, გ. ჭეიშვილი, ნ. შიოლაშვილი, ლ. ეძგვერაძე, ც. კიღურაძე. თბ., „უნივერსალი“.

საქართველო XX საუკუნის 90-იანი წლები: ქრონიკები – შემდგენლები: მთავარი რედაქტორი მ. სამსონაძე, გ. მაისურაძე, ა. დაუშვილი, ნ. თომაძე, მ. თაღუმაძე. თბ., „უნივერსალი“.

წიგნი I – 1991 წელი

წიგნი II – 1992 წელი

Некоторые вопросы истории осетин Шида Картли – Редактор акад. Д. Мухелишвили; авторы статей: Д. Мухелишвили, М. Лордкипанидзе, А. Тотадзе, Вах. Итонишвили, Вал. Итонишвили, М. Ткавашвили, О. Джanelidze и др. Тб., «Универсал»

Некоторые вопросы истории Грузии в российской историографии – редактор акад. Д. Мухелишвили; авторы статей: З. Папаскири, М. Самсонадзе, А. Бендианишвили, А. Даушвили,

М. Натмеладзе, О. Джанелидзе, Х. Кокрашвили и др., Тб., «Универсал».

Новейшая история Грузии – М. Натмеладзе, А. Даушвили., Тб., «Универсал».

„ანალები“, № 6. თბ. „უნივერსალი“.

ბროშურების სერია:
„საქართველოს ისტორიის საგანბურ“

ერის ისტორია – დავით მუსხელიშვილი
ვახო შვილიშვით ნაზარდო... – ო. გაბუნია
ქართული სუფრის წეს-განრიგი – თ. იველაშვილი
ჩვენი დიდგორი და ჩვენი კრწანისი – ა. დაუშვილი
ეს სიმღერაა საქართველოსი ... – ნ. მაისურაძე
უცხოელთა თვალით დანახული საქართველო – დ. ბერძენიშვილი
შვილი სარკეა ქვეყნისა... – მ. ბურდული
ბაგეო ვარდო... კეკელა მარდო – ქ. სიხარულიძე
როკვაში განფენილი სული ქართული – რ. ჭანიშვილი, ა. დაუშვილი
ქორწილია... ქორწილი... – ლ. მელიქიშვილი, თ. იველაშვილი
უკანასკნელი თერგდალეული – ო. ჯანელიძე

წარმოებაში ჩაშვებულია და მალე დაიბეჭდება:

საქართველოს ისტორია (ოთხტომეული)

მთავარი რედაქტორი აკად. მარიამ ლორთქიფანიძე

ტომი I – უძველესი დროიდან – IV ს. ჩ.წ. (რედაქტორი აკად. დ. მუსხელიშვილი)

ტომი II – IV-XIII სს. (რედაქტორი რ. მეტრეველი)

ტომი III – XIII-XVIII სს (რედაქტორი პროფ. მ. სამსონაძე)

ტომი IV – XIX-XX სს. (რედაქტორი პროფ. მ. ნათმელაძე)

საქართველოს ისტორია – დ. მუსხელიშვილი, მ. სამსონაძე, ა. დაუშვილი (ერთობლივი ქართულ, რუსულ და ინგლისურ ენებზე).

Some Issues of Georgian Historiography in Armenian Historiography – რედაქტორი აკად. დ. მუსხელიშვილი, იბეჭდება: დ. მუსხელიშვილის, მ. ლორთქიფანიძის, ნ. ლომაურის, გ. მაისურაძის, დ. ბერძენიშვილისა და სხვ. სტატიები. გამომცემლობა “NOVA” აშშ.

შ ი ნ ა ა რ ს ი

მეცნიერება და პოლიტიკა

ალექსანდრე დაუშვილი

„ამხ. ეპიფანცევის“ აპოკალიფსური „ხუთწიგნი“ და
ერთიანი საქართველოს ისტორია.....5

მსოფლიო ისტორია

ნანა ხაზარაძე, ნანა ბახსოლიანი

რიცხვითი სახელების აღმნიშვნელი
ლუვიური იეროგლიფები..... 45

N. KHAZARADZE, N. BAKHSOLIANI

Luwian Hieroglyphs Denoting Numerals..... 51

მერაბ კალანდაძე

ალექსანდრე ორბელიანი დასავლეთ ევროპის
ისტორიოგრაფიის საკითხებზე.....53

M. KALANDADZE

Aleksandre Orbeliani's Views on the Issues
of European Historiography..... 64

საქართველოს ისტორია

ოთარ ჯანელიძე

დაპყრობა თუ ნებაყოფლობითი შეერთება?.....66

O. JANELIDZE

Conquest or Voluntary Unification?..... 105

აკაკი ჩიქობავა

ოდიშის სამთავროს ადგილობრივი მმართველობის
სოციალური სტრუქტურა XVII საუკუნეში
(„სახევისთაო“ – „ხევი“ „ხევისთავი“ – მოურავი).....106

A. CHIKOBAVA

Social Structure of the Local Government in the Principality of Odishi in the 17th Century (Sakhevistao – Khevi, Khevistavi – Mouravi)..... 117

საქართველოს ეკლესიის ისტორია

ეპა კაჭარავა

აღავერდელ მღვდელმთავართა ქრონოლოგია (XVII საუკუნე). ნაწილი I.....121

E. KACHARAVA

Chronology of Archbishops of Alaverdi..... 149

ეთნოლოგია

დალი ბიორბაძე

რიტუალური სამოსელის საკითხისათვის (“სულის ტალავარი”).....153

D. GIORGADZE

Ritual Dressing (Sulis Talavari)..... 164

თამარ შარაბიძე

ქორწინების საიდუმლო (წუთისოფლის ღვთაების შესახებ)..... 168

T. SHARABIDZE

Secret of Marriage (About Deity of Transient World)..... 183

ლია მელიქიშვილი

ტოლერანტობა..... 186

L. MELIKISHVILI

Tolerance and Society..... 195

ნანა ხაზარაძე, ბიორბი ბოცირიძე

„სინორი//სირონი” ლექსების ისტორიისათვის.....197

N. KHAZARADZE, G. GOTSIRIDZE
On the History of the Lexeme „sinori//sironi” 202

ნინო (ნანუღი) მაისურაძე
ქართული ხალხური მუსიკა და
ეროვნული ცნობიერება.....205

N. MAISURADZE
Georgian folk Music and national awareness..... 252

არქეოლოგია

ლერი ჯიბლაძე
ძველი კოლხური სახლის თიხის მოდელო
ნაოხვამუს ნამოსახლარიდან..... 264

L. JIBLADZE
Old Kolkhian Clay Model of House from Naokhvamu
Oddments of Dwelling-houses..... 276

**ლია ბითაძე, ელისო ყვავაძე, ომარ ლანჩავა,
როლანდ ისაკაძე, შორენა ჯაღიაშვილი,
ნიკოლოზ ვაჩუაშვილი, პაატა ბაზრონიაშვილი,
მარია დობროვოლსკაია**
ბაგრატის ტაძარში აღმოჩენილი
„მდიდარი ქალბატონის“ სამარხის
კომპლექსური კვლევის წინასწარი შედეგები..... 280

**L. BITADZE, E. KVAVADZE, O. LANCHAVA,
R. ISAKADZE, SH. LALIASHVILI, N.VACHEISHVILI,
P. GAPRINDASHVILI, M. DOBROVOLSKAYA**
Preliminary Results of Complex Investigation of “Rich Lady”
Burial Found in Bagrati Temple..... 307

ანთროპოლოგია

ლია ბითაძე, შორენა ჯაღიაშვილი
დასავლეთ კავკასიის მოსახლეობის ანთროპო-გენე-
ტიკური კავშირები. ნაწილი III. დერმატოგლიფიკა.....311

L. BITADZE, SH. LALIASHVILI
 Antropogenetic Interrelations of Population of the Western
 Caucasus Presentation III. Dermatoglyphics..... 331

თვალსაზრისი

ლია მელიქიშვილი
 ეთნიკური სიტუაციების კოგნიტური მოდელები.....334

ნელი ბრეზაძე
 აგრარული დღეობების ისტორიისათვის..... 353

ურბა პლუაშვილი
 ქართულ ისტორიოგრაფიაში დამკვიდრებული
 ზოგიერთი სტერეოტიპის შესახებ.....371

ლიტერატურათმცოდნეობა

ნესტან სულავა
 წმინდანის სულიერი ზეალსვლა ჰიმნოგრაფიაში.....390

N. SULAVA
 About the Stages of the Saint’s Spiritual
 Development in Hymnography..... 396

ჩვენი უცხოელი კოლეგები

GUNILLA LARSSON
 Contacts Between Scandinavia and Caucasus
 in the Viking Age and Today. Part two..... 397

გუნილა ლარსონ
 სკანდინავიურ-კავკასიური კონტაქტები ვიკინგურ
 ხანაში და დღეს (ნაწილი 2).....423

კრიტიკა და ბიბლიოგრაფია

თინა იველაშვილი

როცა დუმილი დაღატის ტოლფასია.....426

ნელი ბრეზაკი

სტატიაზე „თამადა“ „გამოსხმაურების“ გამო.....435

გიორგი გოცირიძე

ეთნოლოგიური დარგის სათავეებთან
(რეცენზია ვახტანგ შამილაძისა და ოთარ
მიმინოშვილის წიგნზე „საქართველოს ეთნოლოგიის
ისტორია, I, გამომცემლობა „უნივერსალი“, 2009).....445

ბენადი ბურჭულაძე

საუკუნეთა მიღმა გაცხადებული ერთობა
(ნინო მაისურაძის ნაშრომის – „ქართული
ხალხური მუსიკის წარმოშობის ჩამოყალიბებისა და
განვითარების პრობლემები“ – გამო).....459

MEMORIA

ვახტანგ შამილაძე.....468

მანანა შილაკაძე..... 472

ლერი ნანიკაშვილი..... 478

ქრონიკა..... 479



გამომცემლობა „უნივერსალი“

თბილისი, 0179, ი. ჭავჭავაძის გამზ. 19, ☎: 22 36 09, 8(99) 17 22 30
E-mail: universal@internet.ge