

1162
2000

საქართველოს
ბიბლიოთეკა



ისტორიულ-ეთნოგრაფიული
ქიზანნი

I





საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის
 ივ. ჯავახიშვილის სახელობის
 ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტი

21866

ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ქიეზანი

I

თბილისი
 2000





კრებულში განხილულია ისტორიისა და ეთნოგრაფიის მნიშვნელოვანი საკითხები. ავტორები გვაცნობენ ეთნიკურ პროცესებს საქართველოს ქალაქებში, დვალთა მიგრაციისა და ქართულ-ვაინახური ყოფითი ურთიერთობის ხასიათს, საცხოვრებლებისა და დასახლების ფორმებს, საქორწილო და საოჯახო ურთიერთობის თავისებურებებს, აღზრდის ხალხურ სისტემას, ეპიზოდებს ქართული კულტურისა და ეთნოგრაფიის ისტორიიდან. დღემდე უცნობი ეთნოგრაფიული მასალებისა და წერილობითი წყაროების ანალიზის საფუძველზე შექმნილი ნაშრომები განკუთვნილია როგორც სპეციალისტების, ისე ისტორიულ-ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიების შედეგებით დაინტერესებული მკითხველისათვის.

რედაქტორი:

ისტორიის მეცნიერებათა დოქტორი,
პროფესორი **ვალერიან ითონიშვილი**

რეცენზენტები:

ისტორიის მეცნიერებათა კანდიდატები
გურამ გასიტაშვილი და **ლევან ფრუიძე**

გამოცემულია ავტორთა ხარჯით

გამომცემლობა
“CUNA Georgica”

თბილისი
2000

თედო სახოკიას ღვაწლი ქართულ ათნობრაფიაში

ცნობილ ქართველ მოღვაწეთა შორის, რომელთაც ილია ჭავჭავაძის მესვეურობით უდიდესი როლი შეასრულეს ქართული ეთნოგრაფიის განვითარებაში, თედო სახოკია ერთ-ერთი კოლორიტული ფიგურაა. მან ხანგრძლივი და ფრიად ნაყოფიერი შემოქმედებითი ცხოვრების გზა განვლო. ზუგდიდის მაზრის სოფელ ხეთაში დაბადებული და მარტვილის სასულიერო სემინარიაში სასწავლებლად მიბარებული მომავალი მოღვაწე თავიდანვე კარგად გაეცნო მშობელი ხალხის ყოფას და ტრადიციებს. თბილისის სასულიერო სემინარიაში საკმაოდ ნათლად ჩამოყალიბდა მისი შეხედულებები ქართველი ხალხის ცხოვრებაზე, სოციალურ-ეკონომიკურსა და პოლიტიკურ მდგომარეობაზე, მის კულტურულ-ისტორიულ მემკვიდრეობაზე, ხოლო ჟენევისა და პარიზის უმაღლეს სასწავლებლებში თ. სახოკია დაეუფლა მეცნიერული მუშაობის საფუძვლებს. თითქმის შვიდი ათეული წლის განმავლობაში იგი დაუღალავად ემსახურებოდა ქართული ენის, ლიტერატურის, პუბლიცისტიკის, ეთნოგრაფიისა და ფოლკლორისტიკის განვითარების საქმეს. თ. სახოკია იყო ცნობილი მთარგმნელი, დაუცხრომელი საზოგადო მოღვაწე და მგზნებარე პატრიოტი.

აღნიშნულ დარგებს შორის თ. სახოკია განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეთნოგრაფიას, რასაც თვალნათლივ გვიჩვენებს მისი მდიდარი სამეცნიერო მემკვიდრეობა. პარიზში ყოფნის დროს თ. სახოკია სისტემატურად მონაწილეობდა დემორტილიეს სახელობის სემინარებში და პარიზის ისტორიული ძეგლების გაცნობის მიზნით მოწყობილ ყოველკვირეულ ექსკურსიებში. სპეციალობაში ასეთ დონეზე მზადდებამ თავისი ნაყოფი გამოიღო. 1903 წელს მან პარიზის ანთროპოლოგიური საზოგადოების სხდომაზე წაიკითხა მოხსენება თემაზე — „ყვავილ-ბატონები საქართველოში“, რაც დიდი მოწონების ნიშნად გამოაქვეყნეს, ხოლო მომხსენებელი აირჩიეს ხსენებული საზოგადოების საზღვარგარეთულ წევრ-კორესპონდენტად. სამშობლოში დაბრუნებამდე

თ. სახოკია რეგულარულად ბეჭდავდა ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს ფრანგულ, იტალიურ, ინგლისურ და რუსულ ენებზე. ამ მიმართულებით მუშაობა უშუალოდ შეესაბამებოდა იმ მიზნებსა და ამოცანებს, რაზედაც თვითონვე წერდა: „იმთავითვე ძალიან მაინტერესებდა ყოველი ორგანული არსი, და, უმთავრესად ადამიანის წარმოშობის ისტორია, მისი პირველყოფილი მდგომარეობა და კულტურა, თანდათან, ტატიით მავალი პროგრესი, ვიდრე დღევანდელ მდგომარეობამდე მოაღწევდა. ჩემი გული მიიწვედა კერძოდ ეთნოგრაფიისაკენ, რომელიც, დაბოლოს, ჩემს სალიტერატურო მუშაობაში ჩემს სპეციალობად უნდა გამეზადა“ (5, გვ. 227-228).

ამ განზრახვით შთანთგებული სწავლული პირველი იყო ქართველ მოღვაწეთა შორის, რომელმაც სპეციალური განათლება მიიღო ეთნოგრაფიის დარგში. მისი სახით ევროპიდან საქართველოში დაბრუნდა აღიარებული პროფესიონალი, რომელიც დაუფლებული იყო ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიებისა და საველე მუშაობის მეთოდებს. სამშობლოში დაბრუნებული მკვლევარი დიდი გულმოდგინებით აგრძელებს ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების შესწავლას და ეროვნულ პერიოდულ გამოცემებში აქვეყნებს ეთნოგრაფიულ გამოკვლევებს თუ პუბლიცისტურ-ეთნოგრაფიულ ნარკვევებს. მისი მოგზაურობის მარშრუტების, მასალების მოპოვებისა და კვლევა-ძიების გეოგრაფია მოიცავდა დასავლეთ საქართველოს კუთხეებს. სპეციალური ეთნოგრაფიული გამოკვლევები და პუბლიცისტურ-ეთნოგრაფიული ნარკვევები ავტორმა გამოსცა ორ წიგნად (6,7), რითაც მან წარმოადგინა ხანგრძლივი ნაყოფიერი მუშაობის შედეგად შექმნილი ძირითადი სამეცნიერო და პუბლიცისტური მემკვიდრეობა.

პუბლიცისტურ-ეთნოგრაფიული სტრუქტურის მქონე წიგნში (6) ავტორი გვაცნობს გურიის, აჭარის, სამურზაყანოსა და აფხაზეთის მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრებას, წარმოაჩენს მიმდინარე ეთნოსოციალურ პროცესებს, ეხება ეროვნულ ტკივილებს. „მოგზაურობათა“ ციკლში თ. სახოკია გვერდს უვლის სამეგრელოს, ვინაიდან მეორე წიგნი მთლიანად მის ეთნოგრაფიულ შესწავლას მიუძღვნა. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ „მოგზაურობანი“ სამეგრელოს ნაწილსაც მოიცავს სამურზაყანოს (თანამედროვე გალის რაიონის) სახით, რომელიც ქართველ-

ბით (მეგრელებით) იყო დასახლებული, იქ აფხაზები არ ცხოვრობდნენ და, ამდენად, ის აფხაზეთის ნაწილად ვერ განიხილებოდა. უფრო მეტიც, აფხაზეთის ავტონომიურ რესპუბლიკად ფორმირებული ტერიტორიის უდიდესი ნაწილი სამეგრელოს მიწა-წყალს მოიცავს და აფხაზები იქ უმნიშვნელო უმცირესობის სახით მოსახლეობდნენ. ამდენად, საკუთრივ სამურზაყანოში და საერთოდ აფხაზეთში მოპოვებული მასალები ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით ერთდროულად განიხილება მონაცემებად ქართველების (მეგრელების) და აფხაზების, სამეგრელოსა და აფხაზეთის შესახებ.

„მოგზაურობათა“ ჟანრის ნარკვევებში, რაც 1896-1904 წლებში „მოამბეში“ და „ცნობის ფურცელში“ ქვეყნდებოდა, ეთნოგრაფიული დაკვირვებები შეეხება სამეურნეო ყოფას (მიწათმოქმედება, მეფუტკრეობა...), ხელოსნობას, დასახლების ფორმებს, საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებს, ტანსაცმელს, ხალხური ტრანსპორტის სახეობებს, ოჯახის სტრუქტურას, საქორწინო წეს-ჩვეულებებს, შრომის ორგანიზაციის ფორმებს, ხალხური მმართველობის სისტემას, ჩვეულებითი სამართლის ნორმებს, რელიგიურ რწმენა-წარმოდგენებს.

თ. სახოკია თანაბარ დანტერესებას იჩენს ყოველი ნაწილისა და გაგონილისადმი, ზუსტად აღწერს სამეურნეო იარაღებს, შინ მოსახმარ ნივთებს, სახლ-კარს თუ სოფელს, გვაცნობს მეურნეობის დარგებს და შრომა-საქმიანობას, გადმოგვცემს ამასთან დაკავშირებულ ზეპირ თქმულებებსა და ლეგენდებს. აღწერასა და კვლევაში თ. სახოკია ავლენს არა მარტო არსებულ რეალობას, არამედ მისი შექმნისა და ფუნქციონირების საფუძველს. მაგალითად, დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ კი გურიისაში, ოდა-სახლების გავრცელების საფუძველად მიიჩნევს ადგილობრივ კლიმატურ პირობებს. მისი დაკვირვებით, „სინესტის“ შიშით ქვითკირის სახლებს აქ იშვიათად აკეთებენ. უფროსერთი აქაური სახლი ფიცრისაა... აქაური სახლის საძირკველი ადლნახევრის სიმაღლეზე დგას, დედამიწიდან აშორებული... ნიადაგს აშორებულ სახლს ტენი არ ეკარება, კედლები მშრალად ინახება (ნ, გვ. 20-21). მისივე განმარტებით, ხის სახლების მშენებლობას განაპირობებდა ზე-ტყის სიუხვე. აღწერილია აგრეთვე ამგვარი ტიპის ნაგებობის კონსტრუქცია სართულების, საცხოვრებელი ოთახების და სამეურნეო დანიშნულების მქონე განყო-

ფილებების ჩვენებით. თ. სახოკია განსაკუთრებით ვრცლად აღწერს სეზონური მეურნეობის სფეროში გამოყენებულ ნაგებობებს აქარაში. ნაგებობების გიერთ შემთხვევაში კი მკვლევარი საგანგებოდ ეხება ერთ რომელიმე კუთხეში შენიშნულსა და მისთვის დამახასიათებელ დეტალს თუ მოვლენას. ასეთად მას მიუჩნევია სამურზაყანოში და სამეგრელოში ნანახი კველა — დასაჯდომად გამოყენებული ფეხებიანი ძელი, რაც ფაცხის შუაგულში დანთებულ ცეცხლთან მდგარა. აღწერილობის თანახმად, შუა-ცეცხლის (კერის) ორ მხარეზე მდგარი ერთი კველა განკუთვნილი იყო მამაკაცებისათვის, ხოლო მეორე — ქალებისათვის. თ. სახოკია ამის ანალოგიურ მოვლენად განიხილავს მამაკაცებისა და ქალების ცალ-ცალკე სადილობის წესსაც, როგორც მამაკაცის პრიორიტეტის გამომხატველ უძველეს ტრადიციას. იმის საილუსტრაციოდ, თუ რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა მკვლევარი ცალკეულ ეთნოგრაფიულ კომპონენტებს, შეიძლება დავიმოწმოთ მისი აზრი კერიანი და ბუხრიანი სახლის შესახებ. კერისა და ბუხრის მიხედვით მან განსაზღვრა ნაგებობის კონსტრუქციის ქრონოლოგია: კერიანი-შუა-ცეცხლიანი სახლი ძველი ტიპის ნაგებობად მიიჩნია, ხოლო სახლის ერთ კედელთან მოწყობილი ბუხარი ახალი ტიპის ნაგებობის შექმნას დაუკავშირა.

საცხოვრებელ და სამეურნეო ნაგებობებთან ერთად თ.სახოკია გვაცნობს დასავლურ-ქართული დასახლებების ტიპს და კარ-მიდამოს. შედარებითი ანალიზის საფუძველზე მან თვალნათლივ დაგვანახა განსხვავება დასავლეთ საქართველოსათვის დამახასიათებელ გაშლილ დასახლებასა და აღმოსავლეთ საქართველოსათვის ნიშანდობლივ შეჯგუფებული ტიპის დასახლებას შორის. ამგვარი თავისებურების განმსაზღვრელ ფაქტორად ავტორს მიაჩნია სამეურნეო-გეოგრაფიული პირობები. ამ შემთხვევაში მას მხედველობაში ჰქონდა დასავლეთ საქართველოს ბარი, ვინაიდან მისთვის კარგად იყო ცნობილი, რომ მთიანეთის ზონა დასავლეთ საქართველოშიც მჭიდრო დასახლებით ხასიათდებოდა. მკვლევარი გეოგრაფიულ ზონალობასთან კავშირში აღწერდა და განიხილავდა გზებისა და სატრანსპორტო საშუალებების სპეციფიკასაც.

თ. სახოკიას დაკვირვებები საყურადღებოა დასავლეთ საქართველოში არსებული მიწათმოქმედების სისტემის, მესაქონლეობის და სხვა დარგების შესახებაც. მონაცემები ეხება დასავლეთ საქართველოს ზემოაღნი-

წმულ რეგიონებს, მაგრამ მკვლევარი განსაკუთრებულ ყურადღებას აქცევს/ აქარას. ამგვარი დამოკიდებულება განპირობებული იყო ამ კუთხის მდგომარეობით. ყველა ეროვნულ მოღვაწესთან ერთად თ. სახოკია საგანგებოდ იყო დაინტერესებული თურქეთის კლანჭებიდან გამომხსნილი აჭარის საჭირობოროტო საკითხებით, მათ შორის სამეურნეო პირობებით, სამომავლო პერსპექტივებით. მკვლევარი ამ ჭრილში აყენებს საკითხს და კონკრეტულად გვაცნობს აჭარელთა სამეურნეო ყოფას: შრომის იარაღებს, მიწის დამუშავების წესს, თესვბრუნვას, ახოს აღების წესებს და ა.შ. ამასთან ერთად იგი აღწერს შრომითი ურთიერთდახმარების ჩვეულებას მემინდვრობის სფეროში. კონკრეტული მონაცემების მიხედვით ავტორი გვიჩატავს აჭარელი გლეხის გასაჭირს, მისი ცხოვრების პირობებს.

დიმიტრი ბაქრაძისა (1) და გიორგი ყაზბეგის (11) შემდეგ თ. სახოკიამ აჭარელთა ყოფა-ცხოვრების შესწავლას დიდი ამაგი დასდო ისეთ ვითარებაში, როდესაც ისინი უცხო ძალის ბატონობით მიყენებულ ჭრილობებს იშუშებდნენ, როდესაც აჭარაში მიმდინარეობდა ქართული ტრადიციების აღდგენა და მშობლიური კულტურის აღორძინება. ცხოვრების მამა-პაპური წესისა და გარეშე ძალის ზემოქმედებით შერყეული ან გადაგვარებული ჩვეულების წარმოჩენის მიზნით მკვლევარმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია საოჯახო და საზოგადოებრივ ყოფას. მოპოვებული ფაქტობრივი მონაცემებით დაადასტურა, რომ აჭარაში ძირითადად შენარჩუნებული იყო ქართული ტრადიციული ცხოვრების წესი, მაგრამ ისლამის ზემოქმედებით მიმდინარეობდა მისი რღვევის პროცესი. ამ მოვლენამ თავი იჩინა პირველ ყოვლისა ქალის ცხოვრებაში. თ; სახოკიას თქმით, ჩადრებით შემოსილ ქალებს ერთი მხრივ აოცებთ, „როცა ხედავენ, რომ „გურჯის“ ხანუმები კაცებთან ერთად თავისუფლად ლაპარაკობენ და ეს სირცხვილი არ არის მათშიო“, და, მეორე მხრივ, „შენატრიან კიდეცა „გურჯის“ ქალების ასეთ ბედსაო“ (6, გვ. 124)... და განა მათი ეს ნატვრა უსაფუძვლოა, როცა „საშინელია აჭარული დედაკაცის მდგომარეობა... ტანჯვა და წვალებაა ამ დაჩაგრული არსების ხვედრი. ბუნებასთან ბრძოლა ხომ არ აკლია... რელიგიისგან დაჩაგვრა კიდევ სხვაა. სახლშია ჩაკეტილი, არ შეუძლია გარედ მამაკაცების საზოგადოებაში გაერიოს. ქმარს უფლება აქვს ძველი ფეხსაცმელივით მოიცვალოს და გაუშვას... იმის ბაღლად სხვა შეირთოს“ (6, გვ. 139).

ამის პარალელურად მკვლევარი ეხება მთელ რიგ ისეთ წესებს, რომლებიც ქართული ტრადიციული ცხოვრებისათვის უცხო და მხოლოდ ისლამური ყოფისათვის იყო დამახასიათებელი (ახტის დაწერით შეუღლების დადასტურება, განქორწინების პირობები და ა.შ.). შარიათის მიხედვით ასევე კანონიერად ითვლებოდა დაქვრივებული ქალის მაზლზე გათხოვებაც. ქართული ქრისტიანული ტრადიციისათვის მიუღებელი ეს ჩვეულება თ. სახოკიამ მაჰმადიან აქარელთა შორის დაადასტურა. ეს არც იყო მოულოდნელი, ვინაიდან ქორწინების ეს წესი ყველა ქვეყანაში კანონიერად ითვლებოდა, სადაც ისლამი იყო გავრცელებული. მკვლევარი ამ ჩვეულებას, როგორც ქრისტიანული ზნეობისთვის შეუთავსებელ მოვლენას, საქართველოს სხვა კუთხეებში ვერ დაადასტურებდა, მაგრამ ევროპაში განსწავლულმა ეთნოგრაფმა მშვენივრად იცოდა, რომ უძველეს პერიოდში ეს ჩვეულება მსოფლიოს მრავალ ხალხში არსებობდა ლევირატის სახელწოდებით. წერილობითი მოძღვრების მქონე კლასიკური რელიგიების (ბუდიზმი, იუდაიზმი, ქრისტიანობა, ისლამი) წარმოშობა-განვითარების შემდეგ ესა თუ ის ჩვეულება ერთ შემთხვევაში განმტკიცდა, ხოლო მეორე შემთხვევაში მოისპო. ბუდიზმის, იუდაიზმის და ისლამის მიმდევარმა ხალხებმა ლევირატის წესი შეინარჩუნეს და დააფუძნეს, ხოლო ქრისტიანებმა ის უარყვეს. ამდენად, ლევირატის წესი აჭარაში გენეტიკურად უკავშირდება არა თუ წინამაჰმადიანურ, არამედ წინაქრისტიანულ ხანას. უნდა ვიფიქროთ, რომ აღნიშნული ჩვეულება საქართველოში აღიკვეთა ქრისტიანული რელიგიის გავრცელების შემდეგ, მაგრამ მისი კვლავ აღორძინება მოხდა ისლამიზაციის ზონაში, სახელდობრ, აჭარაში და თ. სახოკიამაც სწორედ ეს მოვლენა წარმოაჩინა.

თ. სახოკიას დაკვირვებით, ისლამურ რეჟიმს ემორჩილებოდა გასათხოვარი ქალიც, რომლის მომავალი ცხოვრება მხოლოდ ოჯახის უფროსების ნება-სურვილით განისაზღვრებოდა. მაგრამ, ამასთან ერთად, აღნიშნულია ძველი ქართული ტრადიციის ფუნქციონირება — სამოყვრო ურთიერთობის მოწესრიგება უფროსების გადაწყვეტილების შესაბამისად. სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში მკვლევარს, როდესაც წერდა: „წესი ცოლის შერთვისა აჭარაში თითქმის იგივეა, როგორც სხვაგან საქართველოში“ (6, გვ. 189).

მსგავსი მოვლენების აღწერით თ.სახოკიამ აჭარაში დაადასტურა ძველი ქართული ტრადიციებისა და თურქთა ბატონობით თავსმოხვეული მშვიდმადიანური წესების თანაარსებობა. ზოგიერთ შემთხვევაში ადგილობრივი და შემოჭრილი ჩვეულებები ისე იყო ერთმანეთში გადაჯაჭვული, რომ მათ შორის ზღვარის დადება ჭირდა. მაგალითად, აჭარაში მიუღებელი იყო ცოლ-ქმრის მიერ ერთმანეთის სახელის დაძახება, რაც შეიძლება მხოლოდ მაჰმადიანურ ჩვეულებად მოგვეჩვენოს, მაგრამ საკმარისია გავიხსენოთ, რომ ამ წესს გვიანობამდე იცავდნენ აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთშიც და დავრწმუნდეთ, რომ ეს იყო ძველი ქართული ტრადიცია და მისი არსებობა აჭარაში მაინცდამაინც ისლამის ზემოქმედებით არ აიხსნება.

ქრისტიანული და მაჰმადიანური რელიგიის შესაბამისი ტრადიციების თანაარსებობასთან ერთად თ. სახოკიამ აღწერა მრავალი ისეთი ჩვეულებაც, რაც თავისი ფესვებით და არსით მხოლოდ ქართული ტრადიციების სფეროში განიხილება. ერთ-ერთ ასეთ ჩვეულებას წარმოადგენდა აკვანში ნიშნობა, რაც აჭარასთან ერთად გავრცელებული იყო საქართველოს სხვა კუთხეებშიც და მშობლების ნება-სურვილით ეწყობოდა. თ. სახოკიამ აჭარის სახით დაგვანახა საქართველოს ის ნაწილი, სადაც, ისლამის ზეწოლის მიუხედავად, ქართული ცხოვრების წესი იყო შენარჩუნებული და მას გააჩნდა შემდგომი განვითარების პერსპექტივა.

აჭარაში ჩატარებული კვლევის შედეგებთან ერთად საყურადღებოა თ. სახოკიას დაკვირვებები გურიაში, სამურზაყანოში და აფხაზეთში. ამ კუთხეებისადმი მიძღვნილ ნარკვევებში აღწერილი და კვალიფიცირებულია ავტორის მოგზაურობის დროისათვის ჭერ კიდევ კარგად შენარჩუნებული ქართული საქორწინო წეს-ჩვეულებები, საოჯახო ტრადიციები, რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები და ა.შ. ამასთან ერთად, თ. სახოკია დიდი გულმოდგინებით იკვლევდა აფხაზთა ყოფა-ცხოვრებას. მისი ნარკვევებიდან ნათლად გამოჩნდა, რომ აფხაზეთი საქართველოს ორგანული ნაწილია, რომ მისი მოსახლეობის უდიდესი უმრავლესობა ქართულია და შესაბამისად მათი ყოფა და ტრადიციებიც ქართულია. მაგრამ თ. სახოკია როდი ახდენდა აფხაზთა იგნორირებას. პირიქით, ის ერთ-ერთი სწავლული იყო სხვა ქართველ მოღვაწეებთან (ნიკო ჯანაშია, პეტრე ჭარაია, კოტე მაჭავარიანი, მოსე ჯანაშვილი...) ერთად, რომე-

ლთაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს აფხაზთა ეთნოგრაფიული შესწავლის სფეროში. თ. სახოკია ამას აკეთებდა იმ მოთხოვნის შესაბამისად, რაც დასახული იყო ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის პროგრამით. ქართველი მოღვაწეები იღია ჭავჭავაძის თაონობით აფხაზებს თვლიდნენ ამ მოძრაობაში მონაწილეებად, ხოლო ამგვარი მონაწილეობის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად მიიჩნევდნენ ყოფისა და ტრადიციების შენარჩუნებასაც და კვლევასაც, ვინაიდან ერი და ეროვნული ცნობიერება ამ კომპონენტის გარეშე ვერ წარმოიდგინებოდა. სხვათა შორის, არც თ. სახოკიას მოგზაურობის დროს და არც შემდგომ პერიოდში აფხაზეთის ქართული მოსახლეობის ყოფა-ცხოვრების შესახებ არაფერი არ დაწერილა. ქართველმა მოღვაწეებმა აფხაზეთში მხოლოდ აფხაზების შესწავლაზე იზრუნეს. თუ როგორ დაგვიფასეს ქართველებს ეს ღვაწლი და საერთოდ ქართული ტოლერანტობა, კარგად გამოჩნდა შექმნილი მდგომარეობიდან.

თ. სახოკიას სამეცნიერო მემკვიდრეობაში განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისათვის განკუთვნილ გამოკვლევებს, რომელთა ერთ წიგნად (7) გამოქვეყნებამდე (1956 წ.) ორი თვით ადრე 89 წლის ასაკში გარდაიცვალა მისი ავტორი. უშუალო დაკვირვებითა და გამოკითხვით მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალებისა და სამეცნიერო ლიტერატურის საფუძველზე შექმნილი შრომები (1. სამეგრელოს მითოლოგიიდან, 2. ყვავილბატონები საქართველოში, 3. ახალი წელი ანუ კალანდა სამეგრელოში, 4. წმინდა გიორგის კულტი და ღვთის სამართალი, 5. საქორწილო ჩვეულებანი სამეგრელოში, 6. მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში) ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების უდიდესი მონაპოვარია. ყოველი ზემოხსენებული ნაშრომი გამოირჩევა აღწერილობის სისრულით, თხრობის ორიგინალობით და გამოყენებული მასალის გაანალიზების მაღალი დონით. სანიმუშოდ შეიძლება დავასახელოთ „საქორწინო ჩვეულებანი სამეგრელოში“, რომელიც ამ თემაზე დაწერილ ნაშრომთა შორის ერთ-ერთი პირველი მეცნიერული გამოკვლევაა ქართულ ეთნოგრაფიაში. მასში თანმიმდევრობითაა შესწავლილი საქორწინებისათვის სავალდებულო წინაპირობები, დანიშვნის წესები, დანიშნულ-დამოყვრებულთა ურთიერთობის ხასიათი, საქორწილო რიტუალი და რიგი სხვა მნიშვნელოვან

ნი კომპონენტები. საქორწინო წეს-ჩვეულებათა ასეთი თანმიმდევრობით შესწავლის საფუძველზე ნათლად გამოჩნდა ქორწინების, როგორც რთული ბუნების მქონე სოციალური ინსტიტუტის, მნიშვნელობა და როლი საკვლევი რეგიონის მკვიდრთა ცხოვრებაში. საქორწინო წეს-ჩვეულებებს თ. სახოკია აღწერს და იკვლევს მის ისტორიულ განვითარებაში, რის მეშვეობითაც იგი გამოყოფს როგორც ტრადიციულსა და მდგრად მოვლენებს, ისე გადმონაშთურსა და დრომოქმულ ელემენტებს. ამასთან ერთად, მკვლევარი სამეგრელოში დამოწმებულ ფაქტებს აანალიზებს საქართველოს სხვა კუთხეებში თუ სხვა ხალხების ყოფაში შემჩნეულ ანალოგიურ მოვლენებთან კავშირში, რაც მას შესაძლებლობას უქმნის სპეციფიკური და ზოგადი ნიშნების გამოყოფასთან ერთად დასვას თვით მოვლენის გენეზისის საკითხიც.

საქორწინო ურთიერთობათა მრავალსაფეხურიანი სისტემიდან თ. სახოკია პირველ რიგში ეხება საქორწინო აკრძალვებს და შეზღუდვებს, რაც მნიშვნელოვანწილად შეპირობებული იყო ნათესაური კავშირებით. ამის შესაბამისად, მკვლევარი გვაცნობს სისხლითი, მოყვრობითი და ხელოვნური ნათესაობის კატეგორიებს თითოეული მათგანისათვის დამახასიათებელი ტერმინების ჩვენებითა და ახსნა-განმარტებით.

გამოკვლევაში საგანგებოდაა აღწერილი და განხილული დანიშვნის სხვადასხვა ფორმები, რომელთა შორის წამყვანი ადგილი ეჭირა სრულწლოვანთა დანიშვნის წესს გარიგების მეშვეობით, ხოლო გადმონაშთის სახით შემორჩენილი ყოფილა მცირეწლოვანთა დანიშვნის ჩვეულებაც. ორივე შემთხვევაში ურთიერთობის მოწესრიგება ემყარებოდა მშობლებისა და ნათესავების შეთანხმებას, ხოლო კაპიტალისტური ურთიერთობის განვითარების პირობებში საქმეში ერევა მაჭანკალიც, როგორც დაჭირავებული გარეშე პირი. თ. სახოკია მნიშვნელობას ანიჭებს აგრეთვე მხარეთა შორის მატერიალურ ვალდებულებებსაც, როგორც პირობის განმტკიცების საშუალებებს. ამ მხრივ განსაკუთრებული ყურადღება ექცეოდა ვაჟის ოჯახის ვალდებულებას, რაც გენეტიკურად დაკავშირებული იყო ქალის ოჯახისათვის საურავის გადახდის წესთან.

თ. სახოკია საკმაო სისრულით აღწერს თვით საქორწილო რიტუალს, რაც დამაგვირგვინებელ საფეხურს წარმოადგენდა დანიშნულთა და დამოყვრებულთა ურთიერთობაში. გაირკვა, რომ ქორწილის მიღე-

ბულ ფორმას წარმოადგენდა ე.წ. „თხუალა“, ე.ი. გარიგებით დანიშნული ქალის მშვიდობიანად წაყვანა. იქვე აღწერილი ქალის მრტარეობით წაყვანის წესებიც, მაგრამ საქორწილო რიტუალის აღწერაში მთავარი ადგილი დაეთმო ქორწილის პირველსა და მიღებულ ფორმას. ამასთან დაკავშირებით მკვლევარი გვაცნობს პატარძლის გასტუმრებისა და ახალ ოჯახში მისი მიღების პროცედურას, საქორწინო ღვინის მისი ძირითადი ატრიბუტებით, პატარძლის უფლებამოსილებებს, მძახლებს შორის შექმნილი ურთიერთობის ხასიათს და ა.შ.

თ. სახოკიას ეს ნაშრომი ერთადერთია სოციალურ ურთიერთობათა პრობლემიდან სამეგრელოს ეთნოგრაფიული შესწავლისადმი მიძღვნილ გამოკვლევათა შორის. სხვა ნაშრომებში განხილულია რელიგიისა და მითოლოგიის საკითხები, რითაც მკვლევარმა დიდი წვლილი შეიტანა სულიერი კულტურის კვლევის სფეროში. ერთ-ერთი ასეთი მნიშვნელობის მქონე ნაშრომია „ახალი წელი ანუ კალანდა სამეგრელოში“, რომელშიც აღწერილი და გამოკვლეულია საახალწლო წესები და რიტუალები. კვლევის შედეგად გამოჩნდა როგორც საკუთრივ სამეგრელოსათვის სპეციფიკური მოვლენები, ისე მთელი საქართველოსათვის საერთო ჩვეულებები. ნაშრომში — „მიცვალებულის კულტი სამეგრელოში“ გამოყენებულია უმთავრესად XIX საუკუნის ეთნოგრაფიული მასალები, მაგრამ ავტორმა დაადგინა ისეთ ჩვეულებათა გამონაშთებიც, რომლებიც ყოფაში აღარ სრულდებოდა და ოდესღაც ფუნქციონირებადი წესების მანიშნებელი ზოგიერთი ელემენტი მხოლოდ სიმბოლური მნიშვნელობით ინარჩუნებდა არსებობას მისთვის უცხო ახალ ეთნოგრაფიულ სიტუაციაში. დიდი ხნის წინათ მივიწყებული ჩვეულების შესწავლის ძირითად წყაროდ მკვლევარი იყენებს ხალხური ზეპირსიტყვიერების მასალებს, ხოლო შედარებისათვის მნიშვნელობას ანიჭებს განვითარების დაბალ საფეხურზე მყოფი ხალხების ცხოვრებისათვის ნიშანდობლივ მოვლენებს. თ. სახოკიამ სამეგრელოში შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალებზე დაყრდნობით დაწერა ნაშრომი — „წმინდა გიორგის კულტი და ღვთის სამართალი“. ჩაწერილი გადმოცემის მიხედვით, წმინდა გიორგი წარმოგვიდგება როგორც მიწიერ, ისე ზეციურ ღვთაებად. ნაშრომში შეტანილია ამ ღვთაების მიწიდან ზეცაში გამგზავრების ლეგენდა, ნაჩვენებია ხმელეთზე თუ ზეცაში მისი მოქმედების ასპა-

რეზი, უფლებამოვალეობანი და მისი სადიდებელი სალოცავები. ვერ
კიდევ პარიზში ყოფნის დროს აღიარება ხვდა წილად ნაშრომს „
ვილ-ბატონები საქართველოში“, რომელშიც აღწერილია გადამდებ სნე-
ულებათა მკურნალობის ხალხური წესები და მასთან დაკავშირებით
გავრცელებული რწმენა-წარმოდგენები. ძველ სამეგრელოში ავ სულე-
ბთან ბრძოლის სურათი და მასთან დაკავშირებული რწმენა-წარმოდ-
გენების არსია ნაჩვენები ქართული მითოლოგიის შესწავლისათვის ფრიად
მნიშვნელოვან ნაშრომში — „სამეგრელოს მითოლოგიიდან“. მოპოვე-
ბული მანამდე უცნობი მასალისა და მისი ინტერპრეტაციის მიხედვით
გამოჩნდა, თუ როგორი იყო მორწმუნე ადამიანის რელიგიური მსოფ-
ლმხედველობა, გადმონაშთის სახით რა იყო შენარჩუნებული მითოლო-
გიიდან და ამ მხრივ რა შესაძლებლობანი არსებობდა მისი შესწავლისა-
თვის.

დასავლეთ საქართველოს კუთხეებში ეთნოგრაფიული კვლევა-ძიე-
ბით თ. სახოკიამ გადაარჩინა და ოქროს ფონდში შეიტანა მრავალი
ისეთი ფაქტისა და მოვლენის აღწერა, რომლის მოძიება დღეს უკვე
შეუძლებელია. ცხოვრების განვითარებამ ბევრი რამ დავიწყებას მისცა,
ბევრი რამ არსებითად შეცვალა, რის გამო თ. სახოკიას მასალებს და
ნარკვევებს პირველწყაროს მნიშვნელობაც ენიჭება.

ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით უაღრესად მნიშვნელოვანია თ. სა-
ხოკიას განმარტებითი ლექსიკონის სამტომეული(8), როგორც ერთ-ერთი
უნიკალური ცნობარი. მასში ბევრი ისეთი ტერმინი და ხალხურ მეტყ-
ველებაში თუ მხატვრულ ლიტერატურაში არსებული გამონათქვამებია
აღნიშნული და თანაც საფუძვლიანად ახსნილ-განმარტებული, რომ მათ
გვერდს ვერ აუვლის ქართველი ხალხის ყოფისა და ტრადიციების ვერც
ერთი მკვლევარი.

თავის ეპოქის ყოფა-ცხოვრების ნიუანსებზე დაკვირვებას გვთავაზობს
თ. სახოკია მემუარული ჟანრის წიგნებში (9,10).

ქართველი ხალხის ყოფა-ცხოვრებიდან საინტერესო მოვლენებია აღ-
წერილი თ. სახოკიას ავტობიოგრაფიაში (5, გვ. 201-245). თავისი ცხო-
ვრებისა და მოღვაწეობის მათიანეში ავტორი მიღებულ შთაბეჭდილე-
ბათა სახით გზადაგზა ეხება ყოფის ისეთ რეალიებს, როგორიცაა
სხვადასხვა სოციალურ ფენებს შორის ტრადიციულად არსებული ვალ-

დებულებანი, ტაძრისადმი ყმობის გამომხატველი რიტუალი, გამოძვე-
ბის ჩვეულება, სოფლის ცხოვრების სურათები, სამეურნეო პირობები
და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები. ავტორი ასევე გვაცნობს ეთნო-
გრაფიული კვლევის რეგიონებს, აფხაზეთის დემოგრაფიულ მონაცე-
მებს, ლაზური სოფლის სტრუქტურას, მეგრული დასახლების ტიპთან
მის მსგავსებას და ყოფა-ცხოვრების დეტალებს. მის მიერ შეფასებულია
აგრეთვე ხალხური ზეპირსიტყვაობის მნიშვნელობა და ხაზგასმულია
მისი შესწავლის აუცილებლობა.

თ. სახოკია ქართული ეთნოგრაფიის თვალსაჩინო ფიგურაა არა მა-
რტო საუკეთესო ეთნოგრაფიული ნაწერებით, არამედ სამუზეუმო საქ-
მიანობითაც. იგი იყო ეთნოგრაფიული ნივთების შესანიშნავი კოლექ-
ციონერი. მის მიერ შეკრებილი ნივთები დაუნჯებულია საქართველოს
სახელმწიფო მუზეუმში, რუსეთის ეთნოგრაფიულ მუზეუმში, საფრან-
გეთის ანთროპოლოგიური საზოგადოების მუზეუმში და სხვ.

ორმოცდამეოთხე წელია მას შემდეგ, რაც თ. სახოკია სამუდამოდ
ჩამოცილდა თავის საყვარელ საქმიანობას. ამჟამად, როდესაც მის ამაგს
ვეხებით, მხოლოდ ის შეიძლება ითქვას, რომ ქართული ეთნოგრაფიის
ისტორიაში თ. სახოკიას საპატიო ადგილი აქვს დამკვიდრებული როგორც
მოპოვებული პირველხარისხოვანი მასალით, ისე მისი გაანალიზების დო-
ნით. ამის შესახებ ითქვა რამდენიმე პუბლიკაციაში (2, 3, 4, 12, 13, 14,
15), მაგრამ ეს საკმარისი არ არის. ამიტომ გადავწყვიტე დამეწერა ვრ-
ცელი ნაშრომი, რომელშიც შეფასებულია თ. სახოკიას დამსახურება
ქართული ეთნოგრაფიული მეცნიერების განვითარებაში. ამ მონოგრა-
ფიის გამოქვეყნებამდე კი (თუ ამის შესაძლებლობა მომეცა), ამჟამად ამ
სტატიით შემოვიფარგლე.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. დ. ბაქრაძე, არქეოლოგიური მოგზაურობა გურიასა და აჭარაში,
ბათუმი, 1987, თარგმანი რუსულიდან, პირველად გამოქვეყნდა სანკტ-
პეტერბურგში 1878 წ.
2. ვალ. ითონიშვილი, ქართული ეთნოგრაფიის მოამაგე, „ლიტერა-
ტურული საქართველო“, 1981, №35.

3. ვალ. ითონიშვილი, ქართველი ხალხის საქორწინო და საოჯახო/ურთიერთობის საკითხები თედო სახოკიას შრომებში, „გეგეჭკორის სახლი“ რაიონთაშორისო სამხარეთმცოდნეო მუზეუმის XXVII სამეცნიერო სესიის თეზისები“, გეგეჭკორი, 1982.

4. ჯ. რუხაძე, დიდი მოამაგე, „ლიტერატურული საქართველო“, 1993, №13.

5. თ. სახოკია, ავტობიოგრაფია — კრებულში „თედო სახოკია“, თბ., 1969.

6. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1950.

7. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

8. თ. სახოკია, ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი, ტ.I (შ. ძიძიგურის რედაქციით), თბ., 1950; ტ.II (გ. ჩიტაიას რედაქციით), თბ., 1954; ტ.III (გ. ჩიტაიას რედაქციით და ბოლოსიტყვაობით), თბ., 1955.

9. თ. სახოკია, როგორ ვიზრდებოდიოთ ძველად, თბ., 1955.

10. თ. სახოკია, ჩემი საუკუნის ადამიანები, თბ., 1969.

11. გ. ყაზბეგი, სამი თვე თურქეთის საქართველოში (წიგნში — „გიორგი ყაზბეგი აჭარის შესახებ“), ბათუმი, 1960.

12. გ. ჩიტაია, თედო სახოკიას სამეცნიერო მოღვაწეობა — კრებულში „თედო სახოკია“, თბ., 1969.

13. გ. ჩიტაია, რედაქტორისაგან — თ. სახოკიას წიგნში „მოგზაურობანი“.

14. გ. ჩიტაია, რედაქტორისაგან — თ. სახოკიას წიგნში „ეთნოგრაფიული ნაწერები“.

15. გ. ჩიტაია, ბოლოსიტყვაობა — თ. სახოკიას წიგნში „ქართული ხატოვანი სიტყვა-თქმანი“, ტ.III.

**საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე
ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი**

ეთნიკური პროცესების შესწავლა თანამედროვე ეთნოგრაფიული მეცნიერების ერთ-ერთი მეტად მნიშვნელოვანი და აქტუალური პრობლემაა. 1984 წლიდან ჩვენი კვლევის ძირითად ობიექტს საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების საერთო ბუნებისა და ხასიათის დადგენა წარმოადგენს. მდიდარი საარქივო და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე ჩვენს მიერ შესწავლილია საქართველოს ქალაქების (თბილისი, გორი, თელავი, სიღნაღი, ახალციხე, ქუთაისი, ზუგდიდი, ფოთი, ზესტაფონი, სამტრედიი) ეთნიკური პროცესები. გამოვლენილია თითოეული ამ ქალაქის ლოკალური და ზოგადი თავისებურებანი, მისი წარმმართველი და მონაწილე ეთნოსების ვინაობა, ასიმილაციისა თუ ეროვნული თვითმყოფადობის შენარჩუნების ფაქტები. მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკურ არქივში დაცული საქორწინო აქტების შესწავლის საფუძველზე დამოწმებულია შერეულ ქორწინებათა ტიპები, მექორწინეთა ეროვნული შემადგენლობა, რაც ეთნიკური პროცესების შესწავლის ძირითად წყაროს წარმოადგენს. დადგენილია როგორც საერთოდ საქართველოს ქალაქებისათვის დამახასიათებელი ეთნიკური პროცესების ძირითადი ნიშნები, აგრეთვე აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოს ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი.

მოპოვებული საველე და საარქივო მასალების საფუძველზე ნათლად იკვეთება საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების ხასიათი. იგი თავისი ბუნებით რთული და მრავალფეროვანია. უმთავრესი ის არის, რომ საქართველოს ქალაქები ხასიათდებიან დიდი პოლიეთნიურობით, რაც მათ ისტორიულად მოსდგამთ. ეს მათი უძველესი ტრადიციაა. საქართველოს ქალაქები ძველთაგანვე თავისუფალი იყვნენ რელიგიური და ეროვნული შეზღუდულობისაგან, რაც განაპირობებდა აქ შერეულ ქორწინებათა სიმრავლეს. მართალია, რელიგია (ისლამი, იუდაიზმი, იეზიდობა) ზღუდავდა და კრძალავდა კიდევ კონფესიონალურად სხვადასხვა ეროვნების ხალხთა შეუღლებას, მაგრამ დარღვევები ძველთაგანვე არსებობდა. ისე კი ყოველი ეროვნების წარმომადგენელი ცდილობდა თა-

ვის ეროვნების ქალზე დაქორწინებას. XIX ს. II ნახ. და XX ს. დასაწყისში/ აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებში ეთნიკური პროცესის წარმართველებად ძირითადად ქართველები და სომხები გამოდიოდნენ თითქმის 30-იან — 40-იან წლებამდე. აქედან დაწყებული საკმაო რაოდენობით ხედებით აქ რუსებს, უკრაინელებს და ბელორუსებს. ხშირია მათი ქართველებთან და ყოფილი სსრკ-ს რესპუბლიკების (აგრეთვე ავტონომიური რესპუბლიკებისა და ავტონომიური ოლქების) წარმომადგენლებთან დაქორწინების შემთხვევები. რაც შეეხება ეთნიკურ პროცესებში მონაწილე სხვა ეთნიკურ ერთეულებს, ამ მხრივ ყოველ ქალაქს თავისი სპეციფიკა გააჩნია, იმისდა მიხედვით, თუ რომელი ეთნოსებითაა ის დასახლებული. თბილისისათვის ეთნიკურ პროცესებში მონაწილე ეთნოსებია: აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ქურთ-იეზიდები, ებრაელები, ასირიელები და სხვა. ხოლო ქართველებთან სომხების ხანგრძლივი თანაცხოვრების შედეგად მოხდა მათი დიდი ნაწილის გაქართველება და არაერთი ქართველის გასომხება. ამავე დროს ძალიან დიდი იყო აგრეთვე თბილისის „ევროპეიზაციის“ როლი და მისი გავლენა სხვა ქალაქებზე, განსაკუთრებით საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის არსებობის (1918-1921 წ.წ.) დროს. აქ იმყოფებოდნენ ავსტრიის, ინგლისის, ამერიკის, საფრანგეთის, თურქეთის, სპარსეთის ქვეშევრდომები; ქართველების ჩვეულებრივი წყვილები იყვნენ გერმანელები, ფრანგები, იტალიელები, უნგრელები და სხვ.

ასევე მეტად საყურადღებოა ამ ეთნიკურ წყვილთა კონფესიონალური წარმომავლობა. გვხვდება ქრისტიანები (მართლმადიდებლები, სომეხ-გრიგორიანები, კათოლიკეები: ა. რომაელი, ბ. სომეხი); მაჰმადიანები (სუნიტები და შიიტები), ლუთერანები - ევანგელიკურ — ლუთერანები; ანგლიკანები, კალვინისტები, პროტესტანტები — კონგრეგაციონალისტები, დუხაბორები და მალაკნები (1, გვ. 2).

ქ. გორში ეთნიკური პროცესის მონაწილე ძირითადი ეთნოსებია: ქართველი, სომეხი, ოსი, რუსი, აზერბაიჯანელი, უკრაინელი. მაგრამ განსაკუთრებით ვრცელია ერთეულ წყვილთა ეთნიკური გეოგრაფია, რაც ძირითადად რუსი ეროვნების გარშემოა კონცენტრირებული: (კარელი, ლეკი, ჩეხი, ყირგიზი, ჩეჩენი, ბულგარელი, ბაშკირი, მოლდაველი, ყაბარდოელი, ჩერქეზი, ადიღეელი, ჩუვაში, ლატვიელი, ლიტველი, ყაზახი, ასირიელი, მორდოველი). შერეულ წყვილთა პოლიეთნიკურობით გორი შეიძლება შე-

ვადართ თბილისს, რასაკვირველია, შემცირებული მასშტაბით. გორში ამავე დროს მაინც ძირითადად ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკებისა და ჩრდილო კავკასიის ხალხთა წარმომადგენლებია კონცენტრირებული. თბილისში მაინც უფრო მეტია „ევროპეიზაციის“ ელემენტები მოსახლეობაში, თუმცა გორშიაც არიან ევროპელები: ბულგარელები, ჩეხები, გერმანელები და სხვ. გორში დიდი ასპარეზია შექმნილი ეროვნებათაშორისი ურთიერთობისათვის. მაგრამ ძირითადი ეროვნებები, რომლებიც ქმნიან გორში ეთნიკური პროცესების ხასიათს, როგორც აღინიშნა, არიან ქართველები, სომხები, ოსები და რუსები.

განსაკუთრებით საყურადღებოა გორში ოსების ჩამოსახლებისა და დამკვიდრების ისტორია. ისინი საქართველოში დიდი ინტენსიურობით მატულობდნენ და ავიწროვებდნენ ქართულ მოსახლეობას. ამის აღნიშვნა ადრე აკრძალული იყო, რაც თითქოს ქართულ-ოსურ მეგობრულ ურთიერთობას ჩრდილს მიაყენებდა. სინამდვილეში ეს იყო ე.წ. „ოსიანობა“ ან „ოსობა“ — საქართველოში თარეშის უმძიმესი შედეგი, რაც თავისი ღრმა ფესვებით უფრო ადრინდელია და საშინელი, ვიდრე „ლეკიანობა“ (2, გვ. 228-257).

ქ თელავში ეთნიკური პროცესის წარმმართველნი არიან: ქართველები, სომხები, რუსები, ხოლო მონაწილენი: აზერბაიჯანელები, ქურთიეზდები, ქართველი ებრაელები, ბერძნები, ლეკები. მათ ბევრი აქვთ ქართველებთან ურთიერთობაში სიახლოვე, ურთიერთსესება და გავლენები. ამის შედეგია ისიც, რომ თელავში მცხოვრები ბერძნები — იორდანიდები დღეს იორდანიშვილებად იწერებიან. თელავში მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალებით ბერძნების გაქართველება მომხდარა იმ მიზეზით, რომ ისინი განთქმული ჭვისმთლელები იყვნენ და კონკურენციას უწევდნენ ამქარში გაერთიანებულ ქართველ ხელოსნებს. ამიტომ ქართველ ხელოსნებს მოუთხოვიათ, რომ ამქრის გარეშე მომუშავე ბერძნები იორდანიშვილებად დაწერილიყვნენ და ამქარში მათთან გაერთიანებულიყვნენ. ასეთია ხალხში დაცული გადმოცემა იორდანიშვილების (იორდანიდების) გაქართველების შესახებ. თუმცა ისიც კარგად არის ცნობილი, რომ ქართულ ამქარში გაერთიანებულ ხელოსნებისათვის არავითარი რელიგიური და ეროვნული აღკვეთები არ არსებობდა.

დღეს იორდანიშვილები ნამდვილი ქართველები არიან, გამოსარჩევი რამ თავისი არაქართული წარმოშობისა, მათში არ დასტურდება. საე-

რთოა მათი ყოფა და წეს-ჩვეულებანი ქართულთან. ისინი ქართველების/სასაფლაოზე იმარხებიან, გათავისებული აქვთ ქართული სამზარეულო და მატერიალური კულტურის სხვა ელემენტები.

ასევე საყურადღებოა თელავში ჩაწერილი მასალა ლეკებთან ურთიერთობის შესახებ. ლეკები მოდიოდნენ დაღესტნიდან სეზონურად კახეთში და კვლავ უკან ბრუნდებოდნენ. თუმცა ზოგიერთი მათგანი სამუდამოდ რჩებოდა თელავში. ისინი მკალობას და ოქრომჭედლობას მისდევდნენ. ჩვენ საშუალება გვქონდა გვემუშავა ორ ლეკთან, რომლებიც თელავში ცნობილი იყვნენ ვაჟა და ვალიკო ლეკებად, თუმცა პირველის სახელი და გვარია ბუდუნ მაგომედოვი, ხოლო მეორის — მაჰმუდ-აბდულა ხემო.

ვაჟა 20 წ. ყოფილა, როდესაც თელავში მოუყვანიათ ხელობის შესასწავლად მაჰმუდა ლეკთან. 4-5 წელი ყოფილა მასთან შეგირდად, მასთანვე ცხოვრობდა. ხელობის შესწავლის შემდეგ გადასულა სხვასთან ამხანაგად, შემდეგ კი თითონ გაუხსნია სახელოსნო და შეგირდად ყოლია ვალიკო ლეკი.

ვაჟა, როგორც აღინიშნა, თელავში შეურქმევიათ მისთვის, გვარად ლეკიშვილი ვარო, გადმოგვცემს იგი. ამ უბრალო განაცხადში კარგად ჩანს მისი ქართულ გარემოსთან დაახლოების სურვილი, რასაც ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ თელავში მის მეუღლეს — სუმხარა გონჩაროვას, მაყვალას ეძახიან, ჰყავთ ექვსი შვილი, ექვსივე მახაჩკალაში ცხოვრობს. მიუხედავად იმისა, რომ შვილები დაღესტანში ცხოვრობენ, ისინი არ აპირებენ იქ გაბრუნებას. მათ თელავში ურჩევნიათ ცხოვრება. „აქ უფრო კარგია“, გადმოგვცემენ ისინი. ვაჟა არის მკალავი და მექვაბე.

ვალიკო ლეკიც ორმოცი წელია მოსულია დაღესტნიდან, ს. ჭარადან. მამასთან უსწავლია იქ ხელობა — მკალაობა, თელავში კი — თუნგების გაკეთება მაჰმუდასთან, რომელიც ბიძად ეკუთვნოდა. ერთი წელი ყოფილა შეგირდად, მერე ნახევარი ოსტატი, მერე ნახევარი ამხანაგი.

რაც შეეხება სიღნაღში მიმდინარე ეთნიკური პროცესის თავისებურებებს, საქორწინო აქტების მიხედვით აქ წამყვანი არიან — ქართველები, სომხები და რუსები. განსაკუთრებით მატულობს ბოლო წლებში რუსების მონაწილეობა. ერთეულ წყვილთა სახით აღირიცხებიან ყოფილი სსრკ-ს რესპუბლიკის მცხოვრებნიც: უკრაინელები, ბელორუსები, აზერბაიჯანელები, მოლდაველები და სხვა და რაც სიღნაღისათვის გან-

საკუთრებით მოულოდნელია, რუმინელ-ქართველის, უკრაინელ-სერბი-ელის, ქართველ-გერმანელის წყვილები.



ახალციხის საარქივო მასალებით ძალიან ბევრია როგორც სომხების, ქართველების, რუსების, უკრაინელების, ბერძენების, ებრაელების და სხვა ერთა ეროვნული ქორწინებანი, ასევე ხშირია შერეული წყვილებიც, მათ შორის ქართულ-სომხური და მათი პირუკუ წყვილები. 1921 წლიდან 30-40-იან წლებამდე სომხები და ქართველები შედიან ძირითადად ქორწინებაში, 30-იანი წლებიდან ჩნდებიან რუსები, უკრაინელები, ბელორუსები და სხვ აქედან დაწყებული რუსებიც გამოდიან აქტიურ საქორწინო როლში. ყველაზე მრავალრიცხოვანი — 12 ეროვნების წარმომადგენელია რუსისა და სომხის ცალ-ცალკე წყვილებში. ეთნიკური პროცესის წარმმართველები არიან ახალციხეში: ქართველები, სომხები, რუსები და უკრაინელები. ისინი ქორწინდებიან როგორც ერთმანეთზე, ასევე ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკების თითქმის ყველა წარმომადგენლებზე: ბელორუსზე, ბესარაბიელზე, მოლდაველზე, აზერბაიჯანლებზე, ლატვიელზე, ლიტველზე, ესტონელზე, უზბეკზე, თურქმენებზე, ევროპელებიც საკმაოდ არიან წარმოდგენილები: გერმანელი, პოლონელი, იტალიელი, ჩეხი, ბულგარელი, ებრაელი, ბერძენი. დასტურდება აფხაზის, ოსის, ინგილოს, კაზაკის მონაწილეობაც ამ ეთნიკურ პროცესებში. მაგრამ გაცოცხლებას იწვევს ეროვნული უმცირესობის წარმომადგენელთა მონაწილეობაც, ისინი არიან: უდმურტი, ბაშკირი, ჩეჩენი, ჩუვაში, მორდოველი, მარიელი. მართალია, ისინი ერთეულ წყვილებს ქმნიან ძირითადად რუსებთან და სომხებთან, მაგრამ მაინც გასაოცარია ახალციხეში მათი ასეთი დიდი რაოდენობით მონაწილეობა მაშინ, როდესაც ახალციხისათვის შედარებით ისეთი სიახლოვის ეთნოსები, როგორც არიან თურქი, თათარი და აზერბაიჯანელი, შედარებით ნაკლებად ჩანს. ამ ეროვნულ უმცირესობათა ასეთი სიჭარბე ახალციხეში შეიძლება იმით აიხსნას, რომ ის სასაზღვრო ქალაქია და აქ სამხედრო ვალდებულებას იხდიდა თითქმის ყველა ეროვნების წარმომადგენელი. საარქივო მასალების მიხედვით შერეული ქორწინების თითქმის ყოველი მამაკაცი „წითელ არმიელია“, სამხედრო პიროვნება.

რაც შეეხება ქუთაისს, ქუთაისის ქორწინების აქტების შესწავლით დგინდება შერეულ ქორწინების ოთხმოცდახუთამდე წყვილი. აქ ეთნიკური პროცესების წარმმართველნი არიან: ქართველები, ქართველი ებ-

რაელები და რუსები, ხოლო მონაწილენი: უკრაინელები, სომხები, ბელარუსები, აზერბაიჯანლები, მოლდაველები, ბერძნები, ასირიელები და სხვ. ამავე დროს დიდ ინტერესს იწვევს ერთეულ წყვილთა სახეობანიც, სადაც დიდი რაოდენობითაა წარმოდგენილი როგორც ეროვნულ უმცირესობათა, ასევე საქართველოს შედარებით ნაკლებად დამახასიათებელი ეროვნებების წარმომადგენლები: აი, ისინიც:

- | | |
|-------------------------------|------------------------------|
| 1. უზბეკი — მოლდაველი | 15. უკრაინელი — კომელი |
| 2. ლატვიელი — რუსი | 16. უზბეკი — ყირიმელი თათარი |
| 3. რუსი — რუსი ებრაელი | 17. რუმინელი — რუსი |
| 4. ქართველი — ესტონელი | 18. ქურთი — თათარი |
| 5. ქართველი — მორდოველი | 19. რუსი — კორეელი |
| 6. უკრაინელი — ჩუვაში | 20. ფინელი — კორეელი |
| 7. რუსი — ესტონელი | 21. რუსი — ლეკი |
| 8. ბაშკირი — რუსი | 22. ქართველი — ჩინელი |
| 9. ქართველი — პრუსიელი(?) | 23. ჩინელი — რუსი |
| 10. სომეხი — ქართველი ებრაელი | 24. სერბი — ქართველი |
| 11. მორდოველი — რუსი | 25. ქართველი — გაგაუზი |
| 12. ქართველი — ასირიელი | 26. რუსი — გაგაუზი |
| 13. რუსი — ასირიელი | 27. გერმანელი — გაგაუზი |
| 14. უკრაინელი — აფხაზი | |

აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებისაგან განსაკუთრებით ქუთაისში არ ჩანს სომხური ელემენტის სიჭარბე. მართალია, აქ სომხები ეთნიკური პროცენტების მონაწილენი არიან და შეიძლება ითქვას უფრო მოგვიანებით, 30-იანი წლებიდან ჩანან, უფრო მეტია სომხურ-ქართული, ვიდრე ქართულ-სომხური წყვილები. არ ჩანან გაქართველებული სომხები და განსაკუთრებით გასომხებული ქართველები (ქართველი გრიგორიანები). თუ გორისა და განსაკუთრებით ახალციხის მიმართ გასაკვირია ბაშკირების, ჩუვაშების, მორდოველ-მარიელების მონაწილეობა, ქუთაისში მათ ემატება კომელი, კორეელი, ფინელი, ჩინელი, სერბი, გაგაუზი. განსაკუთრებით ხაზგასასმელია ამ უკანასკნელის აქტიურობა. აღარაფერს ვამბობთ ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკისა და ევროპელთა — გერმანელთა, რუმინელთა, ბულგარელთა და პოლონელთა მონაწილეობა

ბაზე ქუთაისის ეთნიკურ პროცესში, რაც ერთხელ კიდევ მიუთითებს საქართველოს ქალაქების ეთნიკურ სიჭრელზე. მაგრამ ქუთაისის სპეციფიკაც ახასიათებს, რაც ებრაელთა მრავალრიცხოვნებასა და მათ მიერ ერთი ეროვნული ებრაული ოჯახის შექმნაში მდგომარეობს. აქ მოხდა ებრაელთა მხოლოდ ენობრივი ასიმილაცია ქართველთა მიერ. იუდაიზმი მტკიცედ იცავდა მათ ეროვნულობას, რამაც განაპირობა კიდევ ებრაელთა მიერ საქორწინო დარღვევების მეტ-ნაკლები დაუშვებლობა.

ქ. ზუგდიდში მიმდინარე ეთნიკური პროცესებიც შესწავლილია მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკური არქივის მასალების ანალიზის საფუძველზე, რის შედეგადაც დგინდება ზუგდიდში შერეულ ქორწინებათა 80-ზე მეტი წყვილი. ეთნიკური პროცესების წარმართველები არიან: ქართველები, რუსები და უკრაინელები, ხოლო მონაწილენი: ბელორუსები, სომხები, აზერბაიჯანელები, მოლდაველები, ბერძნები, ასირიელები და სხვ.

საარქივო მასალების საფუძველზე ასევე კარგად არის წარმოდგენილი ეროვნული უმცირესობანი ზუგდიდში: მორდოველი, ყაბარდოელი და სხვ. გვხვდებიან აგრეთვე ევროპელებიც: პოლონელი, გერმანელი, ბულგარელი, უნგრელი, ბერძენი და სხვ. რუსის ქალები ყველაზე აქტიური არიან და ისინი შედიან ქორწინებაში აზერბაიჯანელებთან, ასირიელებთან, აფხაზებთან, ლეკებთან, ბულგარელებთან, პოლონელებთან, მოლდაველებთან; ქართველი ქალები — ირანელებთან, ყაზახებთან, ინგუშებთან, ბოშებთან, ყაბარდოელებთან და ოსთან, ხოლო უკრაინელი ქალები მიჰყვებიან ცოლად ბერძნებსა და ლაზს.

როგორც ვხედავთ, ის პოლიეთნიურობა, რაც საქართველოს ქალაქებს ისტორიულად ახასიათებდათ, უფრო მრავალფეროვანი გახდა რევოლუციის შემდეგ. მას დაემატა ყოფილი სსრკ-ს მოკავშირე რესპუბლიკების მრავალეროვნებათა წარმომადგენლები. ეს მასალა, რომელიც მმაჩის ბიუროს რესპუბლიკურ არქივშია დაცული, ფართო სამეცნიერო საზოგადოებისათვის უცნობია. ის პირველად ახლა შემოდის სამეცნიერო მიმოქცევაში და მეტად საყურადღებოა ეთნიკური პროცესის ხასიათის დასადგენად.

აღნიშნულ ეთნოსებს შორის ურთიერთობა ისტორიულად, როგორც აღინიშნა, კეთილმეზობლური იყო; იყო სესხებები და ურთიერთგავლენიანი, შერეული ქორწინებანი და ამასთან რელიგიური აღკვეთების დარღვევები, მაგრამ ეთნიკურ კონფლიქტებს ადგილი არ ჰქონდა.

ქ. ფოთში ეთნიკური პროცესების წარმმართველები არიან: ქართველები, რუსები, უკრაინელები, მონაწილენი — ბელორუსები, სომხები, აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ლატვიელები, ესტონელები, ოსები, თათრები, ებრაელები. ევროპელები: პოლონელები, ბულგარელები, გერმანელები, უნგრელები, რუმინელები, პოლონელები, ჩეხები; აზია — ჩინელები, კორეელები; ფოთში მოწმდება კანადელთა არსებობაც. კავკასიის სამყარო წარმომადგენელია: აფხაზებით, აბაზგებით, ადიღელებით, ინგუშებით, ოსებით, ნოღაელებით, ყაბარდოელებით, ჩერქეზებით, ავარელებით, ლეზგით და ლაკით; ეთნიკური უმცირესობანია: ჩუვაში, მორდოველი, უდმურტი, ყაზანელი თათარი, ყუმუხი, მარიელი.

ქ. ფოთი საპორტო ქალაქია და გასაგებია მისი ასეთი მრავალფეროვნულობა. აქ ეთნიკური პროცესები დიდი მრავალფეროვნებით ხასიათდება.

ქ. ზესტაფონში ეთნიკური პროცესების წარმმართველები არიან ქართველები, რუსები და უკრაინელები, ხოლო მონაწილენი: ბელორუსები, ოსები, აზერბაიჯანელები, ბერძნები, ებრაელები (ქართველი, რუსი, ევროპელი), ასირიელები.

ევროპელები წარმოდგენილები არიან: ბულგარელებით, პოლონელებით, გერმანელებით, ბერძნებით და იტალიელებით. აზია — ჩინელით და ირანელით. კავკასია — ოსებით, აფხაზებით, ყაბარდოელებით, ჩერქეზებით, ადიღელებით, ლეკებით. ეროვნული უმცირესობანია: ბაშკირი, ჩუვაში, ბოშა, ყაზახი, კაზაკი, იეზიდი, უდმურტი.

ქ. სამტრედიასაც გამორჩეული თავისებურება ახასიათებს. ეს არის სომხების, ოსებისა და განსაკუთრებით ასირიელების საკითხი, რითაც იგი ქ. ზესტაფონის ეთნიკურ პროცესებთან ერთგვარ სიახლოვეს ამჟღავნებს. ზესტაფონის მსგავსად, აქაც სომხების რაოდენობის ზრდა ხდება 30-40-იანი წლებიდან და არა XIX ს. ბოლოსა და XX ს. დასაწყისში, როგორც ეს აღმოსავლეთ საქართველოს ქალაქებს ახასიათებს. ასევე დიდია ოსების დენადობა სამტრედიაში 60-იანი წლებიდან. მეტად საყურადღებოა ასევე საქართველოს ქალაქებში (ზესტაფონი, სამტრედია) ქართულ გვარებიანი ასირიელების მონაწილეობა საქორწინო აქტებში. ისინი ძირითადად ქორწინდებიან ერთმანეთთან. ეს უფრო დამახასიათებელია ზესტაფონის ასირიელებისათვის, ხოლო სამტრედიაში ადგილი აქვს როგორც ქართველ გვარებიანი ასირიელების ერთმანეთში ქო-

რწინებას, ასევე მათ არაქართველ გვარებიანთან და სხვა ეთნოსების წარმომადგენლებთან ქორწინებას.



ქ. ზესტაფონის საქორწინო აქტებში წარმოდგენილი ასირიელები დაწერილნი არიან ქართული გვარებით, ესენია: იონანიძე, იჭვანიძე, იგავანიძე, ყაშუაშვილი, აშკაშიძე, ბიკვაიძე, აზვანიშვილი. ეს ჩვენთვის პირველი შემთხვევაა, როდესაც ასირიელები ქართული გვარებით არიან წარმოდგენილნი. არსად ასეთი რამ არ გვხვდება იმ საკმაოდ დიდი რაოდენობის ქალაქების მცხოვრებთა შორის, რომლებიც ჩვენს მიერ არის საგანგებოდ შესწავლილი.

საყურადღებოა ისიც, რომ ქ. სამტრედიაშიც მეორდება ქ. ზესტაფონში დასახელებული გვარები: ბედოლიძე, მაზრაშვილი, აშკაშიძე, ადამიძე, სოლომონიძე, იონანიძე, ბიკვაიძე, ბადავიძე, ყაშუაშვილი. ისინი ხშირად ქორწინდებიან ერთმანეთზე, მაგრამ სამტრედიაში მოწმდება აგრეთვე, როგორც აღინიშნა, ქართულ გვარებიანი ასირიელებისა და არაქართულ გვარებიანის საქორწინო აქტები, ასევე ქართულ გვარებიანის შერეული წყვილები ქართველებთან, რუსებთან, სომხებთან, და ასევე პირუკუ წყვილი ქართველისა ასირიელთან, რუსისა ასირიელთან, ასირიელისა უკრაინელთან და სხვ.

ასეთია მეტად საყურადღებო საარქივო მასალა ქართულ გვარებიანი ასირიელების შესახებ. წარმოდგენილი მასალებით, ისიც კარგად ჩანს, რომ საქართველოში ასირიელების ქართველებთან თექვსმეტსაუკუნოვანი თანაცხოვრების შედეგად მოხდა მათი ინტეგრაცია ქართველებთან, რაც გამოიხატა მათ მიერ სალაპარაკოდ ქართული ენის დამკვიდრებაში და ასირიელების გვარსახელების ქართულ ყაიდაზე გაფორმებით „ძე“ და „შვილის“ ფორმანტის წარმოებით. დიდი როლი ითამაშა იმანაც, რომ ეს მოხდა დასავლეთ საქართველოს შედარებით უფრო ეროვნულ გარემოში და, რაც მთავარია, იმანაც რომ, ასირიელები ქრისტიანები არიან (მართლმადიდებლები და კათოლიკები), მაგრამ ეროვნული თვითშეგნებით მაინც ასირიელებლად დარჩნენ, როგორც ქართველი ებრაელები, მიუხედავად მათი საქართველოში ოცდაექვსსაუკუნოვანი თანაცხოვრებისა. ამ შემთხვევაში რელიგიამ (იუდაიზმა) ითამაშა გარკვეული როლი, რომელიც ყოველთვის ეროვნულობის დამცველად გამოდის. თუმცა საქართველოში მცხოვრებმა ებრაელებმა თავიანთი ეროვნუ-



ლობის განმსაზღვრელი ნიშანი „ქართველი“ დაიმკვიდრეს. ქართველები ვარებიანმა ასირიელებმა კი თავიანთი ეროვნული მეობა მაინც შეინარჩუნეს, მიუხედავად იმისა, რომ ქრისტიანები არიან და უფრო ადვილია მათი გაქართველება, რადგან ქართულად ლაპარაკობენ და ქართული გვარები აქვთ, მაინც თავს ასირიელებად აცხადებენ და არ ლაღატობენ თავიანთ ეროვნულ მეობას.

ამ ეროვნულ მეობას იცავდა საქართველოში მცხოვრები თითქმის ყველა ეროვნების წარმომადგენელი, რის შესახებაც სიამაყით მიუთითებენ ჩვენი მთხრობელები. ამით განსაკუთრებით გამოირჩეოდა მრავალეროვანი თბილისი და მისი ძველი უბნები, სადაც მოსახლეობა ხუთ და მეტ ენაზე (ქართული, რუსული, სომხური, ბერძნული, აზერბაიჯანული, სპარსული, ქურთული და სხვ.) თავისუფლად მეტყველებდა. მაგრამ ქართული მაინც გამორჩეული იყო, იგი იყო ამ ხალხებს შორის საერთო სალაპარაკო ენა. 76 წ. ნინა არკადის ასული პოპოვა-ავდიშევას (თბილისი, 1984 წ. ორხევის გასავალი, №4, „კაზარმის უბანი“) თქმით, „მამაპაპური ენა ჩვენი ქართული ენაა, ეროვნებაზე არ იყო ლაპარაკი ძველ თბილისში, ახლა დაიწყეს“.

ასეთი მნიშვნელოვანი და საყურადღებოა საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი.

მიტიტაბული ლიტერატურა:

1. ნ. აბესაძე, თანამედროვე ეთნიკური პროცესები თბილისში — „ქართველი ხალხის თანამედროვე ყოფა და ტრადიციები“, თბ., 1988 წ.
2. ნ. აბესაძე, შერეული ქორწინებანი თბილისის მოსახლეობაში მამაჩის ბიუროს მონაცემებით, I (1911-1921 წ.წ.), „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1991 წ. №2.
3. ნ. აბესაძე, შერეული ქორწინებანი თბილისის მოსახლეობაში, II (1921-1980 წ.წ.), „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1992 წ., №3.
4. ნ. აბესაძე, რეცენზია ი. ანჩაბაძის და ნ. ვოლკოვას ნაშრომზე „ძველი თბილისი (ქალაქი და ქალაქები XIX ს.)“, „მაცნე“, ისტორიის სერია, 1991 წ., №3.
5. ვახტ. ითონიშვილი, ოსიანობა, კრებულში „ოსთა საკითხი“, თბ., 1996წ.

მეზაღაობის საკითხი ვეფხისტყაოსანში

XI-XII სს. საქართველო დიდად განვითარებულ ფეოდალურ ქვეყანას წარმოადგენდა. ამ პერიოდში განსაკუთრებით დაწინაურებული ჩანს სოფლის მეურნეობა, რაზეც მოწმობდა დიდი სარწყავ-საირიგაციო სისტემა; ამათგან გამოირჩეოდა ტირიფონის, რუის-ურბნისის, მუხრანის, სამგორის, შიგნით კახეთის, გაღმა მხრისა და სხვ. არხები.

აღნიშნულ პერიოდში, სოფლის მეურნეობის განვითარებას ხელს ისიც უწყობდა, რომ გლეხი მონისგან განსხვავდებოდა, მას „საკუთარი“ მეურნეობა გააჩნდა და დაინტერესებული იყო შრომით, მეურნეობისა და საწარმოო იარაღების გაუმჯობესებით, ბალ-ვენახების გაშენებით, ზიშთა შერჩევით და სხვ. (1, გვ. II), ისე, რომ ინტენსიური მეურნეობისა და ფართო აღებ-მციემის წყალობით იმ დროის საქართველო ეკონომიკურად და ფინანსურად ერთ-ერთ მდიდარ ქვეყანას წარმოადგენდა, რომლის წლიური სახელმწიფოს სალაროს ფულადი შემოსავალი 3, 750 ათას ოქროს მანეთს უდრიდა, მაშინ როდესაც მცირე აზიის საერთო შემოსავალი 2,475 ათას მანეთს შეადგენდა (2, გვ. 96).

საქართველოს ძლიერების ამ ეპოქაში, ხელოვნებისა და კულტურის სხვა დარგებთან ერთად, განვითარების უმაღლეს დონეს აღწევს ქართული მხატვრული მწერლობა. „მაშინდელი მხატვრული ქართული მწერლობის უდიდესი ნაწილის დაკარგულობის გამო — აღნიშნავს აკად. ივ. ჯავახიშვილი — ამჟამად საშუალება არა გვაქვს, იმდროინდელი ქართული მხატვრული მწერლობის მრავალფეროვნება და ღირსება მთელი სისრულით წარმოვიდგინოთ, მაგრამ მარტო შოთა რუსთაველის უკვდავი ქმნილება ვეფხისტყაოსანიც, სხვაც რომ აღარაფერი გვქონოდა შერჩენილი, მაშინდელი ქართული მხატვრული მწერლობის განვითარების მაღალი დონის ცხადსაყოფად კმარა. შესაძლებელია გადაუჭარბებლად ითქვას, რომ შოთას ვეფხისტყაოსანი არაჩვეულებრივი მოვლენაა იმდროინდელი, როგორც აღმოსავლეთისა, ისევე დასავლეთის მწერლობისათვის. პირველი სტრიქონიდან მოყოლებული დასასრულამდე ეს ქმნილება მომაჯადოებელ შთაბეჭდილებას ახდენს მკითხველებზე, მა-

რტო იმიტომ კი არა, რომ მისი ლექსი უზადოა, რომ მისი რითმა/სიმდიდრითა და მუსიკალობით სწორუპოვარია, რომ მისი შედარება/ისეთივე მარჯვე, მოხდენილი და ლამაზია, როგორც თვით საქართველოს ბუნება, არამედ იმიტაც, რომ თავიდან ბოლომდე, მთელი ნაწარმოები მართა სიყვარულის გრძობით — კი არ არის გამსჭვალული, როგორც ეს ჩვეულებრივ რომანებში და პოემებში იყო ხოლმე, არამედ იქ თვით მგოსანიცა და მისი გმირებიც დიდ საზოგადოებრივისა და სოციალურ პრობლემებსაც დასტრიალებენ“ (2, გვ. 92).

ამ ჭრილით, ვეფხისტყაოსანში, სხვა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ საკითხებთან ერთად, ყურადღებას იქცევს მებაღეობის რაობის ამსახველი მონაცემები, რომელიც ნაწარმოებში საკმაოდ უხვადაა წარმოდგენილი. აღნიშნული ფაქტი კიდევ ერთი დადასტურებაა იმისა, რომ ამ პერიოდის საქართველო ყოველმხრივ შემკობილ ქვეყნად წარმოვიდგინოთ, რომლის ფონზეც პოემაში იშლება ყველა ის დამახასიათებელი სოციალური, ეკონომიკური, პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი ცხოვრების სურათები, რაც ქვეყნის შესაბამის ეპოქას ახასიათებდა. გაერთიანებული საქართველოს ზემოაღნიშნული ეპოქისათვის, ფრიად დამახასიათებელი ჩანს მეფე-დიდებულების სასახლეების განსაკუთრებული, მდიდრული იერსახე რაზედაც შავთელიც შენიშნავს: „თუ უქო სრანიმე მასა, რანი? გალაგნისა შემკულობანი, მტილსამოთხენი, თვალთ სამოთხენი, ზედ ავაზანთა შეთქმულობანი“—ო

ბალ-სამოთხეთა და ბალ-წალკოტთა მოწყობა, სადაც ბალის მწვანე მოლი, ვარდყავილების სურნელება, ხეხილის საამო ხილვა, ჭამა-სმასა და სიმღერა-საკრავების ტკბილ ხმასთან ერთად, ადამიანის გულს ახარებდა და ყოველდღიური ცხოვრების მძიმე ტვირთს ავიწყებდა ხოლმე (3, გვ. III).

ვეფხისტყაოსანში მებაღეობის საკითხის შესწავლის ინტერესს ისიც იწვევს, რომ ამ ეპოქაში გარკვეულწილად მიმდინარეობდა უძველეს ქართულ ტერმინოლოგიაში უცხო სიტყვების დამკვიდრება. კერძოდ „მტილის“, „სამოთხის“, „წალკოტის“, „ედემის“ ნაცვლად ფეხს იკიდებს „ბალი“, „ბაღი“, „ბოსტანი“ და სხვ. აღნიშნულ გარემოებაზე მიგვითითებს ის ფაქტიც, როცა უძველესი დროიდანვე საქართველოში ხეხილის შემცველ მიწის ფართობის სასოფლო-სამეურნეო დარგის აღსანიშნა-

ვად „სამოთხე“ იხმარებოდა, რასაც დაბადების ქართული თანგმანიც გვიდასტურებს. ხოლო იოანე საბანისძეს ხეხილის ბალის აღმნიშვნელად „მტილიც“ აქვს ნახმარი, რაც იმაზე უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ ბოსტან-ბალის აღმნიშვნელი სახელი ქართულ ტომებს საერთო ჰქონიათ (3, გვ. 98).

აკად. ით. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, რომ უძველესი დროიდანვე ქვეყანას მიწა ერქვა, რაც, მისივე სიტყვით, მიწათმოქმედებიდან უნდა ყოფილიყო წარმოებული. ამასთან, აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ სამოთხედ ზოგ შემთხვევაში ქვეყანაც იწოდებოდა, ხოლო ზოგჯერ მიწის გარკვეული ნაწილი, სადაც ადამიანი შვება-სიამოვნებას პოულობდა. ამიტომ, რუსთაველის მიხედვითაც სამოთხე საამო ქვეყანაშია გაიგივებული:

„სრულად მოვსწყდე სამოთხესა, ქვესკნელს ვიყო დასანთქმარი
შენი მკვლიდეს სიყვარული, გულსა დანა ასაქმარი“ (4, გვ. 31).

ამასთან ერთად, სამოთხედ, უძველესი დროიდანვე იწოდებოდა ის ულამაზესი ადგილი, სადაც ბალიც უნდა ყოფილიყო წარმოდგენილი: „მივმართე სამოთხესა მას მეფისასა, ე.ი. მეფის ბალისაკენ გავემართეო — ასე ესმოდა იგი აკად. ივ. ჯავახიშვილს. ხმისა შენისა მესმა მავალისა შორის სამოთხისაო“ და სხვ. რომელიც ქრისტიანულ მწერლობაში სანეტარო ადგილს ეწოდებოდა, ხოლო სომხურ თარგმანში „დრაბტ“-ია, რაც იმავე ბალს, სამოთხეს და პარკს ეწოდებოდა. ქართული ტერმინი „სამოთხე“, აღნიშნავს ივ. ჯავახიშვილი, ბერძნულ-ლათინურ-ებრაულ-სპარსულ-სომხურ ტერმინებისგან არის შეძენილი და აგებულით სასიამოვნო ადგილს ნიშნავს. საბა ორბელიანის განმარტებითაც წალკოტი „მშენიერი, გინა ფუფუნება, გინა ყვავილთა მტილი, რომელ დაასხა უფალმან აღმოსავლისა მხარესა ქვეყანასა ზედა“, ხოლო სამოთხევი, საბას სასეირნოდ აქვს განმარტებული.

აღსანიშნავია, რომ სამოთხესთან ერთად დაბადების ქართულ თარგმანში (V-VI სს) გვხვდება ტერმინი „ედემი“. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ედემი სასიამოვნო, ნათელ ადგილს ნიშნავს, სადაც ნაგულისხმევია აგრეთვე გარკვეული ტიპის საჩრდილობელი, ნაყოფმოცემი ხემცუნარეულით შერეული ადგილი. ამის გამო, ყოფაში ფართოდაა დამკვიდრებული „ედემის ბალი“, „ედემის ანგელოზი“, „ედემის ვარდი“, „ედემის

ბულბული“, „ედემის მსგავსი“ და სხვ. ხალხის რწმენაში ედემი ეს წმინდა ადგილია, სადაც ყოველი სახის სასიამოვნო ხემცენარეული მოდგენილი და ნაყოფიერების სიმბოლურ გამოხატულებასაც გულისხმობს. ამიტომ, საბაძ ალნიშნულ ტერმინს სულიერი სიმშვიდისა და ფუფუნების გამოხატველ ადგილად განმარტავს. ამასთან, რუსთაველიც ედემს შვების, გრძობების სიმშვიდისა და სილამაზის გამოსახატავად ხმარობს:

„ვინცალა ნახავს, აწ ნახოს, აჰა დღე, ედემს ხლებული,
გვერდსა დაისვი, ორნივე სრას დამხვდა მოვალ შვებული“ (4, გვ. 35).
ჩანს, რომ ოდითგანვე ედემი სიამოვნების, სილამაზისა და სიმდიდრის აღმნიშვნელი ადგილიც ყოფილა:

„მეფეთა შიგან სიუხვე, ვით ედემს ალვა რგულია,
უხვსა მორჩილობს ყოველი, იგინიც, ვინც ორგულია“. (4, გვ. 12).
ამასთან ერთად, პოემა ედემისა და ბაღის განუყოფლობა-ერთობლიობაზეც მიგვანიშნებს, სადაც როგორც ბაღში, ისე ედემში წარმოდგენილი მცენარეულობანი, კერძოდ ალვის ხე ტექსტში გვხვდება როგორც ბაღის, ისე ედემის აღწერა-განხილვისას: „ანუ ბაღს ალვა საროსა ახლოს რგოს, მორწყოს, ახიოს...“ (3, გვ. 134).

როგორც ეთნოგრაფიული სინამდვილიდანაც ვიცით, ალვის ხის კულტი საქართველოში ოდითგანვე მომდინარეობს, რომელიც არამარტო კარმიდამოებისა და საკულტო ადგილების მშვენიერებას წარმოადგენს, არამედ ნაყოფიერების სიმბოლოსაც. ამიტომ, უძველეს ნაწარმოებებში, მხატვრულ სიტყვაკაზმული მწერლობის ნიმუშებში განსაკუთრებით ფიგურირებს ალვა, სარო, ბროწეული, ნუში, ნარინჯი თუ სხვათა სახეობები. აქვე უნდა ითქვას, რომ ვ. ნოზაძის მიხედვით ბაღში ალვას — კიპარისს — რომში სპეციალურად რგავდნენ და მას „მზითვის ხეს“ უწოდებდნენ, რომელსაც ფალოსური მნიშვნელობა ჰქონდა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ მათი სურვილით ის ასულისათვის გაზრდილიყო, რომ ქმარი ჰყოლოდა (5, გვ. 198).

საამო-სასიამოვნო ადგილის აღმნიშვნელად ძველ ქართულში იხმარებოდა აგრეთვე „წალკოტი“, რომელიც ივ. ჯავახიშვილის სიტყვით სავარდის, საყვავილისა და ბაღის აღმნიშვნელი ყოფილა. საბა ორბელიანის განმარტებით წალკოტი ხილის ალაგი-ბაღია, ხოლო ფარსადან გორგიჯანიძეს ქართული წალკოტის შესატყვისად სპარსული ბაღი აქვს

დასახელებული. ამიტომ, ვახუშტი ბატონიშვილსაც ხეხილი სწორად წალკოტებში ეგულებოდა. აქედან გამომდინარე, რამდენადაც რუსთაველს წალკოტი არ აქვს ნახმარი, ამდენად უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ ეპოქაში მიმდინარეობდა ამ და ზოგიერთი ტერმინის თანდათან მივიწყება და მათ ნაცვლად უცხო სიტყვების დამკვიდრება.

საქართველოს ამ პერიოდის სამოსახლოების, ქალაქ-დაბების იერსახის მაღალმხატვრულ გემოვნებაზე მიგვანიშნებს რუსთაველის ცნობა“.

„ზღვა გაიარა ავთანდილ, მივა განითა მჭევრითა.

ნახეს მოცუული ქალაქი, გარე ბალისა ტევრითა,

გვარად უცხონი ყვავილნი, ფერითა ბევრის ბევრითა,

მისი ქვეყნისა სიტურფე რა გაგაგონო ენითა“ (4, გვ. 189).

თუ გავითვალისწინებთ ამ პერიოდის საქართველოს გლეხის მდგომარეობას, როდესაც მისი ფუძე შედგებოდა საყანე მიწის, ვენახის, ბალის, ბოსტნის, საცხოვრებელი სახლისა და სამეურნეო სათავსოსაგან, ნათელი გახდება, თუ ამგვარი შერწყმული კომპლექსით, მისი კარმიდამო, რომ აღარაფერი ვსთქვათ დიდგვარიანთა ეზო-კარმიდამოზე, რაოდენ კეკლუცად იქნებოდა მოწყობილი:

„იქ ბალსა შიგან ტურფანი სახლნი, ნატიფად გებულნი,

მაღალნი, ყოვლგნით მხედველნი, ზღვას ზედა წაკიდებული“ (4, გვ. 199)

ან კიდევ: „ლამით შევლო, მოვიდოდი, ზღვისა პირსა აჩნდეს ბაღნი,

ჰგვანდეს ქალაქს, ვეახლენით, ცალ-კერძ იყვნის კლდეთა ნაღნი.,

არ მიამის კაცთა ნახვა, მიდაღვიდა გულსა დაღნი.,

მუნ გარდავხე მოსვენებად, დამხვდეს რამე ხელნი ლაღნი“ (4, გვ. 114).

ქალაქ-ბაღების, ეზო-კარმიდამოების, ეკლესია-მონასტრების კომპლექსების მაღალი გემოვნებით მოწყობას ბუნებრივია შესაბამისი ცოდნა-გამოცდილების მქონე მებაღე-დეკორატორები საჭიროებდა. ამიტომ, ისტორიულად მომდინარეობდა ამ სამუშაოებისათვის არა მარტო ადგილობრივი მოხელეების, არამედ მოწვეული პიროვნებების გამოყენებაც.

გ. მთაწმინდელის ცნობით, მონასტრის საჯორეში „ყოველნი ძმანი იყვნენ მეჯორედ: და ორნი ერისგანნი ჰყვიან მსახურად და მხოეტლად „საერო დაქირავებული მუშები ხომ ხშირად იყვნენ გამოყენებულნი მონასტრის შინასამეურნეო ცხოვრებისათვის. მაგ. ვენახის დასხმისათვის, მებოსტნედ, მებაღედ და სხვ. (6, გვ. 63). დავით გარეჯში, სადაც VI

საუკუნიდან ყალიბდებოდა სამონასტრო კოლონია, რომელიც განსაკუთრებულ აყვავებას აღწევს IX-XII სს. და რამოდენიმე სოფელს ტერიტორიაზე, მეურნეობის წამყვან დარგს მიწათმოქმედება წარმოადგენდა, ინტენსიურობით გამოირჩეოდა მებაღეობა-მევენახეობა, რის გამოც რთული სარწყავი სისტემის მოწყობა, შესაბამისი დარგების მაღალკვალიფიციური მოხელე-სპეციალისტების მოწვევა აუცილებელი გამხდარა. თუმცა ძირითად სამეურნეო სამუშაოებს ადგილობრივი ბერები ასრულებდნენ. და, რომ „ერთ-ერთ სოფელში არის ზვარი და ბალი, ბერების შრომით და სოფლის გარჯით აღშენებული, რომლისგანაც მოგვივა ღვინო და ხილი სხვადასხვა გვარის სიმრავლე, რომელსაც ბერები ვერცაღა შემოხილვად მიემთხვევიან... ნათლისმცემლის მონასტერს მანავის სოფელში აქვს ზვარი, რომლისგანაც ბერების მუშაკობით მოვისთვლებთ ას საპალნე ღვინოსა, იმავე სოფლიდამ შემოგვივა მონასტრის სამყოფი ნიგოზი, და სხვ. (7, გვ. 32).

ბიზანტიელი ისტორიკოსის პროკოფი კესარიელის სიტყვით (VI ს.) მესხეთში, ამ თემის მთაგორიანობის მიუხედავად, იქაურ მკვიდრთ თვითი შრომითა და ცოდნით, ვითარცა დახელოვნებულ მიწისმოქმედთ, ხეხილიცა და ვენახებიც გაუშენებიათ და ხილნაყოფიც საკმაოდ ჰქონიათო. აქ უნდა ვივარაუდოთ, რომ რუსთაველს სწორედ ამ რთულ ბუნებრივ პირობებში აქვს ნაგულისხმევი ბაღების გაშენება, როდესაც აღნიშნავს:

ვარდი ერთგან შეეწება, მარგალიტსა არ აჩენდა,
გველი მოშლით მოეკეცნეს, ბალი შეღმა შერეშენდა...
ან:

„უჩვენებს, ეტყვის: ხედავო ბალსა ზედა“ ქვა მდგომელსა?
იქ წევს ძილად, იცოდი, ანუ ქვე ჰპოვებ მჯდომელსა“., (4, გვ. 197).
ან:

„მობრუნდეს გამარჯვებულნი, ჩამოსხდეს ჩრდილთა ხეთასა,
ტურფათა რასმე ბაღათა, ყოლ არ კატართა ტყეთასა...
მათ ბაღთა პირსა დააბნეს ნავი საბლითა სამითა
ავთანდილ ტანსა ჯუბანი ჩაიცივა, დაჯდა სკამითა“ (4, გვ. 305).

როგორც ნაწილობრივ ავლნიშნეთ, ვეფხისტყაოსნიდან ნათლად ჩანს, თუ როგორ მიმდინარეობდა ბალისაგან ცალკე ადგილის-ბაღის გამოყოფა, რაც დარგთა ინტენსიურობამ განაპირობა:



„მამისა ტახტსა საჯდომად თავი არ ელირებოდა, ამად ტირის, ბალი ვარდისა ცრემლითა აივსებოდა“ (4, გვ. 64).
 ამ მხატვრული შედარებიდანაც ჩანს, რომ „ბალი ვარდისა“ დამოუკიდებელი ადგილია. მაგრამ, როდესაც ვარდ-ყვავილები სხვა ხემცვენარეულთანაა შერწყმული და ამასთან შედარებით მცირე ფართობზე, მაშინ იგი ბაღიადაა წოდებული. ამიტომ, რუსთაველს მის გამოსახატავად ზოგჯერ ბალი, უმთავრესად კი ბაღია აქვს ნახმარი. და რომ ბაღიას ისეთ კონტექსტში ხმარობს, როდესაც წარმოდგენს ან ნახულობს შედარებით მცირე ზომის საამო ადგილს. აღსანიშნავია, რომ შემდგომ ხანებშიც ასეა იგი განმარტებული. მაგალითად, თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერაც: „ბალი — სპარსულად წალკოტს ჰქვიათ — ბაღია მცირე წალკოტს“ (8, გვ. 47).

ბაღია, რომ ეზოს გარკვეულ, შედარებით მცირე ადგილს წარმოადგენს, კარგად ჩანს რუსთაველის მხატვრულ გამოთქმაშიც:

„მეფემან სახლი ააგო, შიგა სამყოფი ქალისა,
 ქვად ვაზირი სხდა, კუბო დგა იაგუნდისა, თვალისა,
 პირსა ბაღია და საბანლად სარაჯი ვარდის წყალისა,
 იგი მუნ იყვის, მედების ვისგან სახმილი აღისა“ (4, გვ. 68).
 თითქმის ამავე გააზრებითაა ნახმარი ბაღია მომდევნო ტაეპშიც:
 „დღედალამე მუჯამითა ეკმევოდის ალვა თლილი,
 ზოგჯერ კოშკს ჯდის, ზოგჯერ ბაღიას ჩამოვიდის, რა დგის ჩრდილი“ (4, გვ. 68).

რუსთაველის ეპოქაში ხელოვნების ეს დარგი მაღალ რანგში რომაა აყვანილი იქიდანაც ჩანს, რომ პოემა მისი სიმშვენიერე სულიერ საზრდოდ მიიჩნია და იგი ნაირფეროვან ნაქსოვ ფარდაგს შეადარა:

„ბაღია ვნახე უტურფესი ყოვლისავე სალხინოსა:
 ფრინველთაგან ხმა ისმოდა უამესი სირინოსა,
 მრავლად იყო სარაჯები ვარდის წყლისა აბანოსა.
 კარსა ზედა მოჰფარვიდა ფარდაგები ოქსინოსა“ (4, გვ. 72).

აღსანიშნავია, რომ რუსთაველი პოეტური სილამაზის ფორმების გამოხატვისას მარჯვედ იყენებს რა ჩვენთვის საინტერესო ტერმინებს, ამასთან ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის ეზო-კარმიდამოების მოწყობის ზოგადი სურათის საჩვენებლად:



„შევეჭე, წაველ, ბაღას მიველ, ვითა სცნობდნენ ლხინთა ზომად. ბაღას შეველ, კოშკი დამხვდა, ასმათ ვნახე ძირსა დგომად“ (4, გვ. 102).
 მებაღე-დეკორატორების კატეგორიის არსებობის შესახებ საქართველოში მოგვეპოვება არაერთი ისტორიული და ეთნოგრაფიული დოკუმენტი, რომელიც განსაკუთრებული მასშტაბურობით ჩანს განვითარებული ფეოდალური ურთიერთობის პირობებში, როდესაც მსოფლიოს ცალკეული სახელმწიფოების მაღალი საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი ხელოვნების ამ დარგის განვითარებამ გაიტაცა. და, რომ ჩვენშიც მებაღის ინსტიტუტი არსებობდა, კარგად ჩანს ვეფხისტყაოსნიდანაც:

„მოვიდა მისი მებაღე, ბაღსა ეახლნეს რომელსა,
 მას ყრმასა უჭკრეტს შეფრფრინვით, პირსა, ელვითა მკრთომელსა,
 ავთანდილ უხმო, ეუბნა, კაცსა არ სიტყვა მცდომელსა:
 ვისი ხართ, ვინ ხართ, რა ჰქვიათ, მეფესა აქა მჯდომელსა?
 მე ვარ მებაღე უსენის, ვაჭართა უხუცესისა,
 ესეცა გკადრო, საქმე მისისა წესისა:
 თვით ესე ბაღი მისია, თქვენი სადგომი დღისისა,
 პირველს მას მართებს ჩვენება, ყოვლისა უტურფესისა.
 ავთანდილ უთხრა: წადიო, აგრექენ, რაცა გწადიან.

მებაღე მირბის, ახარებს, ოფლი ქვე მკრდამდინ ჩასდიან“ (4, გვ. 189).
 როგორც ცნობილია, მაღალი წრის საზოგადოების მნიშვნელოვანი ნაწილი გააჩნია საზამთრო და საზაფხულო სადგომ-საცხოვრებლები, სანადირო თუ სანადიმო ადგილები, სადაც, ბუნებრივია, შესაბამისი ნაგებობებიც იყო მოწყობილი. აღსანიშნავია, რომ ამ ტიპის, უმეტესად დროებით საცხოვრებელ ნაგებობას „მცირე სახლაკი“ ეწოდებოდა. მცირე სახლაკებს, ბუნებრივია, მუდმივი მომვლელ-მეთვალყურეც ყავდა ძირითადად მათი მცირე მოცულობის შესაბამისად „ხულა“ ეწოდებოდა, რომელიც ეთნოგრაფიულმა ყოფამ „ხულა-ხუხულას“ სახით შემოგვინახა და დღესაც სახელდახელოდ აგებულ თავშესაფარს ჰქვია.

ხულა თეიმურაზ ბაგრატიონის განმარტებით „ქართული არის — სენაკია, კელია. ხულა საკუქნაოს ნიშნავს, ე.ი. მცირეს რასმე სახლსა შესანახავად ხილთა და საქმელთა“ (7, გვ. 80). ამავ მიმართულებით საყურადღებოა ვეფხისტყაოსანში ნახმარი ხულას რაობა, რაც ბაღში ნაშენი მცირე თავშესაფარის მნიშვნელობით უნდა იყოს მოტანილი:



„თუ ვერა ვიქ საწადელსა, შენსა. შენთვის განზრახულსა, არა ვნახავ სახლსა ჩემსა, არ დარბაზსა, არცა ხულსა“. (4, გვ. 252). მებაღეობა, ხილის წარმოება-მოხმარება ფეოდალურ საქართველოში იმდენად უზვად ყოფილა, რომ მისი ფასი შოთა რუსთაველს ერთობ დაბალ-ჩირად მიუჩნევია:

„მან თქვა: ტკბილსა მწარე ჰპოებს, სჯობს იქნების რაცა ძვირად, ოდეს ტურფა გაიფდეს, აღარა ღირს არცა ჩირად“ (4, გვ. 161). და ბოლოს, შოთა რუსთაველის უკვდავი პოემის შექება-შეფასებისას დავით გურამიშვილი წერს:

„ოდესაც ბრძენმა რიტორმა
 შოთამ რგო იგავთ ხეო და,
 ფესვ ღრმა-ყო, შრტონი უჩინა,
 ზედ ხილი მოიწეოდა.
 ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა,
 ვისგანაც მოირხეოდა,
 ლექსი რუსთველისებრ ნათქვამი
 მე სხვისა ვერ ვნახეო და“.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. დ. გვრიტიშვილი, ნარკვევები საქართველოს ისტორიიდან (XIII-XIV სს), თბ., 1962წ.
2. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ისტორია XI-XV სს, თბ., 1949 წ.
3. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს ეკონომიკური ისტორია, წიგნი II, თბ., 1935წ.
4. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, სოლ. ყუბანეიშვილის გამ. თბ., 1961წ.
5. ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსანის ვარსკვლავთმეტყველება, სანტიაგო დე ჩილე, 1957წ.
6. შ. მესხია, ხელოსნური წარმოებისა და შრომის ორგანიზაციის საკითხი X-XII სს. საქართველოში, „მომომხილველი“, I, თბ., 1949წ.
7. მ. ქავთარია, დავით გარეჯის ლიტერატურული სკოლა, თბ., 1965წ.
8. თეიმურაზ ბაგრატიონი, განმარტება ვეფხისტყაოსნისა, თბ., 1960წ.

სამხოვრებელ ნაგებობათა ერთი სახეობა საქართველოში (ფაცხა)

ფაცხა საქართველოში ერთ-ერთი უძველესი საცხოვრებელი ნაგებობა იყო, რომელმაც ჩვენი დროის 40-იან წლებამდე რამდენიმე სახესხვაობით მოაღწია.

დასავლეთ საქართველოში ფაცხა ეწოდებოდა გვიმრით, ჩალით, თივით ან ისლით გადახურულ წნულკედლიან სახლს. აღმოსავლეთ საქართველოში მას „წნულს“ (11.157) „წნურს“ (5.186) ან ქოხს უწოდებდნენ. თუშების ბარის სოფლებში იგი „ლასტურაჟის“ სახელწოდებით იყო ცნობილი (11. 157. 385). საინგილოს ქართული მოსახლეობა მას „კედლის სახლს“ ეძახდა (11. 125). აფხაზურად ფაცხას „აფაცხა“ და „აქუა-ცა“ ეწოდებოდა. „აფაცხა“ ხის საძირკველზე დადგმული ნაგებობა იყო, ხოლო „აქვაცა“ უსაძირკველი გახლდათ (2. 32).

სახელწოდება „ფაცხის“ განმარტებისათვის ყურადღებას იქცევს ჩხ და ცხ ძირის მქონე ისეთი სახელწოდებები როგორებიცაა: ფარჩხი, ფარჩხა, ფარცხი, ფოცხი, ფუცხი, ფიჩხი და სხვა. ფარჩხი გაუსხეპავი წნელია, რომლისგანაც კეთდებოდა ფარცხი, ცოცხი და კარავი (13). „ფარჩხა“ იხმარება „ბორჯლიანი“, — გრძელი, ფხიანი ფეტვის აღმნიშვნელად (13). „ფარცხი“, „ფოცხი“, „ფუცხი“ — (მეგ.) ხის ფოცხია ნათიბის მოსაგროვებლად, გასაშლელად, მიწის გასაფხვიერებლად ან მოსასწორებლად.

ამრიგად, როგორც ჩანს, ფაცხა სახლის ადრეული ფორმები გაუსხეპავი წნელით — ფარჩხით იგებოდა, ხოლო მას შემდეგ, რაც ამ ტიპის საცხოვრებლის შენება გასხეპილი, გათლილი წნელით დაიწყეს, საქართველოს ზოგიერთ კუთხეში „წნული“ თუ „წნური“ სახლი და უფრო გვიან კი, კედლების ტალახით შელესვის გამო, „ქოხი“ ეწოდა.

ეთნოგრაფიულად ხელმისაწვდომ პერიოდში საქართველოში ფაცხა სახლის უძველეს სახეობად მიჩნეულია ჩვენს დრომდე რელიქტის სახით შემორჩენილი „კუნჭულა“ და „ამხარა“ (10. 245). „კუნჭულა“ მეგრულად საკვამლე ხვრელს ეწოდება და ამ ნაგებობამაც სახელწოდება აქე-

დან მიიღო. ფორმისა და დანიშნულების მიხედვით მათ შორის ის განსხვავებაა, რომ „კუნჭულა“ გეგმაზე მრგვალი ფორმის მეტად მართალი, წოპიანი სახურავის მქონე ნაგებობა იყო, რომლის ფართიც 3X3 კვ. მ უდრიდა. (იხ. ტ. II სურ. 1.3.5.) და იგი მხოლოდ ადამიანის სამყოფად გამოიყენებოდა (10. 245). „ამხარა“-ს კი სახურავი შედარებით დაბალი ჰქონია, თუ „კუნჭულა“ ფაცხა გვიმრით იხურებოდა, „ამხარა“-ს უკვე ისლით ხურავდნენ. მის კედლებს შიგნით და გარედან თიხა — ტალახით ლესავდნენ. ფაცხას სარკმელი არ ჰქონდა (10. 245). ამგვარ ფაცხაში ზამთრობით ადამიანებთან ერთად ამყოფებდნენ საქონელსაც. მათ შორის სხვაობა იმაშიც შეინიშნებოდა, რომ თუ პირველ შემთხვევაში ფაცხის წნული კედლები წრეზე ერთ რიგად დასმულ მესრებზე იყო ამოყვანილი, მეორე შემთხვევაში, ნაგებობისათვის მეტი სიმაგრის მიცემის მიზნით, გარედან კედლის პირზე უდგამდნენ საკედლე სარებთან შედარებით უფრო მსხვილ ძელებს (იხ. ტაბ. I. სურ. 2,5,6,7). ამდენად, როგორც ჩანს, „ამხარა“ ფაცხა „კუნჭულა“ ფაცხის განვითარების შედეგად მიღებული ნაგებობაა, რომელმაც დროთა განმავლობაში გეგმაზე მიიღო ჯერ ოვალური ფორმა (იხ. ტაბ. II სურ. 9. 10), შემდეგ ოთხკუთხა ფორმა ორქანობიანი, ხოლო საბოლოოდ ოთხქანობიანი სახურავით (იხ. ტაბ. II სურ. 11.12.13.15.17).

ამხარა ფაცხა ფორმით რამდენიმე სახესხვაობას ქმნიდა: 1) გეგმაზე ოთხკუთხედი უაივნო (იხ. ტაბ. II სურ. 11.13). 2) ოთხკუთხა აივნიანი (იხ. ტაბ. II სურ. 12.15), 3) ოვალური უაივნო (იხ. ტაბ. II სურ. 9.10). 4) წინა და უკანა ფასადებზე აივანი (იხ. ტაბ. II სურ. 15). 5) ოთხკუთხა, ირგვლივ აივნიანი (იხ. ტაბ. II სურ. 17).

დანიშნულების მიხედვით ფაცხა იცოდნენ: სასტუმრო, საწესო, ახლადდაქორწინებულთათვის (4. სურ. 421), სამეურნეო დანიშნულების (8. 135) და ოჯახის ძირითადი საცხოვრებელი შუაცეცხლიანი.

ფაცხას გლეხი თითონ იშენებდა. ამისთვის იგი ჯერ აირჩევდა საფაცხე ადგილს, რომლის ფართობი უდრიდა 3X3 კვ. მ., შემდეგ ჩასვამდნენ სარებს და მას გარშემო წნელით შემოღობავდნენ (10. 245). წნულ კედლებს შელესავდნენ ტალახით ან შეფუთავდნენ ჩალით ან გვიმრით. ამგვარად შელესილ თუ შეფუთულ ფაცხას სატიბა (მეგ.) დათბუნული ფაცხა ეწოდებოდა.



1



2



3



135048
07101933



4

37



5



6



7



8

ფაცხის აღრეული ფორმები უსაძირკველად შენდებოდა, გვიან კი ფაცხას ხის საძირკველზე სვამდნენ. საძირკველზე სარის სისქის ზომაზე ამოდებულ ღრმულებში ჩასვამდნენ სარებს და შემდეგ კედლების ღრმობას შეუღებოდნენ. წნული კედლების ამოყვანის შემდეგ საკედლებზე სარტყელს — ორტყაფუს (მეგ.) ჩამოაცმევდნენ, წინა და უკანა კედელზე თავხეს — ომპა-ს (მეგ.) გასდებდნენ. თავხეზე — შუა წელზე მოკლე ხის ძელს ციგ-ს (მეგ.) აღმართავდნენ. ციგის თავზე „ქუდს“ დასდებდნენ მასზე ოთხი ნივნივის თავი იდებოდა და შემდეგ ლარტყებით — ჭოკე-ბით გააწყობდნენ გადახურვას, რომელიც შემდეგ „ხაიათი“ (ისლის მაგვარი მცენარეა), ჩალით ან ისლით გადახურავდნენ. კარებად ჩელტს „ღვლეჭით — წკულეჭით (მეგ.) — დაგრეხილი წკნელით ჩამოჰკიდებდნენ. შიგნით მიწას მოაყრიდნენ, მოასწორებდნენ და დატყეპნიდნენ (8. 134-135) და ამ მიწური იატაკის შუაში კერას — შუაცეცხლს გამართავდნენ. ამგვარი ფაცხის სიმაღლე 5,70 მ. აღწევდა (2.29.36).

კახეთში სახლის მშენებლობა იწყებოდა სახლის დასადგმელ ადგილზე ბრტყელი ქვების დაწყობით, შეტალახებით და ზედ ოთხკუთხად დიროების — ხის საძირკვლების დაწყობით. დირე ამობურღული იყო დაახლოებით ერთი ადლის ერთმანეთზე დაშორებით, რომელშიც მანებს — სარებს სვამდნენ. იყო შემთხვევები, როდესაც დირეც კი არ იდებოდა და მანები პირდაპირ მიწაში იყო ჩარჭობილი. დირეებშივე სვამდნენ სამ აფრას.

მანებზე — სარებზე შინდის, მუხის, იფნის ან რცხილის დახეთქილ წნელს ცალპირად წნავდნენ. დაწნულ კედელს და აფრას ზემოდან სარტყელი ედებოდა, რომელიც დირეს მსგავსად იყო ამობურღული და მანემის ზედა ნაწილი შიგ იყო ჩასმული. სარტყელზე კოჭემი ეწყობოდა სარტყლის წინა და უკანა მხარეს ჩასმული იყო ორი აფრა, რომელზეც საყვავე ან თავხე იდებოდა. საყვავეს იკავებდა ერთმანეთში გაყრილი კავები. კავების ბოლოები სარტყელზე იყო დამაგრებული. კავებზე ლატნები იყო გაწყობილი და ზედ ჩალა იყო დადებული. ჩალა წალმის, ლელის ან ჩიხისა იყო. ჩიხი ამოწნული იყო ლატანში. ზემოდან ჩიხს მუკუნს ამაგრებდნენ, რომ ქარს არ აეხადა მრგვალი სახურავი. სხვები თევზიფხურად მოწნული წნელით იყო შემორაგული. წნურის კარი „ქართული“ იყო მთლიანი ხისა, სანათური კი (რომელიც იშვიათად კეთდებოდა) ლასტისგან იყო მოწნული.



36105020
610-28101333



9



10



11



12



13



14



15



16



17



18



19



20

წნურის კედლები ხელით არის შეღესილი (იხ. ტ.ბ. II სურ. 13). სახლის შიგნით, შუა ადგილას, დედაბოძი იდგა, რომლის წინაც კერძო მოწყობილი (5. 186) სამეგრელოში გარდა დათბუნებული ფაცხებისა სცოდნიათ საჭავო ფაცხა — ის ტალახით არ იღესებოდა და სტუმრის მისაღებს წარმოადგენდა. მისი კედლები თხილის და თლილი წნელით ლამაზად იღობებოდა. (10. 385).

გვერდების მიხედვით ასევე ყურადღებას იქცევს ოთხკუთხა და სწორკუთხა ფაცხა სახლები. ჩვეულებრივ ოთხკუთხა ფაცხა სახლის ფართობი 9-17 კვ-მ აღწევდა, ხოლო სწორკუთხა ფაცხა სახლის საერთო ფართი 18X6 კვ-მ-ს. ჩვეულებრივ, წინა საფასადო მხარეს მას დართული ჰქონდა სახლის გადახურვის ქვეშ მოქცეული ერთი მეტრი ან ორი და ზოგჯერ მეტი სიგანის ღია აივანი, გვიან კი სოციალურად დაწინაურებულ პირთა სახლების აივნებს უჩნდებათ მოაჯირი ფიცრული კარებით (იხ. ტ.ბ. II სურ. 20) და საცხოვრებელი ფართის ერთ მხარეს მომცრო ზომის სათავსო, რომელსაც აფხაზები თავლად იყენებდნენ, ხოლო მეგრელები და სვანები მსხვილფეხა საქონლის სადგომად. საქონლის საზამთრო სადგომსა და საცხოვრებელ ფართს შორის ტიხარი თავდაპირველად დაბალი ყოფილა. მას შემდეგ კი, როცა თავლა თუ ბოსელი ფაცხას ცალკე ნაგებობის სახით გამოიყოფია, ეს ფართობი სასტუმროდ ან საოჯახო ინვენტარის შესანახ სათავსოდ გადაუქცევიათ (2.61). ე. ი. ამგვარი სახლის სიგრძე სამჯერ აღემატებოდა მის სიგანეს, რაც იძლეოდა საცხოვრებელი და სამეურნეო სათავსოთა წნული ტიხრებით ერთმანეთისგან გამოყოფის საშუალებას. შემდგომში შექმნილ პირთა გრძელი სახლების ორი კედელი (წინა და უკანა ან გვერდითი კედლები) ძელებისგან ან ფიცრისგან იგებოდა, შემდგომისათვის ხის მორებით — ჯარგვლის და გათლილი ფიცრებით — პიტაფიცარა სახლების მშენებლობის დაწყებამ ჯერ ნაწილობრივ, ხოლო შემდგომ მთლიანად შეცვალა საკელდე მასალის სახეობა, რამაც შექმნა ფიცრული სახლის გვერდის შემდგომი კანონზომიერი განვითარების საფუძველი (1.82).

კუნძულა თუ ამხარა ფაცხა სახლებში საცხოვრებელი ფართის პირობითი დანაწილება-გამოყენება ქვეყნის მხარეების გათვალისწინებით იწყებოდა. უშუალოდ აღმოსავლეთის — სამზეო მხარე სამამაკაცო იყო, ხოლო დასავლეთისა — საქალბო. სამამაკაცო მხარეს — შესასვლელი-

დან მარცხნივ, იდგა ხის გრძელი, დაბალი, უზურგო სკამი (იხ. ტაბ. 1/ სურ. 5), საქალებო მხარეს კი — რამდენიმე დაბალი, ერთიანი ხისგან გამოთლილი ჯორკო (ქ. რაჭ. გურ.), კველა (მეგ.) ან ხის კუნძი, ანდა საჯდომად საერთოდ იატაკზე დაფენილ ჩაღას, ქეჩას ან ტყავს იყენებდნენ. ამავე კუნძულა ფაცხის გეგმაზე კარგად ჩანს, რომ ოჯახის წევრთა საწოლად გამოყენებული ყოფილა კერის გარშემო შემოწყობილი იმდენი ჩელტი, რამდენი სულიც ცხოვრობდა ამ ფაცხაში. დღისით კი ჩელტებს ფაცხის გარეთ კედელზე ჰკიდებდნენ. უფრო ხშირად საწოლად მიწურ იატაკზე დაფენით თივას, ტყავებს, ქილოფს, ნაბდებს ან მატყლის თუ ბამბის ფარდაგებს იყენებდნენ, როგორც საჯდომად ასევე საწოლადაც (2. 29-36), (5. 187).

კერის თავზე თავიდან ჩამოშვებული იყო საკიდელი. ადრე ეს საკიდელი ხისა ყოფილა, რომელიც გვიან რკინის საკიდელმა შეცვალა და ხის საკიდლები, თავზეზე მიმაგრებული, გამოიყენებოდა კალათების, გამოსაშრობი ყველისა და ხორცის ჩამოსაკიდებლად.

ერთოთახიანი ოთხკუთხა ფაცხის განვითარებულ ფორმას ქმნის სამურზაყანოში (გალის რ-ნი) აღწერილი ფაცხა სახლი, რომელიც მხოლოდ საცხოვრებელს წარმოადგენდა, ხოლო სამეურნეო ნაგებობანი (საძროხე, ნალია-მალაზა) ცალკე ეზოში ყოფილან განთავსებულნი.

საცხოვრებელი ფაცხა ოთხკუთხა, შუაცეცხლიანი, უსარკმელო, გვიმრით გადახურული და გვიმრითვე კედლებზეშურული ნაგებობა ყოფილა. ფაცხაში, შუა ალაგს, კერის თავთან, ერთი დიდი ჭირკვი დებულა, რომელსაც იქ „ბუკი“, ანუ დედა შეშა რქმევია. ამ ბუკზე წვრილი შეშის თავებს ჩამოდებდნენ ცეცხლის გასაღვივებლად. რამდენადაც ფაცხას საკვამლე ხვრელი არ ჰქონია, კერიდან ასული კვამლი ოთახში ტრიალებდა, რის გამოც ღირეები და სახურავის ქვედა ნაწილი გამურული ყოფილა. კერის ორ მხარეს ხის გათლილი, დაბალი სკამები — კველები მდგარა.

კერას ორი მხარე ჰქონია: ერთი სავაჟკაცო — „საქომოლო“ და მეორე საქალებო — „საოსურო“. სამამაკაცო მხარეს მხოლოდ მამაკაცები სხდებოდნენ — აქაური გლეხის ფანიასი (ფანია სამურზაყანოში, გალის რაიონში მრავალრიცხოვან ოჯახს ეწოდებოდა გ.გ), მეორეზე — ქალები სუფრასაც ცალკე უსხდებოდნენ. კერასთან ჯდომისა თუ საოჯახ-

ხო ტრაპეზის დროს არსებული ეს წესი მკაცრად ყოფილა დაკვირვებული სტუმრიანობის დროსაც. ქალები მხოლოდ საქალებო მხარეს სექმთანობდნენ.

ფაცხის გვერდითი, კედლების გაყოლებაზე, მიდგმული ყოფილა გაჩორკნილი ფიცრისგან გაკეთებული ვიწრო საწოლები, საქალებო მხარეს საწოლზე ლოგინი ყოფილა დაწყობილი. აქვე, ტახტის ერთ კუთხეში, ზანდუკი — (სკივრი) მდგარა, რომელშიც ინახებოდა ოჯახის წევრთა ტანსაცმელი... ზანდუკის ერთ კუთხეში კიდევ უნდა დებულყო თაფლის სანთლის ნაჭერზე მიკრული ორშაურიანი თეთრი ფული... ავადმყოფობის დროს ილორის წმ. გიორგისათვის შეწირული და ავადმყოფის თავზე შემოვლებული ორი ან სამი აბაზი შავი დღისთვის გამოზოგილი.

საქალებო მხარეს მდგარა აგრეთვე ძალზე ვიწრო, მტკაველნახევარი სიგანის აკვანი, რომელშიც გაზრდილა ამ ოჯახის მამა და მისი ხუთი შვილი. ამავე მხარეს ეწყო აგრეთვე ფქვილით სავსე ტომარა, ბარქაში — გობი — ნისორი (მეგ), თუჯის ქვაბი, სუთი — კირზა (მეგ), ჩოგანი... იქვე კუთხეში დაყუჩებული იყო წიწილებიანი კრუხი.

კერის თავზე ჭერში მიმაგრებული იყო ხის კავი ქვაბის ჩამოსაკიდებლად.

ფაცხის ერთ მხარეს მდგარა თხემლის ფიცრისგან გამოთლილი ოთხფეხა ორი ალაბი — (აღლი) სიგრძისა და ნახევარი ალაბი სიგანის ოთხფეხა ფიცარი, მასზე ეწყო ბლის ხისგან გამოთლილი ქვიჯა — ფილი, ბუყუნი — მაწვნის შესანახი ხის ჭურჭელი, ხის ხუთი ჯამი, ხის ორი თეფში, ბზისგან გამოთლილი ოთხი კოვზი. ტაბლის ახლოს კედელზე ეკიდა: ნიგა (ჩასაწველი ხის ჭურჭელი), მწარე გოგრის ქერქისგან გაკეთებული ჭურჭელი კვეთისათვის და ოჩეჩე (ხის ჭურჭელი ახლად ამოღებული ყველის ჩასადებად და საწურად). ტაბლის ახლოს მდგარა ერთი თავმომტვრეული თიხის კოკა და ერთიც დოქი. იქვე ყოფილა გათლილი ფიცრის ოთხფეხიანი გრძელი დაბალი მაგიდა — ტაბაკი (მეგ.), რომელზედაც პირდაპირ აგებდნენ ღომს და წინ დაიდგამდნენ ხოლმე სადილვახშმის დროს.

სტუმარ მამაკაცს დასაძინებლად ცალკე აწვენდნენ სამამაკაცო მხარეს, ხოლო მეორე ტახტზე ოჯახის უფროსი კაცი თავისი ფანიას-თან

ერთად წვებოდა (12. 271-274).

იმერეთის მაგალითზე რამდენადმე განსხვავებული ფორმისა ტერიერის წნულკედლიანმა საცხოვრებელმა ნაგებობამ ასახვა აგრეთვე ქართულ პოეზიაშიც:

„ჩალური სახლი მიდგია,
ხულა დერეფნით სრულია,
სხვენი აქვს წიფლის ფიცრისა,
კედლები გამოწნულია.
წინ და გვერდებზე კარები,
ურდულად დიდი კეტია,
ხულის კარებს კი რაზა აქვს
შიგნიდან დასაკეტია.
შიგ შუა სხვენში ჰკიდია
ჩალხანის საკიდარია,
ხულისკენ — თარო ჯამ-ჭურჭლით
და კრუხის საბუდარია.
კერასთან შუა ბოძია,
ბოძთან-ძმრის ქოცო თხლიანი,
ბოძს უკან — ფქვილის გოდორი
და კოდი ბარაქიანი!“

ლამე დასაძინებლად ასეთი სახლის ოჯახის წევრები ჩულებს (ქეჩის მაგვარი ქსოვილია) იყენებდნენ (6.75).

ფაცხა სახლის ადრეული ფორმების გავრცელების არეალი, როგორც ჩანს, მთიან ზოლს მოიცავდა. თუ გავითვალისწინებთ ჰიპოკრატეს ცნობას იმის შესახებ, რომ კოლხეთში ადამიანებს საცხოვრებელი ჭაობში აქვთ და ხისა და ლერწმის სახლები წყალზე აქვთ გამართული (14.45) უნდა გულისხმობდეს არა მიწაზე დადგმულ წნულკედლიან სახლს, არამედ მიწიდან აღმართულ ოთხ ბოძზე შეყენებულ წნულ თუ ძელურკედლიან ნაგებობას, რომლის აღმნიშვნელადაც სამეგრელოში, რელიქტის სახით, ათაბოგია შემორჩენილი.

ახალი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით, ათაბოგი მაღალი, ძელებზე შეყენებული გვიმრით, ან ხაიათი გადახურული სახლი იყო. მისი მეორე სართულის კედლები შეიძლება ყოფილიყო როგორც წნულის,

ასევე ძელურიც. სიტყვა „ათაბოგი“, როგორც ჩანს, ორი ნაწილისაგან შედგება ათა და „ბოგი“. ათა აწეულს, მიწის დონიდან აცხვებულს, ზედას ნიშნავს, ხოლო ბოგი, ბოგა, ბოგილი გადებული ძელი, ძელური იატაკის, ამ შემთხვევაში, აწეული იატაკის აღმნიშვნელი ტერმინია. მეგრულ-ქართულ ლექსიკონში მოცემული განმარტებითაც, ათაბოგი ოთხ ბოძზე შეყენებული სახლია, დაახლოებით, 6-7 მეტრის სიმაღლეზე მაღალ, ოთხ ბოძზე არის დობური ერთი ოთახი იატაკით, ჭერით, დობურს აქვს ფართე კარი და ორკეები — სარკმლები ან ღია საჭურეტები. ბოძებზე არის მიმაგრებული საფეხურიანი კიბე, სამი-ოთხი მოსახვევით. ასეთი სახლი შენდებოდა ჭაობიანი, კოლოებიანი კარ-მიდამოს ცენტრში, სადაც ღამით ისვენებდა ოჯახი, კოლოებისაგან დაცვის მიზნით (7).

ამრიგად, როგორც ჩანს, ფაცხა სახლის ადრეული ფორმები გავრცელებული უნდა ყოფილიყო მაღლობ, მთიან და მთათა ფერდობების ზოლში და ასევე, როგორც ეს ბ.ა. კუფტინს დასაშვებად მიაჩნია, კოლხეთის დაბლობზე ხელოვნურ გორასამოსახლოებზე (9.173).



1. ი. ადამია, ქართული ხალხური ხუროთმოძღვრება წიგ. II თბ., 1968.
2. И.А. Ажинжал, Жилище Абхазов (საკ. ნ. დისერ.) 1949.წ.
3. კ. გრიგოლია, ზემო სამეგრელო. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის. თბ., 1976.
4. დონ კრისტოფორი დეკასტელი. ცნობები და ალბომი საქართველოს შესახებ, ბ. გიორგაძის რედაქციით 19.
5. გ. დავითაშვილი, გ. ჯავახიშვილი. საცხოვრებელი ნაგებობანი კახეთში, „მაცნე“, ისტორიის, არქეოლოგიის, ეთნოგრაფიის და ხელოვნების ისტორიის სერია, №2.
6. რ. ერისთავი, საბუას სახლ-კარობა და შექცობა, „ჩვეული თხზულებანი“ თბ., 1953.
7. გ. ელიავა, მეგრულ-ქართული ლექსიკონი, მარტ. თბ., 1997 წ.
8. ნ. თოფურია, ახალი საცხოვრებელი ნაგებობანი სამეგრელოში, წიგ. II, თბ., 1968.
9. Б.А. Куфтин, Археологические разведки в районе Очамчирского порта, “Материали к археологии Колхиди”, II, თბ., 1950.
10. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
11. მასალები საქართველოს შინამრეწველობისა და ხელოსნობის ისტორიისათვის. ტ. I, თბ., 1976.
12. თედო სახოკია. მოგზაურობანი, თბ., 1950.
13. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთტომეული, თბ., 1986 წ.
14. თ. ყაუხჩიშვილი. ჰიპოკრატე და მისი ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1965.

ოჯახის სტრუქტურა იმერეთში

ნაშრომი ემყარება ავტორის მიერ 1986-1990 წლებში იმერეთში (ქუთაისი, სამტრედიის, ზესტაფონის, თერჯოლისა და ტყიბულის რაიონებში) ინდივიდუალური მივლინების დროს შეკრებილ ეთნოგრაფიულ მასალას, სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურას და საარქივო მასალებს.

ქრონოლოგიურად ნაშრომი მოიცავს XIX და XX საუკუნეებს.

საოჯახო ყოფის ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილია ოჯახის სტრუქტურა, რადგან ეს უკანასკნელი განსაზღვრავს ოჯახის ეკონომიკურ მდგომარეობას, მმართველობის სისტემასა და შრომის ორგანიზაციას, ოჯახის წევრთა ურთიერთდამოკიდებულებას, გაყრისა და საოჯახო ქონების განაწილების პრინციპებს.

XIX საუკუნესა და XX საუკუნის დასაწყისში, საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად, იმერეთში ძირითადად კერძო საკუთრებაზე დაფუძნებული პატარა, ინდივიდუალური ოჯახი არსებობდა, რაც არ გამოირიცხავდა მის პარალელურად დიდი ოჯახის არსებობასაც.

ქართული საოჯახო თემის კვლევისას მთის ეთნოგრაფიულ მონაცემებთან ერთად რ. ხარაძემ დიდი ადგილი დაუთმო საქართველოს ბარის (ქართლი, იმერეთი) ეთნოგრაფიულ მასალებსაც და მეცნიერულად დაასაბუთა, რომ საოჯახო თემის გადმონაშთური ფორმა (დიდი ოჯახი) XIX საუკუნის ბოლომდე ბარის მოსახლეობაშიც ფართოდ გავრცელებული ინდივიდუალური ოჯახის გვერდით არსებობდა (26, გვ. 16). წერილობითი წყაროების, სპეციალური ლიტერატურის მონაცემებისა და ეთნოგრაფიული მასალის საფუძველზე ჩანს, რომ არა მარტო რიგით მოსახლეობას, არამედ პრივილეგიურულ ზედაფენსაც ახასიათებდა რამდენიმე თაობის გაუყოფლად ცხოვრების წესი, რაც საქართველოს სხვა კუთხეების მსგავსად გავრცელებული იყო იმერეთშიც. (5, გვ. 168).

სახელმწიფო სამართალი და გაბატონებული კლასი მრავალრიცხოვანი ოჯახების მომხრე იყო, რადგან იგი ეკონომიკურად ძლიერ სამეურნეო ერთეულს წარმოადგენდა (18, მუხლი 98), მაგრამ გაყრის პროცესს ეს მაინც ვერ აჩერებდა.

ისევე როგორც საქართველოს სხვა კუთხეებში, იმერეთშიც პატარა ოჯახების მომრავლებას ხელს უწყობდა მოსახლეობის ჩაბმა კაპიტალიზმის სტრუქტურის სასაქონლო ურთიერთობაში, რაც, ბუნებრივია, იწვევდა საქორწინო წყვილთა ცალკე ცხოვრების სურვილს.

იმერეთში პატარა ოჯახის ძირითად ფორმას წარმოადგენდა ორ — და სამთაობიანი ოჯახები. ორთაობიანი ოჯახი შედგებოდა ცოლ-ქმრისა და მათი შვილებისაგან. სამთაობიან ოჯახში კი ცოლ-შვილიან ვაჟთან ერთად ცხოვრობდნენ აგრეთვე მისი მშობლები ან ერთ-ერთი მათგანი და დაუქორწინებელი ძმა ან გაუთხოვარი და.

ოჯახის შემადგენლობის განსაზღვრისათვის ეთნოგრაფიული მასალის გარდა მოგვეხოვება XIX ს. მოსახლეობის აღწერის რამდენიმე საბუთი. ამ მხრივ, განსაკუთრებით აღსანიშნავია ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიულ არქივში დაცული დოკუმენტები სათაურით „იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია“ (ფონდი №21), სადაც მოცემულია იმერეთის მოსახლეობის აღსარების მთქმელთა სია ცალკეული სოფლებისა და სალოცავების მიხედვით. ეს საარქივო მასალა საშუალებას გვაძლევს ოჯახის სრული შემადგენლობა დავადგინოთ, ორივე სქესის წარმომადგენელთა სახელის, გვარის, ასაკისა და ნათესაური კავშირის ჩვენებით.

აღნიშნული მონაცემები იმას ადასტურებს, რომ ამ პერიოდში იმერეთში უმთავრესად არსებობდა პატარა ოჯახები, რომელებიც ორი ან სამი თაობისაგან შედგებოდა. ორთაობიან ოჯახში, როგორც წესი, ცხოვრობდნენ მშობლები და შვილები. მოგვყავს საარქივო მონაცემები:

1842 წ. ცნობით, ნატრია დიმიტრის ძე ნუცუბიძის ოჯახი ორი სულისგან შედგებოდა. ოჯახში იყვნენ თვითონ ნატრია და დედა ნატრიასი ქვრივი გულქან დავითის ასული (6).

1843 წ. ცნობით, გიორგი ივანეს ძე მხეიშვილის ოჯახი შედგებოდა გიორგის, მისი ცოლის თამარისა და მათი 5 შვილისაგან, ე.ი. ოჯახი შვიდი სულისაგან შედგებოდა (10).

სტეფანე დავითის ძე ჟვანიას ოჯახი შედგებოდა სტეფანეს, მისი ცოლის მარიამ ლაზარეს ასულისა და მათი ხუთი შვილისგან, ე.ი. სულ 7 სული (11).

მღვდელ ათანასე სვიმონის ძე ნადირაძის ოჯახი შედგებოდა ექვსი სულისაგან: ათანასე, მისი ცოლი მარიამ მამისთვალის ასული და მათი ოთხი შვილი (12).

ახნაურ მარკოზ პართენის ძე ქორიძის ოჯახი შედგებოდა ექვსი სულისაგან: მარკოზი, მისი ცოლი მზეხა დავითის ასული და მათი ოთხი შვილი (13).

მსგავსი მონაცემების საფუძველზე შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ ორთაობიანი ოჯახები საშუალოდ ხუთი-რვა სულისგან შედგებოდა. ეს რიცხვი მეორე თაობის რაოდენობით განისაზღვრებოდა.

პატარა სამთაობიანი ოჯახები ასეთი შემადგენლობის იყო: ძირითადად ოჯახში ძმების გამოყოფის შემდეგ რჩებოდნენ მშობლები (ან ერთ-ერთი მათგანი) და ვაჟიშვილი თავისი ცოლ-შვილით. დავიმოწმეთ საარქივო მასალები:

დავით მახარბელის ძე ბუბუტეიშვილის ოჯახი შედგებოდა შვიდი სულისგან — თვითონ დავითი, ცოლი მისი ხვახვა გიორგის ასული, შვილი მათი გულქან, ეგნატე, მარინე (14).

ივანე კაცის ძე ბაღდაძის ოჯახი შედგებოდა ხუთი სულისგან — თვითონ ივანე, მისი ცოლი ელენე, მათი ორი შვილი და ივანეს დედა დარიჯანი ხაბეიშვილის ქალი (15).

ამგვარად, სამთაობიანი ოჯახის სულადობას მესამე თაობის რაოდენობა, ე. ი. მეორე თაობის შვილების რიცხვი განსაზღვრავდა.

სამთაობიან ოჯახში შეიძლება ყოფილიყო აგრეთვე მეორე თაობის დაუქორწინებელი ვაჟი ან გაუთხოვარი ქალი, რომელთა ოჯახში ცხოვრება ძირითადად ხანმოკლე, ზოგჯერ კი მუდმივი მოვლენა იყო. ასეთ შემთხვევაში ოჯახის წევრთა რიცხვი შესაბამისად მატულობდა.

XIX ს. მონაცემებით ლაზარე ბერის ძე ქორქოლიანის ოჯახი 4 სულისგან შედგებოდა — თვითონ ლაზარე, შვილი მისი დათია, ცოლი ამისი ელისაბედ იოვანეს ასული, ასული ლაზარესი ნათია (7).

თამაზა გიორგის ძე ადგიშვილის ოჯახი შედგებოდა შვიდი სულისგან — თვითონ თამაზა, ცოლი მისი თამარ გაბრიელის ასული, შვილნი მათნი ლევან, ოქროპირი, შაკო, თამაზას ძმა ანდრია (14).

სამთაობიანი იყო ის ოჯახიც, რომელშიც ზედსიძე — დასიძებული ცხოვრობდა, რადგანაც ზედსიძის მოყვანა იმერეთში, საქართველოს ზოგიერთი კუთხის მსგავსად, ქალის მშობლების სიცოცხლეში ხდებოდა. ზედსიძე თავის გვარზე რჩებოდა და შვილებიც მის გვარზე ეწერებოდნენ. მოგვყავს ეთნოგრაფიული მასალა: „ალექსიმ დეისიძა ენუქიძე სა-

ზანოდან, დაიწერა ის ოჯახი ენუქიძეზე. ახლა იმათ სამი გოგო და ერთი ბიჭი ჰყავთ, ყველა ენუქიძეზე წერია“ (21, რგ.4 გვ. 63). თუმცა ეს წესი საქართველოს ყველა კუთხეში როდი მოქმედებდა.

ცალკეული შემთხვევების მიუხედავად, საყოველთაოდ ვერ მივიჩნევთ ოთხთაობიანი ოჯახების არსებობას. ოჯახში ოთხი თაობის ერთად ცხოვრებას, ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით, დროებითი ხასიათი ჰქონდა, მალე გაიყრებოდა ოჯახი.

ერთთაობიანი ოჯახების მხოლოდ ცალკეული შემთხვევები დასტურდებოდა, რომლის ძირითადი მიზეზი უშვილობა ჩანს. მაგ. მარტო ცხოვრობდნენ საბა გიორგის ძე ჭილაძე და ცოლი მისი მარიამ სიმონის ასული (8).

გვხვდება ერთსულიანი ოჯახებიც, რომლებშიც მხოლოდ უცოლო მამაკაცები არიან. საარქივო მასალით ჩანს, რომ მარტო ცხოვრობდნენ სიმონ აბერის ძე ნიჟარაძე, მანუჩარ აბერის ძე ნიჟარაძე. აქვეა მოცემული იოსებ აბერის ძე ნიჟარაძის და დიმიტრი აბერის ძე ნიჟარაძის ოჯახის შემადგენლობა. მიზეზი, თუ რატომ ცხოვრობდნენ ძმები სიმონ და მანუჩარ ცალ-ცალკე და მარტო, ამ საბუთში არ ჩანს (8).

საისტორიო საბუთებსა და სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურის მონაცემებზე დაყრდნობით შეიძლება იმ დასკვნის გაკეთება, რომ XVIII-XIX სს. მიჯნაზე იმერულ კომლში საშუალოდ 7 სული ითვლებოდა (3, გვ. 13-14). ამგვარი ანგარიშით 1782 წლის მონაცემებით (19010 კომლი), იმერეთის მოსახლეობის რაოდენობა 133070 სული უნდა ყოფილიყო (3, გვ. 13-14).

სტატისტიკა ამ დროისთვის ყოველ კომლზე საშუალოდ 5 სულს ანგარიშობს. ასევე მოქცეულა ლიტვინოვი 1820 წელს, როდესაც იმერეთის მოსახლეობა 4000 ოჯახით განსაზღვრა. მაგრამ უნდა აღინიშნოს, რომ იმერული ოჯახის სულადობა ამ დროისთვის სინამდვილეში საშუალოდ 7 სულს უფრო შეესაბამებოდა (3, გვ. 13-14).

XVIII საუკუნის ბოლო მეოთხედში კომლზე 7 სულის ანგარიში სწორი გამოჩნდება, თუ გავითვალისწინებთ 1820 და 1825 წ.წ. ჩატარებული აღწერის ცნობებს იმერეთის სამეფო ყმათმფლობელობის შესახებ (17).

ზოგიერთ ცნობაში მოცემულია კომლზე მხოლოდ მამრ. სქესის წე-

ერთ რაოდენობა. ამგვარი აღწერის ცნობებიდან ჩანს, რომ 1820 წელს ერთ კომლზე საშუალოდ 3,9 სული (მამრ. სქ.) მოდიოდა, ხოლო 1825 წელს ეს რიცხვი 4,2 სულამდე (მამრ. სქ.) გაზრდილა. თუ კომლზე 1820 წ. 3,9 სული (მამრ.), ხოლო 1825 წ. 4,2 სული (მამრ.) მოდიოდა, მაშინ კომლზე საშუალოდ 7 სული მაინც უნდა ვიანგარიშოთ. საქართველოში ხომ XIX ს. II ნახევარში ყოველ 1000 მამაკაცზე 925 ქალი მოდიოდა (3, გვ. 13-14).

1810 წლის ცნობების მიხედვით იმერეთის მეფე ქ. ქუთაისსა და 30 სოფელში ფლობდა 1452 კომლ ყმას, ანუ დაახლოებით 8 ათასამდე სულს (4, გვ. 72). საშუალოდ კომლში 5-6 სულს უცხოვრია.

1817 წლის ცნობით ქუთაისში 195 კომლი ანუ 1000-მდე სული ცხოვრობდა (4, გვ. 63), ე.ი. თითოეულ კომლში საშუალოდ 5 სული ყოფილა.

ქუთაისის გუბერნიის 4784 მფლობელ მემამულეს რეფორმის მომენტში 24136 კომლი ყმა (97732 სული) ჰყავდა (4, გვ. 380), ე.ი. თითოეულ კომლში საშუალოდ 4-5 სული ცხოვრობდა.

ს. კაკაბაძის მიერ გამოქვეყნებული „იმერეთის საეკლესიო ყმათ-მფლობელობა 1820 და 1825 წლების აღწერათა მიხედვით“ გვაწვდის ცნობებს გელათის ეპარქიის ცალკეულ სოფელში კომლთა რაოდენობისა და სულადობის შესახებ. ამ მონაცემებით მხოლოდ კომლში სულადობის საშუალო რიცხვის დადგენა შეგვიძლია, რაც 1820 წლისთვის დაახლოებით 3-6 სულს შეადგენდა (17, გვ. 76).

ფ. მარკოვი და ი. იოსელიანი, რომლებიც ქუთაისის მაზრის სახელმწიფო გლეხთა XIX ს. II ნახევრის ეკონომიკურ მდგომარეობას ეხებიან, ასეთ ცნობებს გვაწვდიან: ქუთაისის მაზრის ჩრდილო-აღმოსავლეთ ნაწილში ირიცხებოდა 6756 კომლი (აქვეა ცნობები ცალკეული სოფლების მიხედვით), რომელშიც ცხოვრობდა 24315 მამრ. სქესის და 22893 მდედრ. სქესის (24, გვ. 211). გამოდის რომ საშუალოდ კომლში 6-7 სული ყოფილა, ხოლო ამავე მაზრის სამხრეთ-დასავლეთ ნაწილში ირიცხებოდა (1873 წ.) 4566 კომლი, რომელშიც ცხოვრობდა 160007 სული მამრ. სქესი, 15129 სული მდედრობითი სქესი (აქაც ცნობები ცალკეული სოფლების მიხედვით არის (23, გვ. 220). ამ მონაცემებითაც კომლი საშუალოდ 6-7 სულით განისაზღვრებოდა.

ზემოთმოყვანილი მონაცემები გვიჩვენებს, რომ იმერეთში, ძირითა

დად, გავრცელებული ყოფილა პატარა, მცირერიცხოვანი ოჯახები, მაგრამ ეს არ გამოირიცხავდა დიდი ოჯახების არსებობას. ამას ადასტურებს როგორც ეთნოგრაფიული მასალა, ასევე საარქივო და სპეციალური ლიტერატურის მონაცემები.

პატარა ოჯახის აღსანიშნავად რაიმე ტერმინი არ დაგვიდასტურებია. ამისგან განსხვავებით, ზემო იმერეთში დიდი ოჯახის აღსანიშნავად დასტურდება ტერმინი „ჯალაბი“ — ოჯახი. ეს ტერმინი სპეციალურ ლიტერატურაშიც არის მოხსენიებული (26, გვ. 67; 2, გვ. 47). რ. ხარაძის აზრით, ტერმინით „ჯალაბი“ ქართულში აღინიშნებოდა ოჯახის წევრები, „ჯალაბი ოჯახი“ კი სიტყვა-სიტყვით ნიშნავს ოჯახს ოჯახის წევრებით, ე.ი. ოჯახს მრავალრიცხოვანი ოჯახის წევრებით (26, გვ. 67). დიდი ოჯახის აღსანიშნავად იმერეთში დადასტურებულია აგრეთვე ტერმინები „ერიანი ოჯახი“ და „ჯავარიანი ოჯახი“ (2, გვ. 47).

ხშირ შემთხვევაში მთხრობლები დიდ ოჯახს მრავალრიცხოვან ოჯახსაც უწოდებდნენ, თუმცა მასში უმეტესად მრავალსულიან პატარა ოჯახს გულისხმობენ.

რა განაპირობებდა იმერეთში მრავალრიცხოვანი ოჯახების შემორჩენილობას? გ. ჯავახიშვილის აზრით, მრავალრიცხოვანი ოჯახების არსებობა იმერეთში გამოწვეული იყო სოფლის ეკონომიკური მდგომარეობით. ადგილობრივი მოსახლეობა მრავალრიცხოვან ოჯახად ცხოვრებაში განსაზღვრულ ეკონომიკურ სარგებლიანობას ხედავდა (22, გვ. 68).

ი. ფუტყარაძე თვლის, რომ ეს თვალსაზრისი განსაზღვრულ მომენტში სწორია, მაგრამ მრავალრიცხოვანი ოჯახის არსებობის ახსნისათვის საკმარისი არ არის, რადგან ეს რომ ერთადერთი საფუძველი ყოფილიყო, მაშინ სოფლად მცხოვრებ გლეხებს თითქმის ყველას მრავალრიცხოვანი ოჯახი უნდა ჰყოლოდა (19, გვ. 119).

გ. ჯავახიშვილის აზრით, ასეთი მრავალრიცხოვანი ოჯახები ძველი პატრიარქალური ოჯახებისგან განსხვავებით კაპიტალისტური დროის წარმონაქმია, ახალ პირობებში უკეთ შეგუებისა და შეთვისების მიზნით ჩამოყალიბებული (22, გვ. 68). ამ მოსაზრებას სამართლიანად არ იზიარებს ი. ფუტყარაძე, რადგან მრავალრიცხოვანი ოჯახები საქართველოში კაპიტალისტურამდელ პერიოდშიც არსებობდა (19, გვ. 119).

ქართული ფეოდალური სამართლის მიხედვით ოჯახის გაყრა მიზან-

შეწონილი არ ყოფილა (18, მუხლი 98), რაც გვაფიქრებინებს, რომ მრავალრიცხოვანი ოჯახების შემორჩენას XIX საუკუნეში და XX საუკუნეში დასაწყისში არა მარტო ეკონომიკური მდგომარეობა, არამედ ერთად ცხოვრების ტრადიციის არსებობაც განაპირობებდა, ინდივიდუალიზმის გამოვლენების მიუხედავად, წერდა XIX ს. ბოლოს მ. სალარაძე, რომელიც იმერეთში კაპიტალისტური წყობის განვითარებას უკავშირდება, ოჯახების გაუყოფლობისა და ერთად ცხოვრების წესი კვლავ საკმაოდ ჩვეულებრივ მოვლენად ითვლება (25, გვ. 41). გაუყრელად ცხოვრება ცალკეულ შემთხვევაში ოჯახის წევრთა კარგი ურთიერთდამოკიდებულებით აიხსნება. დღესაც კი უდიდესი პატივისცემით იხსენიებენ ისეთ ოჯახს, რომელშიც თუნდაც ცოტა ხნით ორი (ან მეტი) დაქორწინებული ძმა ერთად ცხოვრობს. ასეთი ოჯახის ყველა წევრი, განსაკუთრებით ოჯახის უფროსი მამაკაცი, გამორჩეული ავტორიტეტით სარგებლობს.

XIX საუკუნის მრავალრიცხოვანი ოჯახის საილუსტრაციოდ გამოვადგება ზემოდასახელებული აღსარების მთქმელთა სია. მოვიყვანო რამდენიმე მაგალითს:

საბა იესეს ძე ჩაჩუას ოჯახი 12 სულისგან შედგებოდა: თვითონ საბა, ცოლი მისი ზვახვა იესეს ასული, შვილი მათი ბარბალე, გლახუა, ანუსია, ბიძაშვილი საბასი დიანოსა, ცოლი მისი თინათი იესეს ასული, შვილი მათი ალექსი, საბას ძმა ანდრეა, ცოლი მისი გულქან იესეს ასული, შვილი მათი სვიმონ, დედა ანდრეასი თინათი (16). (ოჯახში 3 თაობა ყოფილა).

ივანე როსაპის ძე ჯაშის ოჯახი 17 სულისგან შედგებოდა: თვითონ ივანე, ცოლი მისი (სახელი არ იკითხება — გ.ც.), შვილი მათი თედორე, ცოლი მისი ელენე ივანეს ასული, შვილი მისი ირინე, პავლე, სურათი, თედორეს ძმა ტატუ, ცოლი მისი ბარბალე გაბრიელის ასული, ძე მათი ბესარიონ, ტატუს ძმა გიორგი, ცოლი მისი სოფიო აბერის ასული, შვილი მათი კონსტანტინე, გიორგის ძმა გლახუა, იესე, მარიამ, ელისაბედ (16) (სამი თაობა).

ევნატე ბერის ძე ჭინჭველაშვილის ოჯახი შედგებოდა 16 სულისგან: თვითონ ევნატე, ცოლი მისი ჭუფა დავითის ასული, შვილი ამათი იოსებ, სუსანა, ვედუკი, სალომე, ევნატეს ძმა ლუკა, ცოლი მისი ტასია სვიმონის ასული, ამათი ასულნი ბარბალე და ელისაბედ, ევნატეს ძმის

წული პავლე მამისთვალის ძე, ცოლი მისი მარიამ დავითის ასული, მათი ძენი სამსონ და იოვანე, პავლეს ძმისწული იოვანე დიმიტრის ძე ამისი ძმა ზაქარია (9) (3 თაობა).

ივანე მახარბელის ძე კარკამიძის ოჯახი 12 სულისგან შედგებოდა: ოჯახის უფროსი ივანე, მისი ცოლი მარიამი, მათი ვაჟი ზაქარია, ზაქარიას ცოლი მარინე, ზაქარიას ვაჟები ნიკოლოზ და გედევანი, ზაქარიას ქალიშვილი ალათი, ივანეს შვილიშვილი ბასილ ალექსის ძე, ბასილის ცოლი ელისაბედ, ბასილის ვაჟი კაპიტონი, ბასილის ქალიშვილები პარასკია და დომინიკა (24, გვ. 260). (4 თაობა).

აღნიშნული ოჯახები ძირითადად სამი, ზოგჯერ ოთხი თაობისგან შედგებოდა. მასში ერთად ცხოვრობდნენ დაქორწინებული ძმები (სამი ან ოთხი) თავიანთი ცოლ-შვილით, ასევე ცოლშვილიანი ბიძაშვილები, გაუთხოვარი დები.

მთხრობელთა გადმოცემით, „სამსონ და ამბაკო კუბლაშვილების ოჯახმა მიადწია ერთად 52 სულმა (მათი „გაყოფილობის ფარდი“ ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მუზეუმშია დაცული — გ.ც.). ამ გაყრის მედიატორე ყოფილა ბასილა ობოლაძე. XX ს. დასაწყისში გაყრილა ეს ოჯახი. დედა, მამა, ძმები, შვილები და შვილიშვილები იმ გაყოფის საბუთში ყველა არის მოხსენიებული. ერთ სახლში ცხოვრობდა ეს ოჯახი. ძლიერი, დიდი ოჯახი ჰქონდათ, თვისებიანი ხალხი იყო ძალიან. ახალდაბის ადგილები თითქმის მათი იყო“ (21, რვ. 3 გვ.4).

საკვლევ რეგიონში ძმების გაუყრელად ცხოვრების შემთხვევებზე მიგვანიშნებს ტერმინი „სამძო სახლი“, რომელიც საქართველოს სხვა კუთხეებშიც არის ცნობილი (1, გვ. 18-19; 20, გვ. 17). ვფიქრობთ, გაუყრელი ოჯახის არსებობა დიდი ოჯახიდან პატარა ოჯახზე გარდამავალ პერიოდს უკავშირდება და მას დროებითი ხასიათი ჰქონდა.

თანამედროვე ოჯახისათვის დამახასიათებელია პატარა ოჯახებად ცხოვრების წესი, განსხვავებით წარსულისაგან, როდესაც შენარჩუნებულ იყო გაუყრელად ცხოვრების ტრადიცია.

თანამედროვე ოჯახში შვილიერების კლებასთან ერთად სულადობის კლებაც შეინიშნება. დღევანდელ პირობებში ჭარბობს 2-3 შვილი, რაზედაც გავლენას ახდენს ურბანიზაციისა და მიგრაციის პროცესი.

ამჟამად, ოჯახი, ძირითადად, ორ ან სამ თაობას მოიცავს. ასეთი

ოჯახი ტიპიურია მთელი იმერეთისათვის, თუმცა რიცხოვნობით ორთაობიანი ოჯახები ჭარბობს. გარდა ამისა, თანამედროვე პირობებში მნიშვნელოვნება ერთთაობიანი ოჯახების სიმრავლე. ეს ადრეც იყო, მაგრამ ასეთი მასშტაბით — არა. ეს ისეთი ოჯახებია, სადაც მხოლოდ მშობლები (ან ერთ-ერთი მათგანი) ცხოვრობენ. საკვლევ რეგიონში მშობლების მართლ დარჩენის 2 ძირითადი მიზეზი გამოიკვეთა: 1. ვაჟიშვილების ქალაქში ცხოვრება, 2. უშვილობა, რაც წინანდელთან შედარებით ახლა უფრო ხშირია.

მშობლებისა და შვილების ერთად ცხოვრების ტრადიცია საქართველოში ფართოდ იყო გავრცელებული და მას დღესაც დიდ მნიშვნელობას ანიჭებენ.

ამგვარად, ეთნოგრაფიული მასალის, საარქივო მონაცემებისა და წერილობითი წყაროების შესწავლის საფუძველზე ჩანს, რომ იმერეთში XIX-XX სს.-ში ოჯახის ერთი ფორმა - კერძო საკუთრებაზე დამყარებული პატარა ოჯახი (ორ — და სამთაობიანი) დომინირებდა. ეს არ გამოირიცხავდა მის პარალელურად გაუყოფელი ოჯახების თანაარსებობა. როგორც დიდი, ისე პატარა ოჯახების შემადგენლობას ოჯახის წევრთა ნათესაური კავშირი განსაზღვრავს, რაც ნათესაობის აღმნიშვნელ ტერმინებში აისახება.

თანამედროვე პირობებში ცვლილებები მოხდა საოჯახო ყოფის ყველა სფეროში, მათ შორის ოჯახის სტრუქტურაშიც, მის რიცხოვნობაში, შემადგენლობაში, რამაც მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა საოჯახო ყოფის მთელ სისტემაზე.

მითითებული ლიტერატურა და წყაროები:

1. თ. აჩუგბა, ოჯახი და საოჯახო ყოფა აჭარაში, თბ., 1990.
2. თ. გელაძე, შრომის ორგანიზაციის ფორმები იმერეთში, კრ. „იმერეთი“, თბ., 1978.
3. მ. გონიკიშვილი, იმერეთი, XVIII-XIX სს. მიჯნაზე, თბ., 1979.
4. მ. დუმბაძე, დასავლეთ საქართველო XIX ს. I ნახევარში, თბ., 1957.
5. ვალ. ითონიშვილი, ისტორიული ეთნოგრაფიის კვლევის შედეგები, „მნათობი“, თბ., 1985, №8.

6. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, იმერეთის ეპარქიის სოფლის ოფშკვეთს წმინდა გიორგის ეკლესიისა, 1842, ქუთაისის სახელმწიფო ისტორიული არქივი (ქვემოთ — ქსია), ფონდი №21, წ. №2, საქმე №2248.

7. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, იმერეთის ეპარქიის სოფლის ზედა ბაშის მაცხოვრის ეკლესიისა, 1842, ქსია, ფ. №21, საქმე №2248.

8. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, იმერეთის ეპარქიის ხონის უჩასტკის სოფლის ბაღლევის მაცხოვრის ეკლესიისა, 1842, ქსია, ფ. №21, წ. 2, საქმე №2448.

9. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, იმერეთის ეპარქიის სოფლის ზედა საყულიას მაცხოვრის ეკლესიისა, ქსია, 1842, ფ. №21, წ. 2, საქმე №2448.

10. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, Списки исповидающихся церква Гадиди Сабевского участка, 1843, ქსია, ფ. №21, წ. 2, საქმე №2446.

11. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, იმერეთის ეპარქიის საბევის უჩასტკის სოფლის ვანის მთავარანგელოზის ეკლესიისა, 1843, ქსია, ფ. №21, წ. 2, საქმე №2248.

12. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, ქუთაისის ეპარქიის საბევის უჩასტკის სოფელ ზენობნის საბევის ეკლესიისა, 1843 (ვანი რ-ნი), ქსია, ფ. №21, წ. 2, საქმე №2248.

13. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, იმერეთის ეპარქიის გამოჩინებულის წმ. გიორგის ეკლესიისა, 1843, ქსია, ფ. №21, საქმე №2249.

14. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, Список исповедующихся по приходским церквам Имерети, 1843, ქსია, ფ. №21, წ. 2, საქმე №2247.

15. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, ქუთაისის ეპარქიის საბევის უჩასტკის სოფელ ჭყვიშის წმინდა მთავარანგელოზის ეკლესიისა, 1843, ქსია, ფ. №21, საქმე №2249.

16. იმერეთის ეპარქიალური კანცელარია, აღსარების მთქმელთა სია, იმერეთის ეპარქიის საბევის უჩასტკის სოფლის საჯაოხოს გამოჩინებუ-

ლის წმ. გიორგის ეკლესიისა, 1843, ქსია, ფ. №21, საქმე №2450.

17. იმერეთის საეკლესიო ყმათ-მფლობელობა 1820 და 1825 წწ. აღწერათა მიხედვით, გამოსცა ს. კაკაბაძემ, „საისტორიო კრებული“, IV, თბ., 1929.

18. სამართალი ვახტანგ მეექვსისა, ტექსტი დაადგინა, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, თბ., 1981.

19. ი. ფუტყარაძე, გლეხთა საოჯახო ყოფა, ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის მასალები, თბ., 1971.

20. გ. ცეცხლაძე, გურიის მოსახლეობის საოჯახო ყოფა, თბ., 1991.

21. გ. ცეცხლაძე, იმერეთის ეთნოგრაფიული მასალები, 1988.

22. Г.Н. Джавахишвили, Быт и культура горняков Грузии, Тб. 1980.

23. И.О. Иоселиани, Экономический быт государственных крестьян юго-западной части Кутаисского уезда, "Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края. VII, 1887.

24. Ф.Т. Марков, Экономический быт государственных крестьян северно-восточной части Кутаисского уезда, "Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края", II, 1885.

25. М. Сагарაძე, Обычай и верования в Имерети, "Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа", XXVI, отд. I, 1899.

26. Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. I, Тб., 1960.

**ბავშვის აღზრდის ხალხური
ნაწი-ჩვეულებანი რაჭაში
(ეთნოგრაფიული მასალების მიმოხილვა)**

აღზრდა, ეთნოლოგიური კვლევის ურთულესი პრობლემათაგანია და ოჯახურ-საყოფაცხოვრებო წეს-ჩვეულებებში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს. ვინაიდან ბავშვის მართებულად აღზრდას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა და აქვს დღესაც, მას ფრთხილი და გონივრული მიდგომა ესაჭიროება. ჩვენს ქვეყანაში მიმდინარე ისტორიული პროცესები, როგორც მატერიალურ ისე სულიერ სფეროში, მოითხოვს ჯანმრთელი და ყოველმხრივ განვითარებული მომავალი თაობის აღზრდას, რაშიც ძალიან დიდი როლი განეკუთვნება ხალხურ პედაგოგიკას, კერძოდ ბავშვის აღზრდის ხალხურ წეს-ჩვეულებებსაც.

ბავშვის აღზრდის შესახებ საგანგებო გამოკვლევა, მონოგრაფია ან რაიმე მნიშვნელოვანი ცნობები რაჭის მაგალითზე არ მოგვეპოვება, საარქივო და პრესის მონაცემების გარდა.

მნიშვნელოვანი მასალები იბეჭდებოდა „საქართველოს მოამბეში“, განსაკუთრებით აღსანიშნავია გაზეთი „დროება“, რომელიც აქტიურად ეხმარებოდა სწავლა-აღზრდის პრაქტიკისა და თეორიის საკითხებს, სადაც საყურადღებო წერილებს აქვეყნებდა გ. წერეთელი, იგი წერდა: „მანამ შინაურ აღზრდას გონიერი საფუძველი არ მიეცემა, ჩვენს გამოზრდინებასაც არა ეშველება რა“.¹

ბევრი საინტერესო სტატია დაიბეჭდა გაზეთ „კვალში“ და ჟურნალ „მოამბეში“.

60-იანი წლების განმანათლებლებიდან პედაგოგიკის (რომელიც ყველაზე ახლოსაა ხალხურ აღზრდასთან), როგორც მეცნიერების დეფინიცია პირველად ილია ჭავჭავაძემ მოგვცა. „პედაგოგია ბერძნული სიტყვაა, ნიშნავს ყმაწვილის აღზრდას, მეცნიერებას ყმაწვილის აღზრდაზედ“.² მეორე განსაზღვრება — კი გიორგი წერეთელს ეკუთვნის: „პედაგოგია ნიშნავს სწავლას აღზრდის შესახებ“... ეს მეცნიერება გვასწავლის იმას, თუ „რარიგად უნდა გაზრდა ყმაწვილს ან რა თვისების არის

ყმაწვილის ნორჩი აგებულება, ან როგორ უნდა მოაპრობა ყმაწვილს, ან რა გარემოებაში უნდა ჩადგეს ყმაწვილი, რომ იმას შეეთვისოს მალაღობა და მაგარი აგებულება, რომ შემდეგ გახდეს ყოვლისფრით სასარგებლო კაცი თავის ქვეყნისათვის“.³

რაჭაშიც, ისევე როგორც მთელ საქართველოში, ბავშვის აღზრდადიდი ყურადღება ექცეოდა.

„ქალი თავისი დაფეხმძიმების შესახებ, პირველად დედამთილს ეტყუოდა, პატარძლის დაფეხმძიმებას რომ შეიტყობდნენ, მისი ავტორიტეტი და დაფასება იზრდებოდა ოჯახში. მიუხედავად ამისა, ფეხმძიმე ქალის მიმართ რაიმე განსაკუთრებული აკრძალვები არ ყოფილა, მაგრამ მძიმე საქმეს არ დაავალდებდნენ. წასვლით, თვეში ჩადგომამდე ყველგან წავიდოდა, მხოლოდ, თუ სავალდებულო და აუცილებელი არ იყო, გასვენებაში არ წავიდოდა. ჭამით, თითქმის ყველაფერს ჭამდა.

მუცლის ფორმით იცოდნენ ხოლმე შეტყობა ბიჭი თუ გოგო შეეძინებოდათ. ბიჭმა მუცელი მალალი და წაწვეტილი იცისო, გოგომ — დაბალი და ფართოო. განსაკუთრებით უხაროდათ ბიჭის დაბადება. გოგოს ვინ აქცევდა ყურადღებას. პირველი ფეხმძიმობიდანვე მომავალი დედა იმედოვნებდა, რომ შეეძინებოდა ვაჟი — მემკვიდრე, მამისეული გვარის გამგრძელებელი და მოხუცობაში მშობლების იმედი. გოგო — კი გათხოვების შემდეგ გადადიოდა სხვა ოჯახში, რომელიც მას მშობლიური ოჯახის ნაცვლად ჰქონდა. გოგო რომ დაიბადებოდა, შეიცხადებდნენ ხოლმე, ვინაიდან მამულს პატრონი სჭირდებოდა, გვარს — გაგრძელება. ბიჭის შექმნა იმიტომაც უხაროდათ, რომ რაჭაში უმეტესად მამაკაცის სამუშაოები იყო. ბიჭის შექმნას მამას მიულოცავდნენ, ყურებს აუჭიმავდნენ — სიხარულის გამოსახატავად, ხოლო მისი ვაჟკაცობის ნიშნად თოფს ისროდნენ. ადრე საგანგებოდ ზრდიდნენ კურატს მწელი და ბიჭი რომ შეეძინებოდათ, სასიხარულოდ დაკლავდნენ. გოგოს დაბადებას მამას არ ახარებდნენ, უბრალოდ ეტყოდნენ: არა უშავს, მეორე ვაჟი გყოლოდესო, ასე ანუგეშებდნენ, თუმცა ამ ბოლო დროს ასე აღარ მსჯელობენ და მიაჩნიათ, რომ ღვთის მოცემული რაც არის, ერთია. ახლა შეხედულებაც შეიცვალა, ქალი გადარჩეს, ბავშვი სალი დათბადოს და, სულ ერთია, ქალი თუ ვაჟი დაიბადება“.⁴ მიუხედავად ამისა ბიჭის დაბადება მაინც განსაკუთრებულად სასიხარულოა მთელ საქარ

თველოში. აი რას წერს მინდია არაბული: „ძალიან გაუხარდა ბაბუა ჩემს, რომ უმაღლესში ჩავირიცხე და უფროსი შვილიშვილი ნასწავლი გყოლებო: სხვებთან მისვლა აღარ დასჭირდება სამთავრობო საქმეებზე მისი ნასწავლი შვილიშვილი მოუვლის თვითონ. მამაჩემს კი შევატყვე, რომ ეწყინა კიდევ. ეწყინა იმიტომ, რომ მუშახელი დააკლდა, ჭირ-ლხინში გვერდზე ამომდგომი კაცი დააკლდა, სახელ-სირცხვილის მამძევი კაცი წაუვიდა. მანამდეც სულ იმას ცდილობდა, რომ სკოლიდან გამოვსულიყავი და ხვნასა და თესვაში მივხმარებოდი, მასთან ვყოფილიყავი თიბვასა და მკაში, მტრისა და მოკეთის დახვედრაში გვერდზე ვდგომოდი. მაგრამ მეოთხე კლასის დამთავრება მაინც მაცალა წერა-კითხვას კარგად ისწავლის, თანაც გაიზრდება და ძვალნიც გაუმაგრდება იანო. ამ დროისათვის მართლაც წამოვიზარდე, წამამდგარა ვაჟკაცს დავეფერე; დედამ პირველად გამიყოლა სასტუმროს, ხანჯალიც პირველად შევიბი და ლუდის ჭალაც ისე ავიარე, რომ დედაჩემის წინ მივდიოდი, როგორც წესი იყო დახარებული ვაჟკაცისათვის, ეს კი იმას ნიშნავდა, რომ მტრისთვისაც უნდა შემექცია და მოკეთესთვისაც“.⁵ აქედანაც ნათლად ჩანს თუ რატომაც ანიჭებდნენ ბიჭის დაბადებას უპირატესობას. ეს განპირობებული იყო როგორც სოციალური ისე მატერიალური ეკონომიური მდგომარეობიდან, რომელშიც მაშინ უხდებოდა ადამიანს ცხოვრება.

„ბავშვი, რომელიც ქუდ-ბედით დაიბადებოდა, ამბობდნენ ბედნიერი იქნებაო.

მუცლის მოშლა, როგორც წესი, მიღებული არ იყო, თუ თავისთავად არ გაუცუდდებოდა. ღმერთი გვწამდა და გვეშინოდა ცოდვის ჩადენის, რამდენიც ჩაგესახებოდა, იმდენი უნდა გაგეჩინა. ამიტომ მრავალშვილიანი ოჯახებიც ბევრი იყო. მაგრამ, ზოგჯერ, იშვიათად, მაინც ხდებოდა ხოლმე ხელოვნურად მუცლის მოშლა, რა თქმა უნდა პრიმიტიულად, მაგალითად: თითის ტარით, წინდის ჩხირებით, რაც რასაკვირველია, ჰიგიენურად არ იყო გამართლებული და ხშირად ქალის სიცოცხლე გადაყოლია ხოლმე ასეთ მცდელობას და დაღუპულა“.⁶

მიუხედავად იმისა, რომ ოჯახის შექმნის საფუძველი შვილის გაჩენა და გაზრდა იყო, უშვილო ქალს ქმარი მაინც არ გაუშვებდა, მაგრამ უშვილოდ ოჯახი არ დარჩებოდა. „ვიცოდით ახლობლის შვილის აყვანა,

უმეტესად მაზლისშვილის და გავზრდილით მას შვილივით. ბავშვის აყვანამდე, შვილის შექმნის იმედით, ვიცოდით მლოცველთან წასვლაში რა დიოდით ეკლესიაში და სანთლებს ვანთებდით, ცხვარს ან მამალს შეეპირდებოდით“.⁷

„ოჯახის გამრავლებას, წერს სერგი მაკალათია, შესთხოვნენ სახლის ანგელოზს და, ამ მიზნით, გათხოვილი ქალები იხდიდნენ „სანამეალეოს“, სოფელ ჭიორაში მას უწოდებდნენ „არ ვარგის“. ხუთშაბათ დღეს, სადილის შემდეგ, ყველა მამაკაცს და ბავშვს სახლიდან დაითხოვნენ, რადგანაც, ხალხის რწმენით, ამ სალოცავის დანახვაზე მათ თვალები ასტიკვათო. შემდეგ „ნაგვირგვინევი“ ქალები აიღებდნენ განატყეს, ღვინოს, იმავე დღეს დაკლული ცხოველის ასოს და ლოცულობდნენ, რომ სახლის ანგელოზმა ოჯახი გაამრავლოს. დასასრულ, კვერებს იქვე მალულად შეჭამდნენ“.⁸

იყო შემთხვევები, ქალს შვილი ებადებოდა და არ რჩებოდა, უკვდებოდა. ასეთ დროს იცოდნენ გამკითხველთან წასვლა. გამკითხველი ეტყოდა: „საძირკველთან ამოთხარე მიწა, შიგ ჩააგდე შეჭრილი თმა, იქნებ, შეგრჩეს შვილიო; ან დაიბადებოდა თუ არა ბავშვი, საჩიქილეს ხუნდაში უნდა გაეძვრინათ.

ახალმოყვანილ ქალს პატარძალს ეძახდნენ. რძალი მამათილის, დედამთილის და მაზლების მიმართ ძალიან მორიდებული იყო. ის ერთი წელი მამათილს არ დაელაპარაკებოდა. წლის შემდეგ დაუწყებდა ლაპარაკს. მეზობლებს დაელაპარაკებოდა, მაგრამ მეტად მორიდებული იყო, ამით გამოხატავდა პატივისცემას, მოკრძალებას და მორიდებას მათ მიმართ. მამათილის სიტყვა კი კანონად იყო მიჩნეული.

კარგ პატარძალს ევალებოდა ოჯახის სისუფთავე, დალაგება, საქონლის მოვლა, დილით ადრე წყლის მოტანა, უფროსი კაცების ქალამნებიდან სველი თომის ამოღება და ახალი მშრალი თომის ჩაფენა. დედამთილ-მამათილისათვის ფეხის დაბანა, სადილის დროს მომსახურება, მოკლედ, პატარძალი „დაბრუნებდა“ (უვლიდა) ოჯახს.

ქალი მშობიარობდა იმ სახლში, სადაც ცხოვრობდა, როდესაც დაუდგებოდა მშობიარობის დრო, მისი ქმარი მოძებნიდა „ბებია“ ქალს, „ბებია“ ქალი იყო სოფელში გამოცდილი, მარჯვე ხელის ქალი. ადრე ქალი მშობიარობდა მიწაზე დაფენილ ჩალაზე, შუაცეცხლთან. მშობიარობდა

რობის დროს, მშობიარეს თავკევემ დანა ედო, ხოლო კარებში ჯაჭვს, ნაჯახს და ცეცხლს დაუდებდნენ, რათა ქალი ავი თვალისაგან ყოფილიყო დაცული. „ბებია“ ქალი აიყვანდა ბავშვს, ჭიპს მაკრატლით მრავლად და მომყოლს დამარხავდა მიწაში. მომყოლის მიწაში ჩაფვლა დაკავშირებული უნდა იყოს ადრეული ხანის რელიგიურ წარმოდგენათა გადმონაშთთან, რომელსაც მაგიური ქმედებით ხელი უნდა შეეწყო ნაყოფიერების და ამდენად შთამომავლობის ზრდისათვის. მოჭრილი ჭიპი მეშვიდე დღეს მოძვრებოდა, რომ გახმებოდა სკოლაში გადაადგებდნენ — კარგად ისწავლისო ან გაახმობდნენ და ერთი წლის შემდეგ „გურგუმალ“ (ბევრ) ხალხში გადაადგებდნენ. „ბებია“ ქალი ბავშვს რომ დაბანდა, გამოხვევდა „ბლეკვებში“ (ძველი ჭინჭები) და მიუგორებდა დედას. ქალსაც დაბანდა, გაასუფთავებდა და დააწვევდა. სადაც ქალმა იმშობიარა, იმ ადგილს ნაკურთხი წყლით მოასუფთავებდა, „ბებია“ ქალს გასამრჯელოს არ უხდინდნენ, ვისაც რისი საშუალება ექნებოდა, იმას მისცემდა, ამავე დროს იგი ოჯახის ახლობელ ადამიანად ითვლებოდა.

„ბებია“ ქალს „გარეთული“ ბებია ერქვა, „გარეთული“ ბებია ერთი კვირა უვლიდა ბავშვს. როგორც უკვე ითქვა, ბავშვი დაიბადებოდა თუ არა, „ბებია“ ქალის მას თბილი წყლით მაშინვე დაბანდა. წყალში ნახშირს ჩააგდებდა — წყალს არაფერი ამოყვება, თვალი არ ეცემაო, წყალში ცოტაოდენ ღვინოსაც გაურევდნენ — ბავშვი მაგარი იქნებო. ნაბან წყალს სუფთა ადგილზე დაღვრიდნენ, სახლს გარეთ. „ბებია“ ქალი ბავშვს მაშინვე მოუყვანდა დედას, რომელიც მოაწოვებდა ძუძუს. დედას ბავშვი ლოგინში ჰყავდა ორი დღე, ხოლო მესამე დღეს აწვენდნენ აკვანში. ბავშვისათვის წინასწარ არაფრის ყიდვა არ შეიძლებოდა. ამიტომ აკვანი მისი მასალა მოწყობილობით მხოლოდ მესამე დღეს მოჭონდა ქალის მშობლებს, ე.ი. სახლობას, თან მოჭონდათ ძღვენი.

ბავშვს პირველად აკვანში აწვენდა გამოცდილი შინაური ქალი, დედამთილი ან „ბებია“ ქალი, უმეტესად „ბებია“ ქალი აწვენდა ხოლმე თავკევემ სალაფავს დაუდებდა, რომ ლამაზი თავის ფორმა ჰქონოდა. პირველად ბავშვის აკვანში ჩაწვევის დროს, „განატეხს“ გამოაცხობდნენ და თან სანთელს დაანთებდნენ. „ბებია“ ქალი დალოცავდა ბავშვს ტკბილი ძილი და მოსვენება რომ ჰქონოდა და კარგად გაზრდილიყო.

აკვანზე აბამდნენ სხვადასხვა კაკულებს, სათვალავს, ჯვარს, ქარვას.

თავკვეთს დანას უდებდნენ — ეს ყველაფერი საჭირო იყო ავიაციის საწინააღმდეგოდ. ბავშვთან პირველად რომ შევიდოდა ვინმე, აკვანში ფულს ჩაუდებდა.

მშობიარობის შემდეგ იწყებოდა „ლოგინობის პერიოდი“, რომელიც გრძელდებოდა 40 დღეს. „ლოგინობის პერიოდის“ დროს ქალი იწვა და ისე უვლიდნენ, ზეზე არ ააყენებდნენ. მას ლოგინში უვლიდა დედა ან დედამთილი, დროდადრო „ბებია“ ქალი ნახულობდა. „ლოგინობის პერიოდში“ ქალი გარეთ არ გამოვიდოდა, ეს ქალისა და ბავშვის ჯანმრთელობისათვის ხდებოდა. 40 დღეს არც გაკეთებით არაფერს არ გააკეთებდნენ. ყველა ცდილობდა „ლოგინობის პერიოდში“ ქალი კარგად გამოეშუშებულყო.

„ლოგინობის პერიოდის“ დროს ნათესავები და მეზობლები მიდიოდნენ ბავშვისა და ქალის სანახავად და მიჰქონდათ ძღვენი! ბატულები (ლობიანი, ხაჭაპური, ქადა კოტეტი პური, ღვინო, ქათამი, გოჭი, ბავშვისათვის — ლოგინი.

მელოგინესათვის პირველი საპატივცემლო საკვები იყო შავი ფქვილის ფაფა ერბოთი. ამავე დროს მელოგინე ქალს დღეში ერთ ჭიქა ღვინოს ასმევდნენ — ძუძუ მოუვაო. ბავშვს ძუძუს დიდხანს აწოვებდნენ, 2 წლამდე მაინც — მაგარი გამოვაო. ბავშვის კვება ნორმირებული არ იყო. როგორც კი მოუნდებოდა ბავშვს ჭამა და ძუძუს შეატყობდა, რომ რძე მოადგებოდა — აჰმევდა. ჯანმრთელებიც მეტად იყვნენ.

„ლოგინობის პერიოდი“ რომ დამთავრდებოდა და ქალი წამოდგებოდა, ბავშვის სახელზედ აწყობდნენ პურმარილს, რომელზედაც მეზობლებსა და ახალ ნათესავებს პატიყებდნენ, ამას „ძეობას“ ეძახდნენ. „ძეობაზე“, უსათუოდ პატიყებდნენ „ბებია“ ქალს, შეიძლება ითქვას, ის პირველი სტუმარი იყო“.⁹

„როდესაც სამკალში მივდიოდით, აღნიშნა მთხრობელმა, აკვინანი ბავშვი ბეჭზე შედგმული თან მიგვყავდა. აკვანთან კონების წერს დავდგამდით და მის ჩრდილში — აკვანს.

ბავშვის საბანშიც და ლეიბშიც ბამბას ვდებდით, ლებქვეშ — ჩალას, როგორც ჩანს იმიტომ, რომ უფრო ადრე ბავშვის ლეიბში ჩალას დებდნენ — ბავშვს ნაკლები ოფლიანობა და სწორი ტანი ექნებაო“.¹⁰

„მამაც და ბაბუაც ხელოსნები იყვნენ. ადრე ბაბუაჩემი ბალახ სარო-



საგან ახდენდა ხის დამუშავებას. ხე რომ არ გახეთქილიყო, საროს ძირს მოხარშავდნენ, წაუსვამდნენ ხეს და აღარ დასკდებოდა. ახლა მას ეძღვნება მემარობთ და მზესუმზირის ზეთს ვუსვამთ.

აკვნის დასამზადებლად ყველა ფოთლოვანი ხე გამოიყენება. აკვნის სიგრძე 90-სმ-ია. ახლა აკვანს იშვიათად ყიდულობენ, ძირითადად სარწველა აკვანს ხმარობენ და აძლევენ უპირატესობას. იქ ბავშვის არტახებით ჩაკვრა გამორიცხულია. აკვნის ლეიბში ქერის ჩალას დებდნენ, ზემოდან ბამბის ლეიბს ადებდნენ. აკვნის შემადგენელი ნაწილებია: გარა, ბურთულებით დამაგრებული რკალი, ოთხი ქვედა გარა, რიკულები, საგორავი“.¹¹

„ჩვილი ბავშვი ფეხს აიდგამდა წლის ან წლის და ორი თვის. ოჭოჭონაში (ჭოჭიალაში) ჩასვამდნენ და სიარულს კარგად ისწავლიდა. საერთო კვებაზე წლის შემდეგ გადაყავდათ, რასაც ოჯახი ჭამდა, ყველაფერს აჭმევდნენ მასაც.

ჩვილი ბავშვი ავად ხდებოდა საყმაწვილოთი: ჩაბჭირდებოდა, ჩაშავდებოდა, ამას მკურნალობდნენ წამლით, რომელსაც საყმაწვილოს ეძახდნენ. საყმაწვილოს წამალს ექიმბაშები ამზადებდნენ. ლოცვაც ვიცოდით ნათვალავისა, მოდებულისა, ძირს რომ დაჯდება — ბავშვმა აყოლა იცისო.

პირველ ჩასაცმელ პერანგს შეუქერავდა ბებია, დედა ან მოზარდი, ახალი ქსოვილისაგან მიტკლისაგან, მოუმთავრებლად. არც სახელოებს შეუქვცავდა, არც ბოლოს, არც საყელოს, რომ ბავშვი კარგად გაზრდილიყო. მალევე ჩააცმევდნენ, რომ ჩასაცმელები მალე ჰქონოდა.

ბავშვს, ერთი წლის შემდეგ, პირველად თმას შეჭრიდა დედა, შეჭრილ თმას არც გადაყრიდნენ და არც დაწვამდნენ, დედა გამოხვევდა მას ქსოვილში და შეინახავდა, რომ არაფერს წაეღო და ბავშვი არ დაბნეულიყო.

პირველად ფრჩხილსაც ერთი წლის შემდეგ მოჭრიდა დედა და ინახავდა ან ცეცხლში ყრიდა.

ბავშვი პირველ კბილს რომ მოიცვლიდა, დედა პერანგს გაუხვევდა, კარგად რომ ამოსვლობდა კბილი, მოცვლილ კბილს ნაჭერში გახვევდა, შეინახავდა ან სალორის თავზე შეეგდებდა და თან იტყოდა : „თავგო, თავგო შენი ოქროს კბილი მე და ჩემი — შენო. ჩვილი ბავშვი სარკეში არ უნდა ჩაახედო, თორემ მშინშარა იქნებაო“.

კბილები, თმები და ფრჩხილები, ხალხის წარმოდგენით, როგორც ჩანს, შეიცავდა ცხოვრებისეულ ძალას. ეს ძალა მათი რწმენით, როგორც როგორც შექრილ თმაში, ისე ფრჩხილშიც და კბილშიც. ამიტომაც დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა პირველად თმის შექრას, ფრჩხილის მოქრას, კბილის მოცვლას.

„ბავშვს ნათლავდნენ დაახლოებით წლინახევრისას. ნათლიებად აყავდათ ის ვინც ქორწილის მეჯვარე იყო. ესენი იყვნენ და — დიანი და ძმა — დიანი. რაჭაში ბავშვს ნათლავდა მღვდელი ეკლესიაში, ამბროლაურში, კერძოდ ჭყვიშში, იყო ლაბეჭინას მთავარანგელოზის ეკლესია, სადაც ნათლავდნენ ბავშვს. ნათლიას ნათლულისათვის მიჰქონდა ტანსაცმელი, რაც შეეძლო ძღვენი და ჭვარი. საპასუხოდ, ნათლულს აღდგომას აუცილებლად გაუგზავნიდნენ — ძღვენს, ჩასაცმელს, პერანგს, წინდას, ცხვირსახოცს.

ნათლია თუ გარდაიცვლებოდა, სამაგიეროს იმავე ოჯახიდან აიყვანდნენ და გააგრძელებდნენ ნათელ-მირონს.

რაჭველი კაცი ჩვილ ბავშვს ხელს არ მოჰკიდებდა, ვიდრე არ წამოიზრდებოდა, წლამდე მამაკაცს აკვანშიც რომ ჩაეხედა, სირცხვილად ითვლებოდა. ეს წესი და ჩვეულება იყო ჩვენთანო, თქვა გიორგი გოგრიჭიანმა (მთხრობელი), მამაკაცის ავტორიტეტის დაცვა იყო ესო. ვიდრე ბავშვი არ მოიზრდებოდა, კაცს, მამას ხალხისთვის არ უნდა ეჩვენებინა მისი დამოკიდებულება შვილის მიმართ, განსაკუთრებით თუ ვინმე უყურებდა, ის ერიდებოდა ბავშვთან კონტაქტს, ამაში მამაკაცის სისუსტის გამოხატვას ხედავდნენ.

ბავშვს სახელს დაარქმევდა ოჯახის უფროსი, მშობელი ან მღვდელი. ბებია ბაბუის სახელის დარქმევა იცოდნენ, სახელი რომ არ დაკარგულიყო.

ავი თვალი ადამიანს მუდამ თან სდევდა დაბადებიდანვე, კი არა და მუცლად ყოფიდანვე. ავი თვალის არსებობის შესახებ ბევრი რამ გამოგონია, კერძოდ ის, რომ ავი თვალის მატარებელი იყო თვითონ ადამიანი. ასეთ ადამიანებთან შეხვედრას ერიდებოდნენ, თუ შეხვდებოდნენ — გზას აუქცევდნენ. ბავშვს პირველად გარეთ რომ გამოიყვანდნენ, შუბლზე ნახშირით ჭვარს გაუკეთებდნენ, გულზე მძივებს შეჰკიდებდნენ, ბავშვის ტანსაცმელს ღამე გარეთ არ დატოვებდნენ. მდინარეზე ბა-

ვმით არ გადააბიჯებდნენ, რომ ბავშვს უშუალოდ არ აყოლოდა. რაჭაში იყვნენ მლოცავი ქალები, რომლებიც ბავშვებს ულოცავდნენ ავითარებას ლის წინააღმდეგ".¹²

„ავი სულის და ავი თვალის მატარებლები იყვნენ, განსაკუთრებით ქალები, მამაჩემს დახვედროდა ბალათეინთ მარინე გზაში ღამით, შეუშინებია იგი და თან უთქვამს, არსად არ თქვაო. მათგან დასაცავად სახლებს ცხენის ნალებს უკეთებდნენ. ღამე თუ ვინმე შემოვიდოდა ბავშვთან, თუნდაც ოჯახის წევრი ყოფილიყო, ასანთი უნდა აენთო ან დანა უნდა სჭეროდა ხელში. ნაკვერჩხალს და შაქარს აბოლებდნენ და აკვანზე შემოავლებდნენ სამჯერ — ავი სულების დასაფრთხობად. ავი სული ანუ ეშმაკეული ძალა ადამიანში იყო, რომელიც შემდეგ კაცად იქცეოდა. მაგალითად, მოხდა ასეთი შემთხვევა, ცოლ-ქმარს რამდენი შვილიც ეყოლებოდათ, იმდენი უკვდებოდათ, ერთხელ, პატარა, აკვნით ჰყავდათ გაყვანილი ყანაში. უცებ ბავშვმა დაიწყო ტირილი. მამა დაინტერესდა ბავშვის ტირილით, მივიდა და ნახა, რომ კატა ტრიალებს აკვანთან. მამა მიხვდა, რომ ის ავი სული უნდა ყოფილიყო, დაიჭირა კატა, ცემა და უღვაშები მოუწვა. მეორე დღეს ამ ბავშვის მამამ ნახა, რომ ქალი მოდის ნაცემი და საუღვაშე მომწვარი აქვს. როცა ქალს ჰკითხეს, რა დაგემართაო, მან უპასუხა, არაფერი ისეთი, ბუხართან დავეცი და უღვაშიც მომეწვაო. ამით მიხვდნენ, რომ ეს ქალი იყო ავი სულისა და ავი თვალის მატარებელი.

ავი თვალისაგან დასაცავად იცოდნენ შელოცვებიც. შენალოც ნივთს პატარა ბავშვს გულზე ქინძისთავით მიამაგრებდნენ ან ილღიაში გაუკეთებდნენ.

იყო ადგილებიც, რომლებსაც ნაძრახ ადგილებს ეძახდნენ და იქ თითქოს ეშმაკები იყვნენ ჩაბუდებულნი. მაგალითად, ჭრებალოსა და ქვიშარს შუა ჩამოდის დიდი ღელე. ერთხელ იქ მოდიოდა მამაჩემი წისკვილიდან. ამ დროს გამოსულა ღორი გოჭებით. მამაჩემი, თურმე, ხარებს ურტყამს და ხარები აღარ მიდიან. რა ქნას აღარ იცის, არც ხარები მიდიან, ველარც ველარაფერს აკეთებს. მერე მოუფიქრებია, დანა ამოუღია, ხანჯალიც თან ჰქონია, მოუჭნევია მას დანა — ხანჯალი და ისინი გაქცეულან სოფელ ქვიშარამდე. ასევე ჰყვებოდნენ, რომ, თითქოს თაბორსა და ჰყვირს შორის ტყეებში ეშმაკი ქალი ხვდებოდა ცხენიან

კაცს. იგი გამოვარდებოდა ტყიდან, დახვდებოდა წინ თეთრ კაბაში გამოწყობილი და თან კიოდა. ზოგჯერ ადამიანებს ენასაც დაუბამდნენ. ისინი განსაკუთრებით ეტანებოდნენ ორსულ და მშობიარე ქალებსა და ასევე ჩვილ ბავშვებს. ამიტომ ორსულ ქალს ჯიბეში მუდამ ედო რკინა, ასანთი. გულსაბნევს შეულოცავდნენ და ისე დაიძინებდნენ.

რაჭის პირობებიდან გამომდინარე, შრომით საქმიანობაში ბავშვს პატარაობიდანვე ჩააბამდნენ. ბავშვებს ასაქმებდნენ და ამუშავებდნენ. ოჯახში, წამოზრდილ ბავშვს, ასაკთან შესაფერის პატარა-პატარა საქმეებს ყველაფერს ავალებდნენ. ოჯახის უფროსი რასაც დაგვავალებდა, ყველაფერი უნდა შეგვესრულებინა. გოგოები სახლს გვიდნენ, ბიჭები მწყემსებად მიდიოდნენ, პურის თავთავს იღებდნენ, ხარებს უძღვებოდნენ.

ზემო რაჭა განთქმული იყო ხელოსნებით. ძირითადად ხეზე მუშაობდნენ, ქვის ხელოსნებიც იყვნენ, პურის მცხოვრებლებიც ბევრი იყვნენ. ვისაც მარჯვე ხელი ჰქონდა, მშობლის ხელობას სწავლობდა ისიც¹³.

ამასვე ადასტურებს ფრანგი მოგზაური გამბა წიგნში „მოგზაურობა სამხრეთ რუსეთში და ამიერკავკასიაში“. „გლებკაცთა უმეტესობა რომელიდაც ხელობას არის დაუფლებული. ზოგი მადგანი ნაყიდ ბამბისაგან ტილოს ქსოვს, ღებავს მას ძალზე კარგი მინდვრის ენდროთი... ზოგი ამზადებს უხემ ქსოვილს მაუდს, რომლისათვის მატყლს ქართლში საქონლის გაცვლით შოულობენ. ამ მაუდს ჰყიდიან კავკასიის მთიანეთში და თვით თბილისში. რაჭველები აკეთებენ აგრეთვე ხის სახლებს და ჰყიდიან მას მეზობელ მხარეებში“¹⁴.

„რაჭაში ძირითადად „დიდი ოჯახები“ იყო, სადაც ერთად ცხოვრობდნენ მშობლები და მათი ვაჟიშვილები ოჯახებით. „დიდი ოჯახი“ საშუალოდ ოცი სულისაგან შედგებოდა, ძმები არ იყოფოდნენ, სირცხვილად მიაჩნდათ გაყოფა. სიამაყით იტყოდნენ: სახლი არ გაუყვიათ შეხმატკბილებულად ცხოვრობდნენო.

ოჯახის უფროსი იყო ბაბუა ან მამა. ბაბუაჩემს მარტო ჩვენი ოჯახი კი არა, მთელი სოფლის ჰკუთაც ეკითხებოდა, ვინაიდან ჰკუთით გამორჩეული კაცი იყო. განაგებდა ოჯახს და მის მეურნეობას. ბაბუაჩემი სპირიტონ ტურქელაძე, შეძლებული კაციც იყო. ფოთში ნიკო ნიკოლაძესთან ერთად დიდ საქმიანობას ეწეოდა. სოფელ ზნაკვაში (ამბროლაურის

რაიონი), სამეურნეო საქმიანობას მისდევდა. მოჰყავდა სიმინდი, ლობიო, ღვინოც გვქონდა, მესაქონლეობასაც მისდევდა. ძირითადად იყო ოჯახის მომმარაგებელი და ოჯახში შემომტანი. ქალის ძირითადი საქმე ოჯახში საქმიანობა იყო: სადილის კეთება, სისუფთავის დაცვა. ბოსელში ქალს არ გაუშვებდნენ, საქონელს კაცი უვლიდა. ვენახში, ყანაში კაცი მიდიოდა, თიბავდა. ქალი სადილს მიუტანდა. ოჯახში ყველამ თავის საქმე იცოდა ბავშვმაც, კაცმაც და ქალმაც¹⁵. ისე როგორც რაჭაში, ასევე მთელ საქართველოში XIX საუკუნიდან მოყოლებული გრძელდებოდა ქართული ოჯახის განახლების პროცესი. გაუყრელად ცხოვრება მხოლოდ მთაში იყო შემორჩენილი, როგორც ეს იყო მთის რაჭაში (გლოლა, ჭიორა, დები). ბარში და ქალაქებში ღიმილი ქართული ოჯახები საბოლოოდ იშლებოდა. გარკვეულ ცვლილებას განიცდიდა, თანდათანობით, ოჯახის სამეურნეო ფუნქციაც, ცოლ-ქმრის, მშობელთა და შვილთა ურთიერთდამოკიდებულებაც. მამაკაცის საშოვარზე თუ სამსახურში სიარულის გამო, ქალს სადიასახლისო საქმესთან ერთად მამაკაცის საქმის კეთებაც უხდებოდა. შვილებისგანაც მეტს მოითხოვდა. ახალ ვითარებაში ურომასთან ერთად სწავლა-განათლებაც იყო საჭირო. ქართული ოჯახის ბატონ-პატრონად მიჩნეული იყო უფროსი მამაკაცი, რომელიც ისმენდა ოჯახის დანარჩენ წევრთა რჩევას, მაგრამ შეეძლო საოჯახო საქმე მათი ნება-სურვილის გაუთვალისწინებლადაც გადაეწყვიტა. საეკლესიო მორალისა და სახელმწიფო კანონმდებლობის გარდა, ამას ის გარემოებაც განაპირობებდა, რომ მამაკაცი მშოვნელი და მარჩენალი იყო, ქალის როლი კი უპირატესად სარჩოს გონივრული მოხმარებითა და შვილების აღზრდით განისაზღვრებოდა.

ამჯერად შემოვიფარგლეთ მხოლოდ ხალხში მოპოვებული მასალების მიმოხილვით და დავინახეთ ის თავისებურება, რაც რაჭაში ბავშვის აღზრდის ხალხური წეს-ჩვეულებებისათვის იყო დამახასიათებელი.

1. „დროება“, 1866, №26.
2. ილია ჭავჭავაძე, პედაგოგიური თხზულებანი, თბ., 1938, გვ. 136.
3. „დროება“, 1866, №26.
4. მარიამ რეხვიაშვილი (მთხრობელი).
5. მინდია არაბული — გიგას აღმართ-დაღმართები, თბ., 1986, გვ. 9.
6. მარიამ რეხვიაშვილი (მთხრობელი).
7. მარიამ რეხვიაშვილი (მთხრობელი).
8. ს. მაკალათია, მთის რაჭა, თბ., 1987, გვ. 75, 76.
9. მარიამ რეხვიაშვილი (მთხრობელი).
10. სონია რეხვიაშვილი (მთხრობელი).
11. გივი ლობჯანიძე (მთხრობელი).
12. სონია რეხვიაშვილი (მთხრობელი).
13. თედო რეხვიაშვილი (მთხრობელი).
14. ჟაკ ფრანსუა გამბა — მოგზაურობა ამიერკავკასიაში.
15. რუსუდან ტურძელაძე (მთხრობელი).

ქართულ-ვაინახური
ყოფითი ურთიერთობის ისტორიიდან

ხალხთა შორის ურთიერთობა მსოფლიო ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი და მრავალასპექტიანი პრობლემაა, რაც შეისწავლება ენობრივი, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და კულტურის ფასეულობათა მონაცემების საფუძველზე. ამ თვალსაზრისით უაღრესად საყურადღებოა მრავალეროვანი და მრავალენოვანი კავკასია, რომლის ქვეყნები და ხალხები სხვადასხვა დარგის მკვლევართა განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევდნენ. საქართველო კავკასიის ერთ-ერთი ისეთი ქვეყანაა, რომელსაც მეზობლობა აკავშირებს როგორც ამიერკავკასიის ქვეყნებთან (აზერბაიჯანი, სომხეთი), ისე ჩრდილო კავკასიის რეგიონებთან (დაღისტანი, ჩაჩნეთი, ინგუშეთი, ოსეთი, ყაბარდო-ბალყარეთი, ყარაჩაი-ჩერქეზეთი). ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებთან, მათ შორის ჩაჩნეთ-ინგუშეთთან საქართველოს ურთიერთობის ფორმებსა და ხასიათზე მეტყველებენ საისტორიო წყაროები, ეთნოგრაფიული და ენობრივი მონაცემები. ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ყოფითი ურთიერთობიდან აღსანიშნავია ისეთი კომპონენტები, როგორცა ეთნიკური ისტორია და ეთნიკური პროცესები, ქვეყნებს შორის დამაკავშირებელი კომუნიკაციები, მატერიალური კულტურა, თემის სტრუქტურა, სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები, ნათესაურ ურთიერთობათა ფორმები, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი, მეურნეობის ფორმები, სამხედრო დემოკრატიის გადმონაშთები (მეკობრეობა), ენა და სულიერი კულტურა. ამ საკითხების შესწავლა ავლენს როგორც საერთოკავკასიურ, ისე სპეციფიკურ მოვლენებს ყოფისა და კულტურის სფეროში.

ქართულ-ვაინახური ურთიერთობის ხასიათს პირველ რიგში განსაზღვრავდა ეთნიკური, ენობრივი და სარწმუნოებრივი მაჩვენებლები, რის შესახებაც წერდნენ ჯერ კიდევ ვახუშტი ბაგრატიონი და იოჰან გიულდენშტედტი. ამასთან დაკავშირებით დამაფიქრებელია პირველ რიგში ვახუშტის ცნობა თუშეთის შესახებ: „ხოლო რომელნი არიან მკარეთა ქისტთა და ღლილუთა, უწყიან ენანი უფროს მათნი. გარნა ფარსმანის

კვეისანი სარწმუნოებით და ერთ შერეულნი არიან, ვითარცა ქისტნი“ (1, გვ. 555). ორმხრივი შერევის მაუწყებელია ი. გიულდენშტედტის ცნობაც: „თუშები, როგორც ამას მათი ენა მოწმობს, რომელიც ქართული დიალექტია მრავალი ქისტური სიტყვით შენარევი, რასაკვირველია, არიან ქართველები, ქისტებთან შერეულნი“ (2, გვ. 263).

როგორც ამ ცნობებიდან ჩანს, ვაინახებსა და ქართველი მთიელების ნაწილს ერთმანეთთან აკავშირებდა არა მარტო ეთნიკური, არამედ ენობრივი ნათესაობაც. მნიშვნელოვან ფენომენად წარმოგვიდგება სარწმუნოებრივი ურთიერთობაც. ამჯერად ჩვენს მიზანს შეადგენს შევხოთ ურთიერთობის ხასიათს ენობრივი და სარწმუნოებრივი მონაცემების გათვალისწინებით.

ვაინახური ენის ცოდნით თუშეთიდან პირველ რიგში გამოირჩეოდნენ წოვა-თუშები. შეიძლება ითქვას, რომ მათ შორის ენობრივი ბარიერი არ არსებობდა. რაც შეეხება სხვა ქართველ მთიელებს, მათ შორისაც მოინახებოდნენ ვაინახური ენის მცოდნენი, ისევე, როგორც ვაინახებიდანაც ზოგიერთს სცოდნია ქართული ენა. ენის ცოდნა უმთავრესად შეინიშნებოდა ერთმანეთთან ახლო მეზობლობით დაკავშირებული ორივე მხარის მკვიდრთა შორის. ინგუშებმა იცოდნენ ქართული ენა. თვით მოხვევებს შორისაც ზოგიერთს სცოდნია ქისტური (ვაინახური) ენა. იგივე ვითარება შეინიშნებოდა ხევსურებისა და ვაინახების მეზობლობაში. ეს მკაფიოდ ჩანს პირიქითი ხევსურეთისა და მის ახლო მდებარე ჩაჩნეთის თემების მცხოვრებთა შორის.

ქართულ-ვაინახური ურთიერთობის შესწავლის საფუძველზე ა. შავხელიშვილმა მიუთითა: „მთხრობელთა გადმოცემით, თუშეთში ქისტური ენის მცოდნე კაცი ავტორიტეტიანი იყო. იგი ქისტებთან ურთიერთობის დროს მოენედაც იყო გამოყენებული. საერთოდ კი ქისტურის ცოდნა, ისევე როგორც სხვა ენებისაც, საამაყოდ ითვლებოდა თუშისათვის“ (7, გვ. 79).

ვახუშტის და გიულდენშტედტის ცნობებთან ერთად ა. შავხელიშვილის ეს ცნობა დამაჯერებელია, მაგრამ ამასთან შეუსაბამო ჩანს შემდეგი მტკიცება: „საქართველო-ჩიჩნეთ-ინგუშეთს შორის მჭიდრო კულტურულ, ეკონომიკურ და პოლიტიკურ ურთიერთობას ადასტურებს ის ფაქტიც, რომ ჰაჩაროს, ხილდინხაროს, მაისტის, ასის ხეობის მცხოვრებთა უმრავლესობამ კარგად იცოდა ქართული სალაპარაკო ენა, ხოლო

ხევესურეთის, ხევის, მთათუშეთის მოსახლეობამ, გომეწრისა და ჩაღმბის ხეობის გამოკლებით, — ქისტური ენა“ (7, გვ. 78-79).

ქართული
ენის
სტრუქტურა

საეჭვოა, რომ ფართო მასშტაბით ენის ცოდნის შემთხვევაში ენის მცოდნეს განსაკუთრებული ავტორიტეტით ესარგებლა და ეს ცოდნა ესოდენ საამაყო ყოფილიყო. როგორც ჩანს, ენის ცოდნა ვაინახებსა და ქართველებს შორის არ იყო საყოველთაო ხასიათისა და ამიტომ გამოჩევივით აფასებდნენ იმას, ვინც ენას ფლობდა. საყოველთაო ცოდნის პირობებში არ იქნებოდა მოენის გამოყენების საჭიროება.

მკვლევართა დიდმა ნაწილმა ენობრივ ურთიერთობასთან ერთად ყურადღება მიაქცია ქართულ-ვაინახური ურთიერთობისათვის დამახასიათებელ ნიშნებს სულიერი კულტურის განვითარებაში. თითქოს ყველა მათგანი იმ საერთო შეხედულებას ავითარებს, რომ საქართველოს ფეოდალური მონარქიის ძლიერების ხანაში მისი გავლენა ვრცელდებოდა ჩრდილო კავკასიის ქვეყნებში, მათ შორის ჩაჩნეთ-ინგუშეთშიც. ეს სავსებით კანონზომიერი იყო, ვინაიდან იმ ქვეყნის სახელმწიფო წყობილება, ენა და რელიგია აღწევს პრიორიტეტულ მდგომარეობას, რომელიც ძლიერია და ჰეგემონის როლში იმყოფება. ეს ჰქონდა მხედველობაში ყველა მკვლევარს, რომელიც ქართული ენისა და ქრისტიანული რელიგიის გავლენის ფაქტობრივ მაჩვენებლებს აფიქსირებდა. საქართველოსადმი ჩრდილო კავკასიის ქვეყნების ვასალურ დაქვემდებარებამდე მათი მოსახლეობისათვის უცნობი იყო როგორც ქრისტიანობა, ისე ისლამი. ამდენად, ისინი წარმართული რელიგიის მიმდევარნი უნდა ყოფილიყვნენ, მაგრამ ქართული ენისა და ქრისტიანული რელიგიის გავრცელება უნდა დაწყებულიყო ჩრდილო კავკასიის ქვეყნების საქართველოს გავლენის სფეროში მოქცევის დროიდან.

ინგუშეთში ქართული ქრისტიანობის გავრცელების ყველაზე მნიშვნელოვან მაჩვენებლად მკვლევარნი ასახელებენ ისეთ ძეგლს, როგორიცაა თხაბა-ერდის ეკლესია ასას ხეობაში. მისი დამოწმებით ვ. ხრისტიანოვიჩი (25, გვ. 69). აღიარებს ქართული ფეოდალური კულტურის დიდ გავლენას და უარყოფს ზოგიერთი დამკვირვებლის მცდარ შეხედულებას, თითქოს ასეთი გავლენა არ არსებობდა. უარყოფის საფუძვლად მიიჩნევს აგრეთვე ქართული ლექსიკის ნაკვალევს, რასაც სხვა მონაცემებთან ერთად ქვემოთ გავეცნობით.

ზოგიერთი მკვლევარი ქრისტიანობის ოდესღაც არსებობას ჩაჩნეთში ისე გამოკვეთილად ვერ ხედავს, როგორც ინგუშეთში. შეინიშნება იმის მტკიცების ცდაც, თითქოს ჩაჩნეთში გაბატონებული და ერთადერთი რელიგია იყო ისლამი და რომ ჩაჩნები ქრისტიანები არასდროს არ ყოფილან. ამას ამტკიცებდა ა. იპოლიტოვი, თუმცა იმასაც აღნიშნავდა, რომ ღალღების (ინგუშების) მეზობლად მცხოვრებ ზოგიერთ ჯგუფში შესაძლებელია ოდესღაც ქრისტიანობაც ყოფილიყო (მაგალითად, აკის საზოგადოებაში). მისივე მითითებით, ტბის პირად მდებარე სოფელ გალანქოჩში ბორცვზე მდგარა ეკლესია. გადმოცემით, ის ოთხი საუკუნის წინ აუშენებთ „ფირენგებს“ („ევროპელებს“, ე.ი. ქრისტიანობის მიმდევრებს), რომლებიც ღალღის თემიდან მოსულან. ეკლესიაში იკრიბებოდნენ ჩაჩნები, ქართველები, ლილღვები და ადგილობრივი მცხოვრებნი (19, გვ. 48-49).

ამ ეკლესიის ნანგრევები აღწერა ვ. მილერმა. მანვე შატოს ციხიდან ოთხი კილომეტრის დაშორებით, სოფელ მახალოს ახლოს ნახა ქრისტიანული ჯვარი და აღნიშნა, რომ საერთოდ ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ქართულის ანალოგიური მრავალი ჯვარი არსებობდა. მკვლევარმა კონკრეტულად დაასახელა დიდ ჩეჩნეთში, არღუნის ხეობის დასაწყისში აღმოჩენილი დიდი ქვის ჯვარი, რომელიც ფორმით ჰგავდა ძველ ქართულ ჯვარს. მისივე მოწმობით, ჩეჩნეთ-ინგუშეთში ნაპოვნი რკინის ჯვრები არ განსხვავდებოდნენ ხევის სოფელ სნოში არსებული ჯვრებისაგან (22, გვ. 6-7, 21-22, 46).

ქრისტიანობის გავრცელების საბუთად ქვის ჯვრების ჩაჩნეთში არსებობის ფაქტები გამოვლენილია სხვა დამკვირვებელთა მიერაც. ასეთი ჯვარი ჩებერლოს საზოგადოების სოფელ ხოის ახლოს უნახავს ნ. ზეიდლიცს (17, გვ. 154-155). გაზეთი „დროებაც“ იტყობინებოდა, რომ 1884 წელს ციხე-სიმაგრის მშენებლობის დროს ქ. გროზნოს ახლოს მიწაში აღმოუჩინიათ და ციხის ეზოში დაუდგამთ ქვის ორი ჯვარი (8).

ვედენოს საზოგადოების სოფელ გუნბში ხალხისგან მიღებული ინფორმაციის საფუძველზე ი. პოპოვი წერდა, რომ ისინი ადრე ქრისტიანები იყვნენ და ყველაზე დაგვიანებით გამაჰმადიანდნენ. უფრო მეტიც ნაშრომში დაბეჭდილია ფოტოსურათი ქრისტიანული საფლავის ქვისა რომლის მსგავსი ბევრი ყოფილა ამ მიდამოებში (23, გვ. 12).

ჩაჩნეთში ქრისტიანობის არსებობის საჩვენებლად ნ. დუმბროვნი/ თვის ეკლესიის ნანგრევებს და ხალხურ გადმოცემებს (16, გვ. 383).

ხალხში შემორჩენილი გადმოცემების მიხედვით ა. ზისერმანიც წერდა, რომ ოდესღაც ისინი ქრისტიანები იყვნენ, მაგრამ ბარად ჩამოსახლების დროისათვის უკვე მაჰმადიანობას მისდევდნენ (18, გვ. 438).

ე. ვეიდენბაუმის შეხედულებით, ჩაჩნეთში წარმართული რწმენა-წარმოდგენების შენარჩუნებასთან ერთად ერთ დროს გავრცელდა ქრისტიანობაც, რის დამამტკიცებლადაც მიაჩნია ზოგიერთი ჩვეულების შესრულების ტრადიცია ძველი ეკლესიის ნანგრევებთან (14, გვ. 94).

ქრისტიანობის კვალს ჩაჩნეთში ხედავდა ე. მაქსიმოვიც. მისი დაკვირვებით, XVIII საუკუნის დასაწყისისათვის პრიორიტეტული მდგომარეობა მოიპოვა ისლამმა, მაგრამ ამის მიუხედავად ზოგიერთი გვარი ქრისტიანობასაც ინარჩუნებდა (20, გვ. 27).

ყველა მკვლევარმა ჩაჩნეთ-ინგუშეთში და, საერთოდ ჩრდილოეთ კავკასიის ქვეყნებში, რომლებიც შუა საუკუნეებში ქართული სახელმწიფოებრივი გავლენის სფეროში შემოდრიოდნენ, ქრისტიანობის გავრცელების საბუთად დაიმოწმა საკულტო ძეგლებსა და საფლავის ქვებზე შემორჩენილი ქართული წარწერები და ქართული საეკლესიო სამოსელის ნაშთები, ან მისი მსგავსი ადგილობრივი სამოსელი საეკლესიო პირთათვის. ამ რიგის მონაცემები საკმაო სისრულითაა ნაჩვენები სპეციალურ გამოკვლევაში (15). ამავე ნაშრომში და თითქმის ყველა წინამორბედ დამკვირვებელთა ნაწერებში აღნიშნული ვითარების ყველაზე მნიშვნელოვან საჩვენებლად გამოყოფილია ჯვარი - მისთვის დამახასიათებელი ქართული და ჩრდილო კავკასიის ხელების ენაში მისი შესატყვისი სახელწოდებებით. ეს კარგად იცოდა ს.ჯანაშიამ, როდესაც წერდა: „ქართული ტერმინი „ჯვარი“ შენახულია კავკასიის მთიანეთისა და ჩრდილო კავკასიის მრავალ ადგილას (ჩერქეზებში: შავიზღვისპირა შაფსულებში, ყუბანის შაფსულებში, საერთოდ კიახების სხვადასხვა ტომში; ყაბარდოელებში: აბაზებში (პირიქითა აფხაზებში); ოსებში; ქისტებში“. იქვე შენიშნავს: „საყურადღებოა, ამასთან, ტერმინის დღევანდელი მნიშვნელობანი, რომელთაგანაც ძირითადია ორი: 1) ტერმინს შერჩენილი აქვს ძველი აზრი, იგი გამოხატავს ქრისტიანულ სიმბოლოს, 2) ტერმინი აღნიშნავს წარმართულ ღვთაებას, კერპს“ (11, გვ. 251).

სპეციალურ ლიტერატურაში „ჯვართან“ ერთად აღნიშნულია უმთავრესად ქართულიდან მომდინარე და ჩრდილო კავკასიის რეგიონებში გავრცელებული ტერმინები ადგილობრივი ლექსიკის ნორმებით: ქართული „ჯვარი“ (ინგუშური „ჯღარ“ ან „ჯღარკ“; ჩაჩნური „დეჯარ“; ოსური „ძუარ“). ქართული „ეკლესია“ (ინგუშური „ქილს“). ქართული „მოძღვარი“ (ინგუშური „მოზღარ“). ქართული „მთავარანგელოზი“ (ოსური „თარანჯელოს“). ქართული „ორშაბათი“ (ინგუშური „ორშოთ“). ქართული „პარასკევი“ (ინგუშური „პერესკა“ // „პერაქს“; ჩაჩნური „პერესკ“; ოსური „ბარასკა“). ქართული „შაბათი“ (ინგუშური „შოოთ“ „შუათთა“; ჩაჩნური „შოოთ“). ქართული „კვირა“ (ინგუშური „კირა“ „კირე“; ოსური „კუირი“). ქართული „კვირადღე“ (ინგუშური „კირინდღე“). ქართული „მარხვა“ (ინგუშური „მარხ“ // „მარხა“). ქართული „გიორგობა“ (ოსური „გიორგობა“). ქართული „სამება“ (ოსური „სანიბა“). ქართული „მიქელგაბრიელი“ (ოსური „მიქალგაბირთა“). ქართული „მარიამი“ (ოსური „მაირამ“) და ა.შ. (25, გვ. 69; 7, გვ. 74; 15, გვ. 110). ზ. ვანევევი წერდა, რომ იესო ქრისტეს სახელიც კი ოსურში უშუალოდ საქართველოდან შევიდა (13, გვ. 170). ჩაჩნეთ-ინგუშეთში ქრისტიანობა ისლამმა შეცვალა. იქ ერთდროულად ორი რელიგია არ არსებობდა. ერთადერთი, რაც ქართველ მთიელებთან მათ აკავშირებდათ, იყო უფრო მეტად წარმართული, ხოლო შედარებით ნაკლებად ქრისტიანობის გადმონაშთები. ამ მხრივ სულ სხვანაირი მდგომარეობა იქმნებოდა სხვა ქვეყნის ტერიტორიაზე დასახლებულთა ცხოვრებაში ამის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ პანკისის ხეობა, სადაც ერთდროულად მოსახლეობის ერთმა ნაწილმა შეინარჩუნა თან მოტანილი მაშმადიანობა, მეორე ნაწილმა მიიღო ქრისტიანობა და შემდეგ თანდათანობით ეს ორი რელიგია ერთიმეორეს ენაცვლებოდა გარდამავალი უპირატესობით. ამასთან, შენარჩუნებული ჰქონდათ წარმართობის გადმონაშთებიც.

იმის შესახებ, თუ პანკისის ქისტები როდის რა დამოკიდებულებას იჩენდნენ სხვადასხვა რელიგიისადმი, ლ. მარგოშვილი წერს: „აღსანიშნავია ისიც, რომ სამამულო ომამდე პანკისის ხეობის ქისტები ორი რელიგიის (ქრისტიანული და მუსლიმანური) მიმდევრები იყვნენ. სოფელ დუისის მცხოვრებნი მუსლიმანობას მისდევდნენ (თუმცა მათ, პირველი



ტალღა საქართველოში წარმართული სარწმუნოებით მოვიდა), ხოლო ჯოჯოლოს და ომალოს მცხოვრებნი კი — შიგადაშიგ, ზოგიერთ ადგილებში ბის გარდა, — ქრისტიანობას. მათი სასაფლაოც ორად იყო გაყოფილი. ცალ მხარეზე ასაფლავებდნენ ქრისტიანებს, ხოლო მეორე მხარეს — მუსლიმანებს. საილუსტრაციოდ შეიძლება მივუთითოთ დღემდე შემონახულ სოფელ ომალოს სასაფლაოზე. სოფელ დუისის სასაფლაო შემოღობილი იყო. თუ სოფელში ვინმე ქრისტიანი გარდაიცვლებოდა, მას ღობის გარეთ მარხავდნენ. სამოსსაც რელიგიის მოთხოვნებს უფარდებდნენ. ამჟამად პანკისის ხეობაში მცხოვრები ქისტების სარწმუნოება მუსლიმანურია, მაგრამ ხშირ შემთხვევაში ორივე რელიგიის მიმართ იგრძნობა ფორმალური დამოკიდებულება (ვის როგორ აწყობს, რომ საზოგადოებაში მოიპოვოს ავტორიტეტი). მათ რელიგიისადმი თავდადებად მიაჩნიათ სექტებში მონაწილეობა, სადაც გართობის მომენტიცაა ჩაქსოვილი. რაც შეეხება საქართველოს მთიანეთის ქართველ მოსახლეობაში მცხოვრებ ქისტებს, მათ მთლიანად დაკარგული აქვთ მიცვალებულთან დაკავშირებული ყოფითი წეს-ჩვეულებები, მათი რელიგიური რწმენაც ქრისტიანულია, თუმცა ყოფაში ძლიერ ემჩნევა წარმართობის კვალი“ (6, გვ.134).

პანკისის მოსახლეობაში შეკრებილი ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით ლ. ხუციშვილმაც ანალოგიური სურათი დაინახა. მისი დაკვირვებით, პანკისის ქისტები ზოგიერთ რიტუალს თუშებთან ერთად ასრულებენ. მკვლევარი ამის საფუძველს ხედავს ჯერ ერთი იმაში, რომ მათ აკავშირებდათ წარმართული რელიგიის გადმონაშთების ფუნქციონირება და მეორე მხრივ ქრისტიანობის გავლენა და ქისტების დიდი ნაწილის მისადმი ზიარება, ქრისტიანულ სალოცავებში მონაწილეობა შესაბამისი წესების დაცვით (26).

სულიერი კულტურის სფეროში ქართულ-ვაინახური ურთიერთობის ხასიათის მაჩვენებელია ხანგრძლივად შემორჩენილი რწმენა-წარმოდგენები და დღეობათა შესრულების წესები, რაც კარგად ჩანს გვიანდელი ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვითაც. ამის შესახებ წერდა ნ. ხიზანაშვილი, როდესაც ეხებოდა ქრისტიანების სალოცავში ხვესურების მიერ შესრულებულ ერთ-ერთ რიტუალს: „ივლისის პირველ რიცხვებში, როცა გუთანი აეშვება, სოფელი და საზოგადოება შეიკრიბება

და დაადგენს — ესა და ეს დღეები ვიუქმით, რომ სეტყვამ არ გაგვიფუქოს, ნათესი და სათიბი არ წაგვიხდინოსო: „მეუქმეებს“ ირჩევენ, რომელიც თვალყურს ადევნებენ არავინ დაარღვიოს დარისხება, უქმე დღე არ გასტეხოსო. დარისხების გამტეხელს „სარბიელი“, დასარბევი ერთმევა. საყურადღებოა, რომ სოფ. ხახმატში სეტყვის მოსაშორებლად ქისტების ხატს ლოცულობენ, მაისტის ხატს. ეს ხატი ქვისა ყოფილა და კაცი იყო გამოხატული ვერცხლ-პირიანი; ღრუბელი და ბურუსი მაისტის მხრით მოდის და სეტყვა-ხორხომელას იქაური ხატი მოგვაგვლენს ხოლმეო: საკლავსაც უკლავენ ამ ხატს: (9, გვ. 71).

ს. მაკალათიას დაკვირვებით, თვით ხახმატის ჯვარიც ხვესურებისა და ქისტების ერთობლივი სალოცავი ყოფილა: „ხვესურების თქმით, ხახმატის ჯვარის ნებით, ქურდი საქონელს ვერ მოიპარავსო. ამიტომ ქისტებიც თურმე ლოცულობდნენ ხახმატის ჯვარს, რომ ხვესურეთის ამ ხატმა მათ ხელი მოუშართოს საქონლის ქურდობაში“ (4, გვ. 242).

ამ შემთხვევაში მნიშვნელობა ენიჭება არა იმდენად ქურდობის მიზნით ლოცვას, არამედ იმ ფაქტორს, რომ ხახმატის ჯვარი „რჯულიანურჯულოს“ სალოცავად ითვლებოდა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ სალოცავში ქრისტიანი ხვესურებისა და მაჰმადიანი ქისტების ერთდროული მონაწილეობა გამოძახილია იმ ეპოქისა, როდესაც მათ რწმენას აერთიანებდა წინაქრისტიანული თუ წინაისლამური რელიგია წარმართობის სახით. აქედან მომდინარე ტრადიცია ინერციით განაგრძობდა არსებობას სხვადასხვა რელიგიის წარმომადგენელთა შორის. აღნიშნულის დამადასტურებელია ს. მაკალათიას მეორე ცნობაც: „ამლაში ხუცესს წიკლაურის გვარიდან ირჩევენ და ხატობას მხვეწარს ის ამწყალობებს იახსარის ხატში ათენგენობას წინათ ქისტებიც მიდიოდნენ თურმე ქისტები ამ ხატს კვიცებს უკლავდნენ და იახსარს ცხენების გამრავლებას შესთხოვდნენ. დღეს კი იახსარის ხატს ამღელეები სარემაოს უხდიან. ამ მიზნით, როდესაც ცხენი კვიცს მოიგებს, ცხენის პატრონმა კვიცის მაგიერ იახსარს ციკანი ან ბატკანი უნდა დაუკლას, თორემ, ხალხის რწმენით, კვიცი არ გაიზრდება“ (4, გვ. 265).

ქართულ-ვაინახური კავშირის საილუსტრაციოდ შეიძლება დავასახელოთ კიდევ ერთი სალოცავი შატილში, რომელიც საერთო იყო შატილის, ანატორისა და მოსაზღვრე ქისტების სოფლებისათვის (ჯარეგო

სახანო და ა.შ.). ა. რობაქიძეს 100 წლის მთხრობლის ხეთისო აბულეთის ქე ჭინჭარაულისაგან ჩაუწერია შემდეგი: ამ სალოცავში ამალღება დღეს იკრიბებოდნენ ქისტები და ხევსურები. როგორც წესი, დეკანოზი ყოველთვის შატილელი ყოფილა, ხოლო მედროშე — ქისტი. საკლავები თავთავისი მოწყავდათ, რომლებიც ხევსურ დეკანოზს უნდა დაეკლა, მაგრამ ვინაიდან მაჰმადიანური რელიგია ქისტს უკრძალავდა ქრისტიანი დეკანოზის მიერ დაკლული საკლავის ხორცის ჭამას, ამიტომ დეკანოზი საკლავს ყურზე უმნიშვნელო ჭრილობას მიაყენებდა, რომ სისხლი გამოედინა და თავს კი თვით ქისტს მოაჭრევინებდა. დეკანოზი ამწყალობებდა ყველა იქ დამსწრეს ქართულად, ამ ლოცვაში გაისმოდა ღმერთის თუ ქრისტეს სახელი, ცალ მუხლზე დაჩოქილი და ქუდმოხდილი ქისტებიც ისმენდნენ ამ დამწყალობებას, ქისტი მედროშე დროშას აქლარუნებდა და ასე ტარდებოდა დღესასწაული გვიან გამაჰმადიანებული ქისტებისა და ქრისტიანი ხევსურებისა, რომლებიც არ ივიწყებდნენ წინაქრისტიანულ რწმენა-წესებს. შემდეგ იმართებოდა საერთო ქეიფი. ხევსურები სვამდნენ არაყს და მაგარ ლუდს, ხოლო ქისტები უაღკოშოლო ლუდს. ამბობდნენ ერთმანეთის სადღეგრძელოებს. აქედან მიდიოდნენ ქისტების სოფლებში და იქ აგრძელებდნენ ღრეობას (24, გვ. 100).

ფიქსირებული მონაცემებიც იმ ურთიერთობის მაჩვენებელია, რაც საუკუნეების სიღრმიდან მოდის და დამახასიათებელია ისეთი რეალობისათვის, როდესაც ქართველებსა და ვაინახებს შორის სარწმუნოებრივი ბარიერი არ არსებობდა ქრისტიანობისა და მაჰმადიანობის სახით და ორივენი წარმართული რელიგიის სამსახურში იმყოფებოდნენ. ახალი რელიგიებისადმი ზიარების მიუხედავად ბოლომდე ვერ მოიშალა ოდინდელი ერთობა სულიერი კულტურის სფეროში. ამდენად, რწმენა ერთი კომპონენტია იმ მრავალმხრივი ურთიერთობისა, რაც არსებობდა და ვითარდებოდა ქართველი და ვაინახი მთიელების ცხოვრებაში, მათ საზოგადოებრივ ყოფაში, მატერიალურსა და სულიერ კულტურაში.

სულიერი კულტურისათვის დამახასიათებელ პარალელურ მოვლენებს შორის ზოგიერთი თავისებურება შეინიშნება მიცვალებულის გლოვასთან დაკავშირებითაც. ამ მხრივ საყურადღებოა ერთწლიანი გლოვის დამაგვირგვინებელი რიტუალი, რაც მხოლოდ თუშეთში სრულდებოდა

„დალაობის“ სახელწოდებით. ამ ჩვეულების არაერთი აღწერილობის მიხედვით (27; 5, გვ. 171-178), რასაც ახლავს ლექსად თქმის ნიმუშიც, მიცვალებულის წლისთავზე დალაობა იმართებოდა ხუთი მხედრის შონაწილეობით. მათ შორის რიტუალის მთავარი შემსრულებელი მიცვალებულის ცხენზე ჯდებოდა. ცხენი შავი საფენით იყო შემოსილი და ხურჩინიც ეკიდა. მხედრებს შუაში ჩამდგარი მთავარი მოდალავე სევდიანი კილოთი სიმღერით იწყებდა მიცვალებულის შექებას, ხოლო დანარჩენები შეუბანებდნენ. მთავარი მოდალავე მოთქმით ჩამოთვლიდა მიცვალებულის ღირსებებს, თემში და ოჯახში მის დამსახურებას, კაი ყმის სახელიანობას, მისი სიკვდილით გამოწვეულ უსაზღვრო მწუხარებას, ხოლო დანარჩენი მხედრები ყოველ მის ნათქვამს „დალაი-დალაის“ განმეორებით აგრძელებდნენ ლექსად ხოტბის შესხმას. დალაობას მოყვებოდა დოდი, ნიშანში სროლა, გამარჯვებულთა დასაჩუქრება და შესანდობარის თქმა.

მკვლევართა შორის პირველად ი. ცისკარიშვილმა 1849 წელს აღწერა დალაობა და თანაც წოვა — თუშებში. მის მიერ ჩაწერილი ტექსტები აღწერილია წოვური ტერმინებით. მომდევნო პერიოდში ამ ჩვეულებას აღწერდნენ გომეწრის, ჩალმის და პირიქითის თემების თუშებში. ლ. მარგოშვილის ცნობით, 1940-იანი წლებიდან წოვა — თუშების ცხოვრებაში ეს ჩვეულება მოიშალა (6, გვ.73). როგორც ჩანს, მთიდან დიდი ხნის წინ ჩამოსახლებულმა წოვებმა ზოგიერთ სხვა მამაპაპურ ჩვეულებასთან ერთად ეს რიტუალიც დაივიწყეს, მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ მათთვის დალაობა არ იყო ცნობილი. პირიქით, სხვა რომ არაფერი, სახელწოდების მიხედვით მაინც წოვა — თუშების პერეოგატივია საგულვებელი. ამ მხრივ დამაფიქრებელია პირველ რიგში გიულდენშტედტის ცნობა ქისტების შესახებ: „მათ სწამდათ ერთი ღმერთი, რომელსაც **დალა**-ს უწოდებდნენ და არ იციან არც კერპები, არც სხვა ღმერთები და წმინდანები“ (2, გვ. 71). ანალოგიურ მდგომარეობას აღნიშნავს ინგუშებში: „მათ სწამთ მხოლოდ ერთი ღმერთი, რომელსაც **დაილას** უწოდებენ, თუმცა არ იციან არაფერი წმინდანების ან რელიგიაში მნიშვნელოვანი პიროვნებების შესახებ“ (2, გვ. 121).

ღვთაების ორივე ხსენებული სახეოწოდება, უფრო მეტად კი მეორე ფაქტიურად იგივეა, რაც „დალა — დალე“, რასთან დაკავშირებითაც იმ

ჯავახიშვილმა შენიშნა: „ღმერთის XVIII ს. ქისტური სახელი **დალა**-დ გვაქვს აღბეჭდილი. თანამედროვე ქისტურად კი **დალა**-ს ეძახიან“^{ქისტურული ეპიგრაფიკული ძეგლები} ქისტურთან მიმართებაში ივ. ჯავახიშვილი წოვურ ენობრივ მონაცემებს აცხებდა: „წოვურში XVIII ს. სახელად **დალე** გვაქვს. ესლა ღმერთს წოვები **დალა**-ს უწოდებენ, **დალე** კი ნათ. ბრ. ფორმაა. **დალაობა** უკვე ღვთაებას ნიშნავს“ (10, გვ. 185). ნათქვამის დამადასტურებელია სხვა მკვლევართა განმარტებებიც: ზ. მალსაგოვი და ბ. ალბოროვი მიუთითებენ, რომ „დალა — დალე“ ვეინახური სიტყვაა და ღმერთს ნიშნავს“ (21, გვ. 139; 12, გვ. 356), ხოლო ს. მაკალათიას დაკვირვებით, „დალა“-დან წარმოებული თუშური „დალაობა“ ნიშნავს „ღმერთი ვახსენოთ“ (5, გვ. 172).

არსებული მონაცემების მიხედვით დალაობა თუშეთის ყველა თემის მცხოვრებთა ჩვეულებას წარმოადგენდა, მაგრამ, როგორც მისი სახელწოდებიდანაც ჩანს, თუშეთში შემოსული უნდა იყოს ჩაჩნეთ-ინგუშეთიდან. თანაც ამაზე მიგვანიშნებს მისი ანალოგიური ჩვეულება ვაინახებში, რის შესახებაც ლ. მარგოშვილი წერს: „თუშური დალაის წარმოთქმა, სახელდობრ, ბანის მიცემა, გვაგონებს ვეინახურ ძიქარ-ს, რომელიც სრულდება მიცვალბულის გასვენების დღეს და მასთან დაკავშირებული წესების (ორმოცი, დოღი) შესრულების დროს. ვეინახებში 10-12 მამაკაცი წრედ დადგებიან და დამწუხრებული ხმით ერთი წამოიწყებს „სიმღერას“ და სხვები კი ბანს აძღვევენ. შესაძლებელია დალაი მეზობლობის, ნათესაობის შედეგად ერთიმეორისაგან გადაღებული წესი იყოს და შემდგომ, რელიგიის შესაბამისად, ყოფაში თავისებურადაა განმტკიცებული. ფაქტია ის, რომ აღმოსავლეთ საქართველოში დალაის შესრულება მარტო თუშეთშია დადასტურებული“ (6, გვ. 73).

ის გარემოება, რომ ერთიმეორის მსგავსი ორი ჩვეულება პარალელურად არსებობდა ვაინახებსა და თუშებში, დამატებით იმის გათვალისწინებაც, რომ ვაინახური სიტყვა **დალა** ღმერთს ნიშნავს და მიცვალბულის კულტთან დაკავშირებული რიტუალი თუშეთშიც ვაინახური სახელწოდებით იყო ცნობილი, ვაინახებისა და თუშების მეზობლობით განპირობებული ურთიერთობის მაჩვენებელია. როგორც ჩანს, მათი ეს კავშირი გამოვლინადა პირველ რიგში ვაინახებისა და წოვა — თუშების ცხოვრების წესში, ხოლო შემდეგ გავრცელდა დანარჩენი თუშების ყოფაშიც.

1. ვახუშტი ბაგრატიონი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ.IV, თბ., 1973.
2. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ.I, თბ., 1962; გერმანულიდან თარგმნა, შესავალი წერილითა და კომენტარებით გამოსცა გ. გელაშვილმა.
3. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, ტ.II, თბ., 1964.
4. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1935.
5. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933.
6. ლ. მარგოშვილი, ჩაცმულობა, რომელიც მოდას არ დაგიდევთ, თბ., 1992.
7. ა. შავხელიშვილი, საქართველო-ჩქნეთ-ინგუშეთის ურთიერთობა XVI-XVIII საუკუნეებში, თბ., 1980.
8. რ. ძამსაშვილი, მგზავრის შენიშვნები, გაზ. „დროება“, 1880, №123.
9. ნ. ხიზანაშვილი, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1940.
10. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიულ-ეთნოლოგიური პრობლემები, თბ., 1950.
11. ს. ჯანაშია, შრომები, ტ.I, თბ., 1949.
12. Б. Алборов, Ингушское “гальерды и осетинское “аларды”, “Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения”, Владикавказ, 1918;
13. З. Ванеев, Средневековая Алания, Сталинир, 1956.
14. Е. Вейденбаум, Путеводитель по Кавказу, Тифлис, 1888.
15. З. Дидебулидзе, Из истории средневековой культуры народов Северного Кавказа, “Грузино-Северокавказские взаимоотношения”, Тб., 1981.
16. Н. Дубровин, История войн и владычества русских на Кавказе, т.1, кн.1, СПб., 1871.
17. Н. Зейдлиц, Поездка в Чечню, к верховьям Аргуна, в Ичкерии и через Хасав-Юрт, вверх по Тереку до Моздока, “Известия Кавказского отдела русского географического общества”, т.11, №4, Тифлис, 1873.
18. А. Зиссерман, Двадцать пять лет на Кавказе, т.11, СПб, 1879.

19. А. Ипполитов, Этнографические очерки Аргунского округа, “Сборник сведений о Кавказских горах”, т.1, Тифлис, 1868.
20. Е. Максимов, Чеченцы, “Терский сборник”, вып. III, кн. II, отд.1, Владикавказ, 1893.
21. З. Мальсагов, Ингушская грамматика со сборником ингушских слов, Владикавказ, 1915.
22. В. Миллер, Археологические наблюдения в области чеченцев, “Материалы археологии Кавказа”, вып.1, Москва, 1888.
23. И. Попов, Ичкерия (историко-этнографический очерк), “Сборник сведений о Кавказских горах”, т.IV, Тифлис, 1870.
24. А. Робакидзе, Жилища и поселения горных ингушей, “Кавказский этнографический сборник”, т.II, Тифлиси, 1968.
25. В. Христианович, Горная Ингушетия, Ростов на Дону, 1928.
26. Л. Хуцишвили, Из грузино-вейнахских культурно-исторических взаимоотношений, “Кавказский этнографический сборник”, т, VI, Тбилиси, 1986.
27. И. Цискаров, Записки о Тушетии, газ. “Кавказ”, 1849, №10.



დვალთა მიგრაციის საკითხისათვის

დვალეთი ცენტრალური კავკასიონის სანახებში მდებარეობდა და ორი ათასწლეულის მანძილზე აღმოსავლეთ საქართველოს ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს მონაპირე მთის კუთხეს წარმოადგენდა.

ნ. ბერძენიშვილის თქმით „საქართველოს თითოეული „ქვეყნის“ თავგადასავალი ჩვენ მეცნიერული კვლევის საგნად უნდა გავიხადოთ, საქართველოს ისტორიაში თითოეული „ქვეყნის“ ისტორიული მნიშვნელობა უნდა წარმოვაჩინოთ (ესა თუ ის ისტორიულ-გეოგრაფიული „ქვეყანა“ გარკვეულს დროსა და ვითარებაში ჩნდება, სახეს იცვლის დროსა და ვითარების შესაბამისად, იზრდება, მცირდება თუ მოიშლება)“ (4, გვ. 345).

ამ თვალსაზრისით დვალეთის შესწავლა განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს, ვინაიდან აღნიშნული „ქვეყნის“ ხანგრძლივი ისტორიულ-გეოგრაფიული ევოლუცია თანაზომიერად არის შენივთებული როგორც გარკვეული დროისა და ვითარების შესაბამისი ზრდა-განვითარების, ისე თანდათანობითი შემცირებისა და ტერიტორიული მთლიანობის მოშლის ქრონოლოგიური მონაკვეთებით, ხოლო საკუთრივ დვალთა ტომის ისტორიული თავგადასავალი უთუოდ გამოდგება ცენტრალური კავკასიონისათვის დამახასიათებელი რთული ეთნიკური პროცესების ერთ-ერთ შთამბეჭდავ ილუსტრაციად.

როგორც წერილობითი და ეთნოგრაფიული მასალების შეგვრება ცხადყოფს, დვალეთი ერთ დროს მთლიანად იმიერკავკასიაში ლოკალიზდებოდა, მოიცავდა რა მდ. არდონის (თერგის მარცხენა შენაკადის) ხეობის სათავეებს. ვახუშტი ბაგრატიონის განმარტებით, „დუალეთი“ თავდაპირველად შეერქვა მდ. თერგის დასავლეთით, „კავკასის მთასა შინა“ წარმოქმნილ იმ ქვეყანას, რომელიც „... განიყოფების კვე-კვეად და იწოდების კვენი ესრეთ: კასრის კვეად, ზრამაგად, ჟღელედ, ზროგოდ და ზახად“ (2, გვ. 633). დღესდღეობით აღნიშნული ტერიტორია (ფართობი 400 კმ²) ე.წ. ჩრდილოეთ-ოსეთ-ალანეთის საზღვრებში არის მოქცეული და თანამედროვე ოსებთან თუალგომის (Туалгом) ან თუალთას (Туалтаѣ) სახელწოდებით არის ცნობილი. ის აწინდელი ოსე

თის ერთ-ერთ უმთავრეს ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ მხარეს წარმოადგენს (დიგორის, ალაგორის, ქურთათისა და თაგაურის გვერდით) მელიც 11 ხევისგან (1. ზაყაგომ, 2. ჯინათქომ, 3. ზრუგგომ, 4. უარწექომ, 5. ნარქომ, 6. ფალაგქომ, 7. გურკუშთიქომ, 8. ცმიავქომ, 9. მამისონგომ, 10. ალაიქომ, 11. კასარაგომ) და 100-ზე მეტი სოფლისა თუ ნასოფლარი-სგან შედგება. ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულს (აწინდელ თუალგომ-თუალთას) ჩვენ პირობითად „ბუდე დვალეთიც“ შეიძლება ვუწოდოთ, ვინაიდან არდონის ხეობის სათავეებში გაჩენილი დვალეთის ქვეყნისათვის ისტორიულ-გეოგრაფიული განვითარების პროცესში ნამდვილად არ ყოფილა უცხო როგორც საგრძნობი გაფართოების (კერძოდ, დიდი ლიხვისა და თერგის ხეობათა მალალმთიან მონაკვეთებზე განვრცობის), ისე თანდათანობითი დავიწროებისა და საბოლოო ანგარიშით, სამ ურთიერთმომიჯნავე ტერიტორიულ ერთეულად (1. დვალეთ-თუალგომად; 2. თრუსოდ და 3. მალრან-დვალეთად) დანაწევრების ტენდენცია. მართალია, ცალკეული მკვლევარნი ხელალებით უგულვებელყოფენ დვალეთის ქვეყნის ოდინდელი ტერიტორიული ზრდა-გაფართოების ყოვლად უტყუარ ფაქტს და ვერ მალავენ თავის გაღიზიანებას მაორიენტირებელი ტერმინის „ბუდე დვალეთის“ სამეცნიერო მიმოქცევაში შემოტანის გამო, მაგრამ დვალეთის ისტორიული გეოგრაფიის საკითხების თვითნებური გაშუქების აღნიშნული ცდები საკმაოდ იოლად ბათილდება, რაშიც სულ მალე საბოლოოდ დავარწმუნებთ დეზორიენტირებულ მკითხველს.*

* ის აბსურდული თვალსაზრისი, თითქოს დვალეთის ქვეყანა საუკუნეების მანძილზე მართლად არდონის ხეობაში ლოკალიზდებოდა და იგი არასოდეს არ მოიცავდა თერგისა და დიდი ლიხვის ხეობების სათავეებს, ყველაზე დიდი გულმოდგინებით და არაიშვიათად, კვლამდარო მენციონისათვის შეუფერებელი უტიფრობით რ. თოფჩიშვილის ერთ-ერთ მონოგრაფიაში (რ. თოფჩიშვილი, საქართველოში ოსთა ჩამოსახლებისა და შიდა ქართლის ეთნოისტორიის საკითხები, თბ., 1997) იხერგება. ავტორის აკვიატებული მტკიცებით დვალეთის ქვეყანას არ შეიძლება მივაკუთვნოთ თვით მალრან-დვალეთიც კი, ანუ ის მხარე, რომლის სახელწოდებას მკვლევარნი (მათ შორის რ. თოფჩიშვილის სრული ნდობით აღჭურვილი სწავლული ქ. გვასალია) ცალკერძოდ მიფარავენ, როგორც „ტუიან დვალეთს“. ამდენად, რ. თოფჩიშვილის უსუსური მსჯელობით ძალაუნიებურად ისე გამოდის, რომ „ტუიან დვალეთი“ არ წარმოადგენს დვალეთის ნაწილს, ხოლო ტუის საფარს მოკლებული ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბული უთუოდ დვალეთია (sic). რა დავარქვათ ამნაირ „ნაბიბრძნებს“, თუ არა ინფანტილური მკითხველის დაბნევაზე გათვლილი ალოგიზმის ქრესტომათიული ნიმუში? ცხადია, თოფჩიშვილისეული კაზუსტიკის ამ და სხვა მავალითებმ თანმიმდევრული გამოშვებები და კრიტიკული შეფასება მოეღობ, რაც სპეციალურ ნაშრომში გვაქვს დავგებოლი. იმედია, ამის შემდეგ მაინც დაუხშება საბოლოო ქრტილი დვალეთის ისტორიული გეოგრაფიისა და დვალეთი ეთნიკური ვინაობის საკითხების ზერეულე შესწავლის ერთობ არასაზარბილო პრაქტიკას.

ცხადია, დვალეთის ქვეყნის იშვიათ ისტორიულ-გეოგრაფიულ ტიპურობას თავისი ლოგიკური ახსნა მოეძებნება და მას პირველ რიგში დვალთა ტომის გამორჩეულ მიგრაციულ აქტიურობას უნდა ვუძებნოლოდეთ.

საქმე ისაა, რომ ჯერ კიდევ ძვ.წ. IV ს-ის მიწურულიდან ქართლის (იბერიის) სამეფოს შემადგენელ ნაწილად ქცეული და თავდაპირველად მთლიანად არდონის ხეობაში მდებარე დვალეთის ქვეყანა იმთავითვე მჭიდროდ აღმოჩნდა ინტეგრირებული აღმოსავლეთ საქართველოს მიწა-წყალთან.

ამასთან, კავკასიონის მთავარ წყალგამყოფსა და გვერდით ქედებს შორის მოქცეულ და ყოველი მხრიდან მთებით გარშემოზღუდულ ნარმამისონ-ზახის ქვაბულს (ანუ იმ ტერიტორიას, რომელსაც ჩვენ პირობითად „ბუდე დვალეთს“ ვუწოდებთ) იმიერკავკასიის ქვეყნებთან ფაქტობრივად ორი ხეირიანი გასასვლელ-გადასასვლელი აკავშირებდა **კოსრის კარად** წოდებული კლდეკარისა და ქურთათის ხეობაში გადაწყვანი **ხილაყის უღელტეხილის** სახით, მაშინ როდესაც თერგის, დიდი ლიახვისა და რიონის ხეობებთან მას 11 ზეკარი აერთებდა.

აღნიშნული გზა-გადასასვლელების სრული სია ძველი და თანამედროვე ნომინაციის დაცვით შემდეგნაირად გამოიყურება: 1. **თრუსო** (ოს. Тырсыи фцæг; VI-X*; ზღვის დონიდან 3132 მ.); 2. **აფსანფანდაგ** (ოს. Аѳсæнфæндаг; VI-X; ზ.დ. 3339 მ.); 3. **უბა** (ოს. Сыбайы фцæг; V-X; ზ.დ. 2904 მ.); 4. **როკა** ან **როკი** (ოს. Ручъы фцæг; V-X; ზ.დ. 2995 მ.); 5. **კუთიხი** (ოს. Къутых; V-X; ზ.დ. 2681 მ.); 6. **ჯომალი** ან **ბახფანდაგ** (ოს. Дзомаг, Бæхфæндаг; V-XI; ზ.დ. 3037 მ.); 7. **ზეკარა** (ოს. Зикъарайы фцæг; VII-X; ზ.დ. 3184 მ.); 8. **ძედო** (ოს. Дзедо; VI-X; ზ.დ. 2994 მ.); 9. **კუდარო** (ოს. Къуыдар; VI-IX; ზ.დ. 3532 მ.); 10. **კოზი** (ოს. Къозы фцæг; VII-X; ზ.დ. 3072 მ.); 11. **მამისონი** (ოს. Мамисоны фцæг; V-X; ზ.დ. 2819 მ.) (იხ. სქემა №1). ამათგან ყველაზე მოსახერხებელია თრუსოს, უბის, როკის, კუთიხის, ჯომალის, ზეკარისა და მამისონის უღელტეხილები, რომელნიც სხვებთან შედარებით უფრო დიდი ხნის მანძილზე „**მთის გატევის**“ ან „**მთის გაშრობის**“ უამიდან ვიდრე „**მთის**

* რომელიც ციფრებით აღნიშნულია თითოეული უღელტეხილის ექსპლოატაციის თვეები.

დახურვამდე*) იყო ვარგისი ინტენსიური მიმოსვლისათვის. მართალია, დახურვის თქმით „... ზატხულს გზებთა ამათ ზედა ვლენენ ცხენით გარნა ჭირითა, და თჳნიერ ზატხულისა, ვერცა ერთი სულიერი“ (2, გვ. 648), მაგრამ იმავე ავტორის ცნობით ქვის მახლობლად „გარდავალს გზა ზამთრისა და ზატხულისა“ (2, გვ. 372), საიდანაც ირკვევა, რომ ქვის უღელტეხილი მთელი წლის განმავლობაში გამოიყენებოდა.

ამდენად, ზემოხსენებულ გზა-გადასასვლელთა ექსპლოატაციასთან დაკავშირებული სირთულეების მიუხედავად, მათი თვალშისაცემი სიმრავლე უთუოდ იმის მეტყველი საბუთია, რომ არდონის ხეობაში წარმოქმნილი დვალეთის ქვეყანა ოდითგანვე ცენტრალური საქართველოს მაღალმთიან მხარეებთან უფრო მეტად იყო ტერიტორიულად მიჯრილი, ვიდრე იმიერკავკასიის რეგიონთან, რაც თავის დროზე მართებულად იქნა შენიშნული ივ. ჯავახიშვილის მიერ (3, გვ. 6-9).

წინათქმულიდან კი ლოგიკურად გამომდინარეობს ის დასკვნაც, რომ ქართლის (იბერიის) სამეფოს ფარგლებში დვალეთის საკმაოდ ნაადრევმა მოქცევამ პრაქტიკულად მოუხსნა ყველა დაბრკოლება თერგის, დიდი ლიახვისა და რიონის ხეობებისაკენ დვალთა სტიქიურ თუ ორგანიზებულ მიგრაციას და სამეურნეო სავარგულებით ღარიბ მთიელებს იმთავითვე გაუხსნა ახალი სამოსახლო ალაგების ათვისების გზით ქარბი მოსახლეობის თანამდევი პრობლემის გადაწყვეტის ფართო შესაძლებლობანი.

არადა, ის რომ თითქმის ყველა მაღალმთიანი ქვეყნისათვის წარსულში ერთნაირად დამახასიათებელი იყო სწორედ მიგრაციული პროცესების წყალობით მწვავე ეკონომიკური თუ დემოგრაფიული პრობლემების გადაწყვეტის ტენდენცია, მშვენივრად ილუსტრირდება თუნდაც დვალეთის აღმოსავლეთით მდებარე დურძუკეთის ნამეტი მოსახლეობისგან განტვირთვის ერთი კონკრეტული მაგალითითაც. როგორც ლეონტი მროველის თხზულებიდან ვგებულობთ, იმიერკავკასიაზე სკვითთა მოძალების ეპოქაში დურძუკენი „... ყოველნივე მშუდობით დარჩომილ

**კავკასიონის ზეკართა ექსპლოატაციის სეზონურ ხასიათში გარკვეული მთიულები თოვლის დაღონების შემდეგ უღელტეხილებზე მიმოსვლის განაწლებას „მთის გატეხვას“ ან „მთის გაშრობას“ ეძახდნენ, ხოლო დაზამთრებისას მათ ჩაბერგვას „მთის დახურვას“ უწოდებდნენ (ვახტ. ითონიშვილი, „მთიულეთის ეთნოგრაფიული მასალები“, 1983 წ., რვ. №3, გვ. 18).*

იყენეს სიმაგრისაგან ქუეყანისა, და ვერლარა იტევდა ღურძუკეთი, მაშინ ამან საურმაგ წარმოიყვანა იგინი ყოველთა კავკასის ნათესავეთა ნახევარნი, და რომელნიმე მათგანნი წარჩინებულ ყვნა, და სხუანი დასხნა მთიულეთს, დიდოეთითგან ვიდრე ეგრისამდე, რომელ არს სუანეთი“ (1, გვ. 27); ვახუშტის „აღწერაში“ კი ვკითხულობთ: „...მაშინ ძურძუკეთი ვერლარა იტევდა კაცთა სიმრავლისაგან, აჰყარა კავკასითურთ საურმაგ და დასხნა დიდოეთს და სუანეთს ეგრისამდე“ (2, გვ. 58).

თუ დავუშვებთ იმას, რომ აღმოსავლურ-ქართული სახელმწიფოებრიობის გარიჟრაჟზევე ქართლის (იბერიის) „ნაპირის ალაგად“ ქცეული და „სიმაგრისაგან ქუეყანისა“ ნიადაგ „მშუდობით დარჩომილი“ დვალეთი ღურძუკეთის დარად დროდადრო ასევე „ვერლარა იტევდა კაცთა სიმრავლისაგან“, დვალთა ინფილტრაცია ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულის მეზობელ ხეობებში ჯერ კიდევ ახალი წელთაღრიცხვის წინარე ხანის ორდინარულ მოვლენად შეიძლება ვიგულოთ. თანაც, აქვე უპრიანია საგანგებოდ შეინიშნოს, რომ დვალეთის ფიზიკურ-გეოგრაფიულმა თავისებურებებმა და ადგილობრივ მკვიდრთა ნაადრევმა ჩარიცხვამ ქართლის (იბერიის) მთიელთა სიაში ბუნებრივად გაანელა მათი ლტოლველკასრისკარ-ხილაკის ჩრდილოეთით მდებარე და ძველთაგანვე აგრესიული ნომადების კონტროლქვეშ გადასული რეგიონებისაკენ და კანონზომიერად განსაზღვრა თერგის ხეობისა და კავკასიონის სამხრეთი კალთებისაკენ მათი მიგრაციის მარშრუტის პრიორიტეტულობა.

საინტერესოა, რომ ოსური ეთნოგრაფიული მასალის მიხედვით მხოლოდ დიგორის თემის შემადგენელი ულაგქომის ხევი წარმოჩნდება ოდესღაც დვალეებით (ოსური ნომინაციით **თუალებით**)* დასახლებულ მხარედ (გადმოცემით ულაგქომის სოფელ გალიათში სულ თავიდან

* როგორც ისტორიულ-ეთნოგრაფიული და ონომასტიკური ფაქტების ანალიზი ცხადყოფს ტერმინ „დვალისაგან“ მიღებული „თუალი“, რომლის საანალიზო ფორმა (ფონეტიკური შედგენილობა, წარმოთქმა, დაწერილობა) მცირედენ განსხვავდება წყარო ენაში მიღებული ფორმისგან, დანამდვილებით წარმოადგენს ერთ-ერთ სანიშნულ ანტიმთიურ თუ ნახევარეთნონომს, ვინაიდან ის უთუოდ შეთვისებულია ოსური ენის მიერ მისი ფონეტიკური სისტემისა და ონიმური მოდელების შესაბამისად.

ალბათ არ შეეცდებით თუ ვიტყვით, რომ „თუალს“ ოსებთან იმ დროიდან უნდა მოეკიდებინათ, რა დროიდანაც იხინი დვალთა უშუალო მეზობლებად იქცნენ და მათ ტომობრივ თუ სახელწოდებასაც გაეცნენ. მართალია, დვალეებისა და ოსების იმპაშინდელი სამეზობლო ურთიერთობის ხასიათსა და მათ შორის ეთნიკური ინფორმაციის გაცვლის ინტენსივობაზე მისწავლა უკიდურესად ძირის, მაგრამ ამისგან დამოუკიდებლად ერთი რამ მაინც სრულიად ნათელია — XV ს-მდე, ანუ ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულში („ბუდე დვალეთში“) ოსთა მასობრივი

ეწ. ცარციანებს უცხოვრიათ, რომელნიც ღმერთს გაუწყვეტა; მდგ მათ აღგილას თუალები დასახლებულან და ისინიც დაღუპულან (5, გვ.43), ხოლო ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულის მეზობლად მდებარე ალაგირის, ქურთათის, თავაურისა და ღიგორის თემების ტერიტორიაზე ერთი შეხედვით, დვალთავე იქ გადასახლების მანიშნებელი ხუთიოდე მიკროტოპონიმი თუ ფიქსირდება: **Туалты адаг** (=„თუალების ხრამი“) — ტყიანი ხრამის სახელწოდება ალაგირის თემის სოფ. თამისქის აღმოსავლეთით; **Туалты ком** (=„თუალების ხეობა“) — ტყიანი ხეობის სახელწ. სოფ. ჩმისთან, თავაურის თემში; **Туалгае** (=„თუალები“) — საძოვრის

შემოხიზნამდე, ოსთა მიერ გამოყენებული ეთნონიმი „თუალი“ უცილობლად აღნიშნავდა ცენტრალური კავკასიონის სანაპიროებში მცხოვრებ დვალთა ტომს, რომელსაც ეთნიკური ნიშნით ნადავ არაფერი ჰქონდა საერთო ჩრდილოირანული მოვლემის მოსახლეობასთან. მაგრამ მას შემდეგ, რაც ოსებმა „ბუდე დვალეთი“ დაიპყრეს და ადგილობრივი მოსახლეობა აღანიშნავი პიროცხის ნაითორის, მათ აღარ გასჭირვებიათ ეთნონიმ „თუალი“ მისაკუთრებაც; იქ შემოდინარე ოსომატიკური პროცესების შედეგად „თუალეზად“ სახელდება ჩერთავად გაოსებული დვალეზი (ან დვალყოფილი ოსები) დაექვემდებარებენ, რომელნიც ენობრივი ასიმილაციის მიუხედავად როგორც ჩანს, კიდევ დიდხანს ინარჩუნებდნენ თავისთავადი ეთნიკური ჩუფის (ოსთა ერთგვარი ეთნონიმიზმის) სტატუს-კვოს და ოსი ზალხის შემადგენლობაში შესაბამე სუბეთნოსს ქმნიდნენ იროსების (აღმოსავლეთელი ოსების) და დეგორელების (დასავლეთელი ოსების) გვერდით; ხოლო რაჟამს თუალეზისა და ოსი-იროსების ურთიერთდაახლოებით მათ შორის არსებული თვალშისაცემი ეთნოგრაფიული სხვაობაც მოიშალა, ჩვენთვის საინტერესო ტერმინი გადაიქცა არა მაინცდამაინც დვალყოფილი ოსებისგან დაკომპლექტებული სუბეთნიკური ჩუფის, არამედ დვალეთ-თუალეზის მთელი მოსახლეობის აღმნიშვნელ სახელწოდებად, რომელიც თანაზომიერად მისხდათა თუალეზი ოსთა, ვითარცა იროსთა (აღმოსავლეთელი ოსთა) სუბეთნოსში აღავიწოდების, ქურთათელების და თავაურელების დარად შეშავალი ლოკალური ეთნოტერიტორიული ჩუფის, უკლებლივ ყველა წარმოადგენელს, იმისგან დამოუკიდებლად, ის დვალყოფილი ოსის შთამომავლად თვლიდა თავს, თუ თავანკარა ოსი-იროსისა. უფრო მოგვიანებით კი ე.წ. ჩრდილოეთელი ოსთა ერთმა ნაწილმა (სახელდობრ ალაგირელებმა) ეთნონიმი „თუალი“ გაავრცელა კავკასიონის სამხრეთ კალთებზე მცხოვრებ თანამემამულეებზეც, რომელთა შორის (ცერძოდ კუდაროელ ოსებში) ეთნოგრაფიული ძიებით დგინდება ერთ-ერთი თვითწოდების დონეზე „თუალისავე“ გამოყენების ტრადიცია. მაგრამ ამდგვარი ნომინაცია შეპირამებული ჩანს სამხრეთელ ოსთა არცთუ მცირე ნაწილის სწორედ თუალეზიდან (ანუ ოსი-თუალეზის ტერიტორიული ჩუფის განსახლებიდან არეალიდან) სამხრეთისკენ ტრანსმიგრაციის შესახებ ზალხში დაუჩვენებელ ინფორმაციაზე დაფუძნებით და არა იმ უოვლად უტყუარი ფაქტის ჩეროვანი შეფასებით, რომ საქართველოში მცხოვრებ ოსთა ეთნოგრაფიული ჩუფი მართლაც გვარიანად არის გაქვრებული გაოსებულ დვალთა ეთნოგენტიკური ფერმენტით.

ამრიგად, წყარო ენიდან (უფრორე დვალურიდან) ნახესხები ოსური „თუალის“ სემანტიკური გრადაციის სურათი შემდეგნაირად აღდგება: თავდაპირველად „თუალი“ აღნიშნავდა ოსებისგან იზოლირებულად მცხოვრებ აქირთლის მთიელთა ხაში ძველთავანე ჩარიცხული დვალთა ტომს; დვალთა ირანიზაციის პერიოდში (XV-XVIII სს.) „თუალი“ ჩერ გაოსებულ დვალეზის (ან დვალყოფილი ოსების) აღმნიშვნელ სახელწოდებად იქცა, მერმე კი ის „ბუდე დვალეთის“ (თუალეზის) სანაპიროებში მცხოვრებ ოსთა ლოკალურ ტერიტორიულ ჩუფზე (თუალეზი ოსებზე) აღმოჩნდა მიმავრებული. მართალია, ამის შემდეგ „თუალის“ ოსომატიკური ფუნქცია არსებითად აღარ შეცვლილა, მაგრამ ჩრდილოეთელი ოსთა ერთმა ნაწილმა აღნიშნული ეთნონიმი სამხრეთელ ოსებზეც გაავრცელა მათი უმრავლესობის სწორედ თუალეზიდან გადმოსახლებულობად მიჩნევის მოტივით, რაც თავისთავად, საძიებელი ეთნონიმის დასაბამითი შინაარსის სრული გაბუნდოვნების დასაცხითი მოწმობაა.

სახელწოდება სოფ. სანიბასთან, თავაურის თემში; **Туалагон** („თუალების კუთვნილი“) — მდელის სახელწ. სოფ. ხუსართან, დიგორის თემში; **Туалци ком** („თუალების ხეობა“) — სათიბის სახელწ. სოფ. ახსაუსთან, დიგორის თემში (6, გვ. 41, 124, 360, 432). თუმცა, აღნიშნული ტოპონიმები, ადვილი შესაძლებელია, არა ძველი დვალეების, არამედ გვიანფეოდალური ხანის თუალების (დვალყოფილი ოსების ან სულაც, თუალგომელი ოსების) სახელთან იყოს დაკავშირებული, რის გამოც მათზე დაყრდნობით დვალთა მიგრაციის ოდინდელ პროცესზე რიგიანი მსჯელობა ფრიად სათუოდ გვეჩვენება.

სამაგიეროდ, „ბუდე დვალეთიდან“ ჭარბი მოსახლეობის სხვაგან გადინებაზე და დვალთა მიგრაციის ძირითად მიმართულებებზე საკმაოდ ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის საქართველოს ონომასტიკური მასალა (პირველ რიგში კი არალოკალური ტოპონიმია), რასაც თვალნათლივ მოწმობს არდონის ხეობასა და საქართველოს სხვადასხვა კუთხეებს (უპირატესად კი ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულის მომიჯნავე მხარეებს) შორის თავჩენილი შემდეგი ტოპონიმიური შეხვედრები:

1. **თლი** ან **თლე** (ნასოფლარი მამისონის წყლის ხეობაში)* — **თლე** ან **თლი**, **თლია** (დიდი ლიახვის მარჯვენა შენაკადის — თლიას წყლის ხეობაში ლოკალიზებული სოფლისა და მის მახლობლად წარმოქმნილი კიდევ 6 დასახლებული პუნქტის კრებითი სახელწოდება; „ძველი ერის-

* „ბუდე დვალეთისა“ და მისი მიმდებარე ნადვალარი წეის ხეობის ტოპონიმების უმრავლესობა ამოკრეფილია ოსი სწავლულის ა. ცაგავას ნაშრომიდან (А.А. Цагавая, *Топонимия Северной Осетии*, т. II, Владикавказ, 1975, с. 143-196, 199-289), ხოლო შედარებით მეტი ნაწილი და მათთან ფონეტიკური სიახლოვის თვალსაზრისით ღირსშესანიშნავი ზოგიერთ მარტო თუ მიკროტოპონიმი მოტანილია XVI-XIX სს-ის წერილობითი წყაროებიდან, სპეცი-ლოური ლიტერატურიდან და ეთნოგრაფიული დღიურებიდან („სვანეთის წერილობითი ძეგლები“, I, ვალ. ხილოჯავას გამოც., თბ., 1980, გვ. 115; ვახუშტი ბაგრატიონი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, თბ., 1941 — სოფელთა სია — გვ. 201; გიულდენშტედტის მოგზაურობის საქართველოში, ტ. II, გ. გელაშვილის გამოც., თბ., 1964, გვ. 61; „История Южной Осетии в документах и материалах“, сост. И.Н. Цховребоев, т. II, Сталинир, 1960, с. 92-93, 100; ს. მაკალათია, მთის რაჭა, ტფ., გვ. 1930, გვ. 69-71; ვალ. ითონიშვილი, ხევის ტოპონიმიკა, თბ., 1971, გვ. 15, 39; თ. ბერაძე, რაჭა ფეოდალურ ხანაში, „საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის კრებული“, V, თბ., 1975, გვ. 137; З.А. Цховребоев, топонимия Южной Осетии в письменных источниках, Тб., 1979, с. 33, 127; გ. ხორნაული, მთები და საბუნებო, თბ., 1983, გვ. 82; ალ. ღლონტი, ფრონების ხეობების ტოპონიმია, თბ., 1988, გვ. 43; გ. ვახვიანი, ნარკვევები შუა საუკუნეების სვანეთის ისტორიიდან, თბ., 1991, გვ. 194; ს. ქიორელი, გულიანო სატარებელი (გლოლის ტოპონიმია), გაზ. „რეი“, 1993, №8, გვ. 10; „რეი“, 1996, №2, გვ. 10; №3, გვ. 10; №8, გვ. 17; №9, გვ. 16; 1997, №9, გვ. 16, №10, გვ. 18; 1998, №7, გვ. 19; ვალ. ითონიშვილი, „თრუსოს ეთნოგრაფიული მასალები“, 1958, რე. 1, გვ. 2, 29; ვახტ. ითონიშვილი, „ქსნის ხეობის ეთნოგრაფიული მასალები“, 1985, რე. 2, გვ. 25; რე. 3, გვ. 59; რე. 4, გვ. 23).



თავთას“ მიხედვით დიდი ლიახვის ხეობაში მცხოვრებ „ჭვემო დვალთა“ ერთ-ერთი თემ-სოფელი XIV-XV სს-ში);

2. **ცხუბერი** (მყინვარი ზრამაგის ხევის დასავლეთით) — **ზღუბერი** (სოფელი დიდი ლიახვის ხეობაში, თანამედროვე ორთოგრაფიით „ზღუბირი“; „ძეგლი ერისთავთას“ ჩვენებით „ჭვემო დვალთა“ თემ-სოფელი);

3. **წვი** (ტერიტორიულად „ბუდე დვალეთზე“ მიკონებულ და თავის დროზე, როგორც ჩანს, მასში შემაჯალი ხევი და სოფელი) — **წვიწითი** (მთა დიდი ლიახვის ხეობის სათავეებში; წვიწითი < წვი+ოს. წითი „მყინვარი“; ე.ი. წვიწითი იზიფრება, როგორც „წვის მყინვარი“; შდრ.: **წა** — ყოფილი სოფელი დიდი ლიახვის ხეობის სათავეებში, „მალრან-დვალთა“ თემ-სოფელი XIII-XIV სს-ში);

4. **ძომალი** (ნასოფლარი გინათის ხევში) — **ჯომალი** (სოფელი დიდი ლიახვის მარჯვენა შენაკადის ჯომალის წყლის ხეობაში);

5. **ფსი** (ნასოფლარი და ხევი ფალაგქომში) — **ფსისგორი** (მთა ხევის კავკასიონზე);

6. **სატათი** ან **შატათი** (სოფელი მამისონის წყლის ხეობაში) — **შატათ-გორი** (ყოფილი სოფელი შიდა ქართლში, გვერდისძირის თემში);

7. **ხუწაი** (მდინარის სახელწ. ზრამაგის თემში) — **ხეწე** (სოფელი დიდი ლიახვის ხეობაში), **ხეაწა** (მთა რაჭის „მთიულეთში“);

8. **უარწე** ან **ვარწე** (სოფელი და ხევი ნარის თემის დასავლეთით) — **არცევი** (სოფლები მეჯუდისა და ძამის ხეობებში);

9. **ჭამახი** ან **კამახი**, **კიმახა** (ნასოფლარი გინათის ხეობაში) — **კიმასი** (სოფლები დიდი ლიახვის შემდინარე გუდისის წყლისა და აღმ. ფრონეს ხეობებში);

10. **ლესე** (ყოფილი სოფელი „ბუდე დვალეთში“; გიულდენშტედტის ნაშრომში მოხსენიებულია Lesse-ს ფორმით) — **ლესე** (სოფელი დიდი ლიახვის ხეობაში; შდრ.: **ლესევი** — ნასოფლარი ყვირილას ხეობის სათავეში);

11. **კუდმანი** (ერთ-ერთი რუსული დოკუმენტის Кудман — ყოფილი სოფელი „ბუდე დვალეთში“, სავარაუდო ლოკალიზაციით ნარის თემში) — **კუდუმა** (დიდი ლიახვის ხეობის სოფ. ჭრიას უბანი; შდრ.: **კოდმანი** — სოფელი ქართლში);

12. **სოხსი** (მთა კავკასიონის მთავარ წყალგამყოფ ქედზე, როკის უღე-

ლტეხილის დასავლეთით; ველის სახელწოდება სოფ. კესათიყაუსთან, ზახის ხევში) — **სოსხო** (ყოფილი სოფელი დიდი ლიახვის ხეობის სათავეებში, „ძველი ერისთავთა“ თანახმად მალრან-დვალთა თემ-სოფელი XIV-XV სს-ში და მალრან-დვალეთისა და პატარა-ლიახვის ხეობის გამ. მიჯნავი მთის სახელწ.);

13. **საგოლ** (სოფელი არდონის მარჯვენა შენაკადის ცვიაქომდონის ხეობაში) — **საგო**, **საგოი** (ყოფილი სოფელი ქსნის ხეობის სათავეებში, ქაშურის თემში; გიულდენშტედტთან მოხსენიებულია Sagoi-ს ფორმით);

14. **ყურთა** ან **კურთა** (სოფ. უარწეს ერთ-ერთი უბანი) — **ჭურთა** (1. სოფელი დიდი ლიახვის ხეობაში; 2. სოფელი ქსნის ხეობაში; 3. მდინარე იმერეთში), **ხურთისი** (სოფელი ხევში);

15. **ბაბიათი** (ნასოფლარი ფალაგქომის ხევში) — **ბაბიეთი** (ერთი რუსული დოკუმენტის Бабиети; ყოფილი სოფელი პატარა ლიახვის ხეობაში), **ბაბია** (ნასოფლარი ქვემო ქართლში), **ბაბეური** (ნასოფლარი სოფ. გლოლის თავზე, რაჭის „მთიულეთში“);

16. **ესსი** (ადგილის სახელწ. ზროგოს ხევში) — **ესსიქომი** (=„ესის ხევი“; მთა ხევის კავკასიონზე და თერგის მარჯვენა შენაკადის სახელწ.);

17. **ზახა** (ხევი „ბუდე დვალეთში“) — **ზაქაგორი** ან **ზაყაგორი** (სოფელი თრუსოში);

18. **ცემსა** (სოფელი ნარის აღმოსავლეთით, გურკუმთიქომის ხეობაში) — **ჩემშაჰ** (სახნავის სახელწ. ხევის სოფ. სნოში), **ცემი** (სოფელი ბაკურიანის წყლის ხეობაში, ისტორიულ თორში);

19. **ტეფლე** (მთა ალაგირ-ჭურთათისა და „ბუდე დვალეთის“ გამმიჯნავ კლდოვან ქედზე, ტერიტორიულად თავსდება „ბუდე დვალეთში“) — **ტეფი** (სოფელი თრუსოში);

20. **ღრეთა** (კლდეების სახელწ. გურკუმთიქომის ხეობაში) — **ღრე** (სოფლები ხვედურეთის ხევში, ატენის, თემის და ვერეს ხეობებში);

21. **ცული** (მდელის სახელწ. მამისონის წყლის ხეობაში მდებარე ს. კამცხოსა და ლესრეში) — **ცუთი** (მთის და საძოვრის სახელწ. ხევის სოფ. ყანობში);

22. **ცოდაი** (ხევის და სახნავის სახელწ. ზახის ხევში) — **წოდაჰ** (ადგილის სახელწ. თრუსოს სოფ. კეტრისში; შდრ.: **ცდო** — სოფლის სახელწ. ხევში);



23. **სოდა** (საძოვრის სახელწ. სოფ. აბათიყაუსთან, ზახის ხევში) — **შოდა** (ყოფილი სოფელი რაჭის „მთიულეთში“), **სოდევე** (სოფელი გვის ხეობაში, ხანდოს ხევში);
24. **რეწი** (მთა მამისონის წყლის ხეობაში) — **რესი** (სოფელი თრუსოში);
25. **საჟა** ან **სუკა** (გიულდენშტედტისეული Suka — ყოფილი სოფელი მამისონის წყლის ხეობაში) — **საჟაო** (სოფელი რაჭაში), **სუკაშაუ** (მდ. ზეკარის წყლის მარჯვენა შენაკადი);
26. **რაცაუ** (მდელის სახელწ. სოფ. აბათიყაუსთან, ზახის ხევში) — **რიცეულა** (რიონის მარჯვენა შენაკადი, რაჭაში);
27. **წესი** (სოფელი გურკუმთის წყლის ხეობაში, ნარას მახლობლად) — **წესი** (სოფელი ქვემო რაჭაში);
28. **ბუბიქომი** („ბუბისხევი“; გვერდითი ხევი მამისონის უღელტეხილსა და სოფ. ქალაქას შორის) — **ბუბა** (ნასოფლარის, მთის და ხევის სახელწ. რაჭის „მთიულეთში“);
29. **გობისა** (სახნავის და საძოვრის სახელწ. სოფ. თიბთან, მამისონის წყლის ხეობა) — **გობსათიფი**, **გობა** (ადგილის სახელწოდებები რაჭაში);
30. **ბზითა** (სახნავის სახელწ. სოფ. თიბში) — **ბზითა** (სოფელი ჭეგორის ხეობაში, კუდაროს თემში);
31. **ჟღელე** (ხევი და სოფელი „ბუდე დვალეთში“) — **შხელი** (ადგილის სახელწ. სოფ. გლოლასთან);
32. **ლესრე** (ნასოფლარი მამისონის წყლის ხეობაში) — **ლესორა** (სოფლები ჭეგორას ხეობაში, კუდაროს თემში), **ლემორა** (საძოვრის სახელწ. სოფ. გლოლაში, რაჭის „მთიულეთში“);
33. **კლიათი** ან **კლიათი** (სოფელი მამისონის ხეობაში) — **კლიათი** (სახნავის სახელწ. სოფ. ჟივთუბანში, ქსნის ხეობაში);
34. **ზრისა** ან **ძრისა** (სოფელი ნარის მახლობლად) — **ძრიწელა** (მთის სახელწ. სოფ. გლოლასთან, რაჭაში), **ძირისა** (მთა ხარულის ქედზე შიდა ქართლში);
35. **კოძი** ან **კოზი** (მთის და ხევის სახელწ. ჟღელეს დასავლეთით) — **კოზი** (სოფელი ღარულას ხეობაში, რაჭაში);
36. **ჯაბშერა** (ყოფილი სოფელი „ბუდე დვალეთში“; გიულდენშტედ-

ტისეული Dschipschera) — **ჯიბშერეფაზ** (ველის სახელწ. სოფ. გიბშერა-სთან, თრუსოში);

37. **ბერაუ** (საძოვარი სოფ. თიბთან) — **ბერაულა**, **ბერალო** (საძოვარი და მინდვრის სახელწ. რაჭის სს. ჯვარისაში და ლებში);

38. **ბოწახი** (სახნავის სახელწ. სოფ. ზრამაგასთან) — **ბოწახი** (ნასოფლარი ფშავში, ჩარგლურას ხეობაში);

39. **ხალაწინი** (ადგილის სახელწ. წეის ხეობაში); **ხალაწა** (მამისონის წყლის მარჯვენა შენაკადის და კავკასიონის მთავარ ქედზე აღმართული მთის სახელწ.) — **ხალაწანი** (სოფელი პანკისის ხეობაში);

40. **ფრი** (მიკროტოპონიმი წეის ხეობაში) — **ფრისი** (სოფელი დიდი ლიახვის ხეობაში);

41. **ბაძიგათი** (ველის სახელწ. სს. ჟღელესთან და ვლიათთან) — **ბაჯი** (სოფელი რაჭაში), **ბაჯიგათი** (სოფელი დიდი ლიახვის შენაკადის თლის წყლის ხეობაში);

42. **ელი**, **უელთა**, **ელთა** (ადგილის სახელწ. წეის ხეობაში) — **ელთურა** (სოფელი პატარა ლიახვის ხეობაში);

43. **რეჭომ** (ადგილის და სალოცავის სახელწ. წეის ხეობაში) — **რეჭო** (მთა პატარა ლიახვის ხეობაში);

44. **წონისხა** (სახნავის სახელწ. სოფ. წეისთან) — **წონი** (სოფელი ყვირილას ხეობის სათავეებში);

45. **უანელი**, **უანელითა** (სოფ. თლის სახნავისა და მამისონის წყლის ხეობის ერთ-ერთი გვერდითი განშტოების სახელწ.) — **უანელი ან ვანელი** (სოფელი დიდი ლიახვის ხეობაში);

46. **ყორყორა** (ნასოფლარი ზახის ხევში) — **ყორყოლა ველი** (მინდვრის სახელწ. რაჭის სოფ. ბორცოში);

47. **კასრი** (ერთ-ერთი ხევი „ბუღე დვალეთში“) — **კასრი**, **კასრია** (საძოვრების სახელწ. სს. გლოლაში და კვაშხეთში, რაჭა);

48. **ძიყელი** (მამისონის წყლის შენაკადი სოფ. თიბთან) — **ძიყი** (სოფელი პატარა ლიახვის ხეობაში);

49. **თბილსა** (მთა მამისონის წყლის ხეობის სათავეებში) — **თბილსა** (მყინვარი რაჭა-ლეჩხუმის კავკასიონის სამხრეთ კალთაზე);

50. **ყრუ** (სახნავის სახელწ. სოფ. ლესრეში) — **გრუ** ან **ღრუ** (სოფელი ქსნის შემდინარე ალეურას ხეობაში);

51. **ფიტი** (ადგილის სახელწ. ფალაგქომის ხევში) — **ფიტურა** (წყაროს სახელწ. რაჭის სოფ. წედისში); **ფიტავი** (ნასოფლარი არაფენის ხეობაში, ანანურის მახლობლად), **ფიტლეთი** (სახნავის სახელწ. სოფ. ყველდაბაში, ქსნის ხეობაში);

52. **ბაზოი წიფ** (ბაზო? + ოს. წიფ = „ჭაობი“; სათიბის სახელწ. სოფ. თიბთან) — **ბაზუანი** (სოფელი ქსნის ხეობაში);

53. **წურა** (მდელის სახელწ. უარწეს ხევში), **წური** (ტყის სახელწ. ზროგოს ხევში) — **წურა** (ტყის სახელწ. ქსნის ხეობის სოფ. ახლოურე-ბში);

54. **ბოძო** (ადგილის სახელწ. მამისონის წყლის ხეობაში) — **ბუძგო-რი** (მწვერვალი რაჭაში, შოდა-კედელას კავკასიონზე);

55. **სყრესა** (კლდის სახელწ. გურკუმთას წყლის ხეობაში), **სყორი** (სახნავის სახელწ. სოფ. სატათთან) — **სყრა** (სოფელი შიდა ქართლში);

56. **წიხიყაუ** (მიკროტობ. ზახის ხევში; წიხი? + ოს. ყაუ „სოფელი“) — **წიხვარგა** (მიკროტობ. რაჭის „მთიულეთში“);

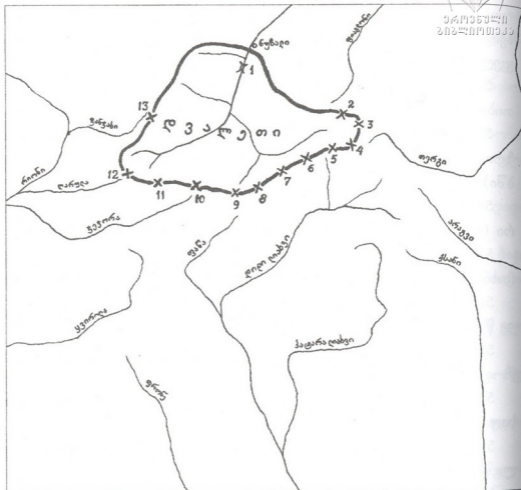
57. **უელი** ან **ველი** (სახნავის სახელწ. სოფ. თიბთან) — **ველევი** (სოფელი რაჭაში);

58. **გოსა** (საძოვრის და სათიბის სახელწ. ცმიაგქომის ხევში) — **გოსო** (მიკროტობ. სოფ. ბუღაურში, შიდა ქართლში);

59. **გუნელი** (სახნავის სახელწ. სოფ. ლესრესთან) — **ღუნდა** (სოფელი რაჭაში);

60. **რუკთა** (საძოვარი სოფ. სატათთან) — **რუკა** (წყაროს სახელწ. სოფ. ქვედში, რაჭა);

61. **არსა** (ველის სახელწ. სოფ. თიბთან) — **არშა** (სოფელი ხევში). როგორც დამოწმებულ ონომასტიკურ მასალაზე დაკვირვება ცხადყოფს, ჩვენს წინაშე არა მოჩვენებითი თანაბგერადობით ღირსშესანიშნავ სახელწოდებათა შთაბეჭედავი ჩამონათვალი, არამედ განმეორებით (პარალელურ) ტოპონიმთა მრავალმეტყველი ნუსხა, სადაც ურთიერთშესადარი არსა-არშა, ბზითა-ბზითა, დრეთა-დრე, თლი // თლე - თლე // თლი // თლია; ლესე-ლესე, ჟღელე-შხელი, სოდა-შოდა, ძომადი-ჭომადი, ცემსა-ჩემშაჲ, წესი-წესი და სხვ. ერთი და იგივე საკუთარი სახელების პირველად და თანაურ ფორმებად ან კიდევ მათ ფონეტიკურ ნაირსახეობებად და ქრონოლოგიურ ვარიანტებად შეიძლება მივიჩნი-



პირობითი აღნიშვნები

X ზეკარი

II კლდეკარი

ციფრებით აღნიშნულია: 1 - კასრის კარი, 2 - ხილაკი, 3 - თრუსო,
4 - აფსანფანდაგი, 5 - შბა, 6 - როკა,
7 - კუთიხი, 8 - ჭომალი, 9 - ზეკარა,
10 - ძედო, 11 - კუდარო, 12 - კოზი,
13 - მამისონი.

— „ბუდე დგალეთის“ თავდაპირველი საზღვარი

ოთ. ამასთან, აღნიშნული პოლიონიმები, თითო-ორიოლა გამონაკლისის გარდა, საკმაოდ დახშული სემანტიკური სტრუქტურითაც გამოირჩევა. მათი წარმომავლობა მეტწილად ძნელად ეგუება ქართული ენის მორფოლოგიურ-ფონეტიკურ კანონზომიერებებს და ქართულ ენაში მოქმედ საწარმოქმნო მოდელს, ხოლო ოსური ენის მონაცემებით ისინი საერთოდ არ ეტიმოლოგიზირდება. მეტად ნიშანდობლივია, რომ ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულისა და მიმდებარე წეის ხეობის ტოპონიმთა უმრავლესობას თავად ოსი სწავლულებიც სათანადო ახსნა-განმარტების გარეშე ტოვებენ ან ე.წ. სუბსტრატულ (ოსებამდელი მოსახლეობის მიერ შექმნილ) ტოპონიმებად ახასიათებენ.

ამდენად, სრული საფუძველი გვაქვს, რომ ზემოთ მოტანილ პოლიონიმთა ერთ ნაწილში (კერძოდ, ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულისა და წეის ხეობის ონომასტიკურ სექტორში მოკვლეულ 61 მაკრო თუ მიკროტოპონიმში) უპირატესად სწორედ დვალური ენის ნაშთი შევიცნოთ, ხოლო მეორე ნაწილში (კერძოდ, საქართველოს ტერიტორიაზე ფიქსირებულ თანაგვარ თუ თანამთხვევად საკუთარ სახელებში) მეტადრე დვალ მიგრანტთა მიერ გადმოტანილი სახელწოდებები დავინახოთ.

ვითარების ასეთნაირ შეფასებასთან დაკავშირებით კი მხედველობაში მისაღებია ის გარემოებაც, რომ საქართველოს საკმაოდ ვრცელ მიწა-წყალზე (უპირატესად კი „ბუდე დვალეთის“ მეზობელ მხარეებში) აღრიცხულ მაკრო თუ მიკროტოპონიმებს მაინცდამაინც ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულისა და წეის ხეობის ონომასტიკურ ველთან მოექმბნება განსაკუთრებით ხშირი და ზედმიწევნით საგულისხმო ტოპოპარალელები, რაც თავისთავად, აღნიშნული პოლიონიმების დიდი ნაწილის დვალურ წარმომავლობაზე უნდა მიგვანიშნებდეს. ცხადია, ისინი ოსების მიერ რომ იყოს გადმოტანილი, მაშინ ტოპონიმიკურ მოვლენათა განვითარების შინაგანი ლოგიკით, ჩვენთვის საინტერესო ხშირი ონიმური შეხვედრების რადიუსიც გაცილებით უფრო ფართო იქნებოდა და სამიხედელი ტოპონომოგლოსების ფარგლებში უსათუოდ მოექცეოდა ალაგირის, ქუთათისა და თავაურის ხეობების ტერიტორიებიც, ვინაიდან ე.წ. სამხრეთელ ოსთა არცთუ მცირე ნაწილი დანამდვილებით ეთნოგრაფიული ოსეთის სხვადასხვა თემებიდან არის გადმოსახლებული. მაგრამ, ჩვენ სრულიად განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე და საქართველოს მრავალფეროვან

ტოპონიმიკურ ნომენკლატურას თითქმის არ გააჩნია პირდაპირი შეხების წერტილები აწინდელი ოსეთის ზემოხსენებული ხეობების ტოპონიმიკურ კონტექსტთან. არადა, ძნელი დასაჯერებელია, რომ საქართველოში მიგრირებულ სამხრეთელ ოსებს მხოლოდ „ბუდე დვალეთიდან“ (ოს. თუალგომიდან) და წეის ხეობიდან გადმოეტანათ ტოპონიმები ან მათ შორის მარტოოდენ თუალგომელ ოსებს გამოეჩინათ თავი ახალ საცხოვრებელ გარემოში ცალკეულ ტოპონიმთა გადმონერგვის უნარი. ასეთი რამის წარმოდგენა ხომ უბრალოდ არასერიოზული იქნებოდა. ამდენად, ჩვენთვის საყურადღებო განმეორებით ტოპონიმთა დაშრეგება-განაწილების სურათზე და მათი ადგილმონაცვლეობის შემაპირობებელ ექსტრალინგვისტურ ფაქტორებზე დაკვირვება საბოლოოდ განამტკიცებს იმ აზრს, რომ ზემოთ მოყვანილ პარალელურ ონიმთა უმრავლესობა სწორედ დვალებს უნდა ეკუთვნოდეს. აკი ამგვარ დასკვნას ზურგს უმაგრებს ის ფაქტიც, რომ არდონის ხეობიდან დიდი ლიახვის ხეობაში გადმოტანილი ზოგიერთი ტოპონიმი (მაგ.: „თლე“, „ზღუბერი“) წერილობით წყაროებში ჯერ კიდევ იმ დროს ჩნდება, როდესაც ოსების ცხოვრება ნარ-მამისონ-ზახის ქვაბულში საერთოდ არ დასტურდება და შესაბამისად, მათი ოსური წარმომავლობის შესაძლებლობაც ავტომატურად გამოირიცხება.

მაშასადამე, არდონის ხეობის სათავეებსა და მის მომიჯნავე ქართულ რეგიონებს შორის გამოვლენილი ტოპონიმიური შეხვედრების მიუყვოძობელი ანალიზი თვალს გვიხელს **„ბუდე დვალეთის“ სანახებიდან დვალთა ოდინდელი მიგრაციის სამ უძველეს და უმთავრეს მიმართულებაზე: 1. დიდი ლიახვის ხეობისაკენ; 2. თერგის ხეობისაკენ და 3. რიონის ხეობისაკენ.**

წინთქმულის ფონზე კი ნიადაგ არაფერია გასაკვირი იმაში, რომ წერილობითი წყაროებისა და ეთნოგრაფიული მასალების შუქზე აღმოსავლეთ საქართველოს რეგიონებიდან სწორედ დიდი ლიახვისა და თერგის ხეობების სათავეები წარმოჩნდება XIII-XV სს-ში დვალებით კომპაქტურად დასახლებულ და გვარიანად განაშენიანებულ მხარეებად ხოლო დასავლეთ საქართველოში უთუოდ რაჭა გვევლინება დვალ მიგრანტთა დიდ-პატარა ჯგუფების საკმაოდ ნაადრევი ინფილტრაციის თვალსაზრისით სანიმუშო კუთხედ, რაზეც სხვა დროს გვექნება უფრო ვრცლად საუბარი.



1. ლეონტი მროველი, „ცხოვრება ქართველთა მეფეთა“, „ქართლის ცხოვრება“, ტ.I, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., თბ., 1955;
2. ბატონიშვილი ვახუშტი, „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, „ქართლის ცხოვრება“, ტ.IV, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., თბ., 1973;
3. ივ. ჯავახიშვილი, საქართველოს საზღვრები, ტფ., 1919;
4. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, თბ., 1990;
5. Г.А. Кокиев, Склеповые сооружения в Горной Осетии, Владикавказ, 1928;
6. А.Д. Цагаева, Топонимия Северной Осетии, т. II, Орджоникидзе, 1975.

საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან უღიებში (ქმრის სახლში ქალის გადასვლასთან დაკავშირებული რიტუალები)

ქმრის სახლში ქალის გადასვლა ბუნებრივი პროცესი იყო საქორწინო ურთიერთობაში, თუმცა მას წინააღმდეგობაც ახლდა, რაც უღიების საქორწინო წეს-ჩვეულებებშიც აისახა. უპირველესად, ეს გამოიხატა ქალის სახელდახელო დათავისების საშუალებებით (10, 33-41), ქალის გამოსყიდვით. ქმრის სახლში ქალის გადასვლასთან დაკავშირებული წინააღმდეგობრივი ხასიათის რიტუალები, ტრადიციის ძალით, პატარძლის ოჯახის საქორწილო წეს-ჩვეულებებშიც შემორჩა.

ამ თვალსაზრისით აღსანიშნავია: 1. ნიშანში სროლის რიტუალი. ნეფის მაყრები პატარძლის ეზოში შესვლის შემდეგ ესროდნენ ნიშანს — მაღალი ხის წვერზე დაკიდებულ ქათმის თავს (ან ვაშლს, ხახვს, კარტოფილს). ვინც ნიშანს ჩამოაგდებდა, პატარძლის მამა დაასაჩუქრებდა ქსოვილით (მანდილით), გამარჯვებული კი თავის თოფს ნეფეს მხარზე გადაჰკიდებდა. საყურადღებოა, რომ ნიშანში სროლის რიტუალი სოფ. ნიჭში სრულდებოდა ნეფის ეზოში, პატარძლის მიყვანამდე და მთხრობლები მიიჩნევდნენ „ვაჟაცობის გამოცდად“, ხოლო სოფ. ვართაშენსა და სოფ. ოქტომბერში — პატარძლის ეზოში და მთხრობლების ახსნით, ამ რიტუალის წარუმატებლობის შემთხვევაში ნეფეს პატარძალს არ გაატანდნენ (13).

ნიშანში სროლა იცოდნენ საინგილოშიც: ნეფის მაყრიონს ჭიშკარს არ გაუღებდნენ, მანამ მაღალ ლატანზე დამაგრებულ ხახვის თავს თოფს არ მოახვედრებდნენ, ნეფის ეზოში კი პატარძლის მაყრები ესროდნენ მაშხალას (14). ლეკების სოფ. ჩანთლისყურეში, პატარძლის ეზოში, ნიშანში ესროდნენ კვერცხს. თუ ნიშანს არ ჩამოაგდებდნენ, პატარძალს არ გაატანდნენ, გადმოგვცეს მთხრობლებმა (15).

ქართლში, ნეფის მახლობელი, პატარძლის სახლში თოფს ესროდა სახლის ბანზე დამაგრებულ მაშხალაზე დარჭობილ ვაშლს და ვაჟაცობად ჩაეთვლებოდა, ვინც მას ჩამოაგდებდა (8, 86).

აღულებსა და რუთულებში პატარძლის სახლთან დგამდნენ დიდ ბოდს, რომლის წვერზეც კვერცხს ან ვაშლს დაამაგრებდნენ, მის გვერდით — წითელ მოსახვევს. სასიძოს წარმომადგენელს უნდა ჩამოეგდო თითო წვერზე დამაგრებული საგანი. წინააღმდეგ შემთხვევაში არ შეუშვებდნენ პატარძლის სახლში. ვინც ჩამოაგდებდა, იმას წითელი მოსახვევით დაასაჩუქრებდნენ (17, 160).

აჭარაში ქორწილის მეორე დღეს იმართებოდა შეჯიბრი. კვერცხს კიდებდნენ ხეზე და მაყრებს უნდა „მოეკლათ“, ტყვიით გაეტეხათ იგი. თუ მოახერხებდნენ, რუსუმი (მოთხოვნაა სუფრაზე კერძებისა) ორმაგად უნდა შეესრულებინათ მათთვის, თუ ვერა — უნდა შეეწყვიტათ საერთოდ (2, 68).

ნიშანში სროლის წესი ზოგი ნიშნით მსგავსებას ამჟღავნებს საქართველოს ზოგ რეგიონსა (7, 149; 9, 30; 8, 122; 4, 108-113; 1, 232) და სომხეთში (18) არსებულ „განადირების“ წესთან, რომელიც შემდეგში მდგომარეობს: ნეფე (ან ნეფე-დედოფალი) მაყრებითურთ ჩამოივლიდნენ სოფელში, ყველა ნათესავ-მეზობელს მათთვის უნდა გადაეფრინა ქათამი და ნეფეს ან მაყრებს ქათმებისთვის ერთი დაკვრით თავი უნდა გაეგდებინებინათ; ან მხოლოდ ქალის მაყრები ჩამოივლიდნენ ნეფის სოფელში და მათ ქათამს ან ინდაურს ატანდნენ; ან ნეფის ეზოშივე ხანჯლის ერთი დაკვრით თავი უნდა გაეგდებინებინათ ხარის ან ძროხისათვის, ხოლო „ზოგი ოჯახი დიდ ზარალს რომ არიდებოდა, ეზოში მდგარი რომელიმე ხის კენწეროზე ქათამს დაჰკიდებდა და სტუმრებიც მის ჩამოგდებას ლამობდნენ“ (1, 233).

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, უდიდებში ნიშანში ესროლდნენ ქათმის თავს, განადირების დროსაც, უმრავლეს შემთხვევაში, ესროლდნენ ქათამს; ყველგან, სადაც განადირების წესი არსებობდა, მას თან ახლდა ძღვენის მირთმევა ნათესავ-მეზობლებისგან ნეფისათვის; ასევე, უდიდებშიც, ნიშანში სროლის შემდეგ ნეფისავე სახლში ასაჩუქრებდნენ ნეფეს, იწყებდა რა დედა ინდაურიანი ტაბაკით (განადირების დროსაც ნეფეს პირველად დედა გადაუფრენდა ბანიდან ქათამს). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ნეფე-პატარძლის მილოცვა-დასაჩუქრებისას ნეფის ეზოში მირთმეულ ხონჩებზე აუცილებლად უნდა ყოფილიყო მოხარშული ქათამი.

6. ანთელავას აზრით, საქორწინო რიტუალში მოქმედი „განადირე-

ბის“ წესი ნეფის ოჯახში ქალის მყარების აგრესიულ ქცევებთან ერთად განეკუთვნება საქორწინო ანტაგონიზმს, რომლის საფუძველს კონფლიქტის მიერ თავისი წევრის ნებაყოფლობითი „გასხვისებით“ გამოწვეული უკმაყოფილება წარმოადგენს (1, 233).

ვფიქრობთ, საქორწინო ანტაგონიზმით შეიძლება აიხსნას მხოლოდ განადირებისა თუ ნიშანში სროლის წესი ნეფის სახლში (ტერიტორიაზე) ქალის მყარების მიერ, ქალის ქმრის სახლში გადასვლის შემდეგ, მაგრამ ეს რიტუალი სრულდებოდა აგრეთვე ნეფის სახლში, თვით ნეფის მყარების მიერ პატარძლის მიყვანამდე და ქალის სახლშიც, ნეფის მყარების მიერ პატარძლის წაყვანამდე (და წასაყვანად), რაც საქორწინო ანტაგონიზმით ვერ აიხსნება.

ნიშანში სროლის წესში ჩანს ნაყოფიერებისა და ასტრალურ ღვთაებათა შერწყმის ამსახველი მომენტები, რაც პატარძლის სიმბოლოდ აღიქმება. კერძოდ, სანიშნე საგანი ნაყოფია ან ნაყოფის მომცემი: ვაშლი, კარტოფილი, ხახვი, კვერცხი, ქათამი (ქათმის თავი). სანიშნე საგანი გარეგნულად მსგავსია მნათობთა ფორმისა: მრგვალია, მაღლა მდებარეობს (ხეზე ან ხის ლატანზე), ამას გარდა, ქათამი — ფრენის, ხახვი — ფოჩების, ხოლო მაშხალა — ნათების გამოც ემსგავსება მნათობს. პატარძლის სიმბოლოდ ფრინველის, კერძოდ, ხოხბის წარმოდგენა ცნობილია ქიზიყშიც (11, 78). (ამის პარალელურად, ნეფის სიმბოლოდ შეიძლება აღვიქვათ მამალი, რომელიც მიყავდათ პატარძლის სახლიდან ნეფის მყარებს, გზაში აყივლებდნენ, ქორწილის დამეს კი მიირთმევდნენ). პატარძლის სიმბოლოდ შეიძლება აღვიქვათ მაშხალა, რომელსაც მთხრობლები ასე ხსნიან: „რძალი მოდის, ნათელი იყოსო“ (14).

ქალის სახლში ნიშანში სროლის წესში, პატარძლის სიმბოლოდ ნაყოფიერებისა და ასტრალურ ღვთაებათა შერწყმის რიტუალურ დანიშნულებად მიგვაჩნია ნეფის (ან მისი მყარების) მიერ უფლების მოპოვება ქალის საგვარეულოდან პატარძლის წასაყვანად ნეფის სახლში. მთხრობლებიც ასე ხსნიან ამ წესს: „თუ ქალის ეზოში ნიშანს არ მოარტყამენ, პატარძალს არ გაატანენო“ (13).

რაც შეეხება ნეფის სახლში ნიშანში სროლის წესს, ვფიქრობთ, ეს მოვლენა დაკავშირებული იყო ინიციაციის პროცესთან, რის წარმატებით შესრულების შემდეგაც მამაკაცს ქალის შერთვის უფლება ეძლეო

და. მთხრობლების გადმოცემითაც ხომ „ნიშანში სროლა იყო ვაჟკაცობის გამოცდა (13).

ამრიგად, შესაძლებელია, ნიშანში სროლის რიტუალი თავდაპირველად დაკავშირებული იყო ინიციაციის პროცესთან, რის წარმატებით შესრულების შემდეგაც მამაკაცს თავისი საგვარეულო აძლევდა ქორწინების უფლებას, ხოლო მოგვიანებით — უფლებას აძლევდა როგორც თავისი საგვარეულო (ნეფის ეზოში ნიშანში სროლის შემდეგ), ასევე ქალის საგვარეულო (პატარძლის ეზოში ნიშანში სროლის შემდეგ) ქალის თავის სახლში (საგვარეულოში) გადასაყვანად.

2. სხვადასხვა სახის გამოსასყიდის არსებობა. როდესაც ნეფის მაყრიონი პატარძლის ეზოს ჭიშკარს მიუახლოვდებოდა, პატარძლის ძმა (ან ბიძაშვილი) კარს ჩაუკეტავდა და საალაყაფო გადასახადს მოსთხოვდა. ქორწილის მეთაური გადაიხდიდა სიმბოლურ თანხას, რის შემდეგაც ნეფის მაყრიონს ეზოში შეუშვებდნენ. ნეფის მაყრებს წინააღმდეგობა ხდებოდათ სახლიდან პატარძლის გამოსვლის დროსაც — ჩაკეტილი იყო სახლის კარიც. კარს იქიდან პატარძლის მამიდა ან უფროსი რძალი ნეფის ქორწილის მეთაურს კარის გასაღებ თანხაზე შეუთანხმდებოდა. ფულის გადახდის შემდეგ მამიდა (ან უფროსი რძალი) ლამფას აანთებდა და კარს გააღებდა.

მსგავსი რიტუალები სრულდებოდა არა მხოლოდ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში: ქართლში (8,88), სამცხე-ჯავახეთში (6,16), სამეგრელოში (12, 99), არამედ კავკასიისა (19,45) და ცენტრალური აზიის ხალხების (21, 109) ყოფაშიც.

როდესაც ნეფე-პატარძალს გაბედნიერებას მიულოცავდნენ, ეზოში გამოიჩნდნენ მზითვეს, მასზე დაჯდებოდა პატარძლის ძმა ან ნათესავი პატარა ბიჭი, რომელიც აიღებდა ან დაასახელებდა მზითვის თითოეულ ნივთს, რომელსაც ნეფის ქორწილის მეთაური ყიდულობდა. ქორწილის მეთაურს უნდა შეესყიდა აგრეთვე ნეფე პატარძლისათვის ნაჩუქარი ნივთებიც. ყველაფრის შესყიდვა სიმბოლურად მცირე თანხით ხდებოდა. მსგავსი წესი დამოწმებულია სამცხე-ჯავახეთშიც (4,77).

როგორც ვხედავთ, ყველა აღნიშნულ რიტუალში, რომელშიც გამოსასყიდი არსებობდა, ერთიმეორეს უპირისპირდებოდა, ერთი მხრივ — პატარძლის გვარის წარმომადგენელი (ძმა, ბიძაშვილი, მამიდა...), მეორე

მხრივ — ნეფის გვარის წარმომადგენელი (ნეფის ქორწილის-მეთაური), რისი შედეგიც ქორწილის ხასიათის შესაბამისად გამოიხატებოდა — პატარძალი მიჰყავდათ ნეფის სახლში.

3. პატარძლის და ნეფის ან მათი წარმომადგენლების შექიშპება. ნეფის ქორწილის მეთაურის მიერ პატარძლის სახლის კარის გასაღები თანხის გადახდისა და კარის გაღების შემდეგ პატარძლის მამა კარის ზღურბლზე ქსოვილის (მანდილის) ან ჯოხის ერთ ბოლოს აძლევდა ნეფეს, მეორეს — პატარძალს, რათა ორივეს თავისკენ გაეწია, პატარძალს — ნეფის სახლში შესაყვანად, ხოლო ნეფეს — პატარძლის გარეთ გასაყვანად. ეს პროცესი ყოველთვის ნეფის გამარჯვებით მთავრდებოდა არსებული ქორწინების ხასიათის გამო (თანაც ნეფეს მაყრებიც ეხმარებოდნენ), მაგრამ უდიების რწმენით, თუ როგორმე მოახერხებდა პატარძალი ნეფის გადაძალვას, იმ დღეს ნეფე პატარძლის სახლში უნდა დარჩენილიყო, ან, უკიდურეს შემთხვევაში, რიტუალი უნდა გაემეორებინათ.

როდესაც პატარძალი მიყავდათ ნეფის სახლში, პატარძლის სოფელში (ან თუ ქორწილი ერთსა და იმავე სოფელში იყო, პატარძლის ნათესავებით დასახლებულ უბნებში), გზებზე, ნეფის მექორწილეებს პატარძლის ახლობელნი დიდ მორებს უწყობდნენ — გზას უხერგავდნენ. ქორწილის მეთაურს უნდა ეჭიდავა გზის ჩამხერგავთან, თუ გაიმარჯვებდა — გაატარებდნენ, თუ ვერ გაიმარჯვებდა — ფული უნდა გადაეხადა მსგავსი წესი ჩავიწერეთ საინგილოს სოფ. მეშაბაშშიც (14). გზაში ნეფის მაყრებისა და პატარძლის ახლობლების ჭიდაობა იცოდნენ მესხეთშიც (2, 109); გზის გადაღობვა და პატარძლისთვის გამოსასყიდი, პატარძლის სხვა გზით წაყვანა და ა.შ. ცნობილია, დაღესტანშიც (17, 157-160-164).

უდიებში, ნეფის ოჯახის ქორწილში, პატარძალს თან მიჰყვებოდა პატარა ძმა („ბინე ღარ“), რომლის ჩამოშორებასაც, როგორც გზაში, ასევე ნეფის სახლში, ყოველნაირად ცდილობდნენ ნეფის მაყრები: ხან ფიხზე აგზავნიდნენ, ხან-წყალზე თავის მხრივ, პატარძლის ძმა ცდილობდა არ შეეშვა თავისი და ნეფის სახლში — იმ მანდილის ბოლოს ეჭაჩებოდა თავისკენ, რომელიც პატარძალს ეჭირა ხელში. ეს იყო ნეფის ოჯახისადმი პატარძლის ოჯახის კიდევ ერთი გაბრძოლების სიმბოლური გამოხატულება. ქალის ძმის ან ძმების (თუმცა უფროსების) და ბიძაშვი-



ლების წასვლა ნეფის ქორწილში და მათ მიერ თავიანთი უფლებების გამოხატვა არა მშვიდობიანი გზით (ხანჯალს ურტყამდნენ საკიდელს, ნაქას) ცნობილია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეშიც (16, 90; 7, 134; 5, 252; 11, 85-87). საინტერესოა, აგრეთვე, ქიზიყში ქალის ძმის მახარობლად მისვლა ნეფის სახლში (სატევეარს ამოიღებდა, ხოხობზე სანადიროდ წავიდოდა, მოკლავდა და სხვ.) (11, 85-86).

საყურადღებოა, პატარძლის ძმის („ბინე ღარ“) ეტიმოლოგიური მნიშვნელობა. „ბინე ღარ“ სიტყვასიტყვით ნიშნავს პატარძლის ბიჭს, ვაჟიშვილს. (პატარძლის ძმა იქნება „ბინე ვიჩი“). თუმცა, ზოგადად შვილის აღმნიშვნელი ტერმინი უდიებს არ მოეპოვებათ. სავარაუდოა, მისი აღმნიშვნელი იყოს მარცვალი „არ“ („ლ-არ“ — ვაჟიშვილი; ხინ-არ, ხოვ-ა, ხო-არ — ქალიშვილი). ამიტომ, ვფიქრობთ, ტერმინი „ბინე ღარ“ აღნიშნავდა პატარძლის შვილს, რომელიც ჯერ კიდევ იმ დროს ჰყავდა, როცა ქმარი ქალის სახლში ცხოვრობდა. ასეთ ვითარებაში გაჩენილი შვილი, უეჭველია, იმ საზოგადოების ინტერესს გამოხატავდა, სადაც ის დაიბადა და ამიტომაც ცდილობდა, არ შეეშვა უცხო გარემოში — ქმრის საზოგადოებაში (ქმრის სახლში) პატარძალი (დედა). სპეციალური ლიტერატურიდან ცნობილია, რომ საზოგადოების განვითარების გარკვეულ საფეხურზე გაჩენილი შვილები დედის გვარს (დედის ძმას) ეკუთვნოდა (დედის ძმის როლი, უდიებში, მკვეთრად არის შემორჩენილი). იქნებ ამიტომაც უნდა ყოფილიყო „ბინე ღარ“-ი ბევრად პატარა პატარძალზე, იქნებ ამიტომაც ითხოვდა ის გამოსასყიდს მზითევზე, იქნებ ამიტომაც ცდილობდნენ მის ჩამოშორებას ნეფის მაყრები? მაგრამ მიუხედავად იმისა, ვინ იყო „ბინე ღარ“-ი, შვილი თუ ძმა, მის მოქმედებაში მაინც ერთი მიზანი ჩანს — სიმბოლურად გამოხატოს პატარძლის გვარის პრეტენზია.

ამრიგად, ყველა რიტუალი, რომელიც გამოხატავს პატარძლის და ნეფის ან მათი წარმომადგენლების შექიშპებას, გამოწვეულია პატარძლის გვარის სურვილით — წინააღმდეგობა გაუწიონ ქალის ქმრის სახლში გადასვლას.

4. მახარობლის („ჩაბარეჩალ“ — ამბის მომტანი) ფუნქცია. ნეფის მაყრებიდან რომელიმე დაწინაურდებოდა, რათა ნეფის ოჯახისთვის პატარძლის მიყვანა ეხარებინა, მაგრამ თუ მზითვის ნიშანს არ აჩვენებდა, მას არ დაუჭერებდნენ.

მხარობლის არსებობა დადასტურებულია საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში (6, 92; 5, 250; 7, 86; 2, 64; 3, 98-110) და სხვა ხალხებშიც (21, 100; 24, 110). სადაც მხარობლის ფუნქციას წარმოადგენდა არა მხოლოდ ნეფის ოჯახის გახარება მაყრიონის მიახლოებით, არამედ პატარძლისაც, თუმცა მისი დახვედრის წესები უმეტესად ერთიმეორის საპირისპირო იყო ქალისა და ვაჟის ოჯახებში. ვაჟის ოჯახში თუ სინარულით ხვდებოდნენ მხარობელს, ქალის ოჯახში მის გამოჩენას უარყოფითი რეაქცია მოჰყვებოდა ხოლმე.

უდიებში მხარობელი არ მიდიოდა ქალის სახლში ნეფიონის მისვლის შესატყობინებლად. მხარობლის დანიშნულების გაჩენა ქმრის სახლში ქალის გადასვლას უკავშირდება. მხარობელი იყო უშუალო მოწმე და მონაწილე, პატარძლის ქორწილში, პატარძლის გვარის მიერ შექმნილ დაბრკოლებათა დაძლევისა.

5. ქალის გადასვლას ქმრის სახლში ასახავს პატარძლის გამოთხოვება მშობლიურ კერასთან და „ხელში ჩათვლის“ რიტუალი. როდესაც ნეფე და მისი მაყრები პატარძლის სახლის კარის გასაღებად გამოსასყიდს გადაიხდიდნენ, პატარძალი მივიდოდა კერასთან, სადაც იჯდა პატარძლის მამა, აკოცებდა მიწას, შემდეგ მამას, დედას და იქ მყოფ ნათესაეებს, რომლებიც დალოცავდნენ. კარის გაღებისა და ჯოხის (ან მანდილის) გაწვევ-გამოწვევის რიტუალის დამთავრების შემდეგ პატარძლის მამა პატარძლის ხელს ჩაუდებდა ნეფეს ხელში და დალოცავდა: „შვილო, ჩემს გოგოს შენ გაბარებ, შენ კიდევ-ღმერთს, თქვენი ქალამანი და ქული ყოველთვის ახალი იყოსო“.

„ხელში ჩათვლის“ წესი სხვადასხვა სახელწოდებითა და მეტ-ნაკლები თავისებურებით უმრავლეს ხალხთა საქორწილო რიტუალში კერასთან სრულდებოდა (5, 246; 16, 83-95), ზოგან კი — კერის გარეშეც (8, 102), ისევე როგორც უდიებში.

სპეციალურ ლიტერატურაში „ხელში ჩათვლის“ რიტუალი საქორწინო ურთიერთობის გაფორმების აქტად (8, 76), ქორწინების საბოლოო საფეხურადაა მიჩნეული (4, 70), რომელსაც შემდეგ ჩაენაცვლა ჯვრისწერა (4, 70; 11, 76).

6. პატარძლის გვარი თავის უფლებას ნეფე-პატარძალზე გამოხატავდა საეკლესიო ჯვრისწერის დროსაც. უდიებში ჯვრისწერა ხდებოდა პატარძლის სოფლის ან გვარის კუთვნილ ეკლესიაში.



7. ქმრის სახლში ქალის გადასვლის ბოლო საფეხურია ქორწილი ნეფის სახლში და მისთვის დამახასიათებელი ის საქორწილო რიტუალები, რომლებიც გამოხატავენ პატარძლის ნაყოფიერების სურვილსა და ქმრის გვართან პატარძლის ზიარებას. მაგრამ ამ რიტუალებს ამჟამად არ განვიხილავთ, რადგან ისინი სრულდებოდა ნეფის ოჯახის ქორწილში და მათ უკვე აღარ ჰქონდათ წინააღმდეგობრივი ხასიათი.

პატარძლის გვარი თავის უფლებას ნეფე-პატარძალზე სიმბოლურად გამოხატავდა ქმრის სახლში ქალის გადასვლის შემდეგაც. ა). უპირატესად, ეს გამოჩნდა ქმრის ოჯახისგან განცალკევებით, ნეფე-პატარძლის საცხოვრისის გამოყოფით, რომელიც შეიქმნა მზითევში მოყოლილი ქრელი ფარდით. სპეციალურ, ამდღებულ ადგილას ნეფე-დედოფლის საწოლის ფარდით გამოყოფა ცნობილია აჭარაში (2, 69), დაღესტანში (18, 53). მსგავსი წესები, რომლებიც ასახავენ ქალის განცალკევებულ საცხოვრისს, აღწერილი აქვს მ. კოსვენს და აღნიშნავს, რომ ამ ფორმის ძირითადი შინაარსი შეიძლება აიხსნას გათხოვილი ქალის თავის გვარისადმი მიკუთვნების გადმონაშთით (21). ბ). ქორწილის დღიდან ორი კვირის შემდეგ კიდევ ერთხელ გამოხატავდა პატარძლის გვარი ნეფე-პატარძალზე თავის უფლებას — პატარძალი სტუმრად ეწვეოდა მშობლებს და ორი დამე იქ რჩებოდა, მესამე დღეს კი ნათესავების თანხლებით ბრუნდებოდა ქმრის ოჯახში. მშობლების სახლში პატარძლის დროებითი დაბრუნება ცნობილია არა მხოლოდ კავკასიის, არამედ მსოფლიოს სხვადასხვა ხალხისთვისაც, რაც მკვლევართა აზრით გამოხატავს მატრილოკალური დასახლებიდან პატრილოკალურზე გადასვლის გამოძახილს (21, 30; 5, 41).

ამრიგად, პატარძლის ოჯახის ქორწილში ნათლად გამოიკვეთა ქორწინების მოგვიანო საფეხურისთვის (პატრილოკალური ქორწინება) დამახასიათებელი რიტუალები იმ წინააღმდეგობებით, რასაც უწევდა პატარძლის გვარი ნეფის გვარს ნეფე-პატარძლის თავისთან დასატოვებლად. ქალის გვარი თავის უფლებას ნეფე-პატარძალზე გამოხატავდა ქორწილის შემდეგაც.

გამოყენებული ლიტერატურა და მასალები:



1. ნ. ანთელავა, ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებები სამეგრელოში, 1989, ხელნაწერი.
2. მ. ბეჭაია, ძველი და ახალი საქორწინო ტრადიციები აჭარაში, ბათუმი, 1974.
3. გ. გოცირიძე, ქორწინება ფერეიდნელ ქართველებში, თბილისი, 1987.
4. თ. იველაშვილი, საქორწინო წეს-ჩვეულებანი სამცხე-ჯავახეთში, თბილისი, 1987.
5. ვალ. ითონიშვილი, ქართველ მთიელთა საოჯახო ურთიერთობის ისტორიიდან, თბილისი, 1960.
6. ს. მაკალათია, მესხეთ-ჯავახეთი, ტფ. 1938.
7. ს. მაკალათია, ფშავი, თბილისი, 1985.
8. ნ. მაჩაბელი, ქორწინების ინსტიტუტი ქართლში, თბილისი, 1978.
9. ლ. მელიქიშვილი, ტრადიციული საქორწინო წეს-ჩვეულებების სტრუქტურის ანალიზი და ინოვაცია, თბილისი, 1986.
10. თ. მისკალიშვილი, უდიების საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან (ქალის სახელდახელო დათავისების ზოგიერთი წესი), კრ. „ძიებანი საქართველოს ეთნოგრაფიაში“, თბილისი, 1991.
11. ბ. ნანობაშვილი, საოჯახო ყოფა აღმოსავლეთ საქართველოში (ქორწინება ქიზიყის ეთნოგრაფიული მასალების მიხედვით), თბილისი, 1988.
12. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბილისი, 1956.
13. თ. შარაბიძე, უდიების ეთნოგრაფიული მასალები, სოფ. ვართაშენი, სოფ. ნიჯი, სოფ. ოქტომბერი, 1980-89 წწ.
14. თ. შარაბიძე, ინგილოების ეთნოგრაფიული მასალები, კახის რაიონი, 1980-89 წწ.
15. თ. შარაბიძე, დაღესტნელების ეთნოგრაფიული მასალები, ქ. მახაჩყალა, სოფ. უსიშა, სოფ. ბაშლიყი, სოფ. ჩანთლისყურე, 1980-89 წწ.
16. რ. ხარაძე, დიდი ოჯახის გადმონაშთები სვანეთში, ტფ. 1939.
17. Булатова А.Г. Традиционные праздники и обряды народов горного Дагестана в XIX - начале XX вв. Ленинград, 1988.
18. Варданян Л.М. Пережитки института инициации у ар-

мян (по материалам свадебной обрядности), "Историко-фи-
дологический журнал" Ереван, 1967, №4, (39).

19. Карапетян З. Выпуск в свадебных обрядах армян и его
социально - экономические корни. Автореферат на соиска-
ние ученой степени кандидата наук, Ереван, 1949.

20. Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. По материа-
лам конца XIX - начала XX вв. (труды института этнографии
им. Н.Н. Миклухо-макляя), Новая серия, т, 44, М.-Л. изд-во
Академии наук СССР, 1959.

21. Косвен М.О. Обычай возвращения домой - "Институт
этнографии. Краткие сообщения", М., 1946, №1.

22. Косвен М.О. Этнография и история Кавказа, М., изд-
во Восточной литературы, 1961.

მამინდვრობის ისტორიიდან (სოფელი მარტყოფი)

თითოეული სოფელი საკუთარი მმართველობის სისტემითა და სამეურნეო ყოფით ხასიათდება. საქართველოს ყოველი კუთხისთვის ღმერთს უხვად უბოძებია ბუნებრივი სიმდიდრე, რომლის წყალობითაც მოსახლეობას საშუალება ეძლევა დიდი შრომის ფასად საკუთარი სოფლის იმედით იცხოვროს.

ერთ-ერთი ასეთი სოფელია მარტყოფი, თავისი უძველესი მრავალტანჯული და საუკუნეებგამოვლილი საამაყო ისტორიისა და ტრადიციული სამეურნეო ფორმების მქონე, სადაც საუკეთესოადაა ათვისებული მთაცა და ბარიც, ტყეცა და მინდორიც, წყაროცა და რიყეც... ეს ყოველივე სამეურნეო ბაზად ითვლება და ამიტომაცაა, რომ დროთა მანძილზე მარტყოფელი გლეხკაცი მიწათმოქმედიც იყო და მევენახეც, მესაქონლეცა და მეცხვარეც... და არა მხოლოდ მარტყოფელი გლეხკაცი საქართველოში სოფლის მეურნეობის წარმოების მაღალ საფეხურზე მიგვიტოვებს ის, რომ „ქართველ კაცს მამულ-დედული კლასიფიცირებული ჰქონდა დანიშნულებისა და ხარისხის მიხედვით“ (6, გვ. 37).

ეთნოგრაფები დიდ ყურადღებას აქცევენ სამეურნეო პირობების შესწავლას, რამეთუ ამ საკითხის გაშუქების გარეშე შეუძლებელია საოჯახო და სასოფლო ყოფისა და კულტურის ელემენტების განხილვა. მეურნეობაა სწორედ განპირობებელი სოფლის ცხოვრებისა. ამ საკითხის შესასწავლად საქართველოში მეტად მდიდარი ემპირიული ცოდნაა, რადგან, „ქართველ კაცს საკეთილო დავალების შესრულებაზე უკან არასოდეს დაუხევია“ და მით უმეტეს სოფლის მეურნეობაში. ხენა-თესვას, მევენახეობა-მებაღეობას, მეჯოგეობას ის ყოველთვის თავის ღვიძლ საქმედ სთვლიდა და მარტო შემსრულებელი კი არ იყო იმ საქმისა, რომელიც მას მოსავლით უზრუნველყოფდა, არამედ ხვალინდელზეც ფიქრობდა ყოველთვის ახლის მაძიებელი იყო და, რაც მთავარია, შემოქმედი და ქემმარიტი შემოქმედი (6, გვ. 37).

მიწათმოქმედება საქართველოში უძველესი და კულტურული ტრა

დიციებით მდიდარი დარგია. იგი მესაქონლეობის კულტურასთან მჭიდრო კავშირში არსებობს და ვითარდება. მნიშვნელოვან სამეცნიერო ნაშრომებთან ერთად ეს საკითხი ერთი სოფლის მაგალითზე კარგად არის შესწავლილი ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ გამოკვლევებში (9, 11, 13). ციური ლაფაჩი სამხრეთ-საქართველოს საფელ ბარალეთის მაგალითზე მიუთითებს, რომ „მემინდვრეობა — მესაქონლეობა ძველთაგანვე მტკიცედ შერწყმულ და განუყოფელ დარგებს წარმოადგენდა, ორივე ერთმანეთს ავსებდა და ერთ-ერთის დაქვეითება-დაკნინება მეორის დაქვეითება-დაკნინებასაც იწვევდა. სწორედ ამიტომ, მეურნეობის ეს ორი ძირითადი დარგი მოსახლეობის ეკონომიური ძლიერების საფუძველთა საფუძველს წარმოადგენდა“ (14, გვ. 14).

პურის კულტურა განსაკუთრებით სათაყვანო იყო მუდამ, ვინაიდან ბუნებრივად მოწოდებულ წყალთან და ჰაერთან ერთად იგი ყველაზე უფრო აუცილებელია ადამიანის არსებობისათვის. ამიტომ იყო ჩვევად ქცეული და დღევანდლამდე მოღწეული მოსახლეობაში ის, რომ ქართველი კაცი ძირს დაეარდნოდ პურის ნატეხს სულს შეუბერავდა, აკოცებდა და გადასაგდებად ვერც გაიმეტებდა. საქმელად უკვე უვარგისსა და მოძველებულ პურის ნატეხს კი — ეამბორებოდა, რითაც უთუოდ პატიებას ითხოვდა და ისე გაამწესებდა მას ცხოველთა ან ფრინველთა საკვებად. ამდენად, პურის არც ერთი ნამცეცი არ იყო გამოუყენებელი. სხვადასხვა კუთხეში, საკუთარი კლიმატური პირობებიდან გამომდინარე, მარცვლეული კულტურის ცალკეული სახეობები ხარობს. ეს პურის სახელწოდებებსა და ცხობის სხვადასხვაობაშიც (თონე და ლუმელი) გამოიხატება.

სოფელ მარტყოფს სახნავ-სათესები ჰქონდა აღმოსავლეთ, დასავლეთ და სამხრეთ მხარეზე. ამ ადგილებს მინდორს ან ყანას ეძახდნენ. აღმოსავლეთითა და დასავლეთით არსებული მინდვრებით მათ ახლოსვე მოთავსებული უბნების მოსახლეობა სარგებლობდა, სამხრეთით მდებარე ყანები კი, რომელიც უფრო დიდ ნაწილს შეადგენდა თითქმის ყველა ოჯახზე იყო განაწილებული. აღმოსავლეთიდან სამხრეთისაკენ შემდეგი სახნავ-სათესები მდებარეობდა: ოსიანთ უბნის გაღმა ძაგნაანთ გვერდა; ძამაანთ უბანზევე მიბმული წითლობი; მისგან აღმოსავლეთით — ნაზირი მიწა, იქვე — ტიტკოანთ მიწები, მწარე წყალი, კანდელაკი წყალი,

კუნტატის გადაღმა-დიდგორა და ძელახო; მათ ქვემოთ — კონჯვარი და პატარა გორა; აპარნის წმინდა გიორგის გარშემო — შინდასხევი და მარუშაანთ ღელე; აპარნის სასაფლაოს გაღმა — ტბები. ჩრდილო დასავლეთით ვარდანელის პატარა ტყის ზემოთ მდებარეობდა ფარცხისი; ბორკილის ჯვრის წმინდა გიორგის ქვემო მხარეს — თათელაური, იქვე სასაფლაოს ზემოთ ტყისკენ — დიღებაანთ მიწები; სოფელ ნორიოსკენ — მწკრივჯაგები; მარტყოფის სამხრეთით აპარნის დაბლა — მოხვეული, უღევარი, თამარას ღელე, დაჭრილები, ჭიაფერი, მლაშე, ქაცნია, ლოჭინი, ტარიმანა, თათრიაანთ ჭალები, საჯერნო, ლეკთახევი, გლემურჯი; მარტყოფის ხევეს გამოღმა სამხრეთ-დასავლეთით — ნორიხევი.

სახნავე-სათესები, ისევე როგორც საცხოვრებლები, გვარების მიხედვით იყო დაყოფილი ათ-ათ ოჯახზე. ცალკეულ დანაყოფს „ათ — კაცს“ ეძახდნენ. სოფელთან ახლოს მდებარე მინდვრებზე თითოეულ ოჯახს ნახევარი ჰექტარი ერგებოდა, უფრო მოშორებით კი — ორ-სამ ჰექტარზე მეტი. გაყრილ ოჯახს საშუალოდ ოთხ ჰექტრამდე ადგილი ჰქონდა. თითოეული ნაწილი მიწით იყო გაყოფილი. ქვას დადებდნენ და აქეთ-იქით ხის პატარა ნაჭრებს ჩაურჭობდნენ. ხვნა-თესვისა და მკის დროს სახლიდან მოშორებით ყანებში იყვნენ და შინ არ ბრუნდებოდნენ. ქალი მინდორში სამუშაოდ არ მიდიოდა. ზოგან ქოხები ჰქონდათ მოწყობილი, რომლებიც წნელით და ძელით იყო გაკეთებული, თავზე ფიჩხს დააწყობდნენ და ჩალას დაახურავდნენ. მკის დროს ზოგჯერ ძნებით შემოლობილში ათევდნენ ღამეს, ზოგს ურემშივე ეძინა (15, გვ. 25).

ვიდრე სოფელი დღევანდელ ტერიტორიაზე „ჩამოვიდოდა“ ჩრდილოეთიდან სამხრეთისაკენ, ეს ყანები მოსახლეობისაგან საკმაოდ შორს მდებარეობდა, ამან განაპირობა შრომის ორგანიზაციის თავისებური ფორმა, რომელზედაც ქვემოთ შევჩერდებით.

„გარე კახეთის ველებზე, განსაკუთრებით სამგორ-ვაზიანის მინდორში ითვისებოდა დოლის პური, თავთუხი, ქერი და ფეტვი“ (12, გვ. 238). სამგორ-ვაზიანი მარტყოფის სამხრეთ-აღმოსავლეთ მდებარე ტერიტორიაა. ვაზიანიდან მარტყოფამდე დაახლოებით 5-6 კილომეტრია იგი მარტყოფის მინდორს ეკუთვნოდა (1, გვ. 67). მარტყოფელი მკვიდრის შაქრო იორდანაშვილის გადმოცემით, „ესლა უფხო პური ითესე“

ბა, მაშინ ფხიანი პური იყო. იმ პურის გაგლეჯა რო გდომოდა, გაგლეჯამდი ისეთი ძარღვიანი იყო (15, გვ. 34).

როგორც ნიკო კეცხოველი მიუთითებს, დოლის პური რბილი პურის ერთი სახეობაა. იგი ძირითადად ვაკე ადგილის მცენარეა. მაგრამ მთაში უნდა იყოს შექმნილი (მთის რეგიონში გავრცელებულია დიკა), სახელიც ბეჩოს თემის სოფ. დოლიდან უნდა ჰქონდეს მიღებული. მეცნიერი დოლის პურის ასამდე ქვესახეობას მიუთითებს, რომელთაგანაც ასახელებს: წითელ დოლს, თეთრ დოლს, ბოლისფერ დოლს, თეთრმარცვალა დოლს, წითერმარცვალა დოლს, შავფხა დოლს, უფხო დოლსა და სხვა მრავალს. ნიკო კეცხოველს, ბუნების ქომაცსა და დიდ მცოდნეს, დოლის პური ევროპის ქვეყნებში საქართველოდან გასულ მცენარედ მიაჩნია და განსაკუთრებული ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ „დოლის პური ერთ-ერთი ისეთი ჯიშია, რომელშიც საქართველოს ისტორია და წარსულია ჩაქსოვილი და ჩახატული“ (8, გვ. 46).

მარტყოფელი მთხრობლები ასახელებენ ფხიან პურს, ზოგნი კი შავფხიანს. მამხობელა თვითონ ერეოდაო მინდორში. მამხობლიან პურს კარგი სუნი ჰქონია. შავფხიან ქერს ფქვავდნენ და პურში ურევდნენ. ხოლო რაც შეეხება ფეტვს, იგი არარაობისა იყო ომიანობის პერიოდში.

ჩვენს მიერ აღებული მასალისა და ივ. არჯევანიძის აღწერილობის საფუძველზე მარტყოფში გუთნეულის მინდვრად გასვლის (1, გვ. 160) შემდეგი სურათი იხატება. ამ მნიშვნელოვანი სამუშაოს დაწყებას წინ სამხთობა უსწრებდა, რომელიც მაისის 10-12 რიცხვებში იმართებოდა. ვინაიდან მარტყოფი საკმაოდ მოზრდილი სოფელი იყო, სამხთობა უბნების მიხედვით ეწყობოდა. იგი იმართებოდა ან რომელიმე სახლის ბანზე, ანდა კალოზე. ეს სუფრა აუცილებლად მღვდელს უნდა ეკუთნებინა. აქ თავს იყრიდნენ გუთნისდედები, გუთნეულის ღამისა და დღის მეზრეები, მუშა საქონლისა და გუთნის ნაწილების მეპატრონეები. აქ ხდებოდა არამარტო დალოცვა და ღვთის დიდება, არამედ ორგანიზაციული საკითხების გადაწყვეტა, კერძოდ, გუთნეულის განრიგის მოწესრიგება, სამუშაო დღეთა განაწილება: გუთნისდედას 4-5 დღიური ჰქონდა განსაზღვრული, ღამის მეზრეს — 2, დღის მეზრეს — 1, ცალკეული ხარის მეპატრონეს — თითო დღე ასევე ღვედისა და ჭაპანის მეპატრონეებს. იქვე თათბირო-

ბდნენ, სად რამდენი დღიური იყო საჭირო უბნის ქერივ-ობლების ყანების მოსახნავად. მსჯელობდნენ, თუ როგორი დამუშავება ესაჭიროებოდა ამ თუ იმ მიწებს. სუფრის თამადა ერთ-ერთი სახელგანთქმული და კარგად მოლაპარაკე გუთნისდედა უნდა ყოფილიყო. დალოცავდნენ ხარის ქედს, ცის ნამს, კაცის მარჯვენას, დედამიწის მოსავალს. ერთმანეთს ღვთის წყალობასა და რისხვის არიდებას უსურვებდნენ. ახსენებდნენ სამებასა და ერთარსებას. გუთანს გზას დაულოცავდნენ და სუფრა ისე დაიშლებოდა, რომ მთვრალს ვერავის ნახავდით. სადღევრძელო „ხარის ქედის, კაცის მარჯვენისა და ცის ნამის“ არა მხოლოდ მარტყოფელის არამედ ყველა ქართველი მხენელ-მთესველის სამხთოს სუფრაზე ისმოდა“ (11, გვ. 34). ამდენად, სამხთოს სუფრა ღვთის სადიდებელიც იყო და შრომის ორგანიზაციის მოგვარებასაც ემსახურებოდა.

გიორგი ჯალაბაძე მემინდვრეობის შესწავლისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში მიუთითებს, რომ „კახეთის რაიონში ეთნორგაფიული მასალის შეკრებისას დიდ გუთანზე უფრო მარტივი სახენელის შესახებ მასალა ვეღარ დავაფიქსირეთ, როგორც ჩანს, მარტივი სახენელები აქ XIX საუკუნის მეორე ნახევარში კიდევ ყოფილა ზოგიერთ სოფლებში გამოყენებული. მაგ., უკანა მხარის მთის სოფლებში“ (12, გვ. 241).

გარე-კახეთის სოფელ მარტყოფშიც ანალოგიური მდგომარეობაა აქ, მთხრობლების გადმოცემით, ვიცით ექვსი ან შვიდღეღელა გუთანის, რომელიც მუხისგან ან რცხილისგან მზადდებოდა. რკინისა ჰქონდა სახნისი ან საკვეთელი. სახნისი გუთნის წინამძღოლია. გუთანმა რომ არ იწვალოს, სახნისის წინ საკვეთელი ჭრის, კვალს აკეთებს. გუთანს ჰქონდა აგრეთვე რკინის ღვედი, რომელმაც ადრეული ჭაპანი შეცვალა. ეს უკანასკნელი თურმე საქონლის ტყავისგან, იშვიათად კი თხის ბეწვი-საგან იყო დაწნული, მას ისეთივე სიმაგრე უნდა ჰქონოდა, რომ შვიდღეღელა ხარს არ გაეწვივით; ღვედს სამაგრი ტაბიკებით ჰქონდა მიერთებული. გუთანი იყო ერთფრთიანი, ოვალური ფორმის, რომელსაც ბელტი უნდა გაეჭრა და გადაებრუნებინა კიდევ. ხარები ება კაბდომი გუთნისდედა მრგვალ სათრეველზე იყო გაჩერებული, ხელები სახელურის მანჭებზე ჰქონდა მოკიდებული, რომლებიც ხისგან მზადდებოდა და გუთანზე იყო ჩამაგრებული.

მთხრობლების მითითებით, მარტყოფში მძიმე მიწებია, ამიტომ მე

ტი ძალა იყო საჭირო. ერთი მხრე, რომელიც ღვედსა და ხარს შორის იდგა, ოთხ ხარს მიერკეებოდა. მოხნულზე ერთი წყვილი ხარი მიდიოდა ხენის დროს ვისაც სიმღერა ეხერხებოდა ის შემოსძახებდა:

„გადი გამოდი გუთანო,
ღირღიტავ ბანი უთხარო,
სახნის საკვეთო გაუსვი,
რომ ბალახს ძირი უთხარო“.

ღირღიტა „ყელმორეცილი“ მისამელი იყო, რასაც გუთანი ეწეოდა. როგორც ზემოაღნიშნულიდანაც ჩანს, ხენას შესაბამისი შრომის ორგანიზაციის ფორმები გააჩნია. საქართველოში ცნობილია მოდგამი, ხენათესვის სამუშაოზე შეკრებილი ხალხის გაერთიანება. გაზაფხულზე, ზაფხულსა და შემოდგომაზე თითოეულ სამუშაო სეზონის ხანგრძლივობას განსაზღვრავს მოდგამში მონაწილეთა შემადგენლობა, როგორც ადამიანების ისე ცოცხალი გამწევი ძალისა და ინვენტარის სახით (12, გვ. 85, 250). კახეთის ზოგიერთ სოფელში ხენასთან დაკავშირებულ შრომის ორგანიზაციის კოპერაციულ გაერთიანებას „ამბაზი“-ც ერქვა, სხვაგან კი მოდგამს უწოდებდნენ (11, გვ. 90).

მარტყოფში განსაკუთრებით აღნიშნავენ ანეულის ხენას, რომელიც დაახლოებით მაისის ნახევარში (ძვ. სტ.) იწყებოდა და შემოდგომის ხენას ნაოშს. სამეცნიერო ლიტერატურაში, ეთნოგრაფიული მასალებიდან გამომდინარე, თესვის ვადებთან დაკავშირებით, თბილისის გუბერნიის მაგალითზე, დაბლობ ზოლში მითითებულია, რომ საშემოდგომო სამუშაოები მიმდინარეობდა სექტემბერ-ოქტომბერში, ხოლო საგაზაფხულო მარტის შუა რიცხვებიდან აპრილის ბოლომდე (2, გვ. 49).

მარტყოფში ხენა სოფლის სამხრეთით მდებარე ტერიტორიიდან იწყებოდა. ამ ადგილს „ბოლოს მინდორს“ ეძახდნენ. აქ გაზაფხულის ამინდები შედარებით ადრე იწყებოდა. შემდეგ თანდათან ჩრდილოეთისაკენ ინაცვლებდნენ. უკანასკნელად ხნავდნენ „ფარცხისის წვერს“.

ამხანაგობაში შედიოდნენ უმთავრესად ერთი პატრონიმის — „ბუღობის“ (4,5) ხალხი. გუთნისდებებიც თვითონ იყვნენ და მეხრეებიც. თუ ბუღობის წვერებს საკმარისად არ ჰყავდათ საჭირო ხარები, ან არ ჰქონდათ გუთნის ცალკეული შემადგენელი ნაწილები, მაშინ მეზობლად მცხოვრებ სხვა გვარის ხალხსაც შეიამხანაგებდნენ.

როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, მარტყოფში სახნავ-სათესები საკმაოდ მოშორებული იყო მოსახლეობისაგან. ამიტომ იყო, რომ სამუშაოდ წასულები კვირების მანძილზე შინ ვერ ბრუნდებოდნენ. სახლიდან კი მორიგეობით მიჰქონდათ „ჭერი“. ვის მიწასაც ხნავდნენ, მასპინძელიც ის უნდა ყოფილიყო. „ქიზიყურ მოდგამს მთელი ერთი კვირის სამყოფი საკვები მარაგი მიჰქონდა, ადგილზე იცხოვდნენ პურს ისე, როგორც მეცხვარე მწყემსები“ (12, გვ. 247).

ყანის მკასთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაციის საუკეთესო ფორმაა „მამითადი“, რომელიც ჩვენს მიერ აღებული მასალის გარდა მარტყოფისა და მის ახლო-მახლო სოფლების (ნორიო, ხაშმი, პატარაძეული, საგარეჯო) აღწერილი აქვს ივანე არჯევანიძეს (1, გვ. 169). ვინაიდან ყანის მკა მკათათვეში, ზატხულის პაპანაქება სიცხეში, ტრიალ მინდორში საკმაოდ მძიმე სამუშაოს წარმოადგენდა, შეუძლებელი იყო, რომ იგი მარტოხელა გლეხკაცს შეესრულებინა. ამიტომაც აწყობდა იგი „მამითადს“, რომელშიც მას ეხმარებოდნენ ბუდობის წევრები, მეზობლები, ცნობილი მომკელები. მკაში გუნდ-გუნდად გაიყოფოდნენ, შეჯობის გამართავდნენ და შაირებით, სიმღერებითა და შეძახილებით შრომას იოლებდნენ.

სამხარზე მამითადის მასპინძელი დიდი ხის ძირში გაშლიდა სუფრას, ჯერ თვითონ დაილოცებოდა, შემდეგ სათითაოდ ყველას ჩამოურიგებდა ღვინოს. ველად ცოტას წაიხემსებდნენ.

მკა რომ მთავრდებოდა, საუკეთესო თავთავებისაგან მომკელები ჯვარს აკეთებდნენ, რომლითაც ერთ-ერთი მომკელი მივიდოდა ყანის პატრონის ოჯახში. ეს წესი მთელ ქართლ-კახეთში იყო ცნობილი (11, გვ. 160).

ოჯახში ჯვარს ჩამოართმევდნენ და საჩუქრად ცოცხალ მამალს მიართმევდნენ, ხოლო დანარჩენ მომკელებს ჩითის ბაღდადებს აჩუქებდნენ. მამითადში დაახლოებით 10-12 კაცი შედიოდა. ყანის პატრონი შეძლებისდაგვარად გაშლიდა სუფრას, ცხვარს დაკლავდა და ისე გაუმასპინძლდებოდა. თავთავის ჯვარს სახლში დედაბოძზე მიამაგრებდნენ, ხოლო როცა ხორბალს დააბინავებდნენ (ხისგან გაკეთებულ ამბარში და ორმოში) ავი სულისაგან დასაცავად ჯვარს ზედ დაადებდნენ.

თავთავის გასალეწად განსაკუთრებით ემზადებოდნენ. საბძელ-კალო უმეტესად სახლთან ახლოს ჰქონდათ გამართული. თუ აქ ამისი ადგილი



არ იყო, მაშინ უახლოეს მიწის ნაკვეთში, ვენახთან ან ყანასთან. ცალკე დიაგნოზალზე დაახლოებით 15 მეტრი სიგრძის იყო. მრგვალად გათიხრებული ღუნენ, შემდეგ „ნათოხნის დასაჯდომად“ მორწყავდნენ, ნალექს (წინა წელს საბრძოლოში შენახული ბზე) დააყრიდნენ. ძნის კონებს (ულოთი გადაკრულს) გახსნიდნენ და ფენა-ფენა ჩაშლიდნენ. მომკილი ყანა ძირიანი არ იყო, ულო - კი პირიქით. ცხენს ან ხარებს კვერში შეაბამდნენ. მისი წინა მხარე ვიწრო იყო და თანდათან განიერდებოდა. ძირი კი უკანა მხრიდან შესობილი შავი ქვის კოხებით ჰქონდა „მოკოხილი“, ამით თავთავი ილექებოდა. ორი ხარი თოკით იყო უღელზე მიბმული, რომელსაც ჰქონდა ხის ტაბიკები. ცხენს პირში ლაგამს ამოსდებდნენ, რომელიც უკნიდან „ოყებით“ ეჭირათ და ისე მართავდნენ. კვერზე დიდი და პატარა ყველა ჯდებოდა. თუ საკმარისი ხალხი არ იყო, სიმძიმისთვის ქვებსაც ალაგებდნენ. დილიდან თითქმის 5 საათამდე ტრიალებდა კვერი კალოზე. თავთავი ნაწილობრივ რომ გაილექებოდა, ხის გრძელი ორთითით გადააბრუნებდნენ, კიდევ გალექილ ძნას არნადით შუა კალოზე გრძლად შეხვეტავდნენ, შემდეგ „გლარჯანა“ (სპეციალური მაგარი) ცოცხით შეგვიდნენ. გაანიავებდნენ „ვილკით“, შემდეგ - ნიჩბით. საითაც ნიავი არ იყო, იქით ორი ქალი ხოვს (ნიჩბით განიავებულს) მიაგროვებდა. ხორბალს გამოაცლიდნენ ჩელხს (მსხვილ ბზეს). ცხრილით გაცხრილავდნენ და დააბინავებდნენ.

საბჭოთა პერიოდში სახნავ-სათესები ხეხილის ბაღებთან ერთად მთლიანად მეურნეობაში ირიცხებოდა. ახლა კი უმეტესი მათგანი მოსახლეობაშია დანაწილებული. სოფელთან ახლოს მდებარე მიწები სასახლეკარეებად „დაჭრეს“ გაზრდილი ოჯახებისათვის. მარტყოფელი მკვიდრის არქიტექტორ ზურაბ მათიაშვილის სურვილი იყო, რომ იგი გვარების მიხედვით დანაწილებულიყო. ეს ხელს შეუწყობდა პატრონიმიული განსახლების ტრადიციის გაგრძელებას, მაგრამ სამწუხაროდ ასე ვერ მოხერხდა. არსებობს მის მიერ გაკეთებული სქემები, რომლებიც ამ უბანზე სკოლის და სხვა აუცილებელი ნაგებობებისა და ქუჩების გაყვანას ითვალისწინებს. სადღეისოდ ეს ადგილები სათესებად გამოიყენება. დანაწილებულია აგრეთვე სოფლიდან მოშორებული სახნავ-სათესები და ბაღები, სადაც ცალკეული ბუდობების ერთად ყოფნა უფრო უკეთაა დაცული.

გამოყენებული ლიტერატურა და წყაროები:

ეროვნული
ბიბლიოთეკა

1. არჯევანიძე ივ. თბილისიდან ალაზნის ველისაკენ, თბ., 1958 წ.
2. ერიაშვილი ე., მაისურაძე ნ. თესვის ვადები, საქ. ეთნოგრ. ატლასი (მასალები), მემინდვრობა, თბ., 1985 წ.
3. ილურიძე მ. სოფელი მარტყოფი (განსახლების სტრუქტურა) თბ., 1998 წ.
4. ილურიძე მ. გვარები და „ბუდობები“ სოფელ მარტყოფში, თბ., 1998 წ.
5. ილურიძე მ. ნათესაობის სისტემა და ნათესაურ ურთიერთობათა ფორმები სოფელ მარტყოფის მოსახლეობაში, თბ., 1998 წ.
6. კეცხოველი ნ. ადამიანი და ბუნება, თბ., 1974 წ.
7. კეცხოველი ნ. კულტურულ მცენარეთა ზონები საქართველოში, თბ., 1957 წ.
8. კეცხოველი ნ. მთა და ბარი, თბ., 1948 წ.
9. მღებრიშვილი ლ. სოფელი მუხრანი (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ნარკვევი), თბ., 1997 წ.
10. რუხაძე ჯ. ხალხური აგრიკულტურა დას. საქართველოში, თბ., 1976 წწ.
11. რუხაძე ჯ., ლეკიაშვილი ან., ჭყონია ი. სოფელი აკურა, თბ., 1964 წ.
12. ჯალაბაძე გ. მემინდვრობის კულტურა აღმოსავლეთ საქართველოში, თბ., 1986 წ.
13. გოგალაძე ვ. სოფელი ავნევი ძველად და ახლად, სადისერტ. ნაშრ. თბ., 1970 წ.
14. ლათაძი ც. სოფელი ბარალეთი, სადისერტ. მაცნე, თბ., 1993 წ.
15. ილურიძე მ. სოფელი მარტყოფი (ისტორიულ-ეთნოგრაფიული გამოკვლევა), სადისერტ. ნაშრომი, თბ., 1998 წ.
16. ილურიძე მ. მარტყოფის ეთნოგრაფიული მასალები: 1990 წ., რკ №1, №2; 1992 წ., რკ №3; 1993 წ., რკ №4, №5; 1996 წ., რა. №6.
17. მათიაშვილი ზ. მარტყოფის სქემური გეგმა, 1996 წ., (ინახება მ. ილურიძის საველე მასალებში).

სტუმრის მიღების წესი სპანეთში

თითოეული ეთნოსი თავისი განვითარების ხანგრძლივ პროცესში, საუკუნეების მანძილზე ქმნის ტრადიციათა მთელ სისტემას, რაც ამ ეთნოსის ხასიათის და იერ-სახის ადეკვატურია. დროთა განმავლობაში ხდება ტრადიციების განვითარება, მათი ტრანსფორმაცია და საბოლოოდ გარკვეული სახით ჩამოყალიბებულნი მტკიცედ მკვიდრდებიან კიდევ ხალხის ყოფასა და კულტურაში.

თანამედროვე ცხოვრების პირობები, ცივილიზაციის განვითარება და მსოფლიოში სწრაფი ტემპით მიმდინარე ინტეგრაციის პროცესები ცვლიან ეთნოსების ტრადიციული ცხოვრების წესს, რომლის შედეგადაც ქრება ბევრი ისეთი ტრადიცია, რომელთა შენარჩუნება და თანამედროვე პირობების შესაბამისად განვითარება უფრო დადებითი და სასარგებლო მოვლენა იქნება ამა თუ იმ ხალხისათვის, ვიდრე მათი სრული გადავიწყება.

ტრადიციათა შესწავლა გარკვეულწილად მათი შენარჩუნების მიზანსაც ემსახურება. ამა თუ იმ ტრადიციის წარმოშობის მიზეზების დადგენა, მისი შემადგენელი ელემენტების ანალიზი, განვითარების პროცესის მთლიანობაში კვლევა, საშუალებას იძლევა ეთნოსის თანამედროვე განვითარებისათვის სწორი მიმართულების მიცემისა და ამასთანავე, ამა თუ იმ ტრადიციის დღევანდელი ცხოვრების წესის შესაბამისად ტრანსფორმაციის და მისი შემადგენელი პოზიტიური ელემენტების ყოფაში შენარჩუნების ნიადაგსაც ქმნის.

სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია, როგორც ამას მკვლევარები მიიჩნევენ (მორგანი, ტეილორი, ლევი-ბროული და ა.შ.), ადამიანთა ცხოვრების გარიჟრაჟზეა გაჩენილი და მეტ-ნაკლებად ყველა ხალხისთვისაა დამახასიათებელი. მან განვითარების ხანგრძლივი და რთული გზა განვლო და საბოლოოდ მეტად საინტერესო ფორმით ჩამოყალიბდა.

სამეცნიერო ლიტერატურიდან და ეთნოგრაფიული მასალიდან ჩანს, რომ სტუმარმასპინძლობა, სანამ იგი დღევანდელი სახით ჩამოყალიბდებოდა, არ გულისხმობდა ნათესავთან, მეზობელთან და თანასოფლე-

ლთან ურთიერთობას. სტუმარმასპინძლობის ტრადიცია, თავისი განვითარების ადრეულ საფეხურებზე უცხოსთან, სხვასთან ურთიერთობის ფორმად შეიძლება ჩაითვალოს, რაც ჩანს ქართული ეთნოგრაფიული მონაცემების მიხედვითაც. ანალოგიურ ვითარებაზე მიგვითითებს კონკრეტულად სვანური ეთნოგრაფიული მასალაც. სვანის გაგებით სტუმარი პირველ ყოვლისა უცხოს, გარეშე პირს ნიშნავდა. ახლო ნათესავი და მეზობელი სვანეთში სტუმრად არ ითვლებოდა. ა. შანიძემ ასეთივე ინფორმაცია მიიღო ხევსურეთში: „სტუმარი ჩვენ გვიჭვიან სხვა სოფელშიით მასულს. თავის სოფლის კაცს სტუმარი არა ჭვიან“ (9,403).

ამ მოსაზრების სასარგებლოდ მეტყველებს ქართული და სვანური ენობრივი მონაცემებიც. ი. აბულაძე ძველ ქართულ წერილობით ძეგლებზე დაყრდნობით განმარტავს: „სტუმარი — უცხო, წვეული“ (1, 403). ხოლო სტუმართმოყვარეობაზე აღნიშნავს: „სტუმართ/სტუმრის მოყუარე — უცხოთმოყვარე“ (1, 403).

სტუმარი სვანურად გამოითქმის ორგვარად: „მუშგვრი“ და „ნაჭამ“. აქედან მეორე „ნაჭამ“ დღეს თითქმის მივიწყებულია. „ნაჭამ“ (აშ, არ) ბ. ზ, ნაჭამ — ბ.ქ — სტუმარი, გარეშე კაცი“ (8) — სიტყვასიტყვით ნიშნავს გარეშეს, გარეთ ნამყოფს, ნაწარმოებია სიტყვიდან „ჭამ“ — გარეთ. ამ სიტყვაში პირდაპირ არის ჩადებული სტუმრის თავდაპირველი მნიშვნელობა — გარეშე, უცხო.

თუ, თავდაპირველად სტუმრად გარეშე, უცხო კაცი ითვლებოდა შემდეგ, დროთა განმავლობაში, საზოგადოებრივი ცხოვრების წესის ცვლილებასა და განვითარებასთან ერთად, სტუმრის მნიშვნელობა გაფართოვდა და მისი სტატუსი ნათესავ, მეზობელ და თანასოფელელ ადამიანებზეც გავრცელდა, ანუ ოჯახში მომსვლელ ყველა პირზე, რომელსაც ოჯახი მასპინძლობას უწევდა. ძირითადად კი შენარჩუნებულ იქნა მისი თავდაპირველი მნიშვნელობა და მაინც სტუმრად ითვლება პირველ რიგში უცხო და უცნობი ადამიანი, რომელიც ოჯახში შემოდის და მას მასპინძლობენ აღნიშნული ტრადიციის ყველა წესის დაცვით.

სტუმარმასპინძლობის ტრადიციის არსი სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ მასპინძელს უცხო, გარეშე პირი ისე შემოეყვანა ოჯახში, რომ მას თავი პატივსაცემ და ამასთანავე შინაურ ადამიანად ეგრძნო. ქართველი კაცი არ კმაყოფილდებოდა სტუმრის უბრალო გამასპინძლები



თა და მისთვის თავშესაფრის მიცემით. იგი ცდილობდა სტუმარს თავი „შინაში“ ეგრძნო, რისთვისაც რიტუალთა მთელი სისტემა იყო შემუშავებული. ამასთან დაკავშირებით საინტერესოა ი. სურგულაძის მოსაზრება, იგი ადამიანის გარემომცველ სამყაროს სივრცობრივად ორ ასპექტად „შინა და გარეთად“ ყოფს. „შინაში“ ნებისმიერი მოსული „გარეთას“ ნაწილია, რომელთანაც ადამიანი ცდილობს კეთილგანწყობილური ურთიერთობის დამყარებას. სტუმარი — ამ შემთხვევაშიც უცხო „გარეთა“ სამყაროს ნაწილია, რომლის შემოყვანასაც თავის „შინაში“ ცდილობს მასპინძელი (6, 155-157).

სვანეთში, სტუმრის წესისამებრ მიღებისათვის სათანადო რიტუალი სრულდებოდა. მასპინძელი აზიარებდა მას თითქმის ყოველივე იმასთან, რაც მისთვის ძვირფასი და საკრალური იყო ოჯახში. პირველ რიგში, სტუმრის შემოსვლისთანავე კერიაში დიდ ცეცხლს გააჩაღებდნენ და მოსულს ცეცხლთან ახლოს, სამამაკაცო მხარეს დავამდნენ. ეს არ ნიშნავდა სტუმრის უბრალოდ გათბობას, არამედ წარმოადგენდა მის სიმბოლურ ზიარებას კერიასთან, რომელიც ოჯახში ყველაზე საკრალურ და წმინდა ადგილად ითვლებოდა.

ოჯახში სტუმრად პირველად მოსულ მამაკაცს სვანეთში მასპინძელი თავის ეზო-გარემოს მოათარებდა და ციხე-სიმაგრეს დაათვალიერებინებდა. შემდეგ ეტყოდა: „აწი ჩემსავით იცი ჩემი სახლ-კარი შენც და თავი ისე იგრძენი, როგორც საკუთარ სახლში“ (ინფ.5). ეს ქესტი მასპინძლისაგან სტუმრისადმი დიდი ნდობისა და პატივისცემის გამოხატულება იყო. ამის შემდეგ სტუმარს თავისუფლად შეეძლო გადაადგილება სახლსა და ეზო-გარემოში, სადაც მოესურვებოდა, გარდა საქალბო ნაწილისა. სანაცვლოდ, სვანეთში მიღებული იყო უცნობი სტუმრისათვის ვინაობისა და სადაურობის გამოკითხვა. მასპინძელი კითხავდა მას, თუ ვისი „სამხუბის“ (საძმოს) წარმომადგენელი იყო და რა მიზანს ემსახურებოდა მისი ამ სოფელში სტუმრობა. მას შეიძლებოდა სტუმრისათვის თავისი დახმარებაც შეეთავაზებინა, თუ რაიმე პრობლემა ჰქონდა გადასაჭრელი. ეს წესი ასევე იყო დამახასიათებელი აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთისათვის (4, 21).

სტუმრის მიღების წესი სრულიად განსხვავებულად სრულდებოდა ჩრდილოეთ კავკასიაში, სადაც სტუმარს მასპინძელი არასოდეს კითხავ-

და ვინაობასა და მოსვლის მიზეზს. თუ სტუმარი თვითონ იტყუარა ვინც იყო, ხომ კარგი, თუ არა და მასპინძლისგან გამოკითხვა უტაქტობად ითვლებოდა. სამაგიეროდ, ჩრდილოეთ კავკასიაში სტუმარს თავისუფალი გადაადგილება ეკრძალებოდა და იგი საყონალოს კედლებს ვერ გასცდებოდა (4, 21).

როგორც საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში, ასევე სვანეთშიც სტუმარს ოჯახში შესვლისას იარაღის მოხსნა და მისი მასპინძლისთვის ჩაბარება ევალებოდა. ეს, ერთი შეხედვით უბრალო ჟესტი, სინამდვილეში დიდი ურთიერთნდობისა და პატივისცემის გამოხატულება იყო ორივე მხრიდან: სტუმარი ამით მასპინძელს აგრძნობინებდა, რომ მას ამ ოჯახში იარაღი არ სჭირდებოდა და უსაფრთხოდ გრძნობდა თავს. თავის მხრივ, მასპინძელი, იარაღის გამორთმევით თავის თავზე იღებდა სტუმრის უსაფრთხოებასა და დაცვას. იყო გამონაკლისი — როცა სტუმარი ძალიან მტრიანი იყო, მასპინძელი იარაღს დასანახ და მისაწვდომ ადგილას დაუდებდა, რათა მას თავი უფრო უშიშრად და მშვიდად ეგრძნო.

სვანურ სინამდვილეში ჩვენს მიერ დაფიქსირდა თავზედი სტუმრის სახლიდან უიარალოდ გაშვების წესი (უკიდურესი ფორმა ოჯახში სტუმრის დასჯისა), რამაც იმისი ფიქრის საფუძველი მოგვცა, რომ სტუმრის მიერ იარაღის ნებაყოფილებით ჩაბარებაში მხოლოდ მასპინძლისადმი ნდობა და პატივისცემა არ იგულისხმებოდა. აქ, შესაძლებელია, ფარულად ის აზრიც იყოს გატარებული, რომ სტუმარი, მართალია, კეთილი ნებითაა მოსული და მას იარაღი ოჯახში არ სჭირდება, მაგრამ თუ დასჭირდა, მაინც უიარალო აღმოჩნდება. ამ შემთხვევაში სტუმრის უსაფრთხოება მასპინძელს აქვს თავის თავზე აღებული და იგულისხმება, რომ სტუმარს იარაღი სხვა არაფრისთვის არ სჭირდება. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ სტუმარმასპინძლობას ტომებისა და თემების ურთიერთდაახლოების დროს გაჩენილ ტრადიციად თვლიან, მაშინ შესაძლებელია დავუშვათ, რომ სტუმრისათვის იარაღის ჩამორთმევაში მართო ნდობის კი არა, სიფრთხილის მომენტიცაა გათვალისწინებული.

სტუმრისათვის გამორჩეულ პატივისცემად ითვლებოდა მისთვის ფეხის დაბანვის ჩვეულება. აღნიშნული მოვლენა მთხრობლებს კარგად ახსოვთ სვანეთში. ოჯახში მოსულ სტუმარს უმცროსი რძალი ან ქალიშვილი ფეხს დაბანდა. სტუმარი თავის მხრივ ცდილობდა არ შეეფერებ



ბინა ასეთი პატივისცემა, მაგრამ მას ფეხს აუცილებლად დაბანდნენ და სტუმარიც ორმაგად მადლიერი რჩებოდა მასპინძლისა. სტუმრისთვის ფეხის დაბანვის ჩვეულება თ. სახოკიას დაფიქსირებული აქვს სამეგრელოში: „პატარა გოგონამ აქაური ჩვეულებისამებრ ფეხთ გამხადა, პატარა ჯირკი მოიტანა, რათა ფეხები ზედ შემეწყო, ძმამ წყალი დაუსხა და თვითონ კი ფეხები დამაბანინა“ (7, 274).

რა აზრი იყო თავდაპირველად ჩადებული ფეხის დაბანვის ჩვეულებაში? შესაძლებელია, მისი საფუძველი სტუმრისადმი პატივისცემის გარდა სხვა რამეშიც მდგომარეობდეს. როგორც ვიცით, ყველა ხალხისათვის მეტ-ნაკლებად დამახასიათებელია მაგიური ელემენტები აზროვნებასა და ყოფაში, რომელთა უმეტესი ნაწილი დროთა განმავლობაში ან რელიგიურ რწმენა — წარმოდგენებში გაითქვიფა, ან გაურკვეველი სახით შემორჩა ყოფას. ჩვენი აზრით, შესაძლებელია ფეხის დაბანა ერთ-ერთი ასეთი ელემენტი იყოს სტუმარმასპინძლობის ტრადიციაში. ყურადღება მივაქციოთ, თუ რას ამბობს ოჯახში პირველად შემოსული სტუმარი: „კეთილი იყოს ჩემი ფეხი ამ სახლში“ (ხოჩა ჭიშხუ მიკნდა აღ ქორთესგა). წასვლისას იგი იტყვის „კარგი ფეხი დამეტოვებინოს“ (ხოჩა ჭიშხუ მიცვრა). სვანეთში აღნიშნული ფრაზები მისალმებისმაგვარ აუცილებელ სათქმელს წარმოადგენენ. გავიხსენოთ აგრეთვე თუ რამხელა მნიშვნელობა აქვს ახალ წელს ოჯახში შემოსულ მეკვლეს — მას სპეციალურად არჩევენ, გაიკითხ-გამოიკითხავენ — როგორი „ფეხი“ აქვს და სხვას როგორ აქვს დაცდილი მისი მეკვლეობა. ოჯახში შემოსული მეკვლეც ოჯახის დალოცვისას ხაზგასმით აღნიშნავს: „კეთილი ფეხი მომეტანოს“ და ა.შ. როგორც ვხედავთ, დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა, თუ როგორი „ფეხით“ შემოდებოდა ადამიანი ოჯახში. შესაძლებელია, სტუმრისათვის ფეხის დაბანა, სიმბოლურად მის განწმენდას, განბანასაც გულისხმობდა პატივისცემასთან ერთად, რათა მის „ფეხს ცუდი რამე“ არ შემოყოლოდა ოჯახში.

სტუმრის გამასპინძლების რიტუალში ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი მის სუფრასთან დასმას და პურობას უკავია. ოჯახში შემოსვლის შემდეგ სტუმარს აუცილებლად სუფრას გაუშლიდნენ და სტუმარ-მასპინძლის ურთიერთობა უკვე სუფრასთან გრძელდებოდა. აღსანიშნავია, რომ სვანეთში სტუმრის გამორჩეულ პატივისცემად ითვლებოდა ოჯა-

ხის უფროსის მიერ მისთვის საუფროსო სკამის — „საკარცულის“ დათმობა და სუფრის თავში დასმა, რასაც, მართალია, იშვიათად მაგრამ მაინც ჰქონდა ადგილი. ჩვეულებრივად კი სტუმარს ოჯახის უფროსის მარჯვენა მხარეს დასვამდნენ, კერიის სიახლოვეს. თუ სტუმრები ბევრი არ იყვნენ, სუფრას სარიტუალო — მოჩუქურთმებულ მრგვალ მაგიდაზე „ფიჩქზე“ გაუშლიდნენ. „ფიჩქი“ მხოლოდ სტუმრისათვის და სარიტუალო დანიშნულებისათვის გამოიყენებოდა. სტუმრის საოჯახო სუფრასთან დასმა, სიმბოლურად ასევე მის ოჯახთან ზიარებას, შინაურად მიღებას ნიშნავდა. ი. სურგულაძე წერს: „ერთად პურობა სისხლით მონათესავეთა, ერთად მცხოვრებთა პრეროგატივას შეადგენს, უცხო პირთათვის სუფრის გაზიარება მასთან დანათესავეებას ნიშნავდა. ეთნოგრაფიულად ცნობილია, რომ ქართველები „პურის გატეხვის“ ჩვეულებას უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებენ. ეს პროცესი ადამიანთა დაახლოების ძალზე ეფექტურ საშუალებად ითვლებოდა“ (6, 156). მართალია, სტუმრის საოჯახო სუფრასთან დასმა დანათესავეებას სიმბოლურად ნიშნავდა, მაგრამ ოჯახში „პურის ჭამას“ დიდი მნიშვნელობა რომ ენიჭებოდა, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ სვანეთში „დატუსაღებულ დამტუსაღებლის სახლში შესვლისთანავე ცდილობდა პური მარილში ჩაეწო და შეეჭამა. თუ ამას მოახერხებდა, ამის შემდეგ აღარ ეშინოდა, რომ მოკლავდნენ. სხვა შემთხვევაში ტყვე შეიძლებოდა მოეკლათ“ (2, 145).

სტუმარმასპინძლობა ორი მხარის — სტუმრისა და მასპინძლის ურთიერთობაა, რომელსაც უფლება — მოვალეობათა განსაზღვრული ნორმები გააჩნია, საიდანაც მოვალეობათა უმთავრესი ნაწილი მასპინძელზე გადადის. მაგრამ გარკვეული წილი მოვალეობებისა, რომელიც ადამიანთა ურთიერთობის ეთიკური ნორმებიდან გამომდინარეობს, სტუმარსაც ეკისრება — მას მასპინძლის ოჯახში კეთილსინდისიერი მოქცევა ევალება. სტუმარს ბოროტად არ უნდა ესარგებლა მასპინძლის ნდობითა და პატივისცემით, ხელმრუდე არ უნდა ყოფილიყო და რაც განსაკუთრებულ შეურაცხყოფად ითვლებოდა — ოჯახში მყოფი ქალებისათვის როგორც სვანები ამბობენ „ცუდი თვალით არ უნდა შეეხედა“. ყველაფრის პატიება უფრო იოლად შეიძლებოდა, გარდა ამ უკანასკნელისა. მიუხედავად ამისა, სტუმრის გალახვა მაინც არ იყო მიზანშეწონილი ოჯახში, მას ეტყოდნენ, რომ წასულიყო სახლიდან. უმადური სტუმრის



დასჯის რადიკალურ ფორმას მისი უიარაღოდ გაშვება წარმოადგენდა. მიბარებულ იარაღს მასპინძელი უკან არ დაუბრუნებდა. შემდეგ, იარაღი უმეტესწილად პატრონს უბრუნდებოდა, მაგრამ იყო შემთხვევებიც, როდესაც შეურაცხყოფილი მასპინძელი იარაღს თვითონ იტოვებდა (ინფ. 3).

სტუმრის დაცვა კავკასიის ყველა ხალხში სავალდებულო წესად იყო მიჩნეული. ასევე იგი სვანეთშიც. აქ, ოჯახში შემოსული სტუმრისათვის შეურაცხყოფის მიყენების უფლება არავის არ ჰქონდა. მისი დამცველი მასპინძელი იყო; რომელიც თავის სტუმარზე საკუთარი სიცოცხლით აგებდა პასუხს. სვანეთში თუ დასცინოდნენ პურძვირ და ძუნწ მასპინძელს, სტუმრის დაუცველობა ხომ საშვილიშვილოდ საგინებლად რჩებოდა.

სვანეთში სტუმარი ხელშეუხებლად ითვლებოდა იმ შემთხვევაშიც, როცა სისხლით მტრობა და მკვლელობა იყო საქმეში ჩარეული. მეზობელთან თუნდაც მეზობლის მკვლელი მოსულიყო, ეს უკანასკნელი მასპინძლის ხათრით ვერაფერს დაუშავებდა. წინააღმდეგ შემთხვევაში შუღლი უკვე მეზობლებს შორის ჩამოვარდებოდა. უფრო მეტიც, სტუმარმასპინძლობის ადათი იმდენად ძლიერი იყო, რომ ოჯახისათვის იგი სისხლის აღების ჩვეულებაზე მაღლაც იდგა. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ერთ ნამდვილ ამბავს, საიდანაც კარგად ჩანს, როგორც ვაჟამ თქვა: „დღეს სტუმარია ეგ ჩემი, თუნდ ზღვა ემართოს სისხლისა“, რომ ოჯახში შემოსული მტერიც კი პირველ რიგში სტუმარია და არა მტერი: „სოფელ ადიშის მკვიდრნი, გვარად ავალიანები მიემგზავრებოდნენ საქმეზე სვანეთიდან. შორმა გზამ და თოვლმა დაღალა მგზავრები და თანაც შემოაღამდათ კიდევ, სოფელ ლატალთან. როგორც ეს წესად იყო, მიადგნენ სტუმრად ოჯახს, რომელიც გზასთან ყველაზე ახლოს ცხოვრობდა. ამ სოფლის მკვიდრი, გვარად სტეფლიანი მოკლული ყავდათ ავალიანებს და ისინი შემთხვევით სწორედ იმ ოჯახს მიადგნენ, ვისი სისხლიც ემართათ. არც სტუმრები და არც მასპინძლები ერთმანეთს არ იცნობდნენ. ისინი მიიღეს, როგორც წესი და რიგი იყო: დიდი ცეცხლი დაუნთეს, ფეხზე გახადეს, დაბანეს და ვახშამიც გაუწყვეს. ამასობაში სტუმრებს საუბარში ვინაობა ჰკითხეს. მთელი ოჯახი სახტად დარჩა, როცა გაიგეს, რომ მათი სტუმრები მათივე ოჯახის წევრის მკვლე-

ლები იყვნენ. ვახშმის შემდეგ ოჯახის უფროსმა ჩუმად გაიხმო თავისი ნები და უთხრა: „სისხლის აღების დრო მოვიდა და მიგზებდით ამდამდე: ამ საქმესო“. ოჯახის წევრებს შორის დიდი ბჭობა და კამათი გაიმართა, მათი აზრი ორად გაიყო: „სახლში შემოსულ კაცს ძალლი არ ერჩის და ჩვენ როგორ ვიკადროთ ასეთი რამე, მერე სოფელში თავს ხომ ვერ გამოვყოფთ სირცხვილითო“. საბოლოოდ გადაწყვიტეს არაფერი ვერძნობინებინათ სტუმრებისათვის, კერასთან გაუშალეს ლოგინები, მოასვენეს და მეორე დღით, როგორც წესი იყო, ისე გაისტუმრეს სახლიდან“ (ინფ.1).

ამრიგად, სტუმარმასპინძლობის ადათი იმდენად ძლიერი აღმოჩნდა, რომ მტრობა უკან გადაწია და უარი ათქმევინა ოჯახის წევრებს ასევე ძლიერ სისხლის აღების ჩვეულებაზე. ამასთანავე, არ იქნა მახვშის რჩევა მიღებული, როცა სხვა დროს ოჯახის უფროსის გადაწყვეტილების უარყოფა ძნელი იყო.

სტუმრად ყოფნის დრო საქართველოს არც ერთ კუთხეში რეგლამენტირებული არ ყოფილა. სტუმარს შეეძლო რამდენი ხანიც უნდოდა, იმდენ ხანს დარჩენილიყო ოჯახში — მას არავინ ეტყოდა — შენი წასვლის დროაო. მაგრამ სტუმარი თვითონ სამ დღეზე მეტხანს არ გაჩერდებოდა, თუ სერიოზული მიზეზი არ ჰქონდა და მისი დარჩენა რაიმე აუცილებლობით არ იყო გამოწვეული. წასვლისას მას საგზაღს გაუმზადებდნენ და ისე გააცილებდნენ.

სტუმრის შორ მანძილზე გაცილება სვანეთში არ იყო მიღებული იმ შემთხვევის გარდა, როდესაც სტუმარს აღნიშნულ სოფელში მტერი ჰყავდა. რადგანაც მასპინძლის მიერ მისგან გასული სტუმრის გზაზე შეურაცხყოფაც პირად შეურაცხყოფად იყო აღქმული, იგი მას მიაცილებდა უსაფრთხო ადგილამდე: „სვანს თავისი სტუმრის გალანძვლა, არა თუ მაშინ, როცა ის მის ოჯახში იმყოფება, ოჯახიდან გასვლის შემდეგაც დიდ სირცხვილად მიაჩნია. და, ამიტომაც, თუ სვანის სტუმარს მისი ოჯახიდან გასვლის შემდეგ, მოგზაურობის დროს რაიმე ხიფათი მოერლის, მასპინძელი მიყვება მას, სანამ სამშვიდობო ადგილას არ მიიყვანს“ (3, 143). მაგალითად მოვიყვანთ კიდევ ერთ ნამდვილ ამბავს, რომელიც გაბლიანსაც აღწერილი აქვს და რომლის გამოც თავიანთი წინაპრებით დღესაც თავს იწონებენ მათი შთამომავლები: „რამოდენიმე ათეუ

ლი წლის წინათ, სვანეთში მოვიდნენ მღვდლები ქუთაისიდან. სვანეთში ისინი ესტუმრნენ თავად გარდაფხაძეს, ზემო სვანეთში მარგინებს. გარდაფხაძეებს ამ დროს ემტერებოდნენ მესტიიაში მცხოვრები ჭაფარიძეები. ჭაფარიძეებმა როცა გაიგეს, რომ ზემოხსენებულ მღვდლები გარდაფხაძეების სტუმრები იყვნენ, გარდაფხაძეებისათვის შეურაცხყოფა რომ მიეყენებინათ, გადაწყვიტეს მათი დაჭერა და სოფლის გარეთ დაუდარაჯდნენ. ამ მღვდლებს მიაცილებდა მათი მასპინძელი მურზა მარგინი. როცა მან გაიგო, რომ ჭაფარიძეებს მისი სტუმრების გალანძღვა უნდოდათ, სტუმრები უკან დასტოვა და თვითონ წინ წავიდა. მონახა დადარაჯებული ორ ჭაფარიძე და სთხოვა ასეთ განზრახვაზე ხელი აეღოთ. მათ შორის საქმე გამწვავდა, მოხდა ჩხუბი, რომლის დროსაც მურზას მიერ მოკლული იქნა ერთი ჭაფარიძე და რამოდენიმე დაჭრილი. თვით სტუმართმოყვარეობის მსხვერპლი მურზაც ვაჟკაცურად მოკვდა იქვე. ხოლო მღვდლებმა თავი გადაირჩინეს უბედურებას, იქვე გავლენიან აზნაურ სვინჩილდ ჭაფარიძესთან თავის "შეთარებით" (3, 143-144). როგორც დავინახეთ, სტუმრის დაცვას მასპინძლის სიცოცხლე ეწირება, რაც არ იყო იშვიათი მოვლენა არც სვანეთში და არც საქართველოს დანარჩენ კუთხეებში. საინტერესოა ისიც, რომ ჭაფარიძეებმა გარდაფხაძეების შეურაცხყოფა იმით განიზრახეს, რომ მათთან სტუმრად ნამყოფი მღვდლების დაჭერა გადაწყვიტეს, რადგანაც, კარგად იცოდნენ, რომ სტუმარმასპინძლობის ადათიდან გამომდინარე, ეს მართლაც გარდაფხაძეების შეურაცხყოფის მიყენება იქნებოდა.

სტუმარმასპინძლობის წესი გარკვეულწილად იცვლებოდა იმ მოვლენათა შესაბამისად, რის გამოც ოჯახში სტუმარი მოდიოდა. სხვადასხვანაირი იყო სტუმრის დახვედრა ქორწილის, სახალხო-რელიგიური დღესასწაულებისა და ჭირის დროს. შესაბამისად ზოგიერთი ელემენტი ან აკლდებოდა, ან ემატებოდა სტუმრის მიღებისა და გამასპინძლების მდიდარ ჩვეულებას.

ინტერესმოკლებული არ იქნება განვიხილოთ, თუ როგორი სახით იყო წარმოდგენილი აღნიშნული ტრადიცია ჩვეულებითი სამართლის ასრულების დროს, როცა მომჩივან-მოპასუხის ოჯახებს მორიგეობით ეწვეოდნენ მედიატორები (მორავალ) — საქმის განსახილველად.

ამ შემთხვევაში აღსანიშნავია ის ფაქტი, რომ სტუმრად მოდიოდნენ

თემში, სოფელში გამორჩეული და პატივსაცემი ადამიანები. მათი დახვედრა და გამასპინძლება ასევე გამორჩეული უნდა ყოფილიყო. მაგრამ ამ დროს სტუმარმასპინძლობა იმგვარად სრულდებოდა, რომ სტუმრების პატივისცემის პარალელურად მასპინძლის ფაქტორიც მაქსიმალურად წინ წამოწეული ყოფილიყო. ამ დროს ყოველთვის ხაზგასმული იყო ის ფაქტი, რომ მასპინძელი თავისი ოჯახის სრულუფლებიანი ბატონ-პატრონი იყო და სტუმრებს ისე ხვდებოდა და „ოჯახის სახელით ისე მოქმედებდა, როგორც სუვერენული სახელმწიფოს სრულუფლებიანი წარმომადგენელი, მეორე ამგვარ სახელმწიფოს წარმომადგენელთან დამოკიდებულებაში“ (10, 18-19).

„მორავებს“ მომჩივან — მოპასუხე თანაბარი რაოდენობისას ირჩევდა. სანამ მორავები საქმის გარჩევას დაიწყებდნენ, ერთად უნდა სტუმრებოდნენ ხან ერთ და ხან მეორე მხარეს. ასეთი სტუმრობა 4-5 დღეს გასტანდა ხოლმე. მასპინძლები მოვალენი იყვნენ სანაქებოდ გამასპინძლებოდნენ მორავებს, ამიტომ მორავების სტუმრობა საარაკოდ იყო გამხდარი. ბ. ნიჟარაძეს აღწერილი აქვს აღნიშნული სტუმრობა: „პირველად მორავებს მომჩივანი უნდა გამასპინძლებოდა და მასპინძლობაც, რაც შეიძლებოდა, გულუხვი უნდა ყოფილიყო სასმელითა და საჭმელით. შეგროვდნენ მორავები მომჩივანის სახლში, მასპინძელი მზად არის. ჩამოსხდნენ სკამებზე, სუფრის თავში მასპინძელი ჯდება. სუფრა სავსეა პურით, ხორცით, ყველით. მასპინძელი პირველი შეეხო პურს, მაგრამ სანამ ჭამას დაიწყებდეს, მიმართავს მორავებს ამ სიტყვებით: „ჩემი მადლი თქვენ გჭონდეთ, ჩემს მოწყალე — შემწე კაცებს, ღმერთმა ქნას, რომ ამგვარი შემთხვევა არ ყოფილიყოს თქვენს ოჯახებში“ და იწყებს ჭამას. მორავებიც უპასუხებენ: „ღმერთმა ამიერთგან მოსპოს ამგვარი ხარჯი შენს ოჯახში და სამხიარულო სუფრაზე მოვსულიყავით ყოველთვის“. ამით იწყება პურის ჭამა. მწლდე არაყს ასხამს ქარახსში და მიართმევს ჯერ მასპინძელს, და მერე ყველას ჩამოურიგებს. ასე ჩამორიგდება მეორედ, მესამედ. ყველამ ჭამას თავი დაანება და შესცქერიან მასპინძელ — მომჩივანს, რომელმაც თავისი სარჩელი იმათ უნდა მოახსენოს. მაშინ მომჩივანი ადგება ფეხზე, კათხით ხელში, ქუდ-მოხდილი წარდგება მორავების წინ და დალაგებით მოუყვება თავის სარჩელს. მორავები სიტყვა-სიტყვით ცდილობდნენ ნათქვამის დამახსოვრებას, როცა მომჩივანი მორჩება, დაღვს



კათხას. მწრვები აიმედებენ, რომ ღვთისა და მომჩივან-მოპასუხის საჯეროდ დააბოლოვონ საქმე და დაცლიან სავსე ქარახსებს, რომელნიც მათაც აქამდე ხელში ეჭირათ. მერე აგრძელებენ ჭამა-სმას“ (5, 95-96).

გამასპინძლების იგივე სცენა მეორდებოდა, როცა მწრვები მოპასუხესთან მიდიოდნენ და ასე გრძელდებოდა, სანამ საბოლოო განაჩენს არ გამოიტანდნენ.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ამგვარი გამასპინძლებისას ყოველთვის ხაზგასმული იყო მასპინძლის ადგილი და პრიორიტეტი თავის ოჯახში. მართალია, სტუმრების პატივისცემა ნაკლები არ იყო, ვიდრე სხვა შემთხვევებისას, მაგრამ ამჯერად მასპინძელი შეძლებისდაგვარად თავის სასარგებლოდ იყენებს სტუმარ-მასპინძლობის ზოგიერთ რიტუალს. მაგალითად, ამ შემთხვევაში გამორიცხული იყო მასპინძელს თავისი ადგილი და „საკარცხული“ საპატიო სტუმრისათვის დაეთმო: „აღსანიშნავია, რომ ამ შემთხვევაში ქორა მახვში მუდამ თავის საპატიო ალაგს, საპატიო სკამზე ზის, რაგინდ საპატიო სტუმრები არ უნდა იყონ მწრვების რიცხვში: სოფლის მახვში, პაპი, მღვდელი და თუგინდ თვით ხევის მახვშიც კი“ (10, 18).

აღწერილ სიტუაციაში გამასპინძლებისას, როგორც აღვნიშნეთ, წინ იწევს მასპინძლის ადგილისა და მდგომარეობის ხაზგასმა და ამისათვის ის ყველაფერს იყენებს: საპატიო ადგილს სუფრის თავში, მახვშის საკარცხულს, სუფრაზე პურის გატეხვის პირველობას და სავსე სასმისსაც მას აწვდიან პირველად, როცა სხვა დროს შეიძლება პირველი კათხაც სტუმრისათვის ყოფილიყო მირთმეული.

წარმოდგენილი მცირე მასალაც კი საკმარისია იმისათვის, რომ დავინახოთ, თუ რა საინტერესო და მდიდარი ფორმითაა წარმოდგენილი სვანეთში სტუმარ-მასპინძლობის ტრადიცია, სახელდობრ კი სტუმრის მიღებისა და გასტუმრების წესი. იგი საკმაოდ ჩამოყალიბებულ და დახვეწილ რიტუალთა წყებას განეკუთვნება, რომელშიც სვანების რწმენა - წარმოდგენები და სოციალური ურთიერთობებიცაა არეკლილი.

აღნიშნული ტრადიცია სვანეთის საზოგადოებრივი ცხოვრების მტკიცე და განუყოფელი ნაწილია და დღესაც მოქმედ და ერთ-ერთ უმთავრეს ტრადიციად რჩება.

1. ი. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. ვ. ბარდაველიძე, საარქივო მასალები, ისტორიისა და ეთნოგრაფიის ინსტიტუტის საქართველოს მატერიალური კულტურისა და სამეურნეო ყოფის ეთნოგრაფიული შესწავლის განყოფილებაში დაცული არქივი, M² კარადა.
3. ე. გაბლიანი, ძველი და ახალი სვანეთი, ტფ., 1925.
4. მ. მოწერელია, სტუმარმასპინძლობის ტრადიციები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1987.
5. ბ. ნიჟარაძე, ისტორიულ-ეთნოგრაფიული წერილები, ტ.1, თბ., 1962.
6. ი. სურგულაძე, სივრცობრივი ასპექტები ქართველთა რელიგიურ და მითოსურ წარმოდგენებში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, XXIII, თბ., 1987.
7. თ. სახოკია, მოგზაურობანი, თბ., 1959.
8. მ. ქალდანი, ვ. თოფურია, სვანური ლექსიკონი, (დაკაბადონებუ-ლია და გამზადებულია გამოსაცემად ენათმეცნიერების ინსტიტუტში).
9. ა. შანიძე, თხზულებანი 12-ტომად, ტ.1, თბ., 1984.
10. გ. ჩიტაია, სვანური „საკურცხილ“, „მოამბე“, ტ. II, ტფ., 1924.

იხვორმატორები

1. ავალიანი სიდონია სიმონის ას, მესტიის რაიონი, ს. მულახი, დაბ. 1928წ.
2. ზურებიანი საშა პავლეს ას, მესტიის რაიონი, ს. მულახი, დაბ. 1921წ.
3. იოსელიანი დავით ბესარიონის ძე, მესტიის რაიონი, ს. მულახი, დაბ. 1928წ.
4. იოსელიანი ნინა ბესარიონის ას, მესტიის რაიონი, ს. მულახი, დაბ. 1921წ.
5. მარგიანი იოსებ ტრიფონის ძე, მესტიის რაიონი, ს. მულახი, დაბ. 1914წ.



- 6. მარგიანი ჭიჭიკო ზაქარის ძე, მესტიის რაიონი, ს. მულახი, დაბ., 1910წ.
- 7. მარგიანი თეიმურაზ შოთას ძე, მესტიის რაიონი, ს. მულახი, დაბ., 1959წ.
- 8. ჭოჩქიანი სილევან მაქსიმეს ძე, მესტიის რაიონი, ს. მულახი, დაბ., 1928წ.

სამურზაყანოს ისტორიული აღგებები

ისტორიული სამურზაყანო (თანამედროვე გალის რაიონი) მოიცავდა მდინარეების ღალიძგასა და ენგურს შორის მდებარე ტერიტორიის უდიდეს ნაწილს. ძველად ეს „შუამდინარეთი“ ერთ ისტორიულ-გეოგრაფიულ კუთხეს წარმოადგენდა, რომელიც სხვადასხვა დროს შედიოდა კოლხეთის, ეგრისის, აფხაზეთის, საბედიანოს, ოდიშის (სამეგრელოს) ფარგლებში.

ზოგადი ცნობები ზემოაღნიშნულის შესახებ:

ცნობილია, ძვ. წ. აღრიცხვის VI საუკუნეში დასავლეთ საქართველოში შეიქმნა ადრეკლასობრივი ტიპის სახელმწიფო, რომელიც შორს იყო გადაჭიმული ლიხის ქედიდან შავი ზღვის ჩრდილო-დასავლეთ სანაპირომდე — ეს იყო კოლხეთი. ბერძნები ამ სამეფოს ერთი დასავლურ-ქართველური ტომის — კოლხების სახელის მიხედვით ეძახდნენ. სინამდვილეში კი სამეფოში წამყვან ძალას მეორე დასავლურ ქართული ტომი — ეგრები წარმოადგენდა (5, გვ.3). ადგილობრივ მას ეგრისი ერქვა (32, გვ. 45). როგორც ირკვევა, საკუთრივ ეგრი ტომის თავდაპირველი გავრცელების ძირითად არეს მდინარე ენგურის ქვემო წელი წარმოადგენდა. ენგურის ახლოს ძვ.წ. III საუკუნემდე მდებარეობდა ეგრისიც. დღევანდელი გალის რაიონი ამ ტერიტორიაში ექცევა. ამ ქვეყანას ანტიკურ ხანაში „შიდა ეგრისი“ ეწოდებოდა. იგი მოიცავდა დასავლეთ საქართველოს დაბლობ ნაწილს, მოქცეულს მდინარეების რიონსა და ღალიძგას შორის.

ეგრისის სამეფოს გული იყო საკუთრივ ეგრისი, ანუ ქართული წყაროების „შიდა ეგრი,“ (22, გვ. 106). ისტორიული „შიდა ეგრის“-ის დასავლეთი ნაწილი (დღევანდელი გალის რაიონი) მდიდარია წარსულის ყველა დროის (ქვის ხანიდან დაწყებული გვიან შუა საუკუნეების ჩათვლით) ისტორიული ძეგლებით. არქეოლოგების მიერ რაიონის ტერიტორიაზე ორასამდე არქეოლოგიური ძეგლია მიკვლეული (30, გვ.4). კერძოდ, ოქუმის ხეობაში (ენგურ-ღალიძგის აუზი) ქვის ხანის სხვადასხვა პერიოდის თხუთმეტი მღვიმე და ოცდაათამდე ღია სადგომია მიკვლეული, ხოლო შუა საუკუნეების ფიქსირებული ისტორიულ-არქეოლოგიურ ძეგლთა რიცხვი სამოცდაათს აჭარბებს (31, გვ. 26.გვ.1).



კოლხეთის ტერიტორიაზე რევოლუციამდე აღმოჩენილი განძების ერთი ნაწილი, ერმიტაჟსა და მოსკოვის ისტორიულ მუზეუმშია დაცული. ცალკეული ნივთები ან ნივთების ჯგუფი ჩვენი ქვეყნის ზოგიერთ სხვა მუზეუმშიაც მოხვედრილა. მაგრამ დამახასიათებელია, რომ იმ დროს პირველ რიგში ყურადღება ექცეოდა და გროვდებოდა მხატვრული ღირებულების მქონე ძეგლები. საკმარისია გავიხსენოთ 1890 წ. სოფ. ჭუბურხინჯში (გალის რაიონი) აღმოჩენილი შესანიშნავი განძის ბედი, დიდი ნაწილი ამ განძისა, რომელიც ოქროს, ვერცხლის, სპილენძის ზოდებისა და სხვა მრავალრიცხოვანი ნივთებისგან შედგებოდა, გაქრა და დაიკარგა, იმის გამო, რომ საიმპერატორო ერმიტაჟმა ისინი არ მიიღო და უკან დააბრუნა, როგორც არქეოლოგიურ მნიშვნელობას სრულიად მოკლებული. ერმიტაჟში მოხვედრილია მხოლოდ ოქროს ორი საყურე და აგრაფი (საკიდი) (25, გვ. 5).

ქვედა პალეოლითის (აშელი, მუსტიე) იარაღები ოქუმის ხეობის მრავალ პუექტშია (გალი, აჩიგვარა და სხვა) აღმოჩენილი.

ზღვისპირა აშელური სადგომებიდან უნდა აღინიშნოს ნაბინავრები სოფ. კოლხიდაში, გუდაუთაში, სოხუმში, იაშთხვაზე, გალში, ჭუბურხინჯში. აქ ნაპოვნია ეპოქისათვის მეტად დამახასიათებელი თითქმის უნივერსალური იარაღები, ხელცულები. (6, გვ. 87). შავიზღვისპირა რაიონებში მუსტიეს ეპოქის ძეგლები აღმოჩენილია ლიხნეში, სოხუმში, ოჩამჩირეში, ოლორში, გალში, ოქუმში, რუხსა და ბევრგან სხვაგან. (6, გვ.91).

ნეოლითის შუა საფეხურს უნდა მივაკუთნოთ (ძვ.წ. VII-VI ათასწლეული) დუმურიშის (გალის რაიონი) ცენტრალურ ნამოსახლარზე მოპოვებული მასალა, რომელთა საერთო რაოდენობა ოცი ათასს აღემატება და ოცდაათიოდე დასახელების ნივთს მოიცავს (16. გვ.128).

ქრონოლოგიურად ამავე პერიოდისაა მეორე მძლავრი ნამოსახლარი, რომელმაც მასალის სიმრავლის მიხედვით (სხვადასხვა ქანის ქვის ოცდაათი ათასამდე ინვენტარი) კავკასიაში დღემდე ცნობილ ყველა სინქრონულ ნამოსახლარს გადააჭარბა. ნამოსახლარი მიკვლეულია გალის რაიონის სოფ. ჩხორთოლში. ამასთანავე, ჩხორთოლის ნეოლითური ნამოსახლარის განსაკუთრებული მნიშვნელობა იმაში მდგომარეობს, რომ აქ კულტურის ნაშთები (ქვედა ჰორიზონტებში) განსაზღვრულ მონაკ-

ვეთზე უძრავ მდგომარეობაში გვხვდება, რასაც მოკლებული იყო დანს-
ვლეთ საქართველოს ღია ტიპის ნამოსახლარები (17, გვ. 187).

კოლხეთის დაბლობზე ადრე და შუა ბრინჯაოს ხანაში ხელოვნურად შექმნილ გორაკ-ბორცვებზე წარმოქმნილი ნამოსახლარებია მოჭარბებული. ერთეულების სახით გვხვდება შუა და გვიანბრინჯაოს ხანის ფენების შემცველი გორაკ-ნამოსახლარები (ანაკლიის დიხაგუძეშა II, თეკლათის ნაოხვამუ, გალის ფიჩორის ნამოსახლარი, ქალადიდის ზურგა და სხვა (9, გვ. 5).

გვიანი ბრინჯაოს პერიოდის და მისი მომდევნო ხანის დასავლურ-ქართული მატერიალური კულტურის ძეგლებს შორის ერთ-ერთი წამყვანი ადგილი უკავია განძებს. სწორედ განძების შემადგენლობაშია დიდი ნაწილი იმ სამეურნეო იარაღებისა, რომელიც ძირითადად განსაზღვრავენ კოლხური კულტურის დამოუკიდებელ, თვითმყოფად სახეს. უნდა აღინიშნოს, რომ განძები შემთხვევითაა ნაპოვნი, ამიტომ ცნობები მათი აღმოჩენის შესახებ, ყოველთვის ზუსტი არ არის. ზოგიერთი განძიდან მხოლოდ ნივთების ნაწილია მოხვედრილი მუზეუმში, ნაწილი კი — დაკარგულია.

საყურადღებო განძია ნაპოვნი 1930 წ. ენგურის მარჯვენა ნაპირზე, გალის რაიონში, სოფ. ტაგელონში (თაგილონში — ი.კ.). აქ აღმოჩენილი იყო ოქროს, ვერცხლის, ბრინჯაოს და რკინის საგნები, რომელიც სამარხის ინვენტარის ნაწილს შეადგენდა. სამწუხაროდ, ბევრი მათგანი დაიკარგა. დიდად საყურადღებოა ოქროდან გაკეთებული შიგნიდან ცარიელი ირმის თავი. ნივთი მშვენივრადაა შენახული. იგი შესრულებულია იშვიათი მოხდენილობით (4, გვ. 78).

თაგილონის განძი ძვ. წ. აღრიცხვის XII-XI სს. თარიღდება. ქრონოლოგიურად ამავე პერიოდისაა ლეკუმხარის განძი. მის შემადგენლობაშია: I და II სახეობის ორი კოლხური, ორი სეგმენტი, თოხი, სხვადასხვა სიდიდის რვა ზოდი.

დასავლეთ საქართველოს სავაჭრო-ეკონომიკური ურთიერთობის შესწავლისათვის მნიშვნელოვან წყაროს წარმოადგენს ნუმიზმატიკური მასალა. კოლხეთის დასავლეთი რაიონებისა და ზღვისპირა ქალაქების ნუმიზმატიკური მასალა ცხადყოფს, რომ აქ ძირითადად იგივე მონეტები იყო მიმოქცევაში, როგორც რომის პროვინცია კაპადოკიაში, ვიძველი პონტოს სამეფოს ტერიტორიაზე. ამ მხრივ აღსანიშნავია, კლ-

ხეთის დასავლეთ ნაწილში დიდი რაოდენობა კაპადოკიის კესარიის მოჭრილი მონეტებისა. პოლიტიკურად და როგორც ჩანს, ეკონომიკურად კაპადოკიასთან დაკავშირებული კოლხეთიც სწორედ ძირითადად კესარიულ მონეტას ხმარობდა. ამის უტყუარი დადასტურებაა გალის რაიონის სოფ. ნობაქევში (ნაბაკევი — ი.კ.) აღმოჩენილი ცამეტი დიდრაქმიანისაგან შედგენილი განძი (20, გვ. 59-60). 1967 წ. ნაბაკევში კოლხური თეთრის ოთხასი ცალისაგან შემდგარი ძვ. წ. აღრიცხვის IV-II სს. დათარიღებული განძი აღმოჩენილა. 1966 წ. საბერძნეთში (გალის რაიონი) შემთხვევით აღმოჩენილია კოლხური თეთრის განძი, რომელიც ორმოცდაოთხი მონეტისაგან შედგება. 1981 წ. მიწის სამუშაოების დროს ბარლებში შემთხვევით იპოვნეს 387 მონეტისაგან შემდგარი კოლხური თეთრის განძი, რომელთაგან 359 ცალი ვერცხლის, 28 სპილენძის ნახევარდრაქმიანებია. საერთოდ, უნდა აღინიშნოს, რომ პირველად კოლხური თეთრი ოქუმის ხეობაში 1925 წ. აღმოჩენილა, ადგილ კოხორაში. ნაპოვნი საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმშია დაცული (31, გვ. 35).

ზემოთ აღნიშნული განძები დაუჩვენებელი იყო რაიონის მხარეთმცოდნეობის მუზეუმში. ამჟამად მათი ადგილსამყოფელი გაურკვეველია.

ამრიგად, მხარის მდიდარი ისტორიული წარსული საუკუნეთა სიღრმეში იკარგება. მაგრამ ეჭვს გარეშეა, რომ აღნიშნული ტერიტორია ქართველი ტომების ეთნიკური ჩამოყალიბების თვით უადრესი პერიოდებიდან ყოფილა დასახლებული და ქალაქ ვერისით წარმოადგენდა ვერისის პოლიტიკურ — გეოგრაფიულ ცენტრს. აქედან მოყოლებული ანტიკურ ხანამდე და მის შემდეგაც ეს ტერიტორია ყოველთვის დასახლებული ყოფილა.

როგორც ცნობილია, ძვ. წ. VI ს. შექმნილი ვერისის სამეფო მომდევნო საუკუნეში დასუსტდა. ძვ. წ. II საუკუნის დამლევს ვერისი პონტოს მეფემ მითრიდატემ დაიპყრო, დაახლოებით ნახევარი საუკუნის შემდეგ იგი რომაელების ხელში გადავიდა. ვერისის სამეფოს ხელახლა აღდგენას და გაერთიანებას რამდენიმე საუკუნე დასჭირდა. ძვ. წ. VI ს. ჩამოყალიბებულ სამეფოს რომაელები და შემდეგ ბიზანტიელები ლაზიკას უწოდებდნენ, დასავლურ-ქართული ერთ-ერთი ტომის, ლაზების მიხედვით.

ქართული საისტორიო მწერლობა ქართულ ტომთა დასავლური გაერთიანების შესახებ მცირე ცნობებს გვაწვდის, რისთვისაც მივმართავთ უცხოურ წყაროებს. ამ თვალსაზრისით ფრიად საინტერესოა ლაზეთის

ეპარქიაში შემავალი საეპისკოპოსო ცენტრის „ზიგანევის“ ლოკალიზაციის საკითხი, სადაც ჩვენთვის ამოსავალი უცხოური წყაროებთან დაკავშირებით ნიუს სეკუნდუ, ფლავიუს არიანე, V საუკუნის ანონიმი ავტორი, კლავდი პტოლემე, საეპისკოპოსო ნოტიციები, ორიენტოსისა და ძმათა წამება (15, გვ. 231). ასევე მნიშვნელობას არაა მოკლებული ზოგიერთი ცნობა, რომელიც შემონახულია ძველ ქართულ ხელნაწერში, კერძოდ, XI საუკუნის ერთი ქართული ხელნაწერის სქოლიოში აღნიშნულია: „გუდაყუას იტყვის ზილანეოსადო“. „მატიანე ქართლისაჲში“, იქ სადაც ლაპარაკია აფხაზთა მეფეების საეკლესიო პოლიტიკის შესახებ, „ბაგრატიმა ააგო ბედიის ტაძარი და იქ გადმოიტანა „მოცვალა“ გადი-სი (ქ ცხ: გუდაყვისა) საეფისკოპოსო“ (19, გვ. 64).

ცნობილია, რომ გუდაყვა არის ბიზანტიური წყაროების ძილანეოსი (ზიგანეოსი), ამასთან ძველი ბერძნების სიგანენოს (ქალაქს და მდინარეს) შეესაბამება. საკითხის უკეთ გასაშუქებლად განვიხილოთ ზოგიერთი წყარო.

როგორც ავლნიშნეთ, ზინაგევი მოხსენიებულია „ორიენტოსისა და ძმათა მისთა მარტილობა“-ში რომელიც 305-311 წლების ამბავს შეეხება; ამ ძეგლის გელათის მეტაფრასული რედაქციის მიხედვით, ორიენტოსს და შვიდივე ძმას ქრისტიანობაზე უარი რომ ვერ ატყმევინეს, გადასახლეს ისინი აფხაზეთისა და ჰიქეთის დაბა-ქალაქებში. წამებულნი გზადაგზა იხოცებიან. ტრაპეზუნტიდან მეოთხე დღეს მივიდნენ აფსაროსს და „მიერ აღდგომილნი მყვანებელნი მათნი წარვიდეს სოფლად აწ ლაზთად წოდებულად, ადგილ ზილანეოს სახელდებულად“.

საინტერესოა, რომ გელათის ამ ხელნაწერის აღნიშნული რედაქციის გარდა, ჩვენ მოგვეპოვება მისი გიორგი მთაწმინდელისეული ნათარგმნი დიდ სვინაქსარში. სვინაქსარული რედაქცია ამავე ძეგლისა ამ ეპიზოდს ასე გადმოსცემს: „ხოლო წმინდა კურიაკოს, მივიდა რა საგროსა ქუეყანასა, ადგილსა რომელსა ეწოდების ზილანეოს, ძილი იგი მართალთა დაიძინა“. ამ სტრიქონს გასწვრივ №97 ხელნაწერში არშიაზე მიწერილია: „გუდაყუასა იტყვს ზილანეოსად“ (22, გვ. 137). ჩვენთვის მთავარი ის არის, რომ წყაროს ორივე რედაქციაში ზიგანევი ანუ ზიგანეონი ||ზილანეოსი, ახლანდელი სოფ. გუდავა არის მოხსენიებული.

სოფ. გუდავა მდებარეობს გალის რაიონში, ზღვიდან დაახლოებით კილომეტრის დაშორებით, იქ სადაც ერთმანეთს უერთდება ორი მდო-

ნარე ერისწყალი და ოქუმი. ცნობილია, რომ შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპირო მეტად სწორხაზოვანია და ბუნებრივი ნავმისადგომები ნაკლებია. ამიტომ ძველ დროში დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მდინარეების შესართავებს, რომლებიც ასრულებდნენ ბუნებრივი ყურეების მოვალეობას (6, გვ. 234). ამრიგად, გუდავის დაწინაურების მიზეზი მისი ხელსაყრელი გეოგრაფიული მდებარეობა იყო.

ძველი ბერძნები მდინარის შესართავთან დაარსებულ ქალაქს ან ჩვეულებრივ დასახლებულ პუნქტს ზოგჯერ ამავე მდინარის ან მისი შესართავის სახელს არქმევდნენ ხოლმე, მხოლოდ იმ განსხვავებით, რომ ქალაქის სახელწოდებას მაწარმოებელია „ეონი“ დაერთვოდა. როგორც ავლნიშნეთ, თავის მხრივ გუდავა მოიცავს ოქუმ-ერისწყლის შესართავს - სინგამს. მაშასადამე, სიგანეონსაც, რითაც კიდევ უფრო მტკიცდება ის აზრი, რომ ზილანეოსი იდენტურია სიგანეოსისა და გუდავა გაშენებულია იმ ადგილზე, სადაც ოდესღაც ქალაქი სიგანეონი არსებობდა (19, გვ. 3).

შემდეგ ზილანეოსი იხსენიება IV-V სს. როგორც რომაული გარნიზონის სადგომი ადგილი. შავი ზღვის აღმოსავლეთ სანაპიროზე მდგომი რომაული გარნიზონების დანიშნულებას წარმოადგენდა რომის ვასალური ტერიტორიების დაცვა გაძლიერებული იბერიისაგან, შავი ზღვის ჩრდილოეთ სანაპიროზე ერთგვარი კონტროლის დაწესება და ამ მხრიდან რომის სამფლობელოთა უზრუნველყოფა და, რაც მთავარია, თვით დასავლეთ საქართველოს სამეფოებში რომის გავლენის განმტკიცება (20, გვ. 37).

ამასთანავე, კოლხეთის სანაპიროს ქალაქები მნიშვნელოვანი სავაჭრო — ხელოსნური ცენტრები იყო. ამის დადასტურებაა გუდავის არქეოლოგიური გათხრებისას მოპოვებული მასალა, სადაც შეიმჩნევა მჭიდრო სავაჭრო ეკონომიკური კავშირი მცირე აზიის ცენტრებთან თუ რომის იმპერიის პროვინციებთან.

გუდავაში დღემდე შემორჩენილია რომაული ხანის ციხესიმაგრის ნაშთი, ადრეფეოდალური ეკლესია, შუა საუკუნეების ორი ციხის ნანგრევი, ქვის ხიდის ნაშთები და სხვა ნაგებობათა ნანგრევები (13, გვ. 134).

VI საუკუნიდან ჩვენი ქვეყნის ისტორიაში ახალი, ადრეფეოდალური ხანა დაიწყო. VI-VIII სს. მძიმე პერიოდი იყო განსაკუთრებით დასავლეთ საქართველოსთვის. VII საუკუნიდან შექმნილი მძიმე პოლიტიკური ვითარების გამო (ბრძოლა ირანის, ასევე ბიზანტიის აგრესის წინააღმდეგ)

დასავლეთ საქართველოს მრევლი სხვადასხვა საეკლესიო ცენტრებს ექვემდებარებოდა. ბიზანტიის მფლობელობის ხანაში, მე-6-8 საუკუნეებში დასავლეთ საქართველოში არსებობს სამი საეკლესიო ოლქი კონსტანტინეპოლის საპატრიარქოს ფარგლებში (8, გვ. 357) მათ შორის ლაზიკის მიტროპოლიაში, რომლის ცენტრი იყო ქალაქი ფასისი (ფოთი), შედიოდა ოთხი საეპისკოპოსო, ესენია: ა) ქალაქ როდოპოლისისა ანუ ვარდციხისა (თანამედროვე ვარციხე იმერეთში, ქუთაისის ზონაში); ბ) ქალაქ პეტრასი (თანამედროვე ციხისძირი, ბათუმის ზონაში; გარდა ბათუმის მხარისა, გურია-აჭარისა, აგრეთვე ჭანეთ-ლაზია, რიზეს მხარე, რომელზედაც ვრცელდებოდა იურისდიქცია ლაზიკის მიტროპოლიისა; გ) დაბა ცაიშისა (ოდიშში); დ) დაბა ძილანების ანუ გუდაყვისა, თანამედროვე გუდავა ილორის ზონაში (15, გვ. 231).

ამრიგად, ფასისის (ანუ ლაზიკის) სამიტროპოლიტოში შედიოდა ოთხი საეპისკოპოსო, მათ შორის ერთ-ერთი გუდავაში იყო.

ფასისის სამიტროპოლიტო კონსტანტინეპოლის იურისდიქციაში შევიდა VII ს. 30-იანი წლებიდან, ჰერაკლე კეისრის შემდეგ. მანამდე ის იყო იბერიის ეკლესიის იურისდიქციაში. ჰერაკლე კეისარმა რაღაც მიზეზების გამო დასაჯა იბერიის სამეფო და მას, მატთანეთა თანახმად, ჩამოაჭრა ზღვისპირა მიწები. ეს ჩამორთმეული ტერიტორიები უშუალოდ იმპერიაში შეიყვანა. ამის გამო ამ ტერიტორიაზე იურისდიქცია VII ს. განახორციელა კონსტანტინოპოლის საპატრიარქომ, რომელსაც დასავლეთ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია უცვნიდა და უღიარებია X საუკუნის დამდეგს (21, გვ. 90).

რაც შეეხება ქართულ საისტორიო ძეგლში — „მატიანე ქართლისაჲ“-ში დაცულ ცნობას გუდაყვიდან ბეღიაში საეპისკოპოსო კათედრალის გადატანის შესახებ, სხვა მიზეზებთან ერთად, განაპირობა იმან, რომ ბეღია იმ უმნიშვნელოვანეს გზაზე მდებარეობდა, რომელიც აფხაზეთს საქართველოს სხვა კუთხებთან აკავშირებდა.

ბეღიის მონუმენტურ კათედრალზე ამჟამად ყურადღებას არ გავამახვილებთ, მხოლოდ „მატიანე ქართლისაჲს ცნობას დავიმოწმებთ: „ამავე დიდმან მეფემან (ბაგრატ III) აღაშენა საყდარი ბეღიისა და შექმნა საყდრად საეპისკოპოსოდ. შეწირნა სოფელნი მრავალნი ყოველთა ხევთა და ადგილთა, განასრულა ყოველითა განგებითა, შეამკო ყოველითა სა-

მკაულითა ეკლესია, აკურთხა და დასუა ეპისკოპოსი. უკეთე ვისმე ენე /
ბოს განცდად და გულისხმისყოფად სიმაღლისათვის დიდებისა მისისა, საქართველოს
ეკლესიის
პირველად განიცადოს სამკაული ბედისი ეკლესიისა და მისთან გულის
ხმა ყოს, რომელ არავინ ყოფილ არს სხუა მეფე მსგავსი მისი ქუეყანასა
ქართლისასა და აფხაზეთისასა“ (1, გვ. 77).

ზემოაღნიშნული ცნობა, X საუკუნეშივე აფხაზეთის მეფეებმა თავი-
სი საუფლოს საეპისკოპოსოების კონსტანტინეპოლის პატრიარქის სა-
განმგებლოს გამოაკლეს და მცხეთის კათოლიკოსს რომ დაუქვემდებ-
არეს, ეს მსოფლიო ეკლესიის მთლიანობისაგან განკერძოება როდი იყო,
არამედ იმის აღიარება, რომ საქართველოს ყველა მკვიდრის ბაგეს ლო-
ცვა ქართულად ეთქმევინება — ისევ და ისევ სულიერი ერთარსობის
გამოხატვა. (14, გვ. 70). სწორედ ბედისი სახელგანთქმული ტაძარი გვე-
ვლინება საქართველოს ყველა მკვიდრის სულიერი ერთარსობის სიმბო-
ლოდ, რომელიც ჩვენამდე ნანგრევების სახითაა მოღწეული.

ადრეფეოდალური ხანის ძეგლებიდან ცნობილია X ს. ციხე-დარბაზი
საბერიოში, სათანჯოს ციხე, წარჩეს ციხე, წკელიკარის (რეჩხო-ცხირში)
ღუმურიშის, ჩხორთოლის და ილორის (ამჟამად ოჩამჩირის რაიონს
ეკუთვნის) ეკლესიები.

საბერიოს აღნიშნული ციხე-დარბაზის შესახებ არავითარი ცნობები
არ გვაქვს. მხოლოდ იმის თქმა ძალგვიძს, რომ მოგვიანებით, XVII ს. 50-
80-იანი წლებიდან, მდ. ენგურსა და მდ. ლალიძგას შორის შერვაშიძეებს
(სამურზაყანოს მმართველები) რეზიდენცია ჰქონდა სამ სოფელში: ბე-
ლიაში, საბერიოსა და ნაბაკევში. საბერიოში დღემდე მოაღწია მეტნაკ-
ლებად დაცულმა შარვაშიძეთა და ჩქოტუათა ეკლესიებმა.

რაც შეეხება სათანჯოს ციხეს, ცნობილი ფაქტია, რომ იგი არა მა-
რტო ენგურის ხეობაზე ბატონობს, არამედ მთელ კოლხეთის დაბლო-
ბზე, ზღვის სანაპიროს ჩათვლით. ციხე მდებარეობს გალის რაიონის
სოფლების დიხაზურგასა და ჭუბურხინჯს შორის. ციხე ოთხსართული-
ანია, კირქვით ნაგები. სამწუხაროდ, მის მნიშვნელობაზე, გადატანილ
ომებზე მატინაეებში არაფერია ნათქვამი. იქნებ სათქმელს ნაწილობრივ
ამხელს მთარული გამოთქმა, დღესაც რომ არ დაუკარგავს მნიშვნელო-
ბა: „ჭუბურხინჯელს რომ ჰკითხო, როგორა ხარო — ჯიხასავით გე-
ტყვის, ე.ი. ციხესავით გაუტეხლად და მტკიცედ“ (2, გვ. 361).

მკვლევართა (პ. ზაქარაია, თ. კაპანაძე) დაკვირვებით, ვერცხის სამეფოს დასავლეთ ნაწილში დაცვის ერთიანი სისტემაა, რომლის ციხეებზეა ჯაჭვის რგოლებია სათანჯოს ციხე-კოშკი, წარჩეს ციხე და ამჟამად ოჩამჩირის რაიონში შემავალი (აღრე სამურზაყანოს ეკუთვნოდა) რეკას ციხეები, რომლებიც ფრაგმენტულადაა შემონახული. ციხეები ტიპიური ვერცხულია, ისევე როგორც აბედათის (მარტვილი) კოტიანეთის (ნოქალაქევი), შხეფის (სენაკი — მარტვილის გზაზე), ჭაჭვინჯის (ზუგდიდი) ეკის (სენაკი) და სხვა ციხეები (11, გვ. 126).

დასავლეთ საქართველოს თავისებურება (უმეტესი ნაწილი მთიანია, მაგრამ მისი ცენტრალური მონაკვეთი დაბლობი — კოლხეთის დაბლობი) ერთიანი დაცვის საკითხს ართულებს. ამიტომ ქვეყნის მესვეურებს გაუაზრებიათ ეს პრინციპი და დაცვის ხაზი გაუტარებიათ დაბლობისა და მაღლობის შეერთებაზე. ციხეები ამ ხაზზე ისეა განლაგებული, რომ ზურგს ძნელად მისადგომი ან სრულიად მიუდგომელი ხეობებია. მოსახლეობას ბარში თუ გაუჭირდებოდა მთას მიაშურებდა იმ იმედით, რომ ზურგს ციხეები გაუმარებდათ. ეს ხაზი ნოქალაქევიდან დაწყებული ვიდრე კელასურამდე ან სოხუმამდე გაბმით იყო დაცული. ციხეების ჯაჭვის ნახვა ახლაც შეიძლება, მაგრამ მთლიანად არა (12, გვ. 47).

ამრიგად, ჩვენს წინაპრებს ციხე-სიმაგრეთა უმეტესობა თავდაცვის მიზნით უშენებიათ, მაგრამ ფეოდალურ ხანაში ციხეთა ერთი ნაწილი სადილეგოდ იყო გამოყენებული. მათ შორის სათანჯოს ციხეც, რის გამოც ხალხური გადმოცემა, ციხის სახელწოდებას „ტანჯვისაგან“ წარმოქმნილად მიიჩნევს. მკვლევარს ვეთანხმებით იმაში, რომ ეს უკანასკნელი ვარიანტი საეჭვოა და არ გამოხატავს ციხის ძირითად მნიშვნელობას. ეს რომ ასე იყოს, მაშინ საქართველოში ნაგებ-ნაშენებ ციხეთა ერთ მესამედს მაინც სახელწოდება „სატანჯი“ ან მისი მსგავსი სხვა რაიმე ერქმეოდა (23, 71).

ცნობილია, რომ აფხაზეთის ტერტორიაზე გენუელთა სავაჭრო ფაქტორიები XIV-XV სს. გაგრაში, ბიჭვინთაში, გუდაუთაში და სხვაგან არსებობდა და მათ შორის სამურზაყანოში, სათანჯოში (Sant-angelo) (3, გვ. 244 და 18, გვ. 134), რაც იტალიურ ყაიდაზე სანტა-ანჯელო „წმინდა ანგელოზის“ ციხედ იწოდებოდა.

ცოტა რამ სათანჯოს ეტიმოლოგიის შესახებ. სათანჯო, ძველი მეგრულ-ლაზური სიტყვიდან „თანჯო“ (ქართულად თარჯი) მომდინარეობს, რაც



მიჯნის, საზღვრის ციხეს ნიშნავს (26, გვ. 315). აქედანაა სიტყვები „თანჯუა“, მოხილვა, გამზირვა, რაიმეს მინიშნება. ამასთანავე სიტყვა „თანჯი“ მეგრულად ნიშნავს მოსაჭრელად მინიშნებული ხის კოდვას (7, გვ. 79).

ისიც საფიქრებელია, რომ სათანჯო იყოს საზღვრის დასახვერი კოშკი და სიმაგრე და მართლაც წარსულში ის სამთავროს (ჯერ ეგრისის, მერე სამგრელის) დასახვერი კოშკი იყო და სპეციალურად აშენებულია კონუსური ფორმის მაღალი მთის წვერზე და მოჩანს ძალიან შორი მანძილიდან. სათანჯოზე დანთებული კოცონი მტრის მოახლოების საგანგაშო ნიშანი უნდა ყოფილიყო ენგურის ხეობაში და აგრეთვე რუხის ციხის მეციხოვნენი მზად უნდა ყოფილიყვნენ მტრის დასახვედრად.

სათანჯო არ უნდა მივიჩნიოთ „სამეურნეო პერიოდისა და კლიმატის დასადგენ ნიშნად“, თუმცა სათანჯოს მთას ოხაჩქუესთან (ს. ჯვართან ახლოს) ერთად ამ მიზნითაც იყენებდნენ ჩვენი წინაპრები (23, გვ. 72). ციხე-კოშკის მთავარი დანიშნულება თავდაცვა იყო, მითუმეტეს ისტორიული ღირებულების ისეთი ნაგებობისა, როგორიცაა სათანჯო.

სამურზაყანოს ისტორიის ცალკეული საკითხები გულმოდგინედ შეისწავლა და განსაკუთრებით მშობლიურ სოფელ წარჩეზე დაგვიტოვა მდიდარი მასალა მხარეთმცოდნემ ნ. შონიამ. მან აგრეთვე სცადა „ტარსურა-მოხეს“ ლოკალიზაცია. მისი დაკვირვებით აღნიშნული ქალაქი მდინარე მოქვის მიდამოებში ზღვის შესართავთან (ოჩამჩირის რაიონში) კი არაა საძიებელი, არამედ აღმოსავლეთ აფხაზეთში. ქართულ და უცხოურ წყაროებში ტარსურა (ტარშენი) არაერთგზისაა მოხსენიებული: ასე მაგ: II ს. I ნახევრის ბერძენი ისტორიკოსი ფლავიუს არიანე, ანონიმი ავტორი (V ს. ახ.წ) და სხვები იხსენიებდნენ მდინარე „ტარუსას“, რომლის სანაპიროზე „ტარშენ“-ის სახელწოდების ქალაქი ყოფილა გაშენებული. არქანჯელო ლამბერტი (XVII ს) წერდა: „ხეთის იქით არის ოტუმბი, რომელიც ჩაუდის ტორხენო (Torchen) და რომელმაც შეიძლება ამ ადგილიდან მიიღო თავისი სახელი, რადგანაც ეს ის მდინარე უნდა იყოს, რომელიც რუკაზე იწოდება „ტარსუსად“. ამავე პერიოდის ავტორს ქრისტეფორე კასტელს რუკაზე აღნიშნული აქვს წარჩე. VII საუკუნის ქართველი მწერალი და გეოგრაფი იოანე მოსხი ნოველაში მიუთითებს: „ბერნი ვინმე ორნი მონაზონი გავიდეს ელონდ ქალაქი წარსვლად ტარსუნდს-ო“.

მწერლების და გეოგრაფების მიერ ხსენებული მდინარე „ტარსურა“ ქალაქი „ტარშენ“ და მრავალი სხვა თუ დღევანდელ სოფელ წარჩენია ნათქვამი, ცხადი იქნება რომ წარჩეს უძველესი (დაახლოებით 1833 წ.) წლის ისტორია ჰქონია სხვა მოსაზრება არც არის. კ. ბერულავა წარჩის შესახებ არსებული ანტიკური ხანის მწერლების ცნობებზე დაყრდნობით დაასკვნის: „ცხადია აქ სახელის დამახინჯებას არა აქვს ადგილი, „ტარშენ“ იგივე წარჩეა, ხოლო ტარსურა (მდინარე წარჩე) ერთვის ოხოჯეს“ (28, გვ. 275).

ჩვენ მაინც ვფიქრობთ, ზოგადი ხასიათის მოსაზრებით ერთმნიშვნელოვანი პასუხის გაცემა ანტიკური ქალაქის თუ დასახელების ზუსტი ლოკალიზაციისათვის ნაჩქარევია და დამატებით კვლევას საჭიროებს.

წარჩეში ბევრი ისტორიული ძეგლი მდებარეობს. დღემდის მის ზედაპირზე მიგნებულია ოცდასამი ისტორიული ადგილი. საკმარისია მხოლოდ წარჩის „ფიჭერისთეს“ სახელწოდების მოგუმბათებული ეკლესიის შესწავლა, რომ იგი ჩაითვალოს ხუროთმოძღვრების უნიკალურ ნიმუშად.

მხატვრული ღირებულების მხრივ იგივე ითქმის ლუმურიშის ეკლესიის შესახებ, რომელიც მდებარეობს გალის რაიონის სოფ. ლუმურიშში, ადგილ „საგერგაიოში“. მაგრამ გარდა აღნიშნულისა, ფრიად საინტერესოა ასომთავრული სამშენებლო წარწერა, საიდანაც ირკვევა, რომ ტაძრის მშენებელი და ხარჯის გამღებია ცნობილ ფეოდალ ნიანიას ასული საგდუბტი — გიორგი II თანამეცხედრე, დავით აღმაშენებლის დედა. ამრიგად XI ს. საკვლევი რეგიონი სამეფო დომენს, დავით აღმაშენებლის დედის, დედოფალ საგდუბტის საგანმგებლოს წარმოადგენს. ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ამავე რეგიონში, სოფ. წარჩეში, შემორჩენილია ეკლესიის ნანგრევი, რომელსაც ადგილობრივი მოსახლეობა „მაფაშ ოხვამე“-ს (ქართულად „დედოფლის სალოცავი“) უწოდებს(29, გვ. 65).

ამავე პერიოდს განეკუთვნება ჩხორთოლის ეკლესიის მეორე სამშენებლო პერიოდი და ილორის სახელგანთქმული ტაძრის პირველი სამშენებლო ფენები, ასევე სოფ. დიხაზურგაში წმ. ბარბალეს ეკლესიის ნანგრევებთან ნაპოვნი ქვის ფილა ქართული წარწერით, აგრეთვე წყაღიკარის II მწკელიკარის თუ „ეკლესია წყველის კარისაო“ ასომთავრული წარწერა და სხვა. ეს უკანასკნელი დარბაზული ტიპის ეკლესია თავდაპირველად X ს. აშენებული (27, გვ. 194).

დასკვნის სახით ავღნიშნავთ: ისტორიული წყაროების, არქეოლოგიუ

რი და ნუმეზმატიკური მასალების მიხედვით, მატერიალური და სულიერი კულტურის ძეგლებზე დაყრდნობით ირკვევა, რომ ენგურ-ლალიძე-შუამდინარეთის ამგვარი დაწინაურების ერთ-ერთი მიზეზი იყო ის, რომ აქ გადიოდა მეტად მნიშვნელოვანი სამხედრო გზა, რომელიც საკუთრივ აფხაზეთისა და მასთან ჩრდილო-დასავლეთით მოსაზღვრე ქვეყნებს ერთიანი საქართველოს სხვა მნიშვნელოვან ცენტრებთან აკავშირებდა.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. Абхазия и Абхазы средневековых грузинских повествовательных источников, бедииский храм; Тб., 1988.
2. აღფენიძე ვლ. ფიქრიანი გზები, თბ., 1973 წ.
3. Анчабадзе З. Из истории средневековой Абхазии, VI-XVII в. Сух. 1959.
4. ამირანაშვილი შ. ქართული ხელოვნების ისტორია, თბ., 1961 წ.
5. ბერაძე თ. გალის რაიონის წარსულიდან, რაიონული გაზეთი „ლენინელი“, 1973 წ. აგვისტო.
6. ბერაძე თ. ოდიშის ისტორიული გეოგრაფიიდან, თბ., 1967 წ.
7. ბერულავა კ. აფხაზეთის ისტორიული ადგილები, თბ., 1951 წ.
8. გეორგიკა... თბ., 1952 წ. ტ.4 ნაკვ.2
9. გრიგოლია გ. ეგრის-ლაზიკის სამეფოს საისტორიო გეოგრაფიის პრობლემები, თბ., 1994 წ.
10. ზამთარაძე მ. გულდავის არქეოლოგიური მონაპოვარი, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, XXXIV-B, თბ., 1979 წ.
11. ზაქარაია პ. კაპანაძე თ. ციხეგოჯი - არქეოპოლისი - ნოქალაქევი, თბ., 1991 წ.
12. ზაქარაია პ. ლომოური ნ. ლექინაძე ვ. გვინჩიძე გ. ციხეგოჯი — ნოქალაქევი, თბ., 1984 წ.
13. ზუხბაია ვლ. აფხაზეთო ჩემო, თბ., 1998 წ.
14. თუმანიშვილი დ. კულტურის ძეგლები აფხაზეთში, უსრნალი „ჯვარი ვახისა“, თბ., 1995 წ. №1.
15. ინგოროყვა პ. გიორგი მერჩულე, თბ., 1954 წ.
16. კალანდაძე კ. ლუმურუშის ნეოლითურ ნამოსახლარზე, 1970 წ.

ჩატარებულ სამუშაოთა შედეგები, მასალები საქართველოს და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, თბ., 1973 წ. ტ.5.



17. კალანდაძე კ. ჩხორთოლის ნეოლითურ ნამოსახლარზე, 1971-1973 წწ. ჩატარებული გათხრების შედეგები, მასალები საქართველოს და კავკასიის არქეოლოგიისათვის, თბ., 1974 წ. ტ.4.

18. Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии, Сух. 1922.

19. კილანავა ბ. ჩვენი რაიონის წარსულიდან, გაზეთი „ლენინელი“, 1970 წ. თებერვალი.

20. ლომოური ნ. ვერისის სამეფოს ისტორია, თბ., 1968 წ.

21. მთავარეპისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, ტ.2. თბ., 1998 წ.

22. მუსხელიშვილი დ. საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის ძირითადი საკითხები, თბ., 1977 წ.

23. როგავა ჯ. „სათანჯოს“ სახელწოდების მნიშვნელობისათვის, ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში, 1981 წ. №4 (63).

24. საქართველოს ისტორიის ნარკვევები, თბ., 1970 წ. ტ.1

25. ქორიძე დ. კოლხური კულტურის ისტორიისათვის, თბ., 1965 წ.

26. ყიფშიძე ი. რჩეული თხზულებანი, თბ., 1994 წ.

27. Шервашидзе Л. Средневековая монументальная живопись в Абхазии, Тбилиси, 1980.

28. Шония Н. ცნობები სოფ. წარჩის წარსულიდან. Труды Абхазского государственного музея, вып. III. Сух. 1958.

29. ზვისტანი რ. დედოფალ საგდუხტის ვინაობის დადგენისათვის, აფხაზეთის ისტორიის პრობლემები, თბ., 1998.

30. ზვისტანი რ. ისტორიულ ძეგლებს ჯეროვანი ყურადღება, გაზეთი „ლენინელი“ 1988 წ. მაისი.

31. ზვისტანი რ. ოქუმის ხეობა (ენგურ-ლალიძგის აუზი) შუა საუკუნეებში, თბ., 1998 წ.

32. ჯანაშია ს. შრომები ტ.V, თბ., 1987 წ.

დასახლების ფორმა სოფალ ყულიშკარში

ნაშრომს საფუძვლად უდევს სოფ. ყულიშკარში 1998 წელს მოპოვებული ეთნოგრაფიული მასალა დასახლებების ფორმისა და ტიპის შესახებ. სოფ. ყულიშკარი მდებარეობს ქ. ზუგდიდიდან 7 კმ-ის დაშორებით, ზუგდიდ-ჩხოროწყუს გზაზე.

მდ. ყულისწყლის ხეობაში, მთის ფერდობზე გაშენებული სოფლები თუ ცალკეული უბნები დღეს სოფ. ყულიშკარად იწოდებიან, მაშინ, როდესაც არსებობს ისეთი დიდი მონოგენური დასახლებები და უბნები, როგორიცაა: საროგა — როგავების სამოსახლო, სამაქაცარიო — მაქაცარიების სამოსახლო, სახარება — ხარებავების სამოსახლო, სახასიო ხასიების სამოსახლო, საგულუო — გულუების სამოსახლო, საგვილიო — გვილიების სამოსახლო, სანანა — ნანავების სამოსახლო, საფიფიო — ფიფიების სამოსახლო, სალაგვილა — ლაგვილავების სამოსახლო, სათირქიო — თირქიების სამოსახლო, სამირცხულა — მირცხულავების სამოსახლო.

დღესდღეობით ყულიშკარში მოსახლეობს 531 კომლი და 88 სხვადასხვა გვარის წარმომადგენელი. მთელი ხეობის მიწის ფართობი 1854 ჰექტარს აღწევს. გასაბჭოებამდე კი გარდა ზემოთ ჩამოთვლილი მონოგენური დასახლებებისა, ყულიშკარში შედიოდნენ ისეთი სოფლები, როგორიცაა — ალერტკარი (ამჟამად ცალკე სოფელია), უჩაშონა მთლიანად (ამჟამად მისი ნაწილი), სოფ. ახალსოფელში შემავალი ბაღმარანი სოფ. ოდიში შემავალი ლედგებიე (დგებიების ანუ დგებუაძეების სამოსახლო) და ქვატახტი (ქაჭინჯის თემის ერთი ნაწილი). სწორედ ამ ზემოთ ჩამოთვლილი სოფლების გაერთიანების შედეგად იქმნებოდა ყულიშკარის თემი (მთხრ. ლეო ხარებავა, ვლადიმერ მიქავა და ჟორჟი გვილია).

ამ სოფლებს ჰქონდა ცალკე სასოფლო-საგვარეულო ეკლესია — სალოცავები, ისეთი, როგორიც არის ყულიშკარის (ამჟამად მოქმედი), ალერტ-კარის (გასაბჭოების დროს დაანგრიეს), უჩაშონის (გასაბჭოების დროს დაანგრიეს). აგრეთვე აქ იყო უგურყელის ხატის სახით ცნობილი,

წარმართული დროის სალოცავი (ეკლესია არ იდგა). და ყოფილა კიდევ ერთი ძველი ეკლესია, სადაც თურმე წმ. გიორგის სახელზე იდგა. და დღემდე დნენ, რომელ ნაეკლესიარ ადგილსაც და თვით ყულიშკარის ერთ-ერთ უბანსაც დღეს ოხვამე გოჭვილს (გადამწვარი სალოცავი) ეძახიან და შეიძლება ს. მაკალათიას სწორედ ეს ეკლესია ჰქონდა მხედველობაში, რომელიც მას ყულიშკარში, სარკის ეკლესიის სახელით აქვს მოხსენიებული (1, 365).

დღესდღეობით სოფ. ყულიშკარად წოდებულ ტერიტორიას ჩრდილო-დასავლეთით ესაზღვრება სოფ. ალერტკარი, ჩრდილო-აღმოსავლეთით სოფ. ჯიხაშკარი, აღმოსავლეთით სოფ. ჭაჭვინჯი, სამხრეთით და სამხრეთ-დასავლეთით სოფ. ახალსოფელი, დასავლეთით და ჩრდილო-დასავლეთით სოფ. ოდიში.

სათანადო განმარტების მიხედვით მეგრულის გავრცელების ზონაშიკარ-ლეჩხუმის შემცველი ტოპონიმები აღნიშნავდა მცირე დასახლებას, რომელიც შექმნილია იმ ხელოვნური თუ ბუნებრივი ობიექტის გარშემო, რომლის სახელი კომპოზიტის პირველ წევრადაა წარმოდგენილი: ოხვამეკარი „ეკლესიის კარი“, ვედიდკარი „ვედიდისკარი“, თხინაშკარი „რთხილნარისკარი“ და სხვა. მაგრამ უფრო ხშირია ისეთი შემთხვევა, როდესაც მსაზღვრელი კომპონენტი წარმოადგენს ეკლესიის ან წმინდანის (ხატის) სახელს. ეს აშკარად ჩანს როგორც სოფლების, ისე მისი უბნების სახელწოდებაშიც: გულეიკარი, ალერტკარი, მანცხვარკარი, ბარბაეკარი, უფალკარი, ყულიშკარი და სხვა (2, 117).

ამ შემთხვევაში დასახლების განსაზღვრულ კომპონენტად წარმოგვიდგება „ყული“, რომელიც ძლიერი ხატის სახელით არის ცნობილი მთელს სამეგრელოში, ხოლო მთხრობელთა გადმოცემით ყული ერჭა მონათა გასაყიდ, შემოკავებულ ადგილს, სადაც თურქები ყიდულობდნენ თურმე მონებს (მთხრობელი კიკულა მაქაცარია).

ჩვენს მიერ განსახილველი საკითხის — დასახლების ფორმის ქვემოთ იგულისხმება მისი ტოპოგრაფიისა და სხვა გარეგანი ნიშნების თავისებურებანი, ხოლო ტიპის ქვემოთ იგულისხმება დასახლების ერთეულის სოციალურ-ეკონომიკური სხვაობანი.

ცნება დასახლება ვარაუდობს: „ადამიანთა საცხოვრებლისა და შრომის ადგილის ერთიანობას“ (3, 201).



დასახლების ერთეული მისი განვითარების ყველა საფეხურზე წარმოადგენს გარკვეულ ერთობლიობას, რომელსაც ახასიათებს მოსახლეობის ძირითადი ბირთვის ეთნიკური ერთგვაროვნება და საერთო ენა, სამეურნეო ინტერესების თანახვედრილობა, ტერიტორიის ერთიანობა, კოლექტიური დაცვის აუცილებლობა. ეს ერთობლიობა გარკვეულ ასახვას პოულობს იდეოლოგიის ზოგ სფეროშიც, საკუთრივ ხალხურ დღეობა-დღესასწაულებში, რწმენა — წარმოდგენებში, წეს-ჩვეულებებში, ხატ-სალოცავებში (4,5).

ყულიშკარის დასახლება, ისევე, როგორც მეზობელი სოფლების დასახლება წარმოდგენილია როგორც გაფანტული (ძველი) ასევე გზისპირული ფორმით (გვიანდელი). გზისპირულ დასახლებაში შეიმჩნევა, როგორც ცალმხრივი, ასევე ორმხრივი დასახლებებიც. აღსანიშნავია ისიც, რომ სასოფლო გზებს შორის ყველაზე მთავარ გზას წარმოადგენდა ყულიშკარის წმ. გიორგის სახელობის ეკლესიისაკენ მიმავალი გზა, რომელსაც უერთდებოდა ყველა სოფლისა თუ უბნის საცალფეხო თუ საურმე გზები.

ჩვენს მიერ შეგროვებული მასალების მიხედვით, ყულიშკარში კარმიდამოს — „ოხორუ“-ს უწოდებენ, რომელიც აქ დასახლების ერთეულს წარმოადგენს და რომლის შიგნითაც გაფანტულად, მაგრამ გარკვეული ნორმების დაცვით, საცხოვრებელი და სამეურნეო ნაგებობათა ერთობლიობაა მოცემული.

ზოგიერთი კარმიდამო ყულიშკარში ერთმანეთისაგან 1,5-2 კმ-ითაც არის დაშორებული, რომელ კარმიდამოებსაც მთავარ გზასთან საურმე გზები აკავშირებს და ირგვლივ კი ტყით არის გარშემორტყმული.

ოხორუდ (სამოსახლოდ) შერჩეულია მზიანი, მეწყერისა და ნიაღვრისაგან დაცული ტყის პირი ადგილი, სადაც ახლოს არის მდინარე და წყაროს წყალი (წყურგილი).

ოხორუ შემოდობილი იყო ბუნებრივი ეკალ-ბარდით, რომელსაც ნორტყს (შ ნ შ. 1) უწოდებდნენ. ეზოს (შ ნ შ. 2) წინა მხრიდან, ჭიშკარის გაყოლებაზე, მარჯვნივ და მარცხნივ, წნელისაგან (ჭინუ) მოწნულ (ლობილი) ლობეს (ლობერი) (შ ნ შ. 3) შემოავლებდნენ. 1936-38 წლიდან კი აქ შემოდის ტრიფოლიატის (შ ნ შ. 4) ლობეებიც. ლობეს აკეთებენ აგრეთვე აკაციის (ლაკაცია) ან მუხის (ჭყონი) შუაზე გაპობილი ხეებისა-

გან, რომელთა ერთმანეთზე დაწყობით და დამხმარე სარების (მასარი) საშუალებით ამოყავდათ კედლის მსგავსად, რომელსაც „ხარხის“ უწოდებდნენ.

ეზოს შუაში იდგა ოდა სახლი, რომლის უკან იდგა „შუაცეცხლიანი“ ჯარგვალი ან ფიცრული ერთოთახიანი პატარა სამზადი სახლი. ამ სამზადი სახლის გვერდით ან უკან იდგა მაღაზა (სასიმინდე), რომელიც ოთხ ბარჯზე (ბოძი) იყო შეყენებული, დაახლოებით 2 მ-ის სიმაღლეზე. ზემოთ კი წნელისაგან (ჭინუ) იყო მოწნული (ლობილი) ან ჯარგვალურად იყო აშენებული. მაღაზასთან ერთად ეზოში იდგა ბაღ (შ 5 შ. 5) (ნანია, ნალია), რომელიც მუხის (ჭუბუჭი) ფიცრებისაგან იყო აგებული ისე, რომ მასში თავი ვერ შესულიყო. ბაღ გამოიყენებოდა ღომის-ღომის (ღუმუშ-ღუმუ) და სხვადასხვა სახის ხილის შესანახად. საცხოვრებელი სახლის უკან, ცოტა მოშორებით იდგა ოკარიე (შ 5 შ. 6) (საქათმე). სახლიდან მოშორებით, ეზოს ბოლოში, უკანა მხარეს იდგა ქუფე (შ 5 შ. 7), რომელიც ისლით (ისირი) გადახურულ წნელისაგან მოწნულ ნაგებობას წარმოადგენდა და თხების სადგომად გამოიყენებოდა, ის აგვარას შიგნით იყო მოთავსებული. აგვარა (შ 5 შ. 8) კი საქონლის გასაშვებ, ღია ცის ქვეშ შემოკავებულ ადგილს წარმოადგენს, რომლის შიგნით ქუფესთან ერთად იდგა ოჩხოულე (შ 5 შ. 9) (საძროხე), რომელიც ძროხების სადგომად გამოიყენებოდა.

ოხორუს წინა ეზოში იდგა დიდი მრავალწლიანი ხეები. ეზოსგან ცოტა მოშორებით წინ ან უკანა მხარეს იდგა ოსკუ (საღორე), რომელიც ასევე ჯარგვალურად იყო ნაგები და ისლით გადახურული.

ოხორუს შიგნითა ტერიტორია ძირითადად დაკავებული ჰქონდა ხე ხილს და საბოსტნე (ორტვინი) ადგილს, ხოლო სახნავ-სათესი ფართობი ეზოს შიგნით მცირე რაოდენობით ჰქონდათ, ის ძირითადად — მდ. ყულისწყალის პირას მდებარე „რზენ“ (შ 5 შ. 10) ადგილში იყო განლაგებული.

ეზოს შიგნით დარგულ თითქმის ყველა ხეზე აშვებული იყო სხვადასხვა ჯიშის ვაზი.

ბოსტანი (ორტვინი) ეზოს შიგნით ცალკე შემოღობილ ადგილს შეადგენდა, მდებარეობას მნიშვნელობა არ ჰქონდა, ოღონდ ნაყოფიერი მიწა ყოფილიყო.

როგორც ავლნიშნეთ სახნავ-სათესი მიწები მდ. ყულისწყალის-პირას რზენშია გამართული. ზოგიერთი მოსახლე თავისი რზენიდან 3-4 კმ-ზე ლომეტრითაც არის დაშორებული, ზოგიერთს კი თავისი სახლის გვერდით ან უკან აქვს სახნავ-სათესი ფართობი. ტყე ყველა ოჯახს, როგორც აქ ეძახიან, ოცხიმურე (რცხილნარი) და ოთხუმურე (თხმელნარი), თავის სახლის უკან აქვს, რომელი ტყეებიც ერთმანეთისგან ხელოვნურად გაკეთებული განიერი თხრილით არის გამოყოფილი, სადაც ყველგან ნახშირია ჩამარხული.

მთხრობელთა გადმოცემით ძველად მდ. ყულისწყალზე, ყოველ ხუთ ოჯახს ერთი წყლის წისქვილი ედგა (მდინარესთან ახლოს მცხოვრებ ოჯახებს), რომელთაც „საჯიმალო“ (საძმო) წისქვილებს უწოდებდნენ, ამ ოჯახების გარდა ყველა სხვა მოსული ბაჟს იხდიდა. საწყაოდ მოწნული ერთკილოგრამიანი კალათი ჰქონდათ, რომელსაც ერთი ფუთი (16 კგ) სიმინდის დაფქვისთვის ახდევინებდნენ.

წისქვილისთვის საჭირო ქვა წალენჯიხიდან ჩამოჰქონდათ, რომელსაც ჩანგელიებისა და ფიფიების გვარის ხალხი ყიდდა, ხოლო მისი დამუშავება (კაკუა) ადგილზე ხდებოდა.

მდ. ყულისწყალზე დღესაც არის შემორჩენილი ამგვარი საჯიმალო (საძმო) წყლის წისქვილები — ერთი საბოხუოს, მეორე სახარებას, მესამე კი საროგას წყლის წისქვილი.

ყულიშკარში მეურნეობის დარგებიდან განვითარებული იყო მიწათმოქმედება. ბამბის, აბრეშუმის, თამბაქოს მოყვანა, აქაური ოჯახების ეკონომიკის ძირითად საფუძველს წარმოადგენდა, რომელსაც ასეთე საბაზრო მნიშვნელობა ეძლეოდა. მესაქონლეობა უფრო ოჯახის მოთხოვნილებებს აკმაყოფილებდა, თუმცა იყვნენ მეჯოგე ოჯახებიც (მაგ. ლეონტი როგავას წინაპრის ოჯახი), რომელთაც ჰყავდათ ძალზედ ბევრი წვრილფეხა და მსხვილფეხა საქონელი და მის მოსავლეად ძირითადად დაჭირავებულ „ჰყიშებს“ (მწყემსი) იყენებდნენ. მწყემსებს კი ისევ ადგილობრივი, ფიფიას გვარის ხალხიდან ჰქირაობდნენ. დამხმარე სამეურნეო ბაზები (კარე) გამართული ჰქონდათ ჭალადიდში (საზამთრო საძოვრებზე) და სამეგრელოს მთიანეთში, კერძოდ კი ლეშამგეს მთებში (საზაფხულო საძოვრებზე).

მარცვლეული კულტურებიდან ყულიშკარში მოყავდათ ღომის-ღო-

მი (ლუმუმ-ლუმუ), რომელსაც „ჩხევრს“ ეძახდნენ, სიმინდი (ლაიტრი), მუხუდო, ლობიო (ღებია), ჭვავი (ჭვე), მოყავდათ ასევე ბრინჯი (რომელსაც ძირითადად „ჭყენჭყ“ (ჭაობიან) ადგილებში თესავდნენ, ასევე მოყავდათ ჭკიდიშ-ჭკიდი (მჭადის-მჭადი), რომელიც ღომის-ღომს (ლუმუმ-ლუმუ) გავდა.

ყულიშკარში ასევე მისდევდნენ მევენახეობას, რომელიც აქ მაღლარის სახეს ატარებდა. ყურძნის ჭიშებიდან ცნობილი იყო: „ოჯალეში“, „ნოვა“, „კაჭიჭი“, „ჭვიტლური“, „ხოჯიშ თოლი“, „ხარდანი“ (რომელიც იყო თეთრი და შავი), „ჩეჭიფეში“, „ადესა“, „მუსკატი“ (რომელსაც თეთრ ადესას ეძახდნენ), „პანეში“, „ტოროკუჩხი“. გვიან შემოვიდა „ციცკა“ და ცოლიკაური, რომელიც დაბლარი იყო და მას „ნაჟონა“-ს (ნამყენი) უწოდებდნენ. მთხრობელთა გადმოცემით ზუგდიდის რაიონიდან, პირველად სწორედ ყულიშკარში გაუშენებიათ „ნაჟონა“ (ნამყენი) ვენახი (მთხრ. ლეო ხარებავა). ასევე გვიან შემოსული ჩანს „ალექსანდრისა“ ჭიშის ვენახი, რომელიც კასპის რაიონიდან იყო ჩამოტანილი.

ყულიშკარში ოჯახის საცხოვრებლად გამოყენებული იყო „ფაცხა“ ან „ჯარგვალი“ სახლი. როგორც ერთის, ისე მეორის, შუაცეცხლიდან ასული ბოლი სახურავზე დატანებული საკვამლე ხვრელიდან (ოქკორია) გადიოდა. ფაცხა იცოდნენ, როგორც ტალახით შეღესილი (გოსიროტილი), ასევე გვიმრით შეფუთული (გოგუჭილი). შიგნით კი კედლებზე მიწნული იყო საწოლები, რომელზედაც „წუს“ (ღომის ჩალა) დააფენდნენ და მასზე წვებოდნენ. ღამით სახლს „კოჭობით“ ანათებდნენ, ან კიდევ უფრო ადრე, როცა ნავთი არ იყო — სახლს თვითონ კერის (ყუბური) ცეცხლი ანათებდა. შემდეგ შემოვიდა „პიტაფიცარა“, ანუ „განის“ სახლი, რომელსაც „ბოყვის“ სახლსაც ეძახდნენ. ის აგებულია ხელით ნათალი ფიცრებით, რომელიც ერთმანეთში ბოყვებში თავების ჩასმით იყო დაკავშირებული. მასაც ასევე ხურავდნენ ისლით (ისირი), ხოლო შემდეგ კი ყავრით (ყამბარი). ისიც ასევე მიწური იყო, შუაში გამართული ჭქონდა კერა (ყუბური), ხოლო კედლებზე მიკრული იყო ხის საწოლები, რომელსაც „ნარი“ (შ ნ შ. 11) ეწოდებოდა.

ზამთრობით ჯარგვალ და პიტაფიცარა სახლში ადამიანთან ერთად საქონელიც თავსდებოდა.

ასეთი სახლების აშენება აქაური გლეხობისათვის სიძნელეს არ წარ-

მოადგენდა, ვინაიდან მისი აგება ყველას შეეძლო და მის ასაშენებლად
საჭირო ხე-ტყე ადგილზეც ბევრი იყო.

შემდეგ შემოვიდა ოდური სახლები, რომელიც ყულიშკარის თემის
თითოეული სოფლიდან 3-4 ოჯახს თუ ედგა. მას ეკონომიურად შეძლე-
ბული ოჯახები იშენებდნენ. ოდა სახლის მშენებელი ოსტატები ადგი-
ლობრივნი იყვნენ: ესტატე ხარებავა, სოლომონ ხარებავა და სხვები.
ხელოსნებად ლაზებსაც იწვევდნენ, რომელთა მიერ აშენებული ოდა
ედგა (და დღესაც დგას) გაჯარიის ეკლესიის მღვდელს (პაპა), ბესარიონ
როგავას. ოდა სახლი იყო სამოთახიანი, პირველი ზალა, მეორე — ოთა-
ხი და მესამე საკუჭნაო. ოდა სახლს წინ და უკან ჰქონდა „აბარწა“
(აივანი). ამის შემდეგ კი შემოვიდა ოთხოთახიანი ოდებიც.

მთხრობელთა გადმოცემით, ისეთი გლეხის ოჯახი, რომელსაც ოდა-
სთან ერთად სამზადი სახლიც ედგა, შეძლებულ გლეხად ითვლებოდა.
ასეთ შემთხვევაში სამზად სახლში ყოველთვის კერაზე (ყუბური) ენთო
ცეცხლი, სადაც იკრიბებოდა ოჯახი — საოჯახო ტრაპეზის, დასვენების
და რაიმე საჭირობოროტო საკითხის გადაწყვეტის დროს. მოხუცები იქვე
სამზად სახლში, კერასთან წვებოდნენ, ოდა კი ახალგაზრდების დასაწო-
ლად და სტუმრის მისაღებად იყო განკუთვნილი.

სწორედ ზემოთ დასახელებული ფაცხა, ჯარგვალი, ხოლო შემდეგ კი
პოტაფიცარა (ანუ განის) ერთოთახიანი, შუაცეცხლიანი სახლი წარმო-
ადგენდა ყულიშკარის თემში დიდი ოჯახის საცხოვრებელ ნაგებობას.
ასეთი ოჯახები კი ჩვენს მიერ შეგროვებული მასალების მიხედვით, XIX-
XX საუკუნეთა მიჯნაზე გადმონაშთის სახით განაგრძობდნენ არსებო-
ბას. დიდი ოჯახები ყულიშკარში „უგურთ“, „ფანია“, „ერიან“ და „აგვა-
როთას“ სახელწოდებით იყო ცნობილი.

სწორედ ასეთი დიდი ოჯახის გაყოფის შემდეგ იქნება პატრონიმია,
რომელიც ყულიშკარში „დინოს“ — სახელწოდებით არის ცნობილი და
რომელიც ქმნის დასახლების გარკვეულ ტიპს.

დინოს წევრები, აქ განსახლებულნი არიან მამაპაპურ მიწაზე. ახალ
დინოთა შემდგომი შექმნის შედეგად იქმნება უფრო დიდი სოციალური
ერთეული მონოგენური დასახლებით, რომელსაც ყულიშკარში „თურს“
უწოდებდნენ. თური კი, როგორც ჩანს, სოფლის იდენტური დასახლე-
ბაა, სადაც მონოგენურობა ჯერ კიდევ შენარჩუნებულია, მაგრამ არის

შემთხვევები, როცა სოფლის მონოგენურობა ირღვევა, რომლის მიზეზად მთხრობელები ზედსიძეობის ნიადაგზე სხვა გვარის კაცი ჩამოსვლას ასახელებდნენ.

დღესდღეობით ჩვენს ხელთ არსებული მასალების მიხედვით, მონოგენურად განსახლებულ სოფლებს ყულიშკარის თემში წარმოადგენს — საროგა და სამაქაცარიო.

თუმცა საროგასა და სამაქაცარიოში ზოგიერთი დონის განსახლებასთან დაკავშირებით ერთი გარემოება შეიმჩნევა, რომელიც დინოს წევრთა არატრადიციულ, ე.ი. არაკომპაქტურ განსახლებაში გამოიხატება. ე.ი. ერთი დინოს შიგნით შეიძლება სხვა დინოს კაცი ცხოვრობდეს, მაგრამ ეს არ ხდება სოფლის (თურის) გარეთ, არამედ ხდება სოფლის (ანც თურის) შიგნით, და ასე ერთი ოჯახიდან განაყრები თავი ძირი (ჯინჯი) სახლიდან 1,5-2 კმ-ითაც არიან დაშორებულნი.

როგავეები და მაქაცარიები კი ყულიშკარის თემში ყველაზე ძველ და მრავალრიცხოვან გვარებად ითვლებიან, რომელთაც ერთი ჯინჯი (ძირი) ხატი ჰქონდათ — ყულის ხატის სახით. თუმცა ხალხში შემორჩენილი გადმოცემა მათაც ჩამოსულებად ასახელებს. კერძოდ კი - როგავეები სვანეთიდან ჩამოსულან სამი ძმა და ერთი და, რომელნიც იქ „როგუანები“ ყოფილან და ყულის ხატიც იქიდან ჩამოუტანიათ. (როგავეების მიერ ყულის ხატის სვანეთიდან ჩამოტანის შესახებ გადმოცემა ჩაწერილი აქვს ე. თაყაიშვილს (5, 200), ს. მაკალათიას (1, 364), ხოლო თ. სახოკია აღნიშნავს, რომ ყულის ხატი სვანეთშია მოპარული (6, 63). სვანეთში მათ მოუკლავთ ვილაც დაჩეკლიანი (შ ნ შ. 12), რომელიც იქ მღვდელი (პაპა) ყოფილიყო და რომელზედაც ხალხში ასეთი ლექსიც არის შემორჩენილი:

„რიგუ-რაგუ შონემქია
პაპას დუდი მეკვათეს დო
რობუს ქიგიორაგვესია“.

„რიგუ-რაგუ სვანებმაო
მღვდელს თავი წააჭრეს და
ხრამში გადააგდესო“

(მთხრ. ლეონტი როგავა და დოდო მირცხულავა).

ამ ძმებს ერქვათ უჩანა, ჯეგე და როსტო. უჩანა დასახლებულია უჩანაში (და თურმე იმიტომ ქვია უჩანა), ხოლო ჯეგე დამკვიდრებულია იმ ადგილას, რომელ საროგასაც დღეს ეძახიან — „ჯეგე-საგულადო“ საროგას. მესამე ძმა დასახლებულა იმ ადგილას, რომელსაც დღეს უწო-

დებენ — „ლეკერძაიო“ საროგას, ხოლო მათი და აქ ჩამოსვლის შემდეგ მატყაყარიას გვარის კაცზე გათხოვილა და რამდენადაც მათ ნაშთობით ვლადიმერის თველებიან როგავები და მატყაყარიები, ამ ორ გვარს შორის ქორწინება დღესაც აკრძალულია. ჯაგე საგულადოს, ლეკერძაიოს საროგასა და მატყაყარიებს სასაფლაო დღესაც ერთი აქვთ, რომელ ადგილსაც „უჩაშ ნაკარუს“ ეძახიან (მთხრ. ლეონტი როგავეა) ხოლო უჩაშონის როგავები თავიანთ მიცვალებულს „გაჯარის“ სასაფლაოში ასაფლავებენ, სადაც გადმოცემით, ყულის ეკლესიის მღვდელს ივანე როგავეს, აუშენებია ხის ეკლესია. ამავე გადმოცემით, აქ როგავების ეკლესია აუშენებიათ რადაც ძველი სალოცავის (ოხვამე) ადგილას. როგავების მიერ აქ ეკლესიის აშენების და სასაფლაოს გახსნის მიზეზი ყოფილა მათი ტერიტორიული სიშორე ყულის ეკლესიასთან (ეს გადმოცემა მოგვაწოდა ფილოსოფიის ინ-ის უმცროსმა მეცნიერ-თანამშრომელმა — ვაჟა როგავემ), სადაც მთელი თემის ხალხი ასაფლავებდა თურმე თავის მიცვალებულს და იქ ყველა გვარს თავისი კუთხე (აკანი) ჰქონდა გამოყოფილი. სხვა დანარჩენი სასაფლაოები (რომელიც დღეს თითქმის ყველა უბანს ცალ-ცალკე აქვს) ყულიშკარში გასაბჭოების შემდეგ არის გახსნილი (მთხრ. ბოჩო მატყაყარია, ვლადიმერ მიქავეა, ლულუნი დოგუა, ჟორჟი გვილია და კიკულა მატყაყარია).

ამდენად, ზემოთ წარმოდგენილი მასალებიდან ნათელია, რომ როგავების სამი ძველი (პირვანდელი) დინოსაგან ნაწიწილვეი ხალხით შექმნილია რამდენიმე ახალი დინო. ყოველ მათგანს უჩნდება ახალი სასაფლაო და ამავე დროს სუსტდება ნათესაური ვალდებულებები, თუმცა დღესაც აღიარებენ, რომ მათ ერთი საერთო წინაპარი ჰყავდათ, ერთი გამნარყი (გამონაყარი), ერთი თურის (გვარის, სოფლის) ხალხნი არიან.

ასეთივე სურათი ჩანს სამატყაყარიოს მაგალითზე, რომლებიც თავიანთ თავს აჭარიდან ჩამოსახლებულად თვლიან, სადაც მათი წინაპრები, გადმოცემით, მიქანძეების გვარს ატარებდნენ. დღესაც სამატყაყარიოში მთხრობელები ორი დიდი პატრონიმიის არსებობას აღნიშნავენ — ჰველაშვანის (ჰველას მხარის) და შოშიაშვანის (შოშიას მხარის) მატყაყარიების სახით (მთხრ. კიკულა მატყაყარია).

როგავების და მატყაყარიების გვართან ერთად ყულიშკარში, გადმოცემით, უცხოვრია ვილაც სისქირიების გვარს, რომლებიც აქ ყველაზე

პირველმოსახელე გვარად არის მიჩნეული და რომლებიც შემდეგ რა-
ღაც მიზეზით ამომწყდარან. მათზე ასეთ გადმოცემა არსებობს: ყული-
შქარში არის ერთი ადგილი, რომელსაც „ენწერს“ ეძახიან, სადაც სახ-
ლობდა სისქირიების ოჯახი. მისი წევრები დიდი ფიზიკური ძალით და
გოლიათური აღნაგობით გამოირჩეოდნენ. ეს სისქირიების სამოსახლო,
ენწერი ადგილი დადიანის სამფლობელოს წარმოადგენდა. ერთ დღეს
დადიანებსა და სისქირიებს შორის რაღაც უთანხმოება მომხდარა და
დადიანს ისინი თავის მამულიდან გაუგდია. ეს ის დრო ყოფილა, როდესაც
დადიანს ხარკი ემართა თურქეთის ფაშისთვის — ყოველწლიურად
30 სული ქალ-ვაჟისა და 300 ჭყითა (წყრთა) აბრეშუმის ქსოვილის
სახით. ერთხელაც თურქეთის ფაშას, დადიანის სამფლობელოში, მოჭი-
დავე გამოუგზავნია და დადიანისათვის შეუთვლია, რომ თუ ამ ფალა-
ვნის წამქცევი კაცი მოიძებნებოდა მის სამფლობელოში, ის მას ხარკი-
სგან გაანთავისუფლებდა. დადიანის ხალხს ბევრი უძებნია, მაგრამ თურქის
ფალავნის წამქცევი თავის სამფლობელოში კაცი ვერ მოუხანია. ბო-
ლოს ისევ იძულებული გამხდარან მოეძებნათ სისქირიები, რომლებიც
მთაში ვიღაც „ჭყიშს“ (მწყემსი) აფარებდნენ თავს. ჭიდაობა სისქირიასა
და თურქის ფალავანს შორის გამართულა ანარკიაში (ანაკლიაში), რო-
მელიც სისქირიას გამარჯვებით დამთავრებულა. თურქეთის ფაშას და-
დიანისათვის ხარკი მოუხსნია, ხოლო დადიანს სისქირიები ისევ თავის
მამულში დაუბრუნებია და მათთვის თავადობა უბოძებია, მაგრამ მათ
შვილი არ გასჩენიათ, და შვილად აუყვანიათ ხეციას ბიჭი. სწორედ ამის
შემდეგ გამხდარან ხეციები ანუ მხეიძეები ყულიშქარში თავადები. ყუ-
ლიშქარში დღესაც არსებობს ასეთი წყველა — „სისქირიაცალო გეშა-
ლფედა“ (სისქირიასავით ამომწყდარიყავიო) (მთხრ. ბოჩო მაქაცარია და
ლეო ხარებავა).

ასევე ძველ გვარებად ყულიშქარში მიჩნეულია თირქიების გვარიც,
რომელნიც ხეციების აზნაურები (ჟინოსკუა) ყოფილან.

რაც შეეხება თავადი ხელების ანუ მხეიძეების გვარს, მათი გვარის
წარმომადგენლები დღეს ყულიშქარში აღარ სახლობენ. ადრე ისინი
ქმნიდნენ თურმე ცალკე უბანს, რომელიც მდებარეობდა ყულის ეკლეს-
იასთან ახლოს, რომელ ადგილებსაც დღეს სახეციოს ან ხეციას დობო-
რეს (შ ნ შ. 13) უწოდებენ.



სხვა დანარჩენი გვარის ხალხი ყულიშკარში გვიან ჩამოსულებად ითვლებიან. ისინი აქ ქმნიან ცალ-ცალკე უბნურ დასახლებებს, სადაც გვარი ჭარბობს, რომელი გვარის სახელსაც თვითონ ეს უბანი ატარებს (სახარება, სახასიო, საგულუო, საგვილიო, სააფსაო, სანანა, სალაგვილა, საფიფიო, სამირცხულა). ამ უბანთა შორის საზღვრები თითქმის არ დგინდება და გვართა არევის პრინციპი უბნებს შიგნითაც მკვეთრად ჩანს. მაგ. ყულიშკარში არის ისეთი გვარიც, რომელიც ერთმანეთისგან დიდად დაშორებულ სამ უბანს ქმნის, რომელი თითოეული უბანიც ამავე გვარის სახელწოდებას ატარებს — არის სამი სახარება (ხარებავების სამოსახლო), თუმცა ყველა უბნის ხარებავები თავიანთ თავს ერთი ფუძიდან, ერთი სოფლიდან, კერძოდ კი მარტვილის რ-ნის სოფ. გურძეზიდან ჩამოსულებად ასახელებენ. საერთოდ კი, ყველა ზემოთ ჩამოთვლილი გვარების ხალხს ახსოვს, თუ სად იყო მათი ძველი სოფელი, ჭინჭი (ძირი) ხატი, სადაც მათი წინაპრები შესაწირავებით სალოცავად დადიოდნენ.

ეს შედარებით გვიან ჩამოსული გვარებით დასახლებული უბნები აქ ვერ ქმნიან სოფელს, ანუ „თურს“, რომელიც ერთი გვართი დასახლებულ ერთეულად წარმოგვიდგება, მიუხედავად იმისა, რომ ზოგიერთი გვარი აქ საკმაოდ კომპაქტურად არის განსახლებული (მაგ. ხასიები და ფიფიები) და პატრონიმის რღვევის საკმაოდ შორსწასული ნიშნები შეიმჩნევა, სადაც ერთი გვართი დასახლებული უბანი შექმნილია რამდენიმე ამავე გვარის დინოსაგან და თითქოს ამ დინოების გაერთიანებას აქ უნდა მიეცა „თური“ (სოფელი). მთხრობელი პირდაპირ ასე ამბობს: „ჩვენ დინო აქ არის, ხოლო „თური“ (ე.ი. სოფელი) იქ არის, საიდანაც ჩვენ ჩამოვედითო“ (მთხრ. ლეო ხარებავა). აქედან გამომდინარე „თური“ ჩვენ გვევლინება ისეთი სოფლის აღმნიშვნელ სიტყვად, სადაც არის ამა თუ იმ გვარის პირველსაცხოვრისი ადგილი — ჭინჭი (ძირი) ხატი, ძირი თური (გვარი, სოფელი).

ყულიშკარის თემში შემავალ სოფლებს და უბნებს მართავდნენ გვარის უხუცესი ადამიანები, ხოლო ცალკე დინოს — მისი უხუცესი ადამიანი.

ერთი სოფლის და უბნის, სხვადასხვა გვარის ქალ-ვაჟს შორისაც აქ ქორწინება სასტიკად აკრძალული იყო, მაგრამ ყულიშკარის მაგალითზე

გვაქვს ისეთი ვითარებაც, რომ ქორწინება აკრძალული იყო არა მარტო ერთი სოფლის სხვადასხვა გვარის ქალ-ვაჟს შორის, არამედ სხვადასხვა გვარებს შორისაც, რომელნიც ყულიშკარის თემში ცალკე სოფელს ან უბანს ქმნიან. მაგ. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ქორწინება აკრძალული იყო მაქაცარიასა და როგავას გვარს შორის, რომელთა საერთო სასაფლაო, ერთი „ჯინჯი“ (ძირი) ხატი ჰქონდათ ყულის ხატის სახით, რომელი ხატის მნათეებსაც როგავების და მაქაცარიების გვარიდან ირჩევდნენ. ასევე ქორწინება არ შეიძლებოდა გვილიასა და თირქიას გვარს შორის (დღესაც არ შეიძლება) — „თუ ისინი ერთმანეთში დაქორწინდნენ მათი შთამომავლობა სალი არ იქნებაო“ (მთხრ. ჟორჟი ქველია და ვლადიმერ მიქავა). ასევე ქორწინება არ შეიძლება ფიფიებისა და ნანავეების გვარს შორისაც, რომელი გვარების გარდა ერთმანეთის მიცვალებულის მესაფლავეებად წასვლა სხვა გვარს არ შეუძლია, რომელთაც ასევე ერთი საერთო სასაფლაო აქვთ (მთხრ. ვანო ფიფია).

ჩვენის აზრით ამ სხვადასხვა ჩამოსულ გვარებს შორის ქორწინების აკრძალვა იმით იყო გამოწვეული, რომ მათ ყველას ერთი საერთო სალოცავი (ოხვამე) ჰქონდათ ყულის ხატის სახით. როდესაც აქ ესა თუ ის გვარი ჩამოდიოდა და სახლდებოდა, ის ძალაუვნებურად ამ სალოცავის მფარველობის ქვეშ შედიოდა და ისეთი ქალ-ვაჟის ქორწინება, რომლებიც ერთ სალოცავში ილოცებოდნენ, სასტიკად აკრძალული იყო.

თემის შიგნით ყულიშკარში, ქორწინებასთან დაკავშირებით ერთი გარემოებაც შეიმჩნევა, რომელიც გამოხატულებას პოულობს იმაში, რომ თემში ზოგიერთი გვარი დაბალი დონის გვარად ითვლებოდა. მაგ. მაქაცარიას, თირქიას, როგავას და ანთელავას გვარის ხალხი ცოლად არ შეირთავდა და არც თავის ქალს გაათხოვებდა ხასიებისა და აფსავეების გვარის ხალხზე მიზეზი კი ის იყო, რომ ხასიები და აფსავეები თავადისა და ეკლესიის ყმა გლეხის გვარებად ითვლებოდნენ. ასევე ერიდებოდნენ გულუების გვარის ქალის მოყვანას, ვინაიდან მათი ქალები, „თამამ“ ქალებად ითვლებოდნენ. თავადი ხეციების გვარს კი ყულიშკარის თემიდან არც ერთი გვარის ქალის ცოლად მოყვანა არ შეეძლო (მთხრ. ღუდა როგავა და ლუდუკი როგავა).

სოფლის შიგნით აქ იქმნება ცალკეული „სამოხიოები“. თვითეული სამოხიოში შეიძლება ორი-სამი უბანიც შედიოდეს, სადაც სახლობს

მრავალი სხვადასხვა გვარი, მის შიგნითაც ქორწინება სასტიკად აჯობა-
ლულია (მთხრ. ვალიკო ხარებავა).

ყულიშკარის მასალების მიხედვით „სამოხიო“, ეს არის ტერიტორიულად ახლო მყოფი ოჯახების გაერთიანება, რომელთაც ევალებათ ერთმანეთის მიმართ ურთიერთდახმარება ჭირში და ლხინში (მთხრ. ბოჩო მაჭაცარია, ვლადიმერ მიჭავა, კუტა ფიფია). როგორც ზემოთ აღინიშნა, მასში შეიძლება სხვადასხვა გვარის ხალხი შედიოდეს და სრულიად აუცილებელი არ არის ერთი გვარისგან იყოს შექმნილი. აქედან გამომდინარე, ჩვენი აზრით, ის გვიანდელი წარმონაქმნია და სამეზობლო თემის ნიშნებს ატარებს. მასში დაახლოებით 50-60 ოჯახი შედის. ასეთი სამოხიოები ყულიშკარის თემში ბევრია და ასევე აღსანიშნავია, რომ ერთი კონკრეტული ოჯახი შეიძლება 2-3 სამოხიოში შედიოდეს ერთდროულად, თუ ეს ოჯახი ამა თუ იმ სამოხიოს საზღვარზე სახლობს.

ყულიშკარში, თემის შიგნით, ცალკეულ სოფლებში ყოველ შაბათ-კვირას იმართებოდა „ჯარალუა“ (ჯარობა), სადაც ტარდებოდა მარულა, ცეკვა-თამაში, ჭიდაობა, ქალ-ვაჟის ამორჩევა და სხვა გართობა-თამაშობები. გარდა შაბათ-კვირისა წელიწადში ერთხელ სცოდნიას დიდი ჯარალუაც. მაგ. სამაჭაცარიოში დიდი ჯარალუა სცოდნიათ წყალკურთხევის (წაკურთხია) დღეს. დიდი ჯარალუა იცოდნენ აგრეთვე საროგაში იმ ადგილას, რომელსაც ჰქვია „ვასილიშ კარი“ (ვასილის კარი) და „კუჭულღას ნოხორიში“ (კუჭულიას ნასახლარი). საროგაში ასევე ცალკე სცოდნიათ მარულა, რომელ ადგილასაც დღეს „ნაჯაჟუს“ ეძახიან, სადაც მარულაზე მონაწილეობის მისაღებად აფხაზეთიდანაც კი ჩამოდრიოდნენ (მთხრ. ბოჩო მაჭაცარია, ჟორჟი გვილია და ლეონტი როგავა).

თემის იდეოლოგიური ერთიანობა გამოიხატებოდა იმაშიც, რომ ყულიშკარის თემის ხალხი წელიწადში ერთხელ იკრიბებოდა და საერთო ხარჯით კლავდა ხარს, რომელსაც „თემიშ ხვამას“ (თემის ლოცვა) ეწოდებოდა, ხოლო ხარს კი „ენტარ ხოჯს“ (ენტარი ხარი) უწოდებდნენ (მთხრ. ცაკუ მაჭაცარია).

სათემო შეკრება, საყვირის — „ოჯეს“ ხმაზე იკრიბებოდა. ის ეკლესიაში ინახებოდა და მასზე დაკვრა ევალებოდა ვილაც ცაკუ მაჭაცარიას (მთხრ. ლეო ხარებავა და ვალიკო ხარებავა).

თემის ხალხი აბრაგებისგან იცავდა თავიანთ სოფლებს და უბნებს,

რომლებიც რიგ-რიგობით გამოდიოდნენ ამ საქმისათვის (მთხოველი ხარება და ლეონტი როგავა).



რაც შეეხება თავდაცვით ნაგებობას „ჯიხას“ (ციხე) სახით, ყულიშკარის თემში არ იყო, მაგრამ მისგან 5 კმ-ის დაშორებით დგას უზარმაზარი ჭაჭვინჯის (XVI-XVII სს) ჯიხა, რომელიც ალბათ ყულიშკარის თემის ხალხსაც ემსახურებოდა შიშიანობის დროს.

შანიშნაბი:

1. ნორტყი — სიტყვასიტყვით ნიშნავს გარშემორტყმას, შემოხვევას. ეკალი და სხვა მცენარეები ანუ ერთად აღებული — ბარდი, გარს შემოერთყმებოდა იმ ხეებს, რომლებიც ეზოს გაყოლებაზე იყო და იქმნებოდა ბუნებრივი ღობე.

2. ეზოს — უწოდებენ არა მარტო იმ ტერიტორიას, რომელიც მდებარეობს საცხოვრებელი სახლის წინ, არამედ მთლიანად ოხორუსაც (სამოსახლო), ე.ი. იმ ტერიტორიას, რომელიც ერთ კარ-მიდამოს ფარგლებშია მოქცეული.

3. ღობეს — აქ „ღანდასაც“ ეძახიან.

4. ტრიფოლიატი — სუბტროპიკული მცენარეა.

5. ბაღ — ყველას არ ედგა.

6. ოკარიე (საქათმე) — ყველას არ ედგა, ვინაიდან ქათმები ხეზეც აღიოდნენ.

7. ქუფე თხების სადგომს აქ „მარაკა“-საც ეძახიან.

8. აგვარა — აქ გოჭოფილსაც (შემოკავებული) უწოდებენ.

9. ოჩხოულე (საძროხე) — ისლით გადახურულ ჭარგვალურ ნაგებობას წარმოადგენდა.

10. უნდა აღინიშნოს, რომ „რზენს“ მდ. ყულისწყლის პირას მდებარე ყველა ადგილს კი არ უწოდებენ, არამედ ისეთ მიწებს, რომელიც სანახავ-სათესად არის გამოყენებული. რზენს, ასევე ვაკე ადგილს ეძახიან.

11. ნარი — ხელით გათლილი ფართე ფიცარი, სადაც ოჯახის წევრები თავსდებოდნენ დასაწოლად.

12. დაჩკელიანი — ნაგულისხმევია დადეშკელიანი.

13. ღობორე — თავადის სამოსახლო.

გამოყენებული ლიტერატურა:



1. ს. მაკალათია, სამეგრელოს ისტორია და ეთნოგრაფია, თბ., 1941.
2. პ. ცხადაია, ძიებანი კოლხეთის ტოპონიმიიდან, I, თბ., 1999.
3. გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში, მ.ს.ე. ტ. VI, თბ., 1953.
4. რ. ხარაძე, ალ. რობაქიძე, სვანეთის სოფელი ძველად, თბ., 1964.
5. ძველი საქართველო, ტ. III, თბ., 1913-14, ე. თაყაიშვილის რედაქცი-
ით.
6. თ. სახოკია, ეთნოგრაფიული ნაწერები, თბ., 1956.

ოლონდ განძეული გადარჩენილიყო (ეპიზოდები ეპოტიმე თაყაიშვილის ცხოვრებიდან)

ფართოდ არის ცნობილი ექვთიმე თაყაიშვილის (1863-1953) დიდი დამსახურება ქართული კულტურის ისტორიაში. განსაკუთრებულია უცხოეთში გატანილი ეროვნული საუნჯის დაცვა-გადარჩენისათვის გაწეული ღვაწლი. ამ მიმართულებით მის თავდადებულ საქმიანობაზე მრავალი დაიწერა, საგანგებოდ იქნა შესწავლილი „განძეულობის ოდისეა“ (ს. ჯანაშიას გამოთქმა), მაგრამ გასაკეთებელი ჯერ კიდევ ბევრია. სამწუხაროდ არ მოგვეპოვება ერის მეჭურჭლეთუხუცესის თხზულებათა სრული აკადემიური გამოცემაც კი, რაც დაგვეხმარებოდა ავტორის ფასდაუდებელი მემკვიდრეობის სრულად გაცნობაში, ხელს შეუწყობდა მისი მძიმე ცხოვრების სხვადასხვა ეპიზოდის უკეთ წარმოჩენას, დაგვანახებდა ემიგრაციის წლებში გამოვლენილ სულიერ სიმტკიცეს.

როგორც ცნობილია, 1921 წლის თებერვალში საბჭოთა რუსეთის მხრივ განხორციელებული რევოლუციის ექსპორტის შედეგად დემოკრატიული საქართველოს მთავრობა იძულებული გახდა საფრანგეთში გახიზნულიყო. არსებობდა საშიშროება, რომ ახალი ხელისუფლების პირობებში საფრთხე შეექმნებოდა სამუზეუმო განძეულობას, ამიტომ პირველი რესპუბლიკის მესვეურებმა იგი თბილისიდან ქუთაისში, იქიდან კი ბათუმში გადაიტანეს, ხოლო უცხოეთში წასვლისას თან წაიღეს სახაზინო ქონებასთან ერთად. ასეთი გადაწყვეტილება ბევრს არ აკმაყოფილებდა, მათ შორის ი. ჯავახიშვილსაც. მისადმი მტრულად ყოფილა განწყობილი შინაგან საქმეთა მინისტრის საგანგებო რაზმიდან მცველად გაყოლილი ექვსი კაციც, რომელთა დასაშოშმინებლად ე. თაყაიშვილთან ერთად განძის მეთვალყურედ გამწესებულ ი. ელიგულაშვილს მცირე თანხაც კი გაუღია (გ. ჟორდანიას დაბრუნებული საუნჯე, 1983, გვ. 36, 46).

ხანგრძლივი (48 დღიანი) მგზავრობის შემდეგ ე. თაყაიშვილი თავისი განძეულობით საფრანგეთში ჩავიდა. განძი გემიდან გადმოტვირთეს, დაახარისხეს და პარიზში საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის

დესპანის ა. ჩხენკელის სახელზე მიაბარეს საფრანგეთის ბანკის მარსელის განყოფილებას.



ჩვენი ეროვნული სიმდიდრის უცხოეთში ყოფნის პირველი 13 წელს გ. ჟორდანიას მართებულად უწოდებს მშვიდობიან პერიოდს, მაგრამ აი, 1933 წლის თებერვალში რატიფიცირებული იქნა 1932 წლის 29 ნოემბერს სსრ კავშირსა (რუსეთსა) და საფრანგეთს შორის დადებული თავდაუსხმელობის პაქტი, რომლის თანახმად არც ერთ ხელმომწერ სახელმწიფოს არ შეეძლო თავის ტერიტორიაზე გაეჩერებინა მეორის წინააღმდეგ მიმართული რაიმე ორგანიზაცია. ამიტომ საქართველოს პირველი რესპუბლიკის პარიზის საელჩომ არსებობა შეწყვიტა. განძეულის მესვეურთათვის ეს იყო დიდი დარტყმა. შექმნილ ვითარებაში მიღებული იქნა ერთადერთი სწორი გადაწყვეტილება — 1935 წლის 10 აპრილს სპეციალურ სხდომაზე ემიგრანტულმა მთავრობამ სათანადო ოქმით ხელი აიღო ეროვნული სიმდიდრის მესვეურობაზე, დაასაბუთა მასზე ე. თაყაიშვილის უფლებები და მასვე დააკისრა მთელი პასუხისმგებლობა საქართველოს წინაშე.

ეს იყო ყოველმხრივ გამართლებული მოქმედება, რადგანაც ევროპაში უკვე იცოდნენ ჩვენი საუნჯის არსებობა და ცდილობდნენ მის დაპატრონებას. პირველად, ჯერ კიდევ 1926 წელს სცადეს ამერიკის შეერთებული შტატების 150 წლისთავის აღსანიშნავად გამოეფინათ ფილადელფიაში საქართველოდან გატანილი მთელი სიმდიდრე, მაგრამ ერის მეჭურჭლეთუხუცესისგან უარი მიიღეს, ხელი მოეცარათ ნიუ-იორკისა და ბრიტანეთის მუზეუმებსაც: პირველს სურდა, შეეძინა მინანქრების კოლექცია, მეორეს კი — რაიმე ნივთი ქსნის განძეულობიდან, სანაცვლოდ მზად იყვნენ, უფასოდ შეენახათ ჩვენი სიმდიდრე და გამოეცათ ე. თაყაიშვილის ნაშრომები. ბრიტანეთის მუზეუმის სახელით ამ საქმეზე მოლაპარაკებას აწარმოებდა ზურაბ ავალიშვილი. მისთვის კარგად იყო ცნობილი ემიგრანტთა მძიმე ფინანსური მდგომარეობა, რაც შეუძლებელს ხდიდა მარსელში მიბარებული საგანძურის შესანახი თანხის რეგულარულ გადახდას და ცდილობდა, შედარებით მცირე დანაკარგით, ეხსნა მშობელი ხალხის ეროვნული საუნჯე, ბრიტანელთა მეშვეობით გაეცნო იგი ევროპელთათვის. ზოგიერთის მტკიცება, თითქოს ზ. ავალიშვილი იყო განძეულობას დახარბებული ავანტიურისტების მხარდამჭე-

რი არ შეესაბამება სინამდვილეს. ჩანს, იგი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ეროვნული კულტურის პოპულარიზაციას უცხოეთში, იქაურთა სამეცნიერო ცენტრების დაინტერესებას საქართველოში, რის გამოც გარკვეულ კომპრომისზეც მიდიოდა. ალბათ, ამ გარემოებამ განაპირობა მისი სურვილი — 1924 წელს ამერიკელების მეშვეობით მოეწყო პატარა სადაზვერვო გათხრები ნაქალაქევში, რასაც ატყობინებდა ი. ჯავახიშვილს და სთხოვდა, გამოეთქვა აზრი, თუ რამდენად მოხერხდება ნებართვის მხრივ, ნაპოვნი ნივთების ნაწილის შტატებში გადაზიდვა. „ასეთი დაიმედება ამ ხალხისა (ამერიკელების — ა.კ.), მე მგონია, მიზანშეწონილი იქნებოდა.. თუ ამნაირი პატარა ექსპედიცია — საწინასწარო გამოკვლევისათვის — მოხერხდა და რიგიანათ ჩაიარა, ეს დიდი იმედი იქნება მომავლისათვის და მე მგონია, რომ საქართველოს უნივერსიტეტი ისარგებლებს ამით“. მინაწერში კი წერს: „სულ სხვა პირები (ისევ ამერიკაში, ქრისტიანულად განწყობილ წრეებში) დავაინტერესე თქვენგან აღმოჩენილი პალიმპსესტებით. სასურველია თუ არა, რომ ტფ. უნივერსიტეტმა მიიღოს ნ ი ვ თ ი ე რ ი დ ა ხ მ ა რ ე ბ ა ი მ ძველი ვერსიების გამოსაქვეყნებლათ? თუ კი ამნაირი დახმარების წინააღმდეგი არ ხართ, გთხოვთ, თქვენი თანხმობა მაცობოთ დ ე პ ე შ ი თ... თუ კი ქართ. ახალ ვერსიებს რაიმე მნიშვნელობა ექნება საღმრთო წერილის (უფრო სახარების) ისტორიისათვის, მაშინ ეს ამერიკელები სიამოვნებით ინგლისურ თარგმანსაც გამოაქვეყნებენ, მაგრამ, პირველად ყოვლისა, უნდა ვიცოდეთ: თანახმაა თუ არა უნივერსიტეტი, რომ ამ დახმარების შესახებ გავაგრძელო ჩემი მიწერ-მოწერა, და საჭირო თანხის რაოდენობა, უფრო მ ი ნ ი მ უ მ ი მითხარით“. (დოკუმენტი გამოაქვეყნა გ. შარაძემ. იხ. მისი „უცხოეთის ცის ქვეშ“, 1991, ტ. I. გვ. 360-61).

ეს მრავლისმეტყველი სტრიქონები გადმოქცევიან ავტორის სულიერ განწყობილებას. ზ. ავალიშვილს სურს წინ წასწიოს მშობლიური ისტორიის კვლევა-ძიება, თუმცა კარგად იცის, რომ მუქთად არავინ არაფერს აკეთებს და მზად არის, ცოტაოდენი დათმობით განახორციელოს თავისი თამამი ჩანაფიქრი. ჩანს, მსგავსი მოტივი ამოძრავებდა განძეულთან დაკავშირებითაც, როდესაც დათანხმდა, ეშუამდგომლა ბრიტანეთის მუზეუმისათვის, მაგრამ ექვთიმე თაყაიშვილმა ეს წინადადება უარყო.

მოგვიანებით ეროვნულ სიმდიდრეს უფრო „კანონიერი“ მფლობელი გამოუჩნდა: ეკატერინე ჭავჭავაძისა და დავით დადიანის შვილიშვილმა სალომე ობოლენსკაიამ მოითხოვა, მისთვის დაებრუნებინათ სუგდიდიდან გატანილი სიმდიდრე იმ მოტივით, რომ მისი წინაპარი „რუსეთის ქვეშევრდომი იყო და არა საქართველოსი“, ამიტომ ნ. ჟორდანიას მთავრობას არ ჰქონდა უკანასკნელისთვის ქონების ჩამორთმევის უფლება. ს. ობოლენსკაიას სარჩელი ორჯერ მოისმინა სასამართლომ (პირველად 1934 წლის 8 მარტიდან 8 მაისამდე, მეორედ 1936 წლის დამლევადან 1941 წლის 19 თებერვლამდე), ორჯერვე უარყო, მაგრამ მოგებულის დარჩა არა ქონების ნამდვილი მფლობელი, არამედ საფრანგეთის ხელისუფლება. ისინი, ვინმე პიერ ჟოდონის მეშვეობით, დაეუფლნენ განძეულს და იგი „უპატრონოდ“ დარჩენილ რუსულ ქონებას მიათვალეს.

იმის მიუხედავად, რომ თაყაიშვილსა და ჟოდონს სხვადასხვა მიზანი ამოძრავებდათ, ს. ობოლენსკაიას წინააღმდეგ ფაქტობრივად ერთად გაილაშქრეს. ამ მიმართულებით ენერგიულად იღვწოდნენ ემიგრანტული მთავრობის ყოფილი წევრებიც. ე. თაყაიშვილის ენერგიული მოკავშირე ცდილობდა ჩვენი საუნჯე თავისი ქვეყნის კუთვნილებად ექცია. მისმა შემართებამ, თავგანწირვამ, ფრანგულმა პატრიოტიზმმა ამ საქმეში ობიექტურად დადებითი როლი შეასრულა. სხვათა შორის, „პირველად (1934 წლის 8 მაისის „რეფრენის განაჩენი“) სასამართლომ გადაწყვიტა საქმე ამ ფრანგი მოხელის (პ. ჟოდონის — ა.კ.), ე.ი. არსებითად, საფრანგეთის მთავრობის სასარგებლოდ იმ მოტივით, რომ საქართველოს მთავრობა „აღარ არსებობს“ და, მაშასადამე, მისი ქონება განხილული უნდა იქნეს, როგორც „უპატრონოდ დარჩენილი რუსული ქონება“, მეორედ სასამართლომ გადაწყვიტა საქმე (1941 წლის 19 თებერვლის განაჩენი) იმავე ჟოდონის სასარგებლოდ იმ მოტივით, რომ განძი ეკუთვნის ქართველ ერს — საფრანგეთის სახელმწიფოს მიერ ცნობილ სუვერენულ სახელმწიფოს“ (გ. ჟორდანია, დას. ნაშრომი, გვ. 115).

პიერ ჟოდონმა სასამართლოს გადაწყვეტილება მოკლე ხანში განახორციელა. მარსელიდან პარიზს გადაიტანა მოგებულის სიმდიდრე, გახსნა, აღწერა და დააბინავა საფრანგეთის ბანკის მთავარ შენობაში (კრუაღე-პტი-შანის №39). საქართველოს მეორე (საბჭოთა) რესპუბლიკა ცდი-

ლობდა, სამშობლოში დაებრუნებინა უცხოეთში გატანილი საუნჯე. მაგრამ არაფერი გამოუვიდა. ამიერიდან მისი ფაქტობრივი მფლობელი სხვა ქვეყნის ხელისუფლება იყო.

XX საუკუნის 30-იანი წლების მეორე ნახევარში ნაცისტურმა გერმანიამ დაიკავა ავსტრია, ჩეხოსლოვაკია, გააჩაღა მეორე მსოფლიო ომი, დაამარცხა პოლონეთი, მოგვიანებით კი საფრანგეთი. გერმანელები სულ უფრო მეტი რიხით გაიძახოდნენ ახალი წესრიგის აუცილობლობაზე ევროპასა და მსოფლიოში. ჰიტლერელთა გეგმებს რამდენიმე სახელმწიფო ელობებოდა წინ, მათ შორის სსრ კავშირი (რუსეთი). ფაშისტებმაც არ დააყოვნეს და 1941 წლის 22 ივნისს დაიწყო ფართო მასშტაბის საომარი მოქმედება ამ ორ ქვეყანას შორის.

ასეთ ვითარებაში პრობლემური გახდა განძეულის შემდგომი ბედი. პირველად, შესაძლებელია ს. ობოლენსკაიას მეორე სასამართლომ მიიპყრო ნაცისტთა ყურადღება, ანდა თვით გარუსებულმა ქალბატონმა მიაწოდა ჩვენს სიმდიდრეზე ცნობები ფაშისტებს. ბოლო ვარაუდის საბაბს გვაძლევს პროცესის წაგების შემდეგ საუნჯის ზუგდიდის ნაწილის „კანონიერი მფლობელის“ გამგზავრება გერმანიაში, რის მერეც დაიწყო უკანასკნელთაგან განძეულის ინტენსიური ძიება.

ექვთიმე თაყაიშვილის რჩევით, ჟოდონს პარიზის საფრანგეთის ბანკის შენობიდან ქართული ქონება გადაუმაღლავს ვერსალის ეროვნული ბიბლიოთეკის სარდაფში, ნაგავსა და ღორღში. ნაცისტებმა გაჩხრიკეს ერის მეჭურჭლეთუხუცესის ბინა, შეეცადნენ, აელაპარაკებინათ ფრანგი მოხელე, მაგრამ უშედეგოდ.

„მესამე რაიხსა“ და საბჭოთა კავშირს შორის მიმდინარე ომი გარკვეულ იმედებს აღძრავდა ქართველ ემიგრანტებში, რომელთაც კარგად ახსოვდათ კაიზერის გერმანიის კეთილგანწყობა ჩვენი ქვეყნისადმი და ცდილობდნენ მაქსიმალურად გამოეყენებინათ შექმნილი სიტუაცია. მათ, ისევე როგორც ნაცისტთა მხარეს გადასულ ქართველ მეომრებს, „მიაჩნდათ, რომ გერმანია იყო ის ძალა, რომელიც ბოლოს მოუღებდა საბჭოთა იმპერიას და ტირანიას... საშუალება ეძლეოდათ, ებრძოლათ კომუნისმისა და მათი სამშობლოს რუსი დამპყრობლების წინააღმდეგ“ (აშშ კონგრესის წარმომადგენლობათა პალატის კომუნისტური აგრესიის შემსწავლელი სპეციალური კომიტეტის საგანგებო მოხსენება „სა-

ქართველოს ოკუპაცია და გასაბჭოება კომუნისტების მიერ“ გაზ. „სამ-
შობლო“, №3-4, 1991, 25.II. ჩანართი, გვ. 43). სწორედ ამ კონტექსტში
განხილავდნენ ისინი ჩვენი ეროვნული სიმდიდრის საფრანგეთიდან გე-
რმანიაში გატანის საკითხს და თან ყოველმხრივ ცდილობდნენ გერმანე-
ლებისათვის უფრო მეტი ავტონომიური უფლებები გამოეძალათ, ვი-
დრე უკანასკნელს სსრ კავშირში ჰქონდა მოპოვებული.

მსგავს ფაქტებზე საუბარი ექვთიმე თაყაიშვილის მიერ ნაკარნახევ
ერთ ფრაგმენტულ ჩანაწერში, რომლის ძირითადი ნაწილი შესულია
მის „მოგონებებში“. ტექსტის საერთო რედაქტორის გ. ლომთათიძის
მითითებით, „მემუარულ-ბიოგრაფიულ თხზულებათა საბოლოოდ გა-
მართვისას აუცილებლად მივიჩნიეთ (ლიტერატურული თუ საზოგადო-
ებრივი მოსაზრებით) აქა-იქ მცირე კუპიურები, ხოლო ზოგჯერ სახელ-
გვარის ინიციალებით შეცვლა და ზოგი ეპითეტისა და კვალიფიკაციის
გათამედროვეობა თუ შერბილება. იმედია, მკითხველი გაგვიგებს ყოვე-
ლივე ამას და დაგვეთანხმება, რომ ეს საჭიროცაა და სავსებით დასაშვე-
ბიც იყო... ყველა დედანი, ყველა ვარიანტი თუ ნაწყვეტი ერთად ინახება
განსხვავებული მეცნიერის არქივში და დეტალებით დაინტერესებულ
სპეციალისტებს მათი გაცნობა არ გაუძნელდებათ“ (ე. თაყაიშვილი,
რჩეული ნაშრომები, 1968, ტ. I, გვ. 181). ასეთი სიფრთხილე სავსებით
გასაგნებია. მაშინ ტაბუ ედო მრავალ ფაქტს, ბევრი სახელოვანი მოღვა-
წე იყო ისტორიიდან ამოშლილი ანდა სამშობლოს მოღალატედ გამო-
ცხადებული. მსგავს ვითარებაში ექვთიმე თაყაიშვილის მხრიდან კონკრეტუ-
ლი პიროვნების უჩვეულო კონტექსტში მოხსენიება მეტად უხერხულ
მდგომარეობაში ჩაადგებდა როგორც „მოგონებათა“ ავტორს, ისე მისი
ტექსტის რედაქტორ-გამმართველს.

მითითებული ჩანაწერი ეხება ნაცისტებისგან ე. თაყაიშვილის ბინის
გაჩხრეკისა და ჩვენი საგანძურის ძებნის ისტორიას. მართებულად აღნი-
შნავდნენ, რომ ჟოდონის დახმარებით სახელოვანი მამულიშვილი „ნე-
ბისყოფისა და გამომგონებლობის უკიდურესი დაძაბვით... ახერხებს გა-
ნძეულის გადარჩენას... ბერლინში გატანისაგან“ (გ. ლომთათიძე, „ქარ-
თული კულტურის მემატიანე ექვთიმე თაყაიშვილი“, 1990, გვ. 89). ნები-
სყოფა მსცოვან მეცნიერს არასოდეს აკლდა, ხოლო მის ერთ გაბედულ
ნაბიჯზე მოგვითხრობს მისი უმცროსი მეგობარიც: ქართული სიმდი-

დრის მაძიებელი გერმანელებისათვის სიცრუეს მიუჩვეულ, ^{ალალ-მარ}რთალ კაცს ტყუილიც კი უთქვამს, „რომელ განძეულობას ეძებთ?“ ამერიკაში რომ წაიდესო?“ და გზა-კვალი აუბნევია დაუპატიჟებელი სტუმრებისათვის (ი. მეგრელიძე „ექვთიმე თაყაიშვილი“, 1989, გვ. 82). ამ პერიოდს ეხება ჩვენთვის საინტერესო მოგონებაც, სადაც მოკლედ მოთხრობილია დიდ ძალისხმევაზე განძეულის საფრანგეთში დასატოვებლად და ამასთან დაკავშირებული პოლიტიკური ორომტრიალის თავიდან ასაცილებლად. დოკუმენტი დაცულია აკად. კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ე. თაყაიშვილის პირად ფონდში იგი არაა გამოყენებული მეცნიერისადმი მიძღვნილ სპეციალურ გამოკვლევებსა თუ მხატვრულ-პუბლიცისტურ ლიტერატურაში. მას ნაშრომთა ავტორები ან არ იცნობენ, ან რაც უფრო საფიქრებელია, წარსულში შეგნებულად არიდებდნენ თავს (რ. მეტრეველი, შ. ბადრიძე, „ექვთიმე თაყაიშვილი“, 1962, გვ. 72. ასურგულაძე, „ექვთიმე თაყაიშვილი“, 1977, გვ. 218-222. ე.უბილავა, განძეულის გუშაგი, 1980, გვ. 127-28, ი. მეგრელიძე „ექვთიმე თაყაიშვილი“, 1989, გვ. 82, 84-85). გამონაკლისია ეროვნულ საქურჭლეზე შექმნილი სპეციალური მონოგრაფია, სადაც ავტორს დამოწმებული აქვს დოკუმენტის ზოგიერთი არაარსებითი ადგილი (გ. ქორდანი, დაბრუნებული საუნჯე, 1983, გვ. 119).

როგორია ჩვენთვის საინტერესო ეს ჩანაწერი? რამდენად შეესაბამება მას გ. ლომთათიძის მიერ გამართული „მოგონების“ სათანადო ადგილი? მეცნიერის მონათხრობის ოფიციალური ვერსია ასეთია: „ნაციისტებს ბერლინში ზოგიერთი ქართველი მიმხრობოდა და ჰიტლერის თავყანისმცემელი გამხდარიყო. ისინი დაუფარავად დარწმუნებული იყვნენ, ჰიტლერი საქართველოს თავისუფლებას მიანიჭებსო. მათ დააჯერეს და გერმანიაში წაიყვანეს პროფ. ზ. ავალიშვილი, რომელიც იქ უდროოდ დაილუპა კიდევ (ქალაქის დაბობისას) და მასთან ერთად დაგვეკარგა აუარებელი ისტორიული მასალა საქართველოს შესახებ, რომელიც ავალიშვილს ჰქონდა შეგროვილი.

ჰიტლერის ბრმად მიმდევარი ქართველი ემიგრანტები აღარ ითვალისწინებდნენ, რომ ის კაციჭამია რუსეთის დამარცხების შემთხვევაში არც საქართველოს დააყრიდა კარგ დღეს. რატომღაც ეგონათ, მცირე ავტონომიას მოგვცემსო. მენშევიკების დროს ჩვენში გერმანიის ელჩად

ნამყოფი დიპლომატიკ ვითომ ცდილობდა ამის შეგონებას „ფიურერი/სათვის“, ქართველები ძველი კულტურის ერია და ავტონომიის დირსნი არიანო, მაგრამ ჰიტლერი ამას აინუშიაც არ აგდებდა. და აი, გასაოცარი ამბავი კი იყო, მაგრამ ბერლინელი ქართველები ზოგნი მაინც დაუფიქრებლად მისდევდნენ ჰიტლერს.

გერმანიაში გადასვლაზე გადაჭრილი უარი ვუთხარი: მე აქ ქართულ მუზეუმთა განძეულობის მეთვალყურედ ვარ გამოგზავნილი და აქვე უნდა დავრჩე, სანამ მას არ მივიღებ-მეთქი. ამან მეორე საშიშროება წარმოშვა: ბოლოს და ბოლოს, გერმანელებმა მოინდომეს განძეულობის მოთხოვნა საფრანგეთის მთავრობისაგან და ბერლინში გადატანა და კიდევ დაიწყეს მოლაპარაკება. ამ გასაჭირში დავიხმარე ერთი დიდი საქმოსანი, ქართველი გ.ბ., რომელსაც... დიდი გავლენა ჰქონდა. მან მე დამიჭირა მხარი და არ დაეთანხმა ზოგიერთ ემიგრანტს, რომლებიც განძეულობის გერმანიაში წაღებას საჭიროდ მიიჩნევდნენ. მევე მომემხრო ზემოხსენებული პროფესორი, რომელიც არწმუნებდა გერმანელებს, ეს განძეულობა მარტო საქართველოსთვის არის ღირებული, როგორც ისტორიული საბუთები, თორემ სხვებისათვის არაფერი სახარბიელოაო. ჩვენი ქონების მცველად ფრანგების მიერ გამოყოფილმა დოქონმა მითხრა შემდეგ გ.ბ რომ დათანხმებოდათ, გერმანელები უთუოდ გვაიძულებდნენ, მიგვეცა თქვენი განძეულობაო“ (ე. თაყაიშვილი, რჩ. ნაშრომები, 1968, ტ. I გვ. 411-12).

მართალია, ავტორი „მესამე რაიხის“ ხელმძღვანელთა მხარდამქერ ქართველებს „დაუფიქრებლად“ იხსენებს და ცდილობს ზომიერად, თუმცა ოფიციალური თვალსაზრისის შესაბამისად გააკრიტიკოს ისინი, მაგრამ, ვფიქრობთ, მოტანილი ეპიზოდიდან მაინც ნათლად ჩანს შემდეგი:

1. გერმანიაში მყოფი ჩვენი თანამემამულენი ცდილობდნენ თავიანთი სამშობლოს განთავისუფლებისათვის გამოეყენებინათ დაპირისპირება სსრკ ვეშირსა და გერმანიას შორის.

2. ასეთი პერსპექტივის რეალურობაში დაარწმუნეს და გერმანიაში წაიყვანეს ზ. ავალიშვილი.

3. გერმანიაში მცხოვრებ ქართველთა თვალსაზრისს, ჩანს, იზიარებდა „მესამე რაიხის“ ზოგიერთი ავტორიტეტული პირი და ცდილობდა

ქვეყნის უმაღლესი ხელისუფლები დაერწმუნებინა ქართველი ეროვნების გარკვეული, თუნდაც მცირე, პოლიტიკური ავტონომიის მიცემის აუცილებლობაში.

4. ექვთიმე თაყაიშვილს უარი უთქვამს საცხოვრებელი ადგილის შეცვლაზე და გერმანიაში ეროვნული განძეულობის გადატანაზე. ბოლო საკითხის მისთვის სასურველ გადაწყვეტაში მეცნიერს დიდად დახმარებია ქართველი საქმოსანი გ.ბ. და ზ. ავალიშვილი.

ჩანს, გერმანიაში მცხოვრები ჩვენი თანამემამულენი იქაური ხელისუფლების ზოგიერთ წარმომადგენელთან ერთად, აქტიურ საქმიანობას ეწეოდნენ საბჭოთა რუსეთისაგან საქართველოს განთავისუფლებისა და „მესამე რახის“ ხელმძღვანელთაგან უკანასკნელისათვის გარკვეული პოლიტიკური ავტონომიის მინიჭებისათვის. ვფიქრობთ, ეს იყო ნაცისტური გერმანიის წინა პერიოდის თვალსაჩინო მოღვაწეთა თვალსაზრისის რენიმაცია ახალ ვითარებაში. აკი, ჯერ კიდევ 1918 წელს ბერლინში ჩასულ ზ. ავალიშვილს დოქტორი სიმპსონი პირად საუბარში გულწრფელად, მთელი სერიოზულობით ეუბნებოდა: რომ არა გეოგრაფიული სიშორე, საქართველოსათვის ყველაზე მართებული იქნებოდა გერმანიის ფედერაციაში შესვლა (ზ. ავალიშვილი, საქართველოს დამოუკიდებლობა 1918-21 წლების საერთაშორისო პოლიტიკაში, 1990, ტ. I. გვ. 105).

უდაოდ საინტერესოა იმ ადამიანების ვინაობა, ვინც საბჭოთა რუსეთისაგან საქართველოს განთავისუფლებას გერმანიას უკავშირებდა და მისი მეშვეობით ცდილობდა თავისი გეგმების თუნდაც ნაწილობრივ რეალიზაციას. ამის საშუალებას იძლევა ექვთიმე თაყაიშვილის მოკლე ჩანაწერი, რომლის რედაქტირებულ ვარიანტს უკვე გავეცანით.

„პირველად რომ გერმანელები მოვიდნენ პარიზში, იმ დროს ჩემს შესახებ ბევრი ცილისწამება ეთქვათ მათთვის, ვითომ მე ვარ დიდი წინააღმდეგი გერმანელებისა და გერმანიისა. კომისია მოვიდა ჩემთან გასაჩხრეკად. სულ სამი კაცი იყო: ერთი სამხედრო პირი პოლკოვნიკი, მეორე საერო პირი გამომძიებელი და მესამე მათი დამხმარე. მე მედგა ჩემს ოთახებში დიდი ყუთები საეკლესიო ნივთებისა და სხვა საარქეოლოგიო საგნებისა. ვინაიდან მე სოციალისტებთან ვცხოვრობდი, მათ ეგონათ, რომ მე, როგორც სოციალისტი, დიდი მტერი ვარ გერმანელებისა.



პირველად მომთხოვეს ერთი ყუთის გახსნა, სადაც საეკლესიო ნივთები/ იყო. გავუხსენი და ვაჩვენე პოლკოვნიკს. ერთ-ორი საგნის გასინჯვის შემდეგ მან ხელი დამიქნია, დახურეო. ამ დროს გამომძიებელი სინჯავდა მენშევიკების საბუთებს და ნახა მიწერ-მოწერა მეორე ინტერნაციონალთან. ამან დააინტერესა გამომძიებელი და დაარწმუნა, რომ ჩვენ ყველა სოციალისტები ვართ. მაშინ უთხრა პოლკოვნიკს: მეორე ყუთიც გასინჯეთო. გავუხსენი მეორე ყუთი და ვაჩვენე, რაც პირველად ხელში შემხვდა — ნაპოლეონ პირველის პატარა ქანდაკება. პოლკოვნიკმა ხელი გააქნია, თვითონ დახურა ყუთი. მე მას ვუთხარი, მეორე ინტერნაციონალთან მიწერ-მოწერას ჩვენი მთავრობა აწარმოებს. მე მიმართულე-ბით სოციალისტი არ ვარ, არამედ ნაციონალ-დემოკრატი და არქეოლოგიას ვემსახურები-მეთქი. ჩვენი მთავრობა, რაკი სოციალისტებია ისინი, რა თქმა უნდა, მეორე ინტერნაციონალთან აქვთ მიწერ-მოწერა-მეთქი. სხვა იქ ვერაფერი ვერ ნახეს და წავიდნენ და მე აღარ მაწუხებდნენ.

მაგრამ მათ ბერლინში ბევრი ქართველობა აღმოუჩნდათ მომხრეთ და ჰიტლერის თაყვანისმცემლი. ისინი დარწმუნებული იყვნენ, რომ საქართველო მხოლოდ ჰიტლერის საშუალებით მიიღებს თავისუფლებას. იქ დიდი როლს თამაშობდა უკვე ბოლშევიკების დროს საქართველოდან გაგზავნილი გ. რობაქიძე. გერმანელებს მისი ფანტასტიკური რომანები და ნაწერები მოსწონდათ და თავიანთ მწერლად აღიარეს. სხვათა შორის, მან ჰიტლერზე და მუსოლინზე დაწერა პატარა მონოგრაფია, რომელშიც ამბობდა, რომ ჰიტლერი და მუსოლინი ჩვეულებრივი კაცები კი არ არიან, არამედ ზეკაცები არიან, კოსმოსისგან წარმოშობილი. და ჰიტლერმა თავის წერილში „რას უნდა კითხულობდნენ გერმანელები“ პირველ რიგში დაწერა თავისი მოგონებანი **Mein Kampf** და მეორე რიგში იმის, გ. რობაქიძის ბროშურა. რა თქმა უნდა, ის დიდი შეძლების კაცი გახდა გერმანიაში.

ის მოვიდა ჩემთან პარიზში სხვებთან ერთად, მარწმუნებდა წავსულიყავი გერმანიაში და იქ ყველაფრის გამოცემის საშუალება მექნებოდა. პროფესორი ავალიშვილი დაარწმუნეს და წაიყვანეს გერმანიაში, სადაც იგი უდროვოდ გარდაიცვალა და აუარებელი ისტორიული მასალა საქართველოს შესახებ, რომელიც მას შეგროვილი ჰქონდა, დაიკარგა.

ჰიტლერი თავის მხრით სრულებით არ უქადიდა ქართველებს, რომ ის რუსეთის დაპყრობის შემდეგ სულ მცირე ავტონომიას, მისცემდა, თუმცა ამაში მას არწმუნებდა ჩვენში მენშევიკების დროს გერმანიის წარმომადგენელი. ის ეუბნებოდა, ქართველები ძველი კულტურის ხალხია და ღირსნი არიან მიიღონ ავტონომიაო, მაგრამ ჰიტლერი ამაში არ ეთანხმებოდა. მიუხედავად ამისა, ბერლინელი ქართველები მაინც დიდი მომხრე იყვნენ ჰიტლერის.

მე უარი ვუთხარი, ვეუბნებოდი, მე აქ ქართული მუზეუმების განძეულობის მეთვალყურედ ვარ გამოგზავნილი და აქ უნდა დავრჩე, სანამ ამ განძეულობას არ მივიღებ, და ამას გარდა, გერმანიის ჰავაც ჩემთვის მარგებელი არ არის-მეთქი. ბოლოს და ბოლოს გერმანელებმა მოინდომეს განძეულობის მოთხოვნა საფრანგეთისგან და ბერლინში გადატანა. კიდევ გამართეს მოლაპარაკება, მაგრამ მე დავიხმარე ერთი დიდი სპეკულიანტი გიორგი ბერიძე, რომელიც გერმანელების წარმომადგენელი იყო პარიზში და გერმანელები სუყველაფერს, რაც მათთვის საჭირო იყო, მის საშუალებით იღებდნენ ფრანგებისაგან. ამიტომ იმას დიდი გამაველობა ჰქონდა. მან მხარი დამიჭირა და, არ დაეთანხმა სხვა ქართველებს განძეულობა წაეღოთ. ზურაბ ავალიშვილმაც მხარი დამიჭირა და არწმუნებდა გერმანელებს ეს მარტო საქართველოსათვის არის საჭირო, როგორც ისტორიული საბუთები და არა სხვებისთვისო. დოქონმა მითხრა, თუ ის გიორგი ბერიძე დათანხმებულიყო, გერმანელები უსათუოდ გვაიძულებდნენ მიგვეცა განძეულობაო.

ამრიგად, როგორც იქნა, ეს განსაცდელიც თავიდან მოვიშორე“ (ე. თაყაიშვილის ფონდი № 1160).

დამოწმებული დოკუმენტების გამო ცალმხრივად ინფორმირებული ჩვენი საზოგადოება აუცილებლად საჭიროებს გარკვეულ ახსნა-განმარტებას. უპირველესად უნდა აღინიშნოს, რომ გერმანიაში მოღვაწე ქართველთა უმეტესობა ჰიტლერის ბრმა მიმდევარი კი არა, ანტირუსული, ანტისაბჭოთა განწყობილების ადამიანი იყო. მათი საკმაო ნაწილი ამ ქვეყნის მეშვეობით გაეცნო მეცნიერებისა და კულტურის მიღწევებს. თანაც ახსოვდათ გერმანიის კუთილისმყოფელი როლი საქართველოს პირველი რესპუბლიკის ჩამოყალიბებაში. შექმნილ სიტუაციაში, როდესაც საბჭოთა კავშირის მოკავშირედ გამოდიოდნენ დიდი ბრიტანეთი

და ამერიკის შეერთებული შტატები (ორივემ ცნო სსრ კავშირი და ფაქტობრივად აღიარა 1921 წლის თებერვლიდან ჩვენში არსებული რევოლუციური რეჟიმი), ემიგრანტთა ერთ ჯგუფს ისლა დარჩენოდა „მესამე რაიხის“ შემდგომით ცდილიყო რუსეთისაგან თავისი სამშობლოს განთავისუფლებას. ისტორიაც გარკვეულ იმედს იძლეოდა და ისინიც შეეცადნენ ესარგებლათ შესაძლებლობით.

1926 წელს საფრანგეთში არსდება „თეთრი გიორგის“ არასოციალისტური ორგანიზაცია, რომლის წევრები ცდილობდნენ თავიანთ სასარგებლოდ გამოეყენებინათ ნაცისტები, მაგრამ აქედან არაფერი გამოვიდა (ნ. კიკვაძე, ნაციონალ-სოციალიზმი და ქართველი პროფესორები, გაზ. „დრონი“ № 18, 19, 1993, 24. 27. III). ჩანს, ამ ჯგუფს სურდა გერმანიაში გადაეტანა და იქ დაებინაგებინა დაპყრობილ პარიზში არსებული ქართული საუნჯე, რადგანაც ოკუპირებული ქვეყნის დედაქალაქი არ მიაჩნდათ განძისათვის უშიშარ ადგილად. სწორედ ამ ადამიანებთან, მათ მიერ დაარსებულ პოლიტიკურ გაერთიანება „თეთრი გიორგისთან“ იყო გარკვეული ფორმით დაკავშირებული გრ. რობაქიძე, რომელსაც გერმანია საცხოვრებლად შემთხვევით არ აურჩევია. იქ „ბრძოლისათვის ხელსაყრელი გარემო ეგულებოდა. გერმანული კულტურა, გერმანული გონიერება — სწორედ რევოლუციის იდეებთან მის დაპირისპირებულობაში — მისთვის სულიერად მახლობელი იყო. ხოლო გოეთეს „უკანასკნელი საუკუნეების უდიდეს ხელთდამსხმელად“ მიიჩნევდა“ (ნ. ზომბარტი, „გრიგოლ რობაქიძე“ ქურ: „მნათობი“ 1989, № 4, გვ. 128), თანაც კარგად ახსოვდა, თუ რა დიდი როლი ითამაშა ამ ქვეყანამ საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენაში. გარკვეული მნიშვნელობა ჰქონდა მწვერულის გატაცებას სხვადასხვა რასის სიღრმისეული შრეების კვლევა-ძიებით, ეს კი, ნაცისტური პროპაგანდის წყალობით, ბევრისგან აღიქმებოდა რასისტობად, მაშინ, როცა თავად გრ. რობაქიძეს მტკიცებით, „ვინც საკითხს ასე აყენებს: რომელია რასებში უმჯობესი — მას რასის არ გაეგება რა!“ თუმცა, „იგი ქართველი იყო და როგორც ყველა მისი თანამემამულე უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებდა ისტორიულსა და კულტურულ სხვაობას, დიდი, თვითმყოფადი ტალანტების მქონე კავკასიის მთების ამაყ ერსა და აზიის სტეპების მუდმივ ზეგავლენას დანებებულ რუსებს შორის. დასავლეთ ევროპასაც უპირატესობის გრ-

ძნობით უცქეროდა, როგორც უფრო ხნიერი და კეთილშობილი, უმჯობეს სულიერ გამოცდილებას ნაზიარები რასის წარმომადგენელი მისთვის ევროპა მსოფლიოს შეუჩერებელი ნგრევის კერა იყო, რაშიც იგი, პირველ რიგში, ადამიანის ცხოვრებიდან ღვთაებრივის განდევნას გული-სხმობდა. ევროპულმა „რაციონ“ ტრიუმფით მოიარა ამერიკა და ახლამზად იყო — მარქსიზმის სახით — რუსეთი გაეცამტვერებინა“ (გ. შარაძე, დას. ნაშრომი, ტ. I გვ. 196, ნ. ზომბართი, დას. ნაშრომი გვ. 126). სახელოვანი ისტორიკოს-სოციოლოგის წერილის დამოწმებული ადგილის დასაწყისი ნათლად გვიჩვენებს, რომ გრ. რობაქიძე რასისტი არ ყოფილა, ხოლო რუსეთის ან დასავლეთისადმი „უპირატესობის გრძნობით ყურება“ აიხსნებოდა საუკუნეთა სიღრმიდან მომდინარე ქართველობის, მისი კულტურის, შინაგანი ენერჯისა თუ მარად უკვდავი ეროვნული ფენომენისადმი მწერლისათვის დამახასიათებელი უშრეტი რწმენით. ბოლო ნაწილი აშკარად მიგვითითებს გერმანიაში დამკვიდრების მიზეზებზე. ამ ქვეყნის მაშინდელ საზოგადოებრივ ფსიქიკაზე, ევროპა-ამერიკის მთელი რიგი სახელმწიფოებისაგან განსხვავებით, ნაკლები გავლენა ჰქონდა რაციონალიზმს, რომელსაც დასავლეთში მოპოვებული ტრიუმფული წარმატებების შემდეგ სურდა მარქსიზმის, უფრო ზუსტად, მისი ადგილობრივი ფორმის ლენინიზმის სახით დაეპყრო სსრკავშირში (რუსეთში) შემავალი ხალხების, მაშასადამე, ჩვენი ერის ცნობიერებაც. გერმანია-რუსეთის დაპირისპირებულობის დროს საჭირო იყო პირველი მათგანის სამხედრო შესაძლებლობების მაქსიმალური გამოყენება, რომ საქართველო ასცდენოდა განვითარების ბოლშევიკურ გზას. ასე ფიქრობდა გრ. რობაქიძე. ეს იყო მისი სანუკვარი მიზანი და ამიტომ მიაშურა სწორედ გერმანიას და არა, ვთქვათ, საფრანგეთს ან დიდ ბრიტანეთს.

არ უნდა გაგვიკვირდეს არც ჰიტლერ-მუსოლინისადმი ბროშურების მიძღვნა. საბჭოთა პროპაგანდა ამ ფაქტიდან თავის სასარგებლო დასკვნებს აკეთებდა (ი. თავაძე, მოლაღატის გზა — ვინ იყო გრ. რობაქიძე? გაზ. „კომუნისტი №56, 1974, 7. III. 1967 წელს დაწერილი წერილის სულისკვეთება, პათოსი მთლიანადაა გადატანილი ნ. კიკვაძის მითითებული პუბლიკაციების სერიალში, რაც მშვენივრად ახასიათებს უკანასკნელის განწყობილებას). ჩანს, ვითარებაში სათანადოდ ვერც ე. თავაძე

შვილი გარკვეულა, მით უფრო, რომ, ემიგრანტი თანამემამულისაგან განსხვავებით, იგი ევროპული რაციონალიზმის ერთ-ერთ უდიდეს კერძს — ფრანგულ კულტურას ნაზიარები პიროვნება იყო და არ სწამდა გერმანელთა აზროვნებაში უკვე საკმაოდ ფეხმოკიდებული ზეკაცის კულტი, თანაც სიმპათიურად ეკიდებოდა ანტიჰიტლერულ მოძრაობას, დაკავშირებული ყოფილა მასში მონაწილე ქართველებთან. ყოველივე ამას კი არ შეიძლებოდა, სათანადო გავლენა არ მოეხდინა. ჰიტლერის წერილის ზეგავლენით იგი რამდენადმე აზვიადებდა ნაცისტის ლიდერებისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიის როლს თუ ბერლინში მცხოვრები გრ. რობაქიძის ადგილს მაშინდელ გერმანიაში.

მძაფრი პოლიტიკური ვნებათაღელვის გამო, საფრანგეთში მცხოვრებ ქართველთა გარკვეული ნაწილიც ექვის თვალთ უცქეროდა „თეთრ გიორგელებისაგან“ ეროვნული საუნჯის ძიებას, თვლიდა, რომ ეს ნაბიჯი ნაკარნახევი იყო გერმანელთა „მოსამადლიერებლად“ (შ. ბერიშვილი, შეუღლამაზებელი ფურცლები, გაზ. „თბილისი“ № 129, 1993, 14. VII). არადა ისინი ან მათთან დაახლოებულნი არავისზე ნაკლები პატრიოტები არ იყვნენ. ბუნებრივია, ასეთ დაძაბულ და ფრიად წინააღმდეგობრივ ატმოსფეროში არაერთგვაროვანი რეაქცია ჰქონდა გრ. რობაქიძის ნაშრომებს. უარყოფით ემოციებს აძლიერებდა ჰიტლერის დამოკიდებულება საქართველოს საბჭოთა რესპუბლიკის მომავლისადმი. იგი მცირე ავტონომიასაც კი არ იმეტებდა ჩვენი ქვეყნისათვის. შექმნილ ვითარებაში ზოგმა არ მიიღო, ნაწილმა კი ვერ გაიგო გრ. რობაქიძის ბროშურების შინაარსი, თუმცა ისინი დაწერილი იყო მწერლისთვის დამახასიათებელი ესეების სტილით. საერთოდ ფ. ნიცშეს დიონისური კონცეფციით გატაცებული გრ. რობაქიძე იმდენად მოიხიბლა დიონისურის გულში დემონური, ბოროტი, სატანური თვისებების ძიებით, რომ არც ასეთი ნიშნების მქონე პიროვნებებისადმი მიძღვნილი შრომების დაწერას მორიდებია (ლ. მარგორეტო, ნიცშეს გავლენა გრიგოლ რობაქიძის ადრეულ შემოქმედებაზე, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“ № 42, 1989, 20. X.), თუმცა დამატებით, ჰიტლერის ბიოგრაფიის ამსახველი თხზულების სტრიქონებში გონიერი მკითხველი ამოიცნობდა ტექსტის მართებული გაგების მთელ შიფრს, სპეციალურ კოდს, რომელიც საჭიროებდა მეტად ფხიზელ, დაკვირვებულ თვალს. სწორედ ამნაირ გასაღებაზეა ლაპარაკი შვეიცარი-

დან მწერლის მიერ 1948 წელს გ. დიასამიძისადმი გაგზავნილ ერთ ბარათში. ავტორის მტკიცებით, მისი წიგნი „ვერ იქნა ნამდვილად გაგებული ვერც მომხრეთა ბანაკში იქ გამოყვანილი პიროვნებისა და ვერც მის მოწინააღმდეგეთა შორის. იქ იღუმალის მეთოდით გაყვანილია მ „თუ“: თუ ასე არ მოიქცა“ ეს არაა ცხადად ნათქვამი, ხოლო „შინაგან“ იგი ხაზგასმით თქმულია. ჩემი რა ბრალია, თუ ამ მ „თუ“-ში ერთიც არ იქნება გამართლებული! შარშან, შემოდგომაზე, დავეწერე „ჩემი განმარტება“, რომელიც წიგნზე უფრო ვრცელია. იქ ვიძღვე „შიფრს“ წიგნის ნამდვილი გაგებისათვის (ამ „თუ“-ების შესახებ ვესაუბრე ერთს გამოჩენილ გერმანელს ჯერ კიდევ 14. 10. 1942, როცა გერმანია მარჯს მარჯზე დღესასწაულობდა. ეს აღნიშნულია „განმარტებაში“). ოდესღაც გამოქვეყნდება უთუოდ. ვინც კი წაიკითხა, განცვიფრებული დარჩა. „განმარტებას“ გაეცნენ აქაური სათანადო უწყებანი. არავითარი დაბრკოლება არ აღმართულა ჩემს წინაშე“. 1962 წელს საქართველოს მწერალთა კავშირის მაშინდელი თავჯდომარისადმი გაგზავნილ წერილში „გველის პერანგის“ ავტორი ასევე აღნიშნავდა: „გავიგე მანდ ჰგონიათ თურმე, თითქო მე ჰიტლერიანელი ვყოფილიყვე. ეს ჭორი და ზღაპარია... მრავალ ფაქტთაგან აქ მხოლოდ ერთი: 1941 წლის ივნისის შუა რიცხვებიდან ომის ბოლომდე გესტაპო-ს ზევრვის ქვეშ ვიყავ მოქცეული. ჰიტლერიანელი რომ ვყოფილიყავ, განა ასე მომექცეოდნენ?! მანდ გავრცელებული აზრი ჭორი და ზღაპარია სხვა არაფერი!“ (ი. აბაშიძისადმი გაგზავნილი გრ. რობაქიძის ბარათი გამოქვეყნდა სათაურით „წერილი ენევიდან“ გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“ №42, 1987, 16.X. გ. დიასამიძისადმი მიწერილი წერილის პუბლიკაცია ეკუთვნის გ. შარაძეს. იხ. მისი „ამერიკელი ქართველები“, 1992 გვ. 74).

ამ დოკუმენტებიდან ნათელია, როგორც ჰიტლერისადმი მიძღვნილი თხზულების მიზანდასახულობა, ისე ემიგრანტი მწერლისადმი იქაური ხელისუფლების ექვიანობაც. ცხადია, ე. თაყაიშვილი სათანადოდ ვერ გაერკვა, ვერც წიგნის ქვეტექსტში და ვერც მისი ავტორისადმი ოფიციალური წრეების ფაქტობრივ დამოკიდებულებაში. ქართველი ისტორიკოსისა თუ ნ. ზომბართის ნაწერებიდან ჩანს, რომ „მესამე რაიხის“ მომხრე ჩვენს თანამემამულეებს, მათ შორის გრ. რობაქიძესაც, სურდათ, მოეწყვიტათ თავიანთი ქვეყანა რუსეთის გავლენისაგან, მიეღოთ

მასთან მებრძოლი მხარისაგან უფრო მეტი ავტონომიურობა საქართველოს შინაურ საქმეებში, ვიდრე ამას ადგილი ჰქონდა საბჭოთა სინამდვილეში. ნაცისტების მიერ დაპყრობილი ქვეყნების მდგომარეობის გათვალისწინებით, ექვთიმე თაყაიშვილს რეალურად არ მიაჩნდა გერმანიის გამარჯვების მოსურნე ემიგრანტების გეგმები. შეიძლება, მან ყურმოკვრით იცოდა კიდევ 1942 წელს შედგენილ ფაშისტურ პროექტზე რომელიც ითვალისწინებდა ჩვენი სამშობლოს ოკუპაციის შემდეგ მის ახალ დარაიონებას. ამ დოკუმენტს სსრ კავშირის (რუსეთის) წინააღმდეგ მებრძოლმა ერთმა ქართველმა ემიგრანტმა წააწერა: „არა დროს არ მოხდება საქართველოს ასეთი დაპყრობა. ეს პოლიტიკა დაღუპავს თვით ჰიტლერის გერმანიას. 12.3.43 დ(ავით) ს(ალარაშვილი)“. ამ შენიშვნაში არ იყო ასახული ერთი კონკრეტული პიროვნების შეხედულება, იგი გამოხატავდა მრავალთა, განსაკუთრებით „მესამე რაიხის“ მიერ დაპყრობილ ქვეყნებში, მათ შორის, საფრანგეთში მცხოვრებ თანამემამულეთა უმეტესობის აზრს (გ. შარაძე, ფრანგული დღიური, 1990 გვ. 37 მისივე, ამერიკელი ქართველები, 1992 გვ. 10, 14). შექმნილ ვითარებაში, ბუნებრივია, ე. თაყაიშვილი ძლიერ ფრთხილობდა, მაგრამ მისი ძალისხმევა, ალბათ, ამოდ ჩაივლიდა, რომ არა ზურაბ ავალიშვილის და გიორგი ბერიძის თავგანწირვა. პირველ მათგანს, საყოველთაო პატივისცემით მოსილ იურისტს, ჩანს, დიდ ანგარიშს უწევდა ვ. შელენბერგი. იგი ქვეშევრდომი ორგანიზაციის ე.წ. „ვაზეის ინსტიტუტის“ თანამშრომელთაგან (რომელთა შორის ვარაუდობენ ქართველ მამულიშვილსაც) მიწოდებული ინფორმაციის საფუძველზე, ფაქტობრივად ახალ პოლიტიკურ გეზს სთავაზობდა იმპერიის უმაღლეს ხელისუფლებას დაპყრობილ ქვეყნებში. მართალია, ზ. ავალიშვილის მიერ გამოთქმულმა თვალსაზრისმა მხარდაჭერა ვერ პოვა, მაგრამ შელენბერგს ეჭვი არ ეპარებოდა გერმანიისადმი ჩვენი თანამემამულის კეთილგანწყობაში, რაც ცხადყო ჰიმლერის რისხვისგან გამოჩენილი მეცნიერის მხურვალე დაცვამ (თ. ნატროშვილი, ჰიმლერი და ქართველი პროფესორი, გაზ. „დრონი“ №51, 1992, 25.XII). ასეთ ვითარებაში ექვთიმე თაყაიშვილილისადმი ზ. ავალიშვილის თანადგომა საფრანგეთში მათი სამშობლოდან გატანილი ეროვნული საუნჯის იქ დატოვებისათვის უდავოდ დიდი გამბედაობა იყო. ანალოგიური ნაბიჯი გადადგა ქართველმა საქმოსანმა გ. ბერიძე-

მაც. ჩვენი აზრით, იგი არის ცნობილი ბიზნესმენის გრიგოლ (გრიშა) ბერიძის ძმისშვილი გიორგი კალისტრატეს ძე ბერიძე, რომელიც თანამდენიმე წლის წინ გარდაიცვალა პარიზში. მისი და თამარ ბერიძე ამჟამად მადრიდში ცხოვრობს და ცოტა ხნის წინ მარიამ ბატონიშვილთან ერთად იმყოფებოდა საქართველოში, თან ახლდა ბაგრატიონთა სამეფო გვარის ჩამომავალს ბატონ ელუარდ შვეარდნაძესთან შეხვედრის დროს (გ. შარაძე, უცხოეთის ცის ქვეშ, ტ. I გვ. 600-2, მარიამ ბატონიშვილი, ქემშარიტი ქართველი სწორედ განსაცდელის ეპოს უნდა იყოს სამშობლოში, გაზ. „საქართველოს რესპუბლიკა“, № 177, 1993, 13.VIII).

საინტერესოა, გაირკვეს განძეულობის გერმანიაში გადატანის საკითხის დასმის დროც. ვფიქრობთ, თავისი წინადადება ემიგრანტ პროფესორს გრ. რობაქიძემ სადღაც 1940-43 წლებში შესთავაზა. ეს სავესებით ბუნებრივია. 1940 წლებამდე, საფრანგეთის ოკუპაციამდე, მის ბანკში დაცული საუნჯის გაზიდვა ქვეყნის ფარგლებს გარეთ, ისიც ფაქტობრივად უნებართვოდ, უბრალოდ წარმოუდგენელი ჩანს, ხოლო 1943 წელს კავკასიასთან და ორიოლ-კურსკთან გამართული ბრძოლების შემდეგ არ შეიძლებოდა ამაზე სიტყვის დაძვრაც კი. შეიძლება, საკითხი დღის წესრიგში დადგა 1942 წლის ზაფხულიდან, როდესაც გარკვეული ძალების ხელშეწყობით, შეიქმნა საკრნსულტაციო ფუნქციების მქონე „ქართული ეროვნული კომისია“ (ნ. კიკვაძე, ნაციონალ-სოციალიზმი და ... გაზ. „დრონი“ № 19, 1993, 37.III), მაგრამ ეს მხოლოდ ვარაუდია.

ამგვარად, უცხოეთში გატანილი ჩვენი ეროვნული საუნჯე შექმნილი პოლიტიკური რეალობის წყალობით უნებლიედ აღმოჩნდა მეორე მსოფლიო ომში მონაწილე სხვადასხვა სახელმწიფოს გამარჯვებაზე ორიენტირებული ემიგრანტი თანამემამულეების გარკვეული დანიტერესება — დაპირისპირების საგანი. ერთნი, ე. თაყაიშვილის თანამოაზრენი, აღზრდილნი რაციონალური ფროპისათვის დამახასიათებელ ფუნდამენტურ პრინციპებზე, მხარს უჭერდნენ ანტიჰიტლერულ კოალიციას და მის გამარჯვებას უკავშირებდნენ საქართველოს მომავალსა თუ პარიზში გატანილი განძეულის სამშობლოში უსაფრთხო დაბრუნებას. მეორენი კი, ვისაც კარგად ახსოვდა გერმანიის როლი თავიანთი პატარა ქვეყნის დამოუკიდებლობის აღდგენაში, იმედებს მასზე ამყარებდნენ. მეტიც, დღის წესრიგში დასვეს ოკუპირებული პარიზიდან ჩვენი ეროვნული საუნჯის



ბერლინში გატანის საკითხი, სადაც, მათი აზრით, იგი უფრო საიმედოდ
 იქნებოდა დაცული. ე. თაყაიშვილის ცხოვრების ამ ეპიზოდთან დაკავშირებული
 შირებული ემიგრანტების ორივე ჯგუფი სამშობლოს, საქართველოს
 ინტერესებისათვის მებრძოლი მამულიშვილებისაგან შედგებოდა და გა-
 ნსხვავებული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებების მიუხედა-
 ვად, უცხოეთში გატანილი ეროვნული სიმდიდრის არსებობის ყველაზე
 კრიტიკულ მომენტში გულმოდგინედ ეძებდა ალტერნატიულ გზებს მის
 გადასარჩენად.

მიქელაძეთა საგვარეულოს მოკლე ისტორია

მიქელაძეთა გვარი უძველესი დროიდან არსებობს, თუმცა მის შესახებ შემონახული დოკუმენტური მასალა ერთობ მწირია და ისტორიული ჯაჭვიც პერიოდულად წყდება. თავადური წარმოშობის მიქელაძეებს გააჩნიათ სათანადო რეგალიები, სახელდობრ დროშა, ბეჭედი, გერბი და სხვ.

გერბი მიქელაძეთა გვარს მიენიჭა XIX ს-ში, რუსეთის იმპერატორისაგან. გერბის ფარი ოთხ ნაწილად არის დაყოფილი, რომლის პირველ ნაწილზე მიქელაძეთა სახელოს დროშაა წარმოდგენილი, მეორეზე — საგვარეულო ციხე-სიმაგრე, მესამეზე — სასწორი, ხოლო მეოთხეზე — მრგვალი ფარი უკან გამავალი გადაჯვარედინებული და წვეტებით ქვევით მიმართული ხმლებით. მიქელაძეთა სათავადოს აღმნიშვნელი სახელწოდებაა „სამიქელაო“ ან „სამიქელო“, რომელიც „საბარათიანოს“, „საწერეთლოს“, „სამაჩაბლოს“ და მისთანების ანალოგიური შინაარსის ტერმინს წარმოადგენს.

იოანე ბატონიშვილის ერთი ცნობით, რომელიც კრიტიკულ განხილვას საჭიროებს, XI ს-ში ვინმე მიქელს უმსახურია ალექსი კეისართან. მას თავისი და მიუთხოვებია კეისრისათვის. ამ ქორწინების შედეგად დაბადებულან გრიგოლი და იოანე, რომელნიც პროსებესტოდ იწოდებოდნენ. მოგვიანებით თურქ დამპყრობთაგან შვეიწროებული მიქელის შთამომავლები ქართველ მეფეს მიუღია — მიქელაძეები თავადებად, ხოლო მათი მდაბალი სახლისკაცნი — მიქელაშვილები — აზნაურებად (3, გვ. 35).

მიქელაძეთა სათავადოს ჩამოყალიბება სავარაუდოა XV ს-ში (11, გვ. 54). თავიდან მიქელაძეთა გვარს ეკუთვნოდა 13 სოფელი, ხოლო მოგვიანებით, XIX საუკუნისათვის, ისინი ფლობდნენ 34 სოფელს (4, გვ. 307). სათავადოს ცენტრს სოფელი კულაში წარმოადგენდა. სამიქელაოს ბუნებრივი საზღვრები იყო: მდინარეები ცხენისწყალი, რიონი და გუბისწყალი, რომლებიც გარს ეკვროდა მიქელაძეთა მამულებს (3, გვ. 773). კულაშივე ჯვარცმის მინდორზე იყო მიქელაძეების რეზიდენცია, კარის

ეკლესია და ციხე-სიმაგრე (11, გვ. 55). ვარაუდობენ, რომ მიქელაძეთა ყმების რაოდენობა 350 კომლის მაინც შეადგენდა, თუმცა ეს ციფრები დასაზუსტებელია. აქედან საუდიეროს 10 კომლი იხდიდა, ხოლო გამოსაღებს 200 კომლი (11, გვ. 56).

1326 წლით დათარიღებული ერთი საბუთიდან ირკვევა, რომ მანგასარ მიქელაძე ომში შემოაკვდა ჭარელიძეს, რის კვალობაზე დავით ნარინის ძემ — მიქელმა გასცა ბრძანება მიქელაძეთა ღირსების შებღავის შემთხვევასთან დაკავშირებული სასჯელის დაწესებაზე.

მომდევნო ინფორმაცია ჩვენთვის საგულისხმო საგვარეულოზე ჩნდება 1413-1444 წწ-ში, როცა პოლიტიკურ ასპარეზზე წინაურდება სათავადოს ძლიერი მმართველი თავადი ლომისი მიქელაძე. იგი მოიხსენიება ალექსანდრე I დიდის „კარის ვაზირთა“ შორის. 1488 წელს კი იმერთა მეფის ალექსანდრე II-ის კარზე ჩანს ლომისის სახლიკაცი ყვრგარძელი მიქელაძე.

XVII ს-ის 30-იანი წლებიდან მიქელაძეები აქტიური მონაწილენი არიან იმერეთის მეფის ალექსანდრე III-სა და ლევან დადიანს შორის წარმოებული ომისა, რომელშიც მიქელაძეები დადიანის მხარეს იბრძოდნენ. ამ შინაომში დადიანის მომხრე იყო ირანის შაჰი და მისი ვასალი ჭართლის მეფე როსტომი. სწორედ მიქელაძეთა დახმარებით მოახერხა ლევან დადიანმა როსტომის საცოლედ არჩეული საკუთარი დის იმერეთის ტერიტორიაზე უფათერაკოდ გატარება. მიქელაძეთა ხელშეწყობითვე ჩაუვარდა ხელში ლევან დადიანს დაზვერვაზე მყოფი ალექსანდრე III, რის შემდეგაც სამიქელო დადიანის სამთავროს შეუერთდა.

1657 წელს ალექსანდრე III-მ ისარგებლა ლევან დადიანის გარდაცვალებით და დაიბრუნა საჭილაო-სამიქელო, თუმცა თავადმა ოტია მიქელაძემ განაგრძო წინააღმდეგობა და ბანძის ბრძოლაში (1659 წ.) მან იმერთა მეფე ორთაბრძოლაშიც კი გამოიწვია, მაგრამ ალექსანდრე III-მ ოტიას სიძეს - ლევან აბაშიძეს ჩააცვა თავისი „კურთაკი“ და ფიცხელ ბრძოლაში ოტიამ საკუთარი სიძე სასიკვდილოდ დაჭრა. აღნიშნულ ომში მეფემ გაიმარჯვა, ხოლო შეპყრობილი ოტია დააბრმავეს, რომელიც 1658-1660 წწ-ის მეფის სიგელებში მოწმედ ფიგურირებს (2, გვ. 420-432). ოტიას გარდაცვალების შემდეგ დოკუმენტებში მოიხსენიება მისი ვაჟი გიორგი, რომელიც წყაროთა ჩვენებით მოლარეთუხუცესის

სახელოს ფლობს და იმხანად იმერეთის მეფის ალექსანდრე IV-ის მხარე-საა. მისი ასული ქართლის მეფის გიორგი XI-ის მეუღლეა, ხოლო დიდი თავადი გიორგი აბაშიძე გიორგის დისწულია. გიორგი მიქელაძეს ცოლად ჰყავდა რაჭის ერისთავის შოშიტა II-ის და (II, გვ. 61).

ალექსანდრე IV-ის (1683-1695 წწ.) მეფობის ქაშს, როდესაც მის ოპოზიციას ქმნიდნენ რაჭის ერისთავი შოშიტა, გურიის ერისთავი, ბეჟან დადიანი და ბეჟან ლორთქიფანიძე, იმერეთის მეფის სამსახურში ერთგულად ირჩება გიორგი მიქელაძე. როგორც წყაროებიდან ირკვევა, იმერთა მეფემ თავისი და დარეჯანი მიათხოვა პაატა აბაშიძეს, რომელიც გიორგი მიქელაძის დისწული იყო.

რიკოთის ომში (1684 წ.) ოპოზიციურ ძალებზე მოპოვებული გამარჯვების შემდეგ ალექსანდრე II-მ საჭილაო-სამიქელაო გურიელს გადასცა, თუმცა მოგვიანებით ხსენებული სათავადო ხელში ჩაიგდო გიორგი ლიპარტიანიმა (3, გვ. 847).

იმერეთის მეფესა და მის მოწინააღმდეგეთა შორის ბრძოლა შემდგომშიც გაგრძელდა და გოდოგანის ომში განცდილი მარცხის მერმე იგი იძულებული გახდა ქართლში გადახვეწილიყო, სადაც მას გიორგი მიქელაძეც გაჰყვა. იმერეთს დროებით გიორგი აბაშიძე დაეპატრონა, რომელმაც ოსმალებს ხარკის მიცემა შეუწყვიტა. შექმნილ ვითარებაში, შურისძიების გრძნობით აღვსილმა გიორგი მიქელაძემ ოსმალთა ჯარებს უმეგზურა და აბაშიძის დამარცხების თვითმხილველიც გახდა, მაგრამ სტამბოლის შიდა არეულობამ ჯარები გააყვანინა თურქებს (3, გვ. 853-863).

გარკვეული ხნის შემდეგ ალექსანდრე V-მ შეძლო სამიქელოს დაბრუნება, გიორგი ლიპარტიანიმა ციხეში გამოკეტა საკუთარი მამა ბეჟან დადიანი, 1714 წელს კი გარდაიცვალა გიორგი აბაშიძე (8, გვ. 234).

ვახუშტი ბაგრატიონის ცნობით, XVIII ს-ის I ნახევარში მიქელაძეები ქვემო იმერეთში „უწარჩინებულესნი და შემძლებელნი“ თავადები არიან (3, გვ. 26).

XVIII ს-ის II ნახევრიდან ჩნდება მასალები ზურაბ, ბაქარ და ვახტანგ მიქელაძეებზე. ამათგან ზურაბი ბაზიერთუხუცესისა (1754 წ.) და მსახურთუხუცესის (1756 წ.) სახელობის მფლობელად წარმოჩნდება. წყაროთა ჩვენებით 1762-1764 წწ-ის შეთქმულებაში იმერეთის მეფის სოლომონ I-ის წინააღმდეგ მონაწილეობას ღებულობდა სვიმონ მიქელაძე

რომლის დასჯის ისტორია ჩვენთვის უცნობია. ამ დროისათვის მიქელაძეები კვლავაც „მძლავრობენ“, რის გამოც გაბრიელ ჭყონდიდელი აღიარებულია მამულიდან აყაროს საკუთარი გლეხები და სხვაგან გადაასახლოს (6, გვ. 2).

1789 წელს იმერეთის თავადაზნაურობამ ერეკლე II-ს გაუგზავნა ელჩობა, რათა იმერეთი შეეერთებინა. ელჩობის შემადგენლობაში იყო პაატა მიქელაძეც, მაგრამ აღნიშნული მისია უშედეგოდ დასრულდა (5, გვ. 5-10). 1804 წლის დოკუმენტი გვაუწყებს ქუთათელ მიტროპოლიტსა და მიქელაძეთა შორის ატეხილი საადგილმამულო დავის შესახებ. საბოლოოდ მეფეს უბრძანებია, რომ მიქელაძეებს ეს საადგილმამულო დავა დაფიცების წესით გადაეწყვიტათ, მაგრამ იმის გამო, რომ მიქელაძეებმა არ იკადრეს ტყუილი ფიცი, სადავო მიწა-წყალიც მიტროპოლიტს დარჩა. დოკუმენტის შინაარსიდან გამოსჭვივის აზრი, რომ „თუ არა ეკლესიის ავტორიტეტი, მიქელაძეები ისეთი თავადები არიან, რომელთა შეწუხებას მცირე რამეზე მეფეც კი ერიდება“ (6, გვ. 114).

1810 წლის დოკუმენტით სოლომონ II-ის ამაღალ რუსეთის იმპერატორის ალექსანდრე პავლეს ძის წინაშე ფიცს დებს. სხვა მოთიცარ თავადთა შორის იქ ფიგურირებენ მიქელაძენიც (7, გვ. 486-489).

1819-1820 წწ-ის იმერეთის აჯანყებაში აქტიურად მონაწილეობენ ქაიხოსრო, ზურაბ და ქუთუმ მიქელაძეები, რომელნიც საბუთებში ვაკის ოლქის მთავარ მემამულეებად არიან შერაცხულნი (6, გვ. 139, 146). იმავე ჯანყში გარეული იყო მოსამართლე დავით მიქელაძეც, რომელიც პოლკოვნიკ სეხნია წულუკიძესთან ერთად საქართველოდან გაასახლეს, თუმცა მალევე (1824 წ.) მისცეს სამშობლოში დაბრუნების უფლება (9, გვ. 206-207).

1853 წელს ყირიმის ომში თავი გამოიჩინა ქაიხოსრო მიქელაძემ, რომელმაც 75 წლის ასაკში შეკრიბა თავად მიქელაძეთა ასეული და დიფიცა, რომ უკანასკნელ გასროლამდე თავდაუზოგავად იბრძოლებდა თურქებთან. მან დიდი ზიანი მიაყენა თურქებს ჩოლოქის ბრძოლაში, რომლის შედეგად განადგურებულ იქნა ოსმალთა 35 ათასიანი არმია (10, გვ. 59).

მიუხედავად იმისა, რომ ჩვენს მიერ წარმოდგენილი მასალა მწირია, ის მაინც სათანადო წარმოდგენას გვიქმნის მიქელაძეთა საგვარეულოს ისტორიაზე.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა:



1. საქართველოს სიძველენი, ტ. II, ე. თაყაიშვილის რედ., თბ., 1909;
2. ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება, „ქართლის ცხოვრება“, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., ტ. II, თბ., 1959;
3. ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, ს. ყაუხჩიშვილის რედ., თბ., 1973;
4. გიულდენშტედტის მოგზაურობა საქართველოში, გ. გელაშვილის გამოც., ტ. I, თბ., 1962;
5. იოანე ბატონიშვილი, ქართული თავადაზნაურული გვარები, თბ., 1997;
6. დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, ს. კაკაბაძის რედ., თბ., 1921;
7. იმერეთის სამეფოს გაუქმება, ს. კაკაბაძის რედ., თბ., 1956;
8. პ. იოსელიანი, გიორგი XIII მეფობა, თბ., 1978;
9. ნ. დადიანი, ქართველთა ცხოვრება, ი. აბულაძის რედ., თბ., 1963;
10. ა. სურგულაძე, საქართველოს ისტორია, თბ., 1991;
11. ო. სოსელია, დასავლეთ საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის ნარკვევები, წ. I, თბ., 1981;
12. Н. Махарадзе, Восстание в Имеретии 1819-1820 гг., М., 1985.

კოლხები აძიუბჟადან

დააკვირდით ამ ფოტოებს. აქ აშკარად აფხაზურ ტანსაცმელში გამოწყობილი ზანგები არიან გამოსახულნი. ესენი მდ. კოდორის შესართავთან მდებარე ს. აძიუბჟაში (თანამედროვე ოჩამჩირის რაიონი) მე-19 ს.-ში მცხოვრები ზანგი — აფხაზებია (!!!). აქედან დასკვნა: გასული საუკუნის კავკასიის ეთნოგრაფიულ სინამდვილეში თურმე აფხაზი ზანგების ფენომენიც არსებულა!!! არადა, ანაზღად იბადება კითხვა: რა გზით და როდის მოხვდნენ ისინი აფხაზეთში? თუ ჩვენ დამოწმებული ფოტოების პრეზენტატორის — პროფ. ე. კოვალევსკის სხარტ განმარტებას ვენდობით, აძიუბჟელი ზანგები აფხაზ მთავართა კუთვნილი მონა-მოსა-



მსახურების ჩამომავლებს უნდა წარმოადგენდნენ. მაგრამ ასეთი ლაკონური ახსნა სულაც არ აკმაყოფილებს (და ეტყობა, არც აწყობს) აწინდელ აფხაზ-აფსუათა უსათუოდ კოლხური წარმომავლობის დასაბუთებით გატაცებულ ზოგიერთ სწავლულს, რომელსაც აღნიშნული ფაქტის სულ სხვაგვარი ინტერპრეტაციის გამბედაობა ჰყოფნის.

დავიწყოთ იმით, რომ „ისტორიის მამად“ შერაცხულმა ჰეროდოტემ (ძვ.წ. მე-5 ს.) თავის დროზე კოლხები ეგვიპტელთა შთამომავლებად მიიჩნია. ბერძენი სწავლულის მტკიცებით, ძვ.წ. მე-13 ს.-ში ეგვიპტის ფარაონმა რამზეს II (სეზოსტრისმა) მდ. ფაზისის ნაპირებზე დატოვა

თავისი ლაშქრის ერთი ნაწილი და კოლხები სწორედ ამ ეგვიპტელი მოლაშქრეების პირდაპირი შთამომავლები არიან. ჰეროდოტეს სუბიექტური აზრით, კოლხთა ეგვიპტურ წარმომავლობას უნდა მოწმობდეს ის, რომ კოლხები ეგვიპტელთა მსგავსად მუქკანიანები და ხუჭუქთმიანები არიან, მისდევენ წინადაცვეთის წესს, ამუშავებენ სელს და სხვ.

აფხაზურ-აფსუური ეთნოგენეტიკური გადმოცემების თანახმადაც, აწინდელი აფსუა-აფხაზები თანამედროვე აფხაზეთის მიწა-წყალზე სამხრეთიდან (ეგვიპტიდან, არაბეთიდან, ეთიოპიიდან) მოსული ხალხია (sic).

ერთ-ერთი აფხაზური ნართული თქმულების თანახმად „... ოდესღაც ნართებმა ილაშქრეს თეთრკბილება შავი არაპების ქვეყანაში (არაპქუა), ისინი დაუმეგობრდნენ არაპებს და შემდეგ მათთან ერთად მოვიდნენ და დამკვიდრდნენ აფხაზეთში... სწორედ მათი მემკვიდრეები უნდა იყვნენ ის ზანგები, რომლებიც არც თუ დიდი ხნის წინ ჭერ კიდევ სახლობდნენ ოჩამჩირის რაიონის ს. აძიუბუაში“. (Ш.Д. Инал-Ипа, Вопросы этнокультурной истории абхазов, Сухуми, 1976, стр. 168).

აფხაზ-აბაზთა არაბული და აფრიკული წარმომავლობის შესახებ არსებულმა ლეგენდებმა თავისი მკაფიო ასახვა ჰპოვა მე-17 ს-ის თურქი მოგზაურის ველია ჩელებისა და მე-18 ს-ის გერმანელი ავტორის იაკობ რეინფესის თხზულებებშიც, ხოლო ბარ აში 1830 წელს წერდა: „Сами абхазцы не согласуются в своем происхождении: некоторые полагают оный от армян, другие-же подтверждают, что предки их были выходцами из Египта или, может быть, из Абиссинии ибо абхазцы себя называют Абсне“.

გავიდა დრო და აფხაზმა ისტორიკოსებმა, შალვა დენისის ძე ინალიფას „ლოცვა-კურთხევით“ სცადეს აღნიშნული ეთნოგენეტიკური გადმოცემების თეორიული შეხმატკბილება ჰეროდოტეს სუბიექტურ თვალსაზრისთან კოლხებისა და ეგვიპტელების ნათესაობის შესახებ. სულ მალე შეიქმნა ფრიად ექსპრესიული „ლოგიკური კონსტრუქცია“ შემდეგი აზრობრივი ინგრედიენტებით: 1. კოლხები მოსულები არიან ეგვიპტიდან და ისინი, ცხადია, მუქკანიანები ან, თუ გნებავთ, შავკანიანებია; 2. აფხაზებიც მოსულები არიან ეგვიპტიდან ან აბისინიიდან (ე.ი. ეთიოპიიდან); 3. როგორც შ.დ. ინალიფას 145 წლის(!) ოდინდელი ინფორმატორის მაჟავგ ადლებას მონათხრობიდან ირკვევა, თურმე ნუ იტყვიო,

„...В Абхазии было много арабов (возможно, негров), вышедших из Мсира (Египта)“ (Ш.Д. Инал-Ипа, დასახ. ნაშრომები, 168). ამ მონაცემების უკრიტიკო შეფერებას კი ნიადაგ მიყვავართ „დასკვნამდე“, რომ აფხაზები კოლხების პირდაპირი ჩამომავლებია, რაც გამყდარებულია აძიუბჟელ ზანგ-აფხაზთა ეთნიკური კონტინგენტის გვიანობამდე შემორჩენის ერთობ უნიკალურ ფაქტში!!!

მაშ ასე, ჩვენთვის ყველაფერი ნათელი ხდება - ჰეროდოტეს კონცეფციამ, შ. ინალ-იფას შესაშური „გამჭრიახობის“ წყალობით, აფხაზ-ზანგთა მყუდრო სავანედ ქცეულ ს. აძიუბჟას მიდამოებში ჰპოვა აღიარება, ხოლო პროფ. ე. კოვალევსკის უბრალოდ საკმარისი მეცნიერული აღლო არ აღმოაჩნდა იმისათვის, რომ თავისივე ფოტორარიტეტების ქეშმარიტი ფასი შეეცნო.

მაგრამ აქ ძალაუნებურად იბადება წმინდა ანთროპოლოგიურ ნიუანსებზე აღმოცენებული რამდენიმე პრინციპული ხასიათის კითხვა: 1. საინტერესოა მაინც რა კანონზომიერებით მოხდა შავკანიან „აფხაზ-კოლხთა“ რასობრივი მახასიათებლების მყისეული ტრანსფორმაცია-ატროფირება? 2. რა მიზეზით არის თანამედროვე აფხაზ-აფსუების აბსოლუტური უმრავლესობა თეთრი კანისა და პიგმენტაციის მქონე? 3. სად გაქრნენ აფხაზი ზანგ-კოლხები და კოლხთა შავკანიანობის დამამტკიცებელი ანთროპოლოგიური რემინისცენციები?

აი ის კითხვები, რომელთა პასუხები ჩვენთვის ჯერჯერობით გამოცანად რჩება, თუმცა ვინ იცის, იქნებ აფსუა მეთისტორიებს აღნიშნულ კითხვებზეც მოეძებნებათ თავის ნებაზე „გამოჩორკნილი“ პასუხები. ყველაფერს ალბათ დრო გვიჩვენებს. მანამდე კი უპრიანია ერთხელ კიდევ დავტკბეთ ე. კოვალევსკის უნიკალური ფოტოებით და სრულიად ქართველთა გულგასახეთქად „ვალდაროთ“: აი, ბატონო, ქეშმარტი კოლხები და მოდით ეხლა და ნუ დავუჯერებთ ჰეროდოტეს!!!

1. ვალერიან ითონიშვილი, თედო სახოკიას ღვაწლი
ქართულ ეთნოგრაფიაში ————— 3
2. ნანული აბესაძე, საქართველოს ქალაქებში მიმდინარე
ეთნიკური პროცესების თავისებურებანი ————— 16
3. დავით პავლიაშვილი, მებაღეობის საკითხი
ვეფხისტყაოსანში ————— 26
4. გურამ გეგეჭკორი, საცხოვრებელ ნაგებობათა
ერთი სახეობა საქართველოში (ფაცხა) ————— 35
5. გულნარა ცეცხლაძე, ოჯახის სტრუქტურა იმერეთში ————— 46
6. ნათელა კაპანაძე, ბავშვის აღზრდის ხალხური
წეს-ჩვეულებანი რაჭაში (ეთნოგრაფიული მასალების
მიმოხილვა) ————— 57
7. ოლეგ მელაძე, ქართულ-ვაინახური ეთნიკური და
ყოფითი ურთიერთობის ისტორიიდან ————— 69
8. ვახტანგ ითონიშვილი, დვალთა მიგრაციის საკითხისათვის — 82
9. თამარ შარაბიძე, საქორწინო ურთიერთობის ისტორიიდან
უდიებში (ქმრის სახლში ქალის გადასვლასთან
დაკავშირებული რიტუალები) ————— 98
10. მარიამ ილურიძე, მემინდვრეობის ისტორიიდან
(სოფელი მარტყოფი) ————— 108
11. ხათუნა იოსელიანი, სტუმრის მიღების წესი სვანეთში ——— 117
12. ირმა კვაშილავა, სამურზაყანოს ისტორიული ადგილები — 130
13. დავით ჭითანავა, დასახლების ფორმა
სოფელ ყულისკარში ————— 143
14. არჩილ კობრეიძე, ოღონდ განძეული გადარჩენილიყო
(ეპიზოდი ექვთიმე თაყაიშვილის ცხოვრებიდან) ————— 158
15. მიხეილ მიქელაძე, მიქელაძეთა საგვარეულოს
მოკლე ისტორია ————— 176
16. მიხეილ ლაბაძე, კოლხები აძიუბუჯიდან ————— 181

